

**ПРИНЦИПИ ДЕОНТОЛОГІЇ ТА
ПРАВА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

Рецензенти:

Балинська О.М. – доктор юридичних наук, професор, професор кафедри теорії та історії держави і права Львівського державного університету внутрішніх справ;

Вовк В.М. – доктор юридичних наук, професор, професор кафедри філософії права та юридичної логіки Національної академії внутрішніх справ;

Гавриленко О.А. – доктор юридичних наук, професор, професор кафедри міжнародного права юридичного факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна;

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

Тарароєв Я.В. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківського політехнічного інституту».

Укладачі:

Кузьменко В.В. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

Підлісний М.М. – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

Стояцька Г.М. – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

Головіна О.В. – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

Шинкаренко І.О. – кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

Диса О.В. – кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ.

ПРИНЦИПИ ДЕОНТОЛОГІЇ ТА ПРАВА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ:
Підручник / За заг. ред. В.В. Кузьменка. – Дніпропетровськ :
Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ, 2016. – 926 с.

У підручнику осмислюється що є право індивіда в суспільстві та державі. Феномен права в історії філософії досліджується як цілісність різноманітних соціально-культурних настанов, що з'являються у зв'язку з духовними цінностями, які вироблені в кожен конкретну історичну епоху, у кожному конкретному суспільстві. Особливу увагу приділено державно-правовому контексту філософського дискурсу як умові формування світогляду майбутнього правознавця.

Підручник розраховано на аспірантів та здобувачів вищої освіти юридичних вузів, а також усіх, хто цікавиться етичними та державно-правовими проблемами філософії.

ББК 87я73

© Кузьменко В. В., Підлісний М. М., Стояцька Г.М.,
Головіна О.В., Шинкаренко І. О., Диса О.В., 2016.

© Дніпропетровський державний університет
внутрішніх справ, 2016.

ЧАСТИНА ПЕРША

ІСТОРІЯ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

В КОНТЕКСТІ ВЧЕНЬ

ПРО ЕТИКУ ОБОВ'ЯЗКУ, ДЕРЖАВУ І ПРАВО

(АНТИЧНІСТЬ – ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ СТОЛІТТЯ)

ВСТУПНЕ СЛОВО

У пошуках структури та змісту даного підручника авторським колективом вироблено чітку позицію про те, що правознавча діяльність, до якої готується людина зі студентських років, має низку специфічних особливостей. По-перше, якщо говорити про гегелівське «абстрактне право» як «в собі і для себе вільну волю», то діяльність кожного правознавця є основою всієї юриспруденції. По-друге, з цієї ж позиції правознавчу діяльність необхідно розглядати як діяльність, узятую в її зовнішньому прояві – феноменологічному. По-третє, професіоналізм правознавця передбачає безпосередньо й якість діяльності суб'єкта в сфері, де «добром» називаємо саме те, чого вимагає борг (обов'язок).

Таким чином, під діяльністю правознавця слід розуміти єдиний психічний і фізичний процес, який конкретизується ознаками професіоналізму у сфері юриспруденції. Відзначимо той важливий аспект, що трактування категорії «діяльність» вже багато століть викликає гострі суперечки серед філософів. Не викликає сумнівів, що тільки філософія як саморефлексія культури через світоглядне відношення «я – світ» здатна привести мислення до меж, за якими знаходиться лише метафізика як узагальнення у сфері невербального досвіду.

Автори наполягають на тому, що практична філософія як основа правознавчої діяльності є наскрізно деонтологічною. Саме деонтологія робить філософський дискурс етичним.

Тому основний фактор у викладанні філософії при підготовці правознавця – це не тільки ознайомлення його з історико-філософським процесом у схематизованому вигляді, але й постійне виявлення деонтологічної складової кожного філософського вчення, починаючи з Античності. Деонтологічний контекст, як модель того, чого вимагає борг (обов'язок), яскраво представлений у філософських вченнях Античності, християнської середньовічної культури, культури Нового часу. Саме аналіз деонтологічної складової кожного філософського вчення в історії філософської думки дозволить повноцінно формувати світогляд майбутнього правознавця, розвивати його категоріальне мислення.

Автор нагадує читачу про те, що деонтологія (від давньогрецького «δέον», родовий відмінок «δέοντος» – борг, обов'язок і «λόγος» – слово, вчення) – це вчення про належне. Термін «деонтологія» вперше був використаний Ієремієм Бентамом як синонім наукової етики в праці «Деонтологія, або Наука про мораль», що вийшла в 1834 році. Згодом цей термін набув вужчого значення, що повніше відповідає його етимології.

У сучасній філософії термін «деонтологія» трактується як етика боргу (обов'язку), відмінна від етики добра або аксіології. Підставою для такого розмежування є наявність у моралі двох формально і функціонально різних способів декларування етичної позиції – у вигляді імперативів, що висловлюють вчення про обов'язок або заборону, а також у вигляді оцінок, що виражають схвалення або засудження. Визнання боргу (обов'язку) і добра

специфічними і разом з тим рівноправними поняттями приводить до уявлення про деонтологію і аксіологію як про два відносно самостійних розділи етики, кожен із яких має власну проблематику. Нерідко деонтологія виступає і як особлива концепція, що відстоює логічний пріоритет, «первинність» боргу (обов'язку) перед добром і, тим самим, заперечує самостійний статус аксіології. Так, І. Кант, якого прийнято вважати основоположником цього підходу, стверджував, що саме поняття добра похідне від поняття боргу (обов'язку). Добром слід називати те, чого вимагає борг (обов'язок). Спроба ж визначити добро окремо від боргу (обов'язку) дає лише емпіричне уявлення про предмет задоволення, але не поняття про мораль і добро самі по собі.

СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ, ЇЇ ПРЕДМЕТ І ФУНКЦІЇ

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ.

ПРИЧИНИ ЗМІНИ УЯВЛЕНЬ ПРО ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ

Філософія – це духовна діяльність, спрямована на постановку, аналіз і вирішення найголовніших світоглядних питань, пов'язаних із виробленням цілісного погляду на світ загалом і місце людини в цьому.

Світогляд – невід'ємна складова духовної діяльності як окремої людини, так і суспільства в цілому. Передумовою осягнення світогляду є увага до тих проблем, які визначають його специфіку. Головними серед них є такі: «Що таке людина?», «Що таке світ?», «Якими мають бути принципи стосунків людини зі світом?», «Наскільки вільною є людина у виборі способу ставлення до світу?». Таким чином, світогляд можна визначити як сукупність уявлень людини про саму себе та своє місце в світі. Предметом світогляду є відношення «людина – світ».

Світогляд людини – це форма регуляції її життєдіяльності, тобто система узагальнених поглядів і переконань, які визначають розуміння світу в цілому, систему ціннісних орієнтацій людини, стратегію її поведінки та діяльності. Проявом важливої ролі світогляду в житті кожного є синонімічність виразів «мати світогляд» та «бути особистістю». Його справедливо вважають «духовною призмою», крізь яку людина сприймає навколишній світ. Однією з умов осягнення світогляду є увага до шляхів його формування. Він може бути як результатом напружених духовних шукань, так і некритичним відтворенням домінуючих у суспільстві стереотипів стосовно способу бачення людини та світу.

Носієм світогляду може бути як окремих індивід, соціальні групи, так і суспільство в цілому на певному етапі свого культурно-історичного поступу. При цьому можна виділити два основних рівні функціонування світогляду – буденно-практичний та ментально-теоретичний. У змістовому плані основними компонентами світогляду є: знання, цінності та переконання. Коли ж йдеться про рівневі структури світогляду, то в основу покладені форми узагальнення світоглядного змісту. Основними серед них є світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння.

Одним із варіантів класифікації форм світогляду є його історичні типи – міф, релігія та філософія. Усі вони є формами фіксації духовно-практичного освоєння світу.

Міф – найдавніший за часом виникнення тип світогляду. Специфічною його рисою є домінування в ньому першого рівня світогляду – світовідчуття. Приймаючи до уваги цей момент, період існування міфу називають дитинством людства. Проявом домінування в міфі світовідчуття є відсутність у ньому в загальнозначущій теоретичній формі відповідей на головні проблеми світогляду. Характерними рисами міфологічної свідомості можна вважати символізм, синкретизм і прозорість.

Специфіка міфу як типу світогляду полягає в таких його функціях:

- забезпечення духовного зв'язку поколінь;
- фіксація прийнятої в суспільстві системи цінностей;
- спонукання до певних норм поведінки, традицій і звичок.

Релігія – другий історичний тип світогляду. Його основою є світорозуміння. Спільним з міфом моментом є елементи віри. Тут, як і в міфології, духовно-практичне освоєння світу передбачає його поділ на священний (сакральний) та земний (профанний). Відмінність же полягає в руйнації тієї безпосередньої єдності людини і світу, яка є основою міфу. Примітивний символізм міфу замінюється витонченою системою образів і символів, де суттєву роль відіграють уже теоретичні, понятійні схеми. На перший план в релігії виходить протиставлення людини і світу. Його передумовою є подолання всезагального одухотворення природи.

Подвоєння світу як специфічна риса релігії проявляється в тому, що буття виступає в двох формах: як світ природи, де людина – частина природи та як світ надприродний – світ безсмертного життя душі, тобто суто духовний світ. На відміну від міфу, де світ природи є самодостатнім, у релігії природа є похідною від духовного начала як самодостатнього.

Філософія – найбільш зріла форма (історичний тип) світогляду, тобто спосіб розв'язання питань: що є людина? що є світ та на яких принципах має ґрунтуватися ставлення людини до світу? Істотна відмінність філософії від двох інших типів світогляду полягає в тому, що в ній фундаментальною здатністю людини є самоусвідомлення (рефлексія). У зв'язку з цим специфічну рису філософії справедливо вбачають у тому, що вона – теоретична форма розв'язання світоглядних проблем, духовного самовизначення людини. Відповідно основою даного типу світогляду є раціональність і розумна аргументація.

В історико-філософській літературі часто застосовується такий порядок розташування цих категорій: на першому місці стоїть міфологія, на другому – релігія і на третьому – філософія. Такий порядок має відображати еволюцію світогляду. Адже згідно з такою логікою речей міфологія дає початок релігії, а релігія – породжує філософію. Звичайно, можна погодитися, що в цьому є частка істини, але приймати цю тезу беззастережно не можна. Згадані форми суспільної свідомості краще розглядати як окремі самостійні сутності, які, однак, дуже тісно пов'язані між собою незалежно від простору і часу їх існування.

Термін «філософія» походить від грецьких слів «філео» – любов і «софія» – мудрість і в буквальному розумінні означає «любов до мудрості». Філософія як світоглядне знання носить історичний характер. Філософські категорії та поняття в різні історико-культурні епохи наповнювалися різним змістом.

Зародження філософії як специфічної форми духовної діяльності відноситься до початку першого тисячоліття до нашої ери, тобто відбулося приблизно три тисячі років тому. Термін «філософія» ввів в обіг давньогрецький мислитель і математик Піфагор (середина VI ст. до н.е.). Однак

філософія як духовна діяльність людини розпочала своє буття не тільки у Стародавній Греції. Існували і давніші цивілізації в країнах Далекого і Близького Сходу, таких як Китай, Індія, Вавилон, Єгипет, що також мали філософську культуру, але цим терміном не користувались.

Перше розгорнуте тлумачення змісту цього поняття, на відміну від близьких йому понять «знання» і «мудрість», належить давньогрецькому мислителю Платону (427-347 рр. до н.е.). Суттєва роль в його осмисленні відводиться учневі Платона – Арістотелю (384-322 рр. до н.е.). Спочатку філософське знання співпадало із систематизацією життєвої мудрості – повсякденного досвіду людей, висловленого в символічній, художньо-образній формі. Починаючи з Платона й Арістотеля, філософія не задовольняється суто любов'ю до мудрості, а прагне стати розгорнутим, послідовним вченням, фундаментом якого є уявлення не лише про людину, але й про світ, в якому реалізується її життєдіяльність. Цілісна картина буття, на фоні якої лише і можна зрозуміти сутність людини, все більшою мірою починає створюватися не в символічній, художньо-образній манері, а в понятійних формах. При цьому художньо-образні, символічні способи виразу змісту людського досвіду ніколи повністю не виключалися із філософії. Так, у філософській традиції Сходу ця манера філософствування дотепер залишається пануючою.

Таким чином, розуміння предмета філософії сформувалося, по-перше, в процесі подолання обмеженості видів світоглядної свідомості, що передували філософії, зокрема, міфології та релігії; по-друге, в результаті тривалих зусиль, спрямованих на виділення філософського знання з усього масиву знань, накопичених людиною у відповідну історичну епоху. На відміну від міфології і первинних форм релігійності, філософія вибрала своїм орієнтиром не традицію і авторитет, а вільне, критичне осмислення світу та людського життя. Тому за змістом вона плюралістична та діалогічна. Антропоморфізму (наділенню людськими якостями природних речей і процесів) міфології і раннім формам релігійності філософія протиставила уявлення про світ як про поле дії об'єктивних сил.

Обговорюючи проблему цілісного буття, давньогрецька філософія запропонувала різні відповіді на цю проблему: уявлення про наявність граничних меж, або найменших частинок речовини, із яких будується весь всесвіт (античний атомізм); про безмежну подільність природи, відсутність будь-яких меж цієї подільності; про всеохопну єдність і цілісність усього сущого. Кожна мисляча людина могла брати участь у свідомому пошуку та вільному виборі подібних уявлень. Пошук і вибір здійснювалися за допомогою критики та ухвалення якого-небудь із варіантів на основі методів логічного аргументування, теоретичного аналізу й обґрунтування.

Чіткішому усвідомленню предмета філософії сприяло прагнення вичленувати з усього масиву наявного знання те своєрідне знання, що становить основний зміст філософії. З моменту свого виникнення філософія стала претендувати на те, що саме філософське знання є найбільш зрілим. Для виникнення і подальшого закріплення думки про особливий статус філософії

були достатньо серйозні підстави. Так, переважна частина наявного знання тієї епохи (за винятком дедуктивних наук – математики і логіки) не претендувала на виявлення та пояснення рушійних сил і причин пізнаваних явищ та процесів. Через нерозвиненість емпіричного, дослідного природознавства на той час цю роль взяла на себе філософія. Вона виступала як «наука наук» або «цариця наук», здатна дати теоретичне пояснення того, що відбувається в навколишньому світі, і осмислити місце людини в ньому.

З метою прояснення своєрідності філософського знання та предмета філософії Арістотель ввів поняття «метафізика», що досьогодні вживається майже як синонімічне поняттю «філософія». У його розумінні метафізика поставала як особливий тип знання, що надбудовалося над фізичним знанням та ототожнювалося на той час з природничонауковим знанням. Таке розуміння предмета філософії зберігалось впродовж багатьох століть.

Значно пізніше, вже в епоху Нового часу, початок якої датується XVII століттям, від філософії почали відокремлюватися окремі конкретні науки. З розвитком експериментального природознавства вони досягли достатньої теоретичної зрілості, набувши здатності власними засобами пояснювати сутність досліджуваних ними природних процесів і явищ (фізичних, хімічних, біологічних тощо). У результаті природні науки перестали потребувати заступництва, опіки, нагляду та контролю з боку філософії як вищого типу знання. Філософія вже не могла претендувати на роль «науки наук». Відповідно з'явилася потреба в зміні й уточненні уявлення про її власний предмет.

Інша суттєва обставина, що активно стимулювала пошук предмета філософії, полягала в необхідності перегляду характеру співвідношення філософії з релігією – найважливішою формою світоглядної регуляції поведінки людей. З моменту свого виникнення філософія перебувала в найтісніших, але одночасно і внутрішньо суперечливих взаємовідносинах із релігією. Для західноєвропейської філософської традиції, яку, перш за все, маємо на увазі, дана проблема виступає як проблема взаємостосунків філософії з християнською релігією.

На перших порах свого існування (I-V століття) християнство для власного утвердження та прояснення змісту активно зверталось до античних філософських учень. В епоху Середньовіччя ситуація суттєво змінилася. Релігія стала не просто домінуючою, але й монополюю пануючою сферою духовного життя людини. Таким чином, філософії відводиться роль хоча й важливого, проте все-таки допоміжного знаряддя духовного освоєння світу людини та світу навколишньої природи. Зазначені взаємостосунки між філософією та релігією досить чітко висловлені широко відомою формулою: «філософія – служниця богослов'я». Слід підкреслити, що ця формула не висловлювала всієї багатоаспектності взаємодії між філософією і теоретичним ядром християнства – його богослов'ям (теологією).

Наведене трактування стало все виразніше проявляти свою недосконалість на фоні зростання суспільної значущості й авторитету спеціально-наукового, а потім і філософського пізнання і знання, що чітко

позначилося в епоху Нового часу. Відповідно все відчутнішою стає необхідність відновлення самостійного статусу філософії, набуття нею незалежності від релігії та богослов'я.

Упродовж XVII-XVIII століть це завдання вдалося повністю реалізувати. Більше того, в утвердженні свого самостійного статусу філософія і наука просунулися дуже далеко, багато в чому змінивши співвідношення сил на власну користь. У нових умовах релігія і богослов'я поступово відходили на периферію соціального і духовного життя людини, домінуюча позиція відводилася філософії, а приблизно з середини XIX століття – науці. Стрімке зростання престижу науки призвело до суттєвої зміни розуміння предмета та призначення філософії. Багато видатних мислителів почали розглядати філософію як наукове знання особливого типу. Саме в цьому руслі розвинулося і міцно закріпилося уявлення про філософію як науку про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення. Якнайповніше це уявлення було сформульоване К. Марксом і Ф. Енгельсом. На відміну від своїх попередників, власну філософію вони назвали науковою філософією. Радикальніших поглядів дотримувалися основоположники позитивізму, які вважали, що позитивні, тобто конкретні, науки роблять зайвою філософію як таку.

Орієнтація на науку як на вищий або взагалі єдиний доступний для людини тип знання призвела до суттєвої зміни уявлень про характер філософського мислення, філософської свідомості. Утвердилося переконання в тому, що філософія, на відміну від усіх інших форм духовно-практичного освоєння світу людиною – таких, наприклад, як релігія, етична свідомість, естетичне сприйняття, повсякденний життєво-практичний досвід, ідеологія і т. д., – повинна орієнтуватися в своїх зусиллях на побудову цілісної картини природного і людського буття засобами раціонального осягнення. Іншими словами, філософія повинна спиратися виключно на здібності та сили, що таяться в людському інтелекті. Людський розум і мислення почали розглядатися не тільки як цілком автономні, але і як самодостатні підстави для осмислення світу взагалі і людського світу зокрема. Отже, з цієї точки зору філософія постає формою раціоналізованого світогляду, тобто пізнанням буття, здійсненим у раціональній формі. Для попередніх етапів багатовікової історії західноєвропейської філософії таке розуміння предмету філософії не було характерним.

Історія науки демонструє чимало прикладів, коли найталановитіші дослідники «програвали», оскільки нехтували філософією. Видатний англійський учений І. Ньютон першим відкрив диференційне та інтегральне числення. Але його емпірична позиція, висловлена у тезі «Гіпотез не вигадую», завадила, очевидно, надати своєму відкриттю необхідної форми. Цю більш досконалу форму зумів винайти німецький філософ і вчений Г.В. Лейбніц, котрий прийшов до цього математичного відкриття незалежно від І. Ньютона.

На початку XX ст. ідея спеціальної теорії відносності не була чітко окреслена. Французький математик А. Пуанкаре був дуже близьким до цієї теорії. Але, на думку видатного фізика сучасності Л. де Бройля, зробити

відкриття йому завадила хибна філософська позиція: упередження проти теоретичних конструкцій, які, як він вважав, вчений обирає лише з огляду на «зручність», а не для віднайдення адекватного вираження дійсних процесів.

Характерна особливість розуміння предмета філософії XVII – першої половини XIX століття полягала також у тому, що її передумовою було створення такої філософської системи, яка зможе раз і назавжди впоратися з своїм головним завданням – створити узагальнену універсальну картину світу та визначити місце людини в ньому.

Прагнення створити завершену систему філософського знання достатньо чітко прослідковуються в найбільш характерних зразках філософії цього періоду, до яких належать філософська система Г.В.Ф. Гегеля та філософія марксизму. Г.В.Ф. Гегель вважав, що в його філософській системі абсолютний дух (світовий розум) набув адекватної форми пізнання і вираження власної сокровенної глибини. Тому її основні положення є абсолютними і незмінними істинами. Така ж позиція властива і марксизму, що претендував на справжню революцію у філософії. Її суть полягала в тому, що вперше на зміну розмаїттю філософських учень прийшла єдино правильна, справжня, тобто наукова, філософія – марксистська. Уся попередня історико-філософська думка – це лише передісторія, що підводить до виникнення та усвідомлення справжнього змісту філософії.

Упродовж майже трьохтисячолітньої історії філософії розуміння предмета філософії постійно змінювалося та уточнювалося. Проте найбільш суттєві трансформації в цій сфері відбулися у середині XIX століття. Вказані зміни були настільки радикальними, що знаменували якісно новий етап у розвитку філософської думки. Це дозволяє виділити в історії розвитку західноєвропейської філософської думки два основних історичних етапи: етап становлення й розвитку традиційної, класичної філософії та етап нетрадиційної, некласичної філософії, який почався з другої половини XIX століття і триває досі. У чому суть цих докорінних змін, пов'язаних із проблемою предмета філософії і засобів досягнення поставлених перед нею завдань?

Слід зазначити, що некласична філософія не ставить за мету створити таке філософське вчення, яке раз і назавжди вирішить одвічні проблеми філософії або розкриє хоча основний зміст фундаментальних проблем філософського пізнання. Дане завдання сучасна філософія вважає безглуздим і нерозв'язним. Підстави для такого висновку достатньо очевидні. Адже людське пізнання за своєю природою завжди обмежене. Воно не може претендувати на пізнання абсолютної, остаточної істини. До цієї давно встановленої у філософії істини за останні півтора століття додалося й чимало нових доводів. Вони пов'язані, перш за все, з усвідомленням соціально-історичної та культурно-історичної обумовленості будь-якого пізнавального акта. Людське пізнання і мислення завжди обумовлене й обмежене конкретними соціально-історичними та культурними обставинами. З розвитком людства постійно змінюється історично даний тип суспільства, наявна система знань, сукупна людська культура, у тому числі й уявлення про глибинні підстави світового буття в цілому і людського життя зокрема.

Соціально-історична і культурна обумовленість пізнання та мислення призводить до суттєвої зміни уявлень про засоби і методи, якими повинна користуватися філософія для вирішення своїх завдань. Перш за все, змінюється погляд на місце і роль людського розуму в цьому процесі. На неklasичній стадії свого розвитку філософія вже не розглядає людський розум як самодостатню підставу, спираючись на яку вона розгортає свій власний зміст, ставить і намагається вирішити одвічні проблеми буття. Розум починає розглядатися як соціально-історично і культурно-історично обумовлений і обмежений у своїх пізнавальних можливостях. Не у тому сенсі, що він рано чи пізно натрапить на глуху стіну, нездоланні межі своєї пізнавальної сили, а в тому сенсі, що в своєму історичному русі він долає встановлені раніше межі, що донедавна здавалися непорушними. На кожному історичному етапі можливості розуму обмежені з огляду на залежність від соціально-культурних умов. Разом із тим межі розуму розширюються по мірі розвитку суспільства.

Одночасно все чіткіше усвідомлюється, що сукупність пізнавальних ресурсів, якими користується філософія для досягнення своєї мети, не може обмежуватися тільки людським розумом. Філософське пізнання і духовно-культурна діяльність повинні спиратися не лише на мислення, але і на всю сукупність духовних сил і здібностей людини: на волю, віру, емоційну сторону людського існування, підсвідомі, інтуїтивні прояви. Тому можна констатувати, що неklasична філософія позбавляє людський розум того привілейованого статусу, яким він наділявся в пануючих філософських концепціях, перш за все, раціоналістичного змісту. Некласична філософія намагається знайти такі вихідні основи людського буття, які є посередниками між буттям як таким та людською свідомістю.

Таким посередником у сучасній філософії виступає, першочергово, мова в найбільш загальному сенсі. Вона включає не лише звичайне розмовне мовлення, а й усі наявні нині в людини засоби комунікації та спілкування: математичну і логічну мови у всьому їх різноманітті, мовні засоби фіксації і систематизації експериментальних даних, показань наукових приладів, багатообразні засоби фіксації і передачі постійно зростаючого потоку інформації, мови комп'ютерних технологій, художньо-символічні засоби. Особливий акцент цієї сторони пізнання і мислення робиться в таких течіях філософії, як лінгвістична філософія, герменевтика, різноманітні аналітичні та структуралістські школи і напрями тощо.

Іншою не менш важливою ланкою, що опосередковує універсальне природне буття і людську свідомість у сучасних інтерпретаціях предмету філософії, є культура в її найширшому значенні. Під культурою розуміється вся сукупна творча діяльність людини і продукти цієї діяльності, тобто все те, що не є природним предметом і явищем, а так чи інакше перетворене, видозмінене людиною. До культури відносять не тільки витвори мистецтва, продукти ремісничої художньої творчості, пам'ятники архітектури, що властиве буденному розумінню культури, але й уся практично-перетворююча діяльність людини і продукти цієї діяльності. Іншими словами, культура – це весь світ перетворених або заново створених людиною предметів, знарядь і засобів, в

оточенні і за допомогою яких протікає людське життя: починаючи від ножа, сокири, житла, одягу і кінчаючи всім різноманіттям промислового технологічного устаткування, транспортних та інформаційних засобів, наукових вимірювальних приладів. Культура – це все те, що відрізняється від природного світу, що несе на собі відбиток слідів і продуктів людської діяльності як результату розумово-вольової активності людини.

З цієї точки зору предметом філософії є аналіз універсальї культури, тобто її загальних характеристик, властивостей, що виражаються в гранично загальних поняттях – категоріях або універсальїях. Цей підхід досить продуктивний, оскільки відкриває нові горизонти розвитку філософської думки. Він тільки почав формуватися і тому ще не набув систематичного обґрунтування. Світ людської культури при всій його безперечній своєрідності – надбудова над природним світом. Тому філософія як була, так і залишається нині вченням про граничні основи буття взагалі і людського буття в першу чергу. Недоцільно обмежувати її лише людською культурою. Природа завжди була і залишається передумовою та фундаментом усієї людської активно-перетворюючої діяльності. З урахуванням цього зберігає свою значущість традиційне розуміння філософії як особливої форми духовної діяльності людини, що претендує на вироблення цілісної універсальної картини буття, теоретичного ядра світогляду, погляду на світ загалом. Знаряддя, що веде до досягнення цієї мети, є культурно-творча діяльність людини у всьому її багатстві та різноманітті.

ЗМІСТ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ФУНКЦІЇ

Попереднє уявлення про зміст і функції філософії може дати формулювання одного з основоположників німецької класичної філософії – І. Канта. На його думку, філософія повинна дати людині відповідь на наступні питання: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Що таке людина, в чому сенс її буття? Цей перелік питань достатньо чітко змальовує основну проблематику філософії. Разом із тим він потребує суттєвого доповнення й уточнення. Річ у тому, що І. Кант виключив із цього переліку питань одну з найбільш важливих і фундаментальних проблем філософії, що постійно знаходилася в її центрі. Йдеться про граничні підстави універсального буття, про фундамент, у межах якого здійснюються і пізнання, і життєдіяльність людини загалом.

Те, що І. Кант обійшов цю проблему, – прямий наслідок вихідної, фундаментальної установки його вчення. Великий мислитель вважав, що людина не може вийти за межі власного пізнання та мислення. Усе, що пізнається людиною, фіксується за допомогою її свідомості і мислення, пропускається через інтелект, а отже, завжди несе на собі певний відбиток діяльності свідомості та мислення. Тому ми досягаємо світ не таким, яким він є сам по собі, а таким, яким він нам представляється в наших образах. У людини немає ніяких способів уникнути цієї дії людської свідомості, немає шляхів, що

дозволяють вступити в прямий і безпосередній контакт зі світом речей, що існують незалежно від свідомості, самих по собі в тому вигляді, які вони є насправді. Ця передумова і кінцевий висновок відкидаються практично всіма філософами – попередниками І. Канта, а також подальшим розвитком філософської думки.

У людини є можливість подолати межі своєї свідомості та мислення. Ця можливість полягає в перетворюючій діяльності людини та продуктах цієї діяльності. Спираючись на свої уявлення про світ, людина створює реальні матеріальні предмети, які існують не тільки в її свідомості і уяві, але й включаються в існуючий поза свідомістю людини світ об'єктивних предметів і процесів. Так, наприклад, створюючи комп'ютер, людина спирається на знання про властивості електрики, електромагнітних хвиль і випромінювань, на особливості зорового і слухового сприйняття людини, на властивості матеріалів, з яких будуть виготовлені всі вузли цього складного пристрою. Вказана конструкція дає зображення, несе звук тільки завдяки тому, що людина осягла саму суть фізичних, хімічних, біологічних і інших природних процесів. Це вже не просто продукт уяви, фантазії або чисто розумова конструкція, а певне проникнення людини в саму суть буття в тому вигляді, як воно існує саме по собі.

Таким чином, до перерахованих І. Кантом чотирьох основних проблем філософії слід додати ще питання про фундаментальні, універсальні властивості самого буття.

Не тільки І. Кант, але й подальші покоління філософів вважали, що найбільш розумною і природною є саме та послідовність питань, в якій вони були перераховані І. Кантом. Проте на попередньому етапі розвитку філософії проблеми теорії пізнання зовсім не вважалися вихідним пунктом філософствування, не розглядалися як найбільш важливі його проблеми. Відправною точкою філософії усвідомлювалося вчення про універсальні властивості буття взагалі, включаючи всю своєрідність людського буття. Пропонувалися і такі початкові філософські побудови, які на перший план висували вчення про людину, про її своєрідність і місце в універсальному бутті. Такі підходи набули найбільшого поширення в ХХ столітті, хоча були обґрунтовані вже в працях багатьох мислителів ХІХ століття, таких як С. К'єркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше.

Творчі пошуки філософської думки пов'язані, перш за все, із прагненням теоретично осмислити проблему відношення людини та світу, і на цій основі, з одного боку, виробити таке цілісне розуміння світу, яке давало б можливість включити в нього людину, а з іншого, – саму людину розглянути з позиції універсуму загалом, визначивши її місце і призначення в природному, соціальному і духовному світі. Основна проблема полягає в тому, що людина виступає не просто як частина світу у низці інших речей, а як буття особливого роду, що виходить за межі світу об'єктів, володіє душевним і духовним життям, здатне в пізнанні та практиці проявляти активну позицію стосовно світу. В порівнянні з іншими формами світогляду ця проблема у філософії є особливо загостреною, становить основу всіх філософських роздумів про співвідношення

суб'єкта й об'єкта, духовного і матеріального, свідомості та буття, свободи й необхідності. Акцентування на тому чи іншому боці проблеми, орієнтація на той чи інший її аспект і стали передумовою зіставлення матеріалізму й ідеалізму, релігійної та світської філософії, філософських концепцій, що стоять на позиції детермінізму або, навпаки, що підкреслюють значущість свободи волі, антропологічних або космологістських тенденцій.

Орієнтація на створення універсальної цілісної системи буття і місця людини в ньому реалізується у філософії за допомогою теоретичного осмислення змісту, закладеного у всіх інших формах життєво-практичної та духовної діяльності людини: у науці, релігії, мистецтві, етичній свідомості, ідеології. Зміст, що черпається філософією із перелічених вище форм і галузей духовної і життєво-практичної діяльності людини, задає її емпірію, її дослідну основу і обумовлює різноманіття шляхів і засобів руху філософії до своїх цілей.

Відповідно до цього формулюються і структури філософського знання. Упродовж тривалого історичного розвитку філософії в ній сформувалися відносно самостійні та взаємопов'язані галузі знання: вчення про буття (онтологія), вчення про пізнання (гносеологія), вчення про людину (філософська антропологія), вчення про суспільство (соціальна філософія), етика, естетика, філософія релігії, філософія науки, філософія історії тощо. Особливо важливу роль у філософському осягненні світу відіграють історико-філософські дослідження.

Обстоюючи певне розуміння місця та призначення людини в світі, філософія намічала граничні підстави свідомого відношення до світу, систему духовних цінностей, що визначають соціальну і особистісну програму людської життєдіяльності, задавала її смисловий зміст і спрямованість. Відкриваючи світ в його найбільш сутнісних і фундаментальних властивостях і характеристиках, філософія прагнула виявити повноту можливостей і тим самим обов'язків людини в цьому світі. Таким чином, вона формулювала теоретичне обґрунтування програми дій людини в світі, реалізації належного та бажаного, ідеального світопорядку і загального устрою людського життя.

Ця соціальна установка філософського знання і її внесок у майбутній прогнозований напрям розвитку суспільства і людини не завжди лежать на поверхні життєвих процесів і явищ. Найчастіше вони приховані в інших духовних, культурних цілях, завданнях, очікуваних перспективах. Але якщо проаналізувати стратегію розвитку людського суспільства протягом досить тривалого проміжку часу, то ці прогностично-світоглядні соціальні функції філософії прослідковуються досить чітко. Сьогодні в світі загалом активно обговорюються такі актуальні проблеми, як сутність і шляхи становлення громадського суспільства, правової держави, свободи особистості і т.д. Щоб зрозуміти внесок філософії у розв'язання даних проблем, достатньо пригадати, що вони вперше були поставлені саме у філософії майже триста років тому в працях таких великих філософів XVIII століття, як Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс, Дж. Локк.

Теоретичне обґрунтування програми дій людини, проголошення нових світоглядних ідеалів і цінностей, що пропагуються філософією, завжди

пов'язане з моральністю та іншими формами ціннісної свідомості. Проте на відміну від етичної свідомості, в якій цінності виступають як безумовні підстави діяльності, філософія піддає їх критичному аналізу, розглядає їх як принципи людського ставлення до світу, реалізації належного в контексті буття універсуму, обґрунтовує в цьому контексті їх сенс і значення.

Претензії філософії на обґрунтування діяльних установок свідомості у світлі світорозуміння, що спирається на універсальну модель буття, і відрізняють філософію від ідеології, в якій завжди явним чином є видимим особистий інтерес якої-небудь групи людей – соціальної, етнічної, конфесійної і т.д. Звичайно, будь-яка світоглядна свідомість, зокрема філософська, тісно переплетена з ідеологією, інтересами різних спільнот. Проте соціальна і культурна значущість філософії як теоретичного ядра світогляду полягає в тому, щоб сприяти подоланню такого типу замкнутості. Прагнення до істини як загальнолюдської цінності реалізується філософією в ході виконання нею не тільки своєї безпосередньої світоглядної функції, але й методологічної, що реалізується у всій системі наявного знання, в загальній культурі людства. Філософія бере на себе функцію інтеграції, синтезу всього наявного знання і сукупної людської культури, допомагає всім галузям спеціально-наукового знання і окремим галузям культури чіткіше усвідомити і намітити як сенс і зміст завдань, що висуваються ними, так і шляхи їх досягнення. Реалізуючи методологічну функцію, філософія сприяє збагаченню системи наявного наукового знання, а також досягненню нових культурно-творчих результатів.

Спираючись на досвід різних форм життєво-практичного, пізнавального і ціннісного освоєння світу, осмислюючи в своїх поняттях (філософських категоріях) світоглядні ідеї, породжені етичною, релігійною, художньою, політичною, науково-технічною свідомістю, здійснюючи синтез різноманітних систем практичних знань, а з розвитком науки – зростаючих масивів наукового знання, філософія покликана забезпечувати інтеграцію всіх форм діяльності людини в певний історичний період, будучи самосвідомістю епохи. За визначенням Г. В. Ф. Гегеля, філософія – це «епоха, схоплена в думці».

У сучасних умовах завдання філософії як самосвідомості епохи пов'язані, перш за все, з виробленням свідомості, що передбачає відповідальність людей перед лицем глобальних проблем, породжених постіндустріальною, техногенною цивілізацією, від яких залежить виживання людства. Серед таких проблем – екологічна криза, що постійно поглиблюється, провалля між невеликою групою найбільш розвинених в промисловому і науково-технічному відношенні країн і рештою людства. За цих умов філософія покликана сприяти виробленню консенсусу, встановлення конструктивної взаємодії різних духовно-культурних позицій і творчого спілкування їх носіїв. Особлива роль у цьому складному і внутрішньо суперечливому процесі може відводитися більш систематичному зверненню до освоєння досвіду Східної філософської традиції, з її акцентом на духовно-етичне вдосконалення людини, пошук гармонії у взаємовідносинах людини із навколишньою природою. Не менш позитивним внеском може слугувати пильний інтерес до досвіду розвитку вітчизняної філософської думки.

СТРУКТУРА ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Щодо структури філософського знання дотепер ведуться дискусії. Найбільш поширеною точкою зору є трактування філософського знання як трьох тісно пов'язаних між собою частин: онтології (вчення про буття), гносеології (вчення про пізнання) та аксіології (загальна теорія цінностей).

На онтологічному рівні вирішуються проблеми найбільш загальних взаємовідносин між світом і людиною. Людина як особлива мисляча структурна одиниця буття і реального світу безпосередньо вступає з ним у взаємодію. Це спонукає людину до постановки питань про сутність світу і його походження, про те, що лежить в його основі (наприклад, матеріальна чи духовна субстанція). Людина намагається визначити основні форми прояву світу, з'ясувати, єдиний він чи множинний, у якому напрямі розвивається і чи розвивається взагалі.

У чому ж специфіка постановки такого типу питань, наприклад, на відміну від подібних, які ставляться приватними науками?

Філософія ставить ці питання в їх граничній формі, кажучи про найбільш загальні передумови буття, його закономірності, про найбільш загальні взаємовідносини між світом і людиною. Шляхи вирішення онтологічних проблем породжують різноманітність філософських систем. Наприклад, філософи, що по-різному відповідають на питання про те, що лежить в основі світу – дух чи матерія, дають нам ідеалістичне або матеріалістичне рішення даного питання. Мислителі, які кладуть в основу світу одну або декілька субстанцій (духовних або матеріальних), поділяються на моністів і дуалістів і т.д. Філософів об'єднує їх спільне проблемне поле і різноманітність поглядів в єдиних предметних межах.

Будучи частиною буття, людина в той же час певним чином протистоїть йому і усвідомлює своє протистояння. Саме така ситуація – протистояння – дозволяє розглядати весь навколишній світ як об'єкт пізнання. Причому як об'єкт пізнання може виступати не тільки зовнішній світ, але і сама людина як частина світу, суспільство як організована сукупність людей. На цьому рівні філософія в граничній формі ставить питання про пізнаваність світу і обґрунтованість наших знань про нього. Це гносеологічний рівень, у межах якого будується теорія пізнання як філософське вчення про знання і закономірності пізнавальної діяльності людини. Тут на перший план виходить проблема взаємодії між суб'єктом, що пізнає, і пізнаваним об'єктом. Граничність гносеологічної позиції філософії пов'язана з тим, що, на відміну від конкретних наук, вона зачіпає проблеми обґрунтування знання і пізнання як таких. Представник приватних наук у межах свого предмету ніколи не ставить питання про пізнаваність світу, бо сам предмет науки будується на такому обмеженні буття, яке дозволяє його принципово пізнавати, нехай і в предметно обмеженому змісті.

Людина є істотою натхненною. Вона не тільки пізнає світ, але і живе в ньому як його частина, емоційно сприймає й усвідомлює своє існування, взаємостосунки з іншими людьми, свої права та обов'язки. Ці проблеми

вирішуються на аксіологічному рівні. Тут відбувається виявлення загальних ціннісних підстав буття людини (суб'єкта), його практичної діяльності та поведінки. Аксіологію цікавить не буття як таке і не закони його пізнання, а перш за все людське ставлення до буття.

Праксіологічний рівень пов'язаний з аналізом практичної діяльності людини по освоєнню реального буття, предметного світу. У цьому сенсі практика є активним чинником, що пов'язує світ і людину, буття та мислення. Людина пізнає закономірності буття, оцінює його значущість для власного розвитку, маючи можливість творчо застосовувати одержані знання. Вона здатна активно впливати на навколишню дійсність, використовуючи пізнані закономірності, може направити перебіг якихось подій в бажане русло, практично реалізуючи, наприклад, свої власні уявлення про бажаний устрій світу та суспільства. Але людина може здійснювати і такі перетворення, що становлять загрозу існуванню самого людства. У зв'язку з цим філософія досліджує світоглядні принципи практичної діяльності людини, виробляючи загальну систему норм діяльності на підставі пізнання істини в її єдності із загальнолюдськими цінностями.

Для кожного рівня філософії характерна певна філософська дисципліна. Проте оскільки філософія є цілісним знанням, не всі її дисципліни однозначно можна віднести до якогось одного рівня: є «допоміжні», проте не менш необхідні для філософії, дисципліни. Окрім онтології, гносеології, аксіології та праксіології як предметних рівнів, що формують відповідні основні дисципліни, існують й інші дисципліни філософії, які сформувалися в результаті диференціації філософського знання. Назвемо та коротко охарактеризуємо їх.

Логіка – вчення про послідовне і впорядковане мислення. Вона вивчає форми виразу думок і форми розвитку знань, прийоми та методи пізнання, а також особливі закони мислення. Ця дисципліна допоміжна, і хоча її предмет на сучасному етапі значно відходить від власне філософських проблем, вона все ж філософська дисципліна. У Арістотеля вона навіть передуює вирішенню метафізичних проблем, формуючи аналітичну культуру мислення, якщо не зводити її лише до формальної логіки. Не дивлячись на те, що логіка вивчає форми мислення, вона не вільна від онтологічних передумов. Класична формальна логіка поділяється на елементарні вчення про поняття, думку і умовивід, а також вчення про методи логічного дослідження, доказу та спростування. Крім того, в ній виділяються логіко-методологічні і логіко-семіотичні проблеми. Сучасна логістика прагне до граничної формалізації і математизації. Вона працює із логічними численнями, які розуміються як система символів з відповідними правилами операцій над ними. Логіка вивчає також багатозначні системи, при яких висловлювання можуть набувати більшу кількість значень, чим істина або хибність. Важливим розділом сучасного логічного знання є неklasичні логіки, які вивчають своєрідні способи міркувань, пов'язані з використанням модальностей, часу, нормативних понять, питально-відповідних методик, нестандартних умов істинності (наприклад, без

використання деяких основних законів логіки або з обмеженням області їх застосування) тощо.

Філософська антропологія досліджує проблеми природи, сутності існування людини як особливої форми буття. Дана дисципліна набуває особливого значення у наш час, коли розвиток людства загалом стає все більш осмисленим, і людина відчуває гостру потребу в саморозвитку, що поєднується із розвитком суспільства як умовою гідного існування кожної людини.

У центрі уваги етики знаходиться проблема добра. Її мета – виявити фундаментальні, граничні підстави справедливих, розумних і осмислених дій у суспільному житті людей. Етичні принципи, що при цьому висувуються, повинні бути загальнозначущими і зрозумілими, їх обґрунтування повинне здійснюватися без опори на будь-які зовнішні авторитети або угоди.

Естетика досліджує суть прекрасного, форми його прояву в природі та мистецтві, а також його вплив на людину, яка сприймає прекрасне. Естетика розгортається або чисто функціонально-описово, коли естетичні об'єкти піддаються теоретичному осмисленню, або нормативно-дискурсивно, коли розглядаються деякі критерії прекрасного. Естетика включає теорію мистецтв, аналіз естетичної думки, а також форм естетичного сприйняття і переживання. У сучасній естетиці активно використовуються інформаційно-комунікативні та логічні підходи до аналізу естетичної мови.

Соціальна філософія – дисципліна, пов'язана із з'ясуванням питань про те, що таке суспільство, що можна віднести до суспільних явищ, як реалізують себе в суспільному бутті соціальні закономірності. Розділом соціальної філософії є філософія історії, яка досліджує суть, зміст і хід історії суспільства та людини як суб'єкта історичного процесу. За своїм формальним статусом дана дисципліна повинна бути віднесена до розряду допоміжних. Проте, оскільки людина в суспільстві, перш за все, реалізує себе як особистість, питання шляхів суспільного розвитку, його зміни надзвичайно важливе для людини, що й дозволяє говорити про соціальну філософію як одну з основних філософських дисциплін.

Філософія мови розглядає виникнення, розвиток і функції мови, а також її значення в житті людини і суспільства. Традиційно аналіз мови підрозділяється на два напрями. Перше – мовний аналіз. Він здійснюється за допомогою критики мови і використання науки логіки, його мета – створення мови високої логічної строгості, відповідної вимогам строгих наук. Другий напрям – «філософія природної мови», в якій аналізується повсякденна мова з метою виявлення її глибинних, метафізичних підстав, структур, змісту.

Філософія релігії ставить питання про суть феномена релігійної віри і релігійної свідомості, про специфіку їх функціонування в суспільстві, значення релігії для людини. Тут з'ясовуються фундаментальні передумови такого феномена, як віра, аналізуються релігійні уявлення, тексти, установки.

Філософія права вирішує проблему обґрунтування права: Які його витоки? Чи існує деяка правова норма, з якої можна вивести всі конкретні правові норми? Інший напрям досліджень – виявлення співвідношень права з мораллю, релігією, політикою, державою, владою, економікою.

Політична філософія конкретизує положення соціальної філософії, розглядає структуру, функції і зміст держави, закономірності її розвитку і особливості управління, аналізує основні рушійні сили (соціальні групи, партії), які впливають на її існування.

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Антична філософія (спершу грецька, а потім римська) охоплює більш ніж тисячолітній період із VI ст. до н. е. до VI ст. н. е. Вона зародилася в давньогрецьких полісах (містах-державках) демократичної орієнтації. Змістом, методами і метою антична філософія відрізнялася від східних способів філософствування, перш за все, міфологічним поясненням світу, притаманним ранній античній культурі. Підґрунтям для формування філософського погляду на світ слугували давньогрецька література, твори Гомера, Гесіода та гномічних поетів, де ставилися питання про місце і роль людини в універсумі, формувалися навички встановлення мотивів дій, а художні образи структурувалися відповідно до почуття гармонії – пропорцій та міри.

Рання грецька філософія використовувала фантастичні образи та метафоричну мову міфології. Але якщо для міфу образ світу й справжній світ нічим не відрізнялись і, відповідно, ототожнені, то філософія формулює в якості основної мети прагнення до істини, чисте й безкорисливе бажання наблизитися до неї. Володіння повною і визначеною істиною, за античною традицією, вважалося можливим лише для богів. Людина ж не могла злитися із «софією», оскільки смертна, скінченна, обмежена в пізнанні. Тому людині доступне лише невпинне прагнення до істини, ніколи не завершене повністю, активне, діяльне, пристрасне бажання істини, любов до мудрості, що випливає із самого поняття «філософія».

Античну філософію можна зрозуміти як вчення про «першопочаток і причини». За своїм методом такий історичний тип філософії прагне раціонально пояснити буття, реальність як цілісність. Для античної філософії є значущими розумні докази, логічна аргументація, риторико-дедуктивна раціональність, логос. Перехід «від міфу до логосу» намітив вектори розвитку і духовної культури, і цивілізації Європи.

Слово «античний» в перекладі з латинської означає «стародавній». Але у вузькому значенні воно позначає початок європейської культури і цивілізації, греко-римський стародавній світ. Без перебільшення можна стверджувати, що з античної філософії виходять філософські досягнення всього світу.

Зазначимо, що поняття «антична філософія» ширше за поняття «давньогрецька філософія», оскільки охоплює, окрім давньогрецької, ще й еллінізм, римську та александрійську філософії. Вказану відмінність понять виразно видно при розгляді етапів розвитку античної філософії:

- ❖ 1 етап – натурфілософський (фізичний), або рання класика (VII-V ст. до н.е.);
- ❖ 2 етап – висока класика (V-IV ст. до н.е.);
- ❖ 3 етап – пізня класика, або що завершує цикл античної філософії. У ньому розрізняють такі періоди:
 - філософія еллінізму (IV-I ст. до н.е.);
 - александрійська філософія (I в. до н.е. – V-VI ст. н.е.);
 - римська філософія (V-VI ст. н.е.).

Так, на двох перших етапах розвитку поняття античної філософії співпадає із поняттям давньогрецької філософії, а потім в історичному розвитку

сюди додалися і філософські досягнення інших, культурно споріднених регіонів. Проте і надалі грецька філософія була основною складовою античної філософії, оскільки виникла як вихідна інтелектуальна основа, освячений традицією зразок і філософствування, і філософської поведінки.

Найважливішою особливістю античної філософії було те, що саме вона вперше відокремилася від інших сфер діяльності й утвердилася як автономний напрям знання і пізнання. Вона була також відкритою і доступною (для всіх вільних громадян, окрім жінок), терпимою до різних думок і позицій, динамічною і пластичною. Останнє прослідковується в тому, що антична філософія слугувала джерелом різних напрямів подальшої філософії.

Чому ж зобов'язана антична філософія такими своїми якостями? Відповісти на це питання – означає виявити умови повноцінного розвитку філософії на сьогодні, побачити зв'язок античної філософії із сучасністю. Серед умов, які сприяли появі феномена античної філософії, виділимо наступні:

- ❖ географічно-кліматичні – розміщення Балканського півострова, де починався розвиток античної філософії, на перетині трьох континентів (Європа, Азія, Африка), сприятливий клімат, наявність різних природних зон (гори, долини, річки, морські затоки), що створювало ефект своєї «природної лабораторії» для випробування людської кмітливості, розумності й активності;
- ❖ культурно-історичні – Стародавня Греція знаходилася в інтенсивних контактах із стародавніми цивілізаціями. Вона активно зверталася до їх досягнень, уміла їх оцінити, переосмислити і використати, будучи в цьому плані «цивілізацією другого порядку»;
- ❖ соціальні – високий рівень розвитку соціальних відносин і діяльності, різноманіття напрямів життєдіяльності; існування полісної (невеликі міста-держави) форми організації життя та інтенсивні контакти між полісами; демократичний устрій життя в більшості полісів, що сприяло спілкуванню між людьми, культивуванню навичок формування чітких, виразних думок, їх аргументування та доведення (у демократичних полісах найважливіші державні рішення ухвалювалися на загальних зборах, де всі законні громадяни мали право висловити свою позицію);
- ❖ відносна ясність античної міфології і її близькість до людини;
- ❖ талановитість, активність і рухливість стародавніх греків.

Отже, вищевикладене дає можливість зробити низку висновків. По-перше, антична філософія є першою історичною формою європейської філософії. По-друге, саме в античному суспільстві філософія вперше відокремилася від інших сфер життєдіяльності людини і набула автономного характеру розвитку. По-третє, завдяки сприятливим умовам розвитку вона дала початок багатьом ідеям і напрямам європейської філософської думки та науки.

РОЗВИТОК ІДЕЙ У НАТУРФІЛОСОФСЬКИХ («ФІЗИЧНИХ») ШКОЛАХ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ

Класичний характер розвитку античної філософії проявляється в тому, що в ній продемонстровано логіку розвитку людського мислення. Розпочинається антична філософія з появи натурфілософських ідей і шкіл у Стародавній Греції. Натурфілософія – це філософське осмислення природи («натура» – лат. природа). Грецькою мовою слово «природа» звучить як «фізіс», тому таку філософію в Стародавній Греції називали «фізичною», а філософів цього періоду – «фізиками».

Світ природи із його різноманітністю, в першу чергу, впадає в очі допитливої людини, тому думка про осягнення буття починається з осмислення світу природи. Для ранньої давньогрецької думки природа з'являлася як «все». З чого може почати свої дії думка, якщо вона хоче охопити «все»? Вона повинна почати з того, із чого може це «все» з'являється або розпочинається: із «архе» – джерела буття. На першому етапі розвитку античної філософії природа стала її об'єктом, а першою проблемою філософії – проблема пошуку джерела буття («архе»).

Першим філософом Стародавньої Греції, за загальним визнанням, був Фалес (624-526 рр. до н.е.) із Мілета, міста на побережжі Малої Азії. Від нього до нас дійшло дві тези: «Все із води» і «Все має душу». Філософом Фалеса називають не тільки тому, що мислитель висунув думку про джерело світу («архе»), а перш за все тому, що він почав це доводити, посилаючись на те, що без води немає життя. Друга теза підтверджує, що Фалес замислювався і над причинами змін і рухів, що відбуваються в природі, і шукав такі причини у внутрішній природі речей.

Якщо розміркувати над тезами Фалеса, то можна оцінити їх пізнавальне значення:

- вони зводили різноманіття реального світу до одного джерела буття – води, і тому «все» було єдиним, взаємозв'язаним;
- йдучи думками крок за кроком за цим єдиним, ми можемо не просто сприймати дійсність, але й розуміти її, пояснювати, моделювати.

Але виникають при цьому і питання: що відбувається з водою, коли вона перетворюється на все? Адже багато що не схоже на воду. Так, може, і джерело буття не схоже ні на що, але дає всьому початок?

Напевно, так міркував учень Фалеса – Анасімандр (610-546 рр. до н.е.), стверджуючи, що «архе» само по собі не схоже ні на що, це – «апейрон» – невизначене і безмежне. Думка Анасімандра була прониклива, але вона не могла задовольнити людей того часу через неможливості переконатися в реальному існуванні «апейрона». Унаслідок цього третій представник мілетської школи Анаксімен (588-525 рр. до н.е.) синтезував ідеї своїх учителів: джерело буття повинно бути достатньо невизначеним, але доступним для сприйняття, необхідним для життя і рухливим. На думку Анаксімена, саме таким є повітря як джерело всього.

Діячі мілетської школи висловлювали продуктивні ідеї і в інших сферах, окрім філософії. Фалес був видатним математиком і астрономом. Та все ж головне досягнення мілетської школи філософії – розробка ідей про всесвіт. Такі розробки демонструють рух людської думки від конкретного через абстрактне до поглибленого усвідомлення реальності.

Мілетці підготували ідейний ґрунт до появи сміливої для філософії тези про те, що «все є на зразок числа або пропорції». Ця теза належить Піфагору (570-500 рр. до н.е.). Якщо виходити з міркувань його попередників і вважати, що «все» є щось «одне», то тоді світ («все») стає однорідним, тобто виступає в одній якості. У такому разі відмінності між речами вже не якісні, а кількісні, все можна виміряти числом.

Піфагор уперше визначив умови застосування для пізнавальної діяльності математичного обчислення, а також відокремив абстрактне від наочності, адже число, хоча воно і пов'язане з речами, відвернуте від речей – абстрактне. Піфагор визначив також числове співвідношення мелодій, ввів в обіг такі поняття, як «космос», «гармонія», «філософія». Саме Піфагор уперше назвав себе мудрим, любителем і шукачем мудрості (філософом).

Високий рівень абстрактності вчення Піфагора примушував грецьких філософів шукати зв'язки між створеними ними абстракціями і життям. Сучасник Піфагора – Геракліт Ефеський (544-483 рр. до н.е.) використовував ідеї своїх попередників для побудови цілісної філософської концепції, що поєднує високий рівень абстрактних міркувань із наочністю.

Оскільки в Геракліта вже були створені філософські вчення, що відрізняються між собою, то він вважав за необхідне в розумінні всесвіту перенести акцент з питання «Що?» (Що є світ? Що є джерелом світу?) на питання «Як?» (Як слід мислити, щоб мати достовірні знання?).

Питання «Що?» і «Як?» з часів Геракліта Ефеського стають основними питаннями пізнання, в тому числі й наукового, вони знаходяться в органічній єдності між собою.

На думку Геракліта, світ слід розуміти як потік, що весь час тече: «Все тече, все змінюється». Розгортаючи свої думки, Геракліт дає відповідь на питання, що саме тече, як тече, куди тече. У течії, в становленні перебувають чотири світові стихії: вогонь, повітря, вода та земля. Вони, на думку Геракліта Ефеського, переходять одне в одне, але не хаотично, а розмірено. Взагалі виходить, що світовий кругообіг здійснюється шляхом розміреного руху від протилежного до протилежного: від рухомого, світлого, гарячого вогню до інертної, темної, вологої землі і навпаки. Енергію всьому руху дає вогонь як перша і динамічна стихія. Весь Космос є нічим іншим, як вогнем, який помірно спалахує і помірно згасає. Оскільки світовий рух відбувається не хаотично, то це свідчить про наявність єдиного світового закону – «логосу». «Логос» – це слово, хід думки – розумний порядок. Саме логос визначає міри поєднання протилежностей в світі: «Війна всім батько». Такий погляд на світ, в якому він постає динамічним, змінним унаслідок боротьби і єдності протилежностей, отримав назву діалектики. Таким чином, Геракліт є засновником діалектичного

методу мислення, згідно якого розмаїття суцього зводиться до його внутрішньої енергетики.

У реальному світі логос проявляє себе у вигляді блискавки – особливої дії особливого вогню (пригадаємо, що в давньогрецькій міфології Зевс править світом саме за допомогою блискавки). Геракліт пояснював дією вогненної стихії як «усе», в тому числі – душу людини (особливий, сухий і чистий вогонь) і роботу інтелекту (прояснення, «спалахи» при усвідомленні).

Після Геракліта філософські вирішення питання про весь світ розвивалися через поєднання питань «Що?» і «Як?».

Особливу увагу в період подальшого розвитку античної натурфілософії слід звернути на чотири школи.

Школа елеатів (за назвою міста Елея). Найвідоміші представники – Парменід (540-450 рр. до н.е.) і Зенон (490-430 рр. до н.е.). Парменід стверджував, що за відсутністю належної уваги до процесу мислення ми вимушені будемо визнати тільки буття, а небуття зовсім немає. Бо про що б ми не мислили, думка буде непорожня. Навіть мислячи небуття, ми вводимо його в ранг буття, бо воно в даний момент існує для самого мислення як його предмет. Отже, всюди є тільки буття, незмінне та невичерпне. Погляди на основоположення суцього як на нерухомі, незмінні, згодом самоототожнені (у німецького філософа Г. В. Ф. Гегеля) отримали назву метафізичного світогляду, який протистоїть діалектиці. Парменіда вважають одним з тих, хто започаткував метафізичний стиль мислення.

Зенон направив свої зусилля на захист ідей Парменіда через розробку оригінальних завдань-головоломок («апорії Зенона»), які доводили немислимість змін і руху.

Школа атомізму. Представник – давньогрецький атоміст Демокріт (480-390 рр. до н.е.). Він виходив із тези про те, що ніщо не виникає із нічого і не перетворюється на ніщо. Якщо в світі не було б чогось стійкого і незмінного, світ не утримався б у бутті. Можна ділити і дробити речовину, але не нескінченно. Край, межа можливого ділення – атом (неподільний), його існування – запорука непорушності світу. Із атомів утворюються світові стихії, а з останніх – усе, що існує. А. Ейнштейн назвав ідею атомізму однією з найпродуктивніших в історії науки, адже вона дає можливість пояснити багато явищ.

Школа еволюціонізму. Розробив її ідеї Емпедокл (483-423 рр. до н.е.), який вважав, що всі процеси світу можна пояснити через взаємодію чотирьох стихій, або елементів (вогонь, повітря, вода і земля), і двох сил протилежного напрямку (любов і ворожнеча). Під дією любові подібне по'єднується із подібним, а під дією ворожнечі – навпаки: в світі панують роз'єднання, розпад. Любов і ворожнеча по черзі встановлюють своє панування в світі, а останній знаходиться в періодичних станах проходження або до досконалості (так виникають Космос і всі форми життя), або до розпаду (який неминучий після панування любові).

Школа ноології, або концепції вселенського розуму. Розробив її ідеї Анаксагор (500-428 рр. до н.е.), на думку якого все суще складається з часток,

що вміщують усі якості світу. Тому ми і бачимо розмаїття світу. Але конкретне їх поєднання обумовлене дією світового розуму. Саме нуса, або ноос, виступає мірою для всього суцього. На початку XX століття В.І. Вернадський використав термін «нооні» для позначення ноосфери – тієї частини біосфери Землі, яка створюється завдяки культуротворчій діяльності людини.

Таким чином, давньогрецька натурфілософія розвивалася динамічно, демонструючи при цьому деякі загальні закономірності руху людського мислення – від простого до складного, від конкретного до абстрактного, від недиференційованої проблематики до диференційованої, від неусвідомленого до усвідомленого, висунувши цілу низку продуктивних для європейської цивілізації ідей і теорій.

СОКРАТ, СОФІСТИ

Сократ (близько 470-399 рр. до н.е.) – античний мислитель, перший, за народженням, афінський філософ. В історії європейської філософської думки немає фігури більш значної, ніж Сократ. Ще в давнину він став у свідомості людей утіленням мудрості, ідеалом мудреця, що поставив істину вище за життя. Уявлення про нього як про ідеал мудрості, мужності думки та героїчної особистості збереглося і надалі.

Не зважаючи на наявність значного пласту досліджень творчості Сократа, в історії філософії немає фігури більш загадкової, ніж він. Справа в тому, що сам Сократ не написав ні рядка філософських праць. У ті часи всім були очевидні переваги промови, її небувала виразність і можливість реакції на неї слухачів. Тому вчення Сократа реконструюється на основі вторинних джерел, у першу чергу, сократичних діалогів раннього Платона, відомостей історика Ксенофонта, Діогена Лаертського, а також ідейних супротивників Сократа (комедіографа Арістофана) і книг пізніших авторів (наприклад, Арістотеля), кожен з яких по-своєму розумів Сократа. Усе це дуже ускладнює відтворення історичної значущості постаті Сократа.

В європейській історико-філософській традиції постать Сократа займає особливе місце. Його вчення відкриває нову сторінку у розвитку давньогрецької філософії. Сократ підсумував «досократичний» період філософствування, що характеризувався натурфілософською спрямованістю. Предметом філософії, її основним завданням і головною метою він вважав пізнання «єства» людини, першоджерела її вчинків і справ, способу життя та мислення. Таке пізнання він вважав можливим лише шляхом самопізнання.

«Пізнай самого себе» – цей вислів або формула мудрості була написана серед інших аналогічних висловів і заповідей («Нічого занадто», «Заручився – розорився») на фронтоні Дельфійського храму. Не випадковим є той факт, що дельфійський вислів, відомий до Сократа і після нього, закріпився саме за ним. Жоден із мислителів античного світу, окрім Сократа, не зробив установку на самопізнання головною частиною свого вчення і керівним принципом усієї своєї діяльності. Сократівська установка на самопізнання, тобто перетворення

проблеми людини і «людських справ» у головну проблему філософії, що ознаменувала собою новий етап в історії грецької теоретичної думки, зберегла свою гостроту і залишається актуальною й нині.

Сократівське самопізнання передбачає, передусім, пошук етичних правил, турботу про душу, про призначення людини. Це, по-перше, орієнтація на пізнання морального першоджерела в людині, по-друге, – установка на оцінку вчинків крізь призму виявленого морального закону, по-третє, – орієнтація на пошук гармонії між внутрішніми спонукальними мотивами і зовнішньою діяльністю. За Сократом, зазначені елементи самопізнання необхідні для досягнення благого й осмисленого життя. Усвідомлення саме цих елементів самопізнання привело філософа до роздумів про взаємовідносини пізнання (знання) і чесноти. На його думку, правильний вибір благого образу дій можливий на шляху пізнання добра і зла, а також самопізнання і визначення свого призначення та місця в світі.

Людина, за Сократом, була би взагалі позбавлена розуму і знання, якщо б у неї, поряд зі смертним тілом не було б безсмертної душі. Саме завдяки божественній душі людина долучається до божественного знання: подібне пізнається подібним. Душа – берегиня знань, набутих нею раніше у вічних мандрах у цьому і тому світі. Людське ж пізнання – це спогад душі про колишні знання.

На думку Сократа, пізнання за допомогою понять доступне лише філософам. Але і їм доступна не вся мудрість, а лише незначна її частина. Мудрість – це знання, але людина не в змозі знати все. Справжнє пізнання, згідно Сократу, виходить від бога і приводить до нього. Античним мислителем було чітко визначено єдиний правильний напрямок зусиль людини – дії, спрямовані на самопізнання.

Знання про людину, форми її індивідуального, суспільного та політичного життя, її душу і тіло, пороки та чесноти і знання про світ в цілому – це, за Сократом, не різні види знання, а лише різні частини єдиного знання про істинне буття. Наближення до істинного знання – мета не тільки спеціального філософського пошуку, а й життєвий обов'язок кожної людини, що прагне до розумного і добродесного життя. Сократ розглядав процес пізнання конкретно: на прикладі знання про те, що є добродесність, справедливість і власне людина.

Трьома основними чеснотами Сократ вважав:

1. Помірність (знання, як приборкувати пристрасті – «Нічого понад міру»);
2. Хоробрість (знання, як подолати небезпеки);
3. Справедливість (знання, як дотримуватися законів божественних і людських).

У вченні Сократа про чесноти є лише один недолік, який згодом відзначав Аристотель. Сократ стверджував, що моральний («кращий») – це той, хто знає, що саме є добродесність і в життєдіяльності керується цим знанням. У цьому сенсі добродесність фактично ототожнюється з мудрістю, а наявність зла пояснюється Сократом як неузгодженість благих цілей з неадекватними засобами їх реалізації. Так, знати про добродесність – означає бути

доброчесним. Автоматично приходимо до тотожності формул: якщо той, хто знає медицину, є лікарем, то і той, хто знає, що є чеснота, повинен бути доброчесним. Очевидно, що вказане співвідношення далеко не завжди однозначне.

Потрібно зазначити, що Сократ був принциповим ворогом вивчення природи. Роботу людського розуму в цьому напрямі він вважав нечестивим і марним втручанням у справу богів. Світ для нього поставав творінням божества, настільки великого і всемогутнього, що воно все відразу і бачить, і чує, і всюди є присутнім, і про все має піклування. Потрібні гадання, а не наукові дослідження, щоб одержати вказівки богів щодо їхньої волі. Зазначимо, що стосовно пізнання природи Сократ нічим не відрізнявся від будь-якого неосвіченого жителя Афін. Він слідував вказівкам дельфійського оракула і радив робити це своїм учням. Сократ акуратно приносив жертви богам і взагалі старанно виконував усі релігійні обряди. Основним завданням філософії він визнавав обґрунтування релігійно-морального світогляду, пізнання ж природи, натурфілософію вважав справою непотрібною і безбожною.

Згідно вчення Сократа, лише сумнів, «я знаю, що я нічого не знаю», повинен привести до самопізнання. Тільки шляхом сумніву, учив він, можна прийти до розуміння справедливості, права, закону, благочестя, добра і зла. Матеріалісти, вивчаючи природу, прийшли до заперечення божественного розуму у світі, софісти взяли під сумнів і висміяли всі колишні погляди щодо моралі та справедливості, тому, згідно вчення Сократа, необхідно звернутися до пізнання самого себе, людського духу й у ньому знайти основу релігії та моралі. Таким чином, основне філософське питання Сократ вирішує як ідеаліст: первинним для нього є дух, свідомість, природа ж – вторинне і навіть несуттєве, не варте уваги філософа. Сумнів служив Сократові передумовою для звернення до власного Я, до суб'єктивного духу, для якого подальший шлях вів до об'єктивного духу – божественного розуму.

У словах: «... я нічого не знаю ... І все-таки я хочу разом з тобою поміркувати і пошукати» – весь пафос пошуку істини Сократом. Він був упевнений, що незнання, точніше, знання про своє незнання, в кінцевому рахунку обернеться знанням. Інакше кажучи, незнання є передумовою знання: воно стимулює пошук, примушує «поміркувати і пошукати».

Говорячи про Сократа, не можна не згадати про софістів, про їх погляди на філософію, точки дотику і розходження з ідеями філософа. Суперечки Сократа з софістами багато в чому проливають світло на його переконання.

У V ст. до н.е. слово «софіст» було почесним: ним іменували людей, які відрізнялися своїми здібностями і талантами, знаннями і досвідом у найрізноманітніших галузях діяльності. Це стосується видатних державних діячів, законодавців і стратегів, філософів, лікарів, поетів, акторів і т. д. Але з кінця V ст. до н.е. це поняття використовується вже в більш вузькому значенні – стало стосуватися платних учителів красномовства та філософії. Крім того, воно починає вживатися і в негативному сенсі – як «лжемудрець», «шарлатан», «фокусник» (поширенню цього прізвиська найбільше сприяв Платон).

Поява софістів і софістики була обумовлена низкою чинників: по-перше, всім попереднім ходом філософської думки; по-друге, розвитком давньогрецької демократії і зміцненням економічних і культурних зв'язків між грецькими полісами; по-третє, розширенням контактів з негрецьким світом, знайомством зі звичаями і способом життя інших народів. Поява софістів і софістики – мистецтва переконувати в античній Елладі, особливо в Афінах, супроводжувалася чіткою постановкою питання про роль суб'єкта в процесі пізнання.

Софісти вперше піддали рішучій критиці поширене переконання в можливості достовірного знання і висунули ідею про суб'єктивний характер людських уявлень та оцінок про істину, добро, прекрасне і т. п. З їх точки зору, немає і не може бути нічого по-справжньому справедливого або прекрасного поза людиною і незалежно від неї та її свідомості. Але оскільки в різних людей, народів і груп суспільства – різні уявлення про справедливе і прекрасне, то звідси випливає, що скільки людей – стільки й істин, оцінок і уявлень про справедливе та прекрасне.

Зазначене дозволяє стверджувати, що ніяких об'єктивних знань немає, є тільки гадки. Усяка гадка рівною мірою істинна і хибна: про кожну річ можна висловити одночасно різні і, більше того, суперечливі одне одному судження, причому вони будуть однаково переконливі.

Софісти досить переконливо обґрунтовували свій релятивізм і суб'єктивізм вражаючою розбіжністю моральних, естетичних та інших, оцінок і правових норм різних суспільств, країн і народів, стверджуючи, що безглуздо говорити про добро і зло, справедливості і несправедливості, про похвальне і ганебне безвідносно до окремих людей, окремих народів і держав. Тим самим софістами ставилася під сумнів правомірність пошуків якої б то не було моральності, визначення правового порядку, пошуків прекрасного, будь-якого розмежування протилежностей (істини і брехні, добра і зла тощо).

Сократ з усією рішучістю виступав проти індивідуалізму, суб'єктивізму і релятивізму софістів, але з позиції, яка істотно відрізнялося від позицій широкого кола його співгромадян. Між поглядами софістів і Сократа, здавалося, була прірва. Однак це не зовсім так. Досить сказати, що і для софістів, і для Сократа фундаментальною проблемою філософії стала не космологічна, як у попередників – натурфілософів, а антропологічна проблема, не світ і світопорядок, а людина та її життя. Усі натурфілософські (космологічні й онтологічні) проблеми були оголошені ними другорядними і незначними. «Чого можна навчитися у дерев?» – запитує Сократ (Платон, «Федр»). Софісти і Сократ не поділяли уявлення своїх попередників про людину як лише частину космосу; вони проголошували людину центром світобудови. Можна з рішучістю стверджувати, що теза Протагора про людину як «міру» всіх речей у відомому сенсі розділяється Сократом.

Зрештою, спільним для софістів і Сократа є те, що вони орієнтували філософію на постановку питання про сутність людини, її місце і призначення у світі. Цим вони «гуманізували» філософію, поставили перед нею гуманістичні цілі і завдання. Але за цією спільністю розуміння головних цілей і задач

філософії криються принципові розбіжності. Перш за все, вони стосуються трактування поняття «людина».

Софісти, маючи на увазі окремого індивіда, вказували на відмінності між людьми. Натомість Сократ був переконаний, що при всьому розмаїтті людей, при всій відмінності їх способу життя, поведінки і переживань завжди є щось, що їх об'єднує і може бути висловлене єдиним поняттям або ідеєю. Отже, різні особи можуть мати єдине розуміння чого-небудь. Так, якщо, скажімо, йдеться про чесноти і безліч їх проявів, то цілком можливо говорити про єдину чесноту саму по собі, безвідносно до її частин – проявів. У діалозі Платона «Протагор» Сократ каже, що існування чесноти як єдиного цілого аналогічне існуванню людського обличчя, яке пов'язує в єдине ціле всі частини: рот, ніс, очі і вуха. Як би не відрізнялися за виглядом і функціями частини особи і як би вони в чомусь не були подібні, вони не складуть всього обличчя, взяті окремо. Особа є спільною, єдиною і цілісною; вона нероздільна на частини, хоча й складається з частин.

На думку Сократа, аналогічне можна сказати і про чесноту. Вона має безліч проявів: мужність, справедливість, благочестя, стриманість і т. д. Але це ще не дає права розчленовувати єдину добродієвість на безліч шматочків (на безліч її проявів) і заперечувати існування чесноти як цілісності, чи структури, кажучи сучасною мовою. Єдність чесноти як цілісності і становить єдиний зміст думки, що тотожна змісту поняття в процесі міркувань різних осіб у різних умовах про чесноти. Сказане може бути віднесене і до таких понять, як істина, прекрасне, справедливе і т. д.

Отже, «багатознанню» софістів Сократ протиставляв знання свого незнання, яке свідчило – підкреслимо – аж ніяк не про його скептицизм або зайву скромність, а про його прагнення до більш глибокого знання, до відмови від властивого софістам накопичення різноманітних знань, придатних у всіх випадках життя. На думку Сократа, софісти знають багато дечого, володіють енциклопедичними знаннями. Але їх знання носять розпорошений характер, вони є неповними. Це, власне, і не знання, а всього лише гадки. Розпорошеність «знань» (гадок) не дозволяє їм замислитися про єдність знання, про розходження між розрізненими думками і розумінням; софісти багато чого знають, але мало розуміють; вони обізнані, але не мудрі. Мудрість, на думку Сократа, тотожна розумінню, вона не зводиться до набору знань, до безлічі думок.

Справжнє знання виходить за межі описів і констатації того, що є «насправді»; воно вимагає обґрунтування «думки», передбачає з'ясування змісту і значення встановленого, спонукає до пізнання загального і єдиного. Прагнення до розуміння – відмінна риса філософії та філософа.

Отже, знамените сократівське «я знаю, що я нічого не знаю» – є лише проміжним продуктом пізнавальної діяльності. Зрештою сократівське незнання повинно привести до формулювання загального визначення, що наближає людину до досягнення суті речей. Пізнавальний процес повинен завершитися формуванням позитивного знання.

Перш за все, Сократ намагався побачити загальний Закон у розмаїтті законів, єдину Істину в численних індивідуальних думках, Моральність як таку тощо. Філософ прагнув у максимальній напруженості вказаної інтенції углядіти спільну, єдину, універсальну підставу буття.

Універсальна основа світобудови виступає як її загальна об'єктивна сутність, яка може бути раціонально-логічно відображена в певних закономірностях. Сократ шукав ім'я цій об'єктивній закономірності: наприклад, розмірковуючи про основи громадського життя, він апелює до універсального «неписаного права», говорячи про індивідуальне людське життя як про приречення долі. Однак, як правило, він використовує для позначення універсальної основи світобудови поняття Бога.

«Сократичний» метод, виявлення «істини» передбачав бесіди, суперечки, полеміку, що дозволило йому стати джерелом ідеалістичної «діалектики». У стародавності під «діалектикою» розуміли мистецтво дійти істини шляхом розкриття протиріч у судженні супротивника і подолання цих суперечностей. Так, деякі філософи вважали, що розкриття протиріч у мисленні і зіткнення протилежних думок є кращим засобом виявлення істини. Сократ користувався саме діалогом, оскільки вважав, що знання, отримане людиною в готовому вигляді, менш цінне для неї і тому не настільки довговічне, як продукт власного мислення.

Бесіда Сократа виходила з фактів життя, конкретних явищ. Він порівнював окремі етичні факти, виділяв із них загальні елементи, щоб виявити, що перешкоджає об'єднати протирічні моменти, і зрештою зводив загальні елементи до вищої єдності на основі віднайдених суттєвих ознак. Таким шляхом він досягав «загального поняття».

Основні складові «сократичного» методу:

- «іронія» і «майєвтика» – за формою;
- «індукція» і «визначення» – за змістом.

«Сократичний» метод – це, перш за все, метод послідовної і систематичної постановки питань, що мають за мету приведення співрозмовника до протиріччя із самим собою, до визнання власного незнання.

Особливою рисою діалектичного методу Сократа, його способу ведення діалогу і пошуку загальних визначень є іронія. Про це свідчать діалоги Платона, серед яких немає майже жодного, де б Сократ, ведучи бесіду, не іронізував. У результаті цього діалоги Платона, що зображають філософські дискусії Сократа, сповнені кумедних сцен і ситуацій. Платонівський Сократ раз у раз принижує себе і підносить інших, роблячи вигляд, що нічого не розуміє в предметі обговорення, і просить свого співрозмовника («мудрість» якого безсумнівна!) надомити його, Сократа, наставити на шлях істини. Таким чином, іронія Сократа – це прихована насмішка над співбесідником.

ПЕРІОД ВИСОКОЇ КЛАСИКИ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ОСНОВНІ ІДЕЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПЛАТОНА

Чільне місце не тільки в філософії античної класики, а й у сучасній філософській думці відводиться Платону (427-347 рр. до н.е.) – основоположнику об'єктивно-ідеалістичної філософії. Найважливіше його досягнення в історії філософської думки – відкриття та обґрунтування надчуттєвого, надфізичного світу ідеальних сутностей.

Найважливішими складовими філософської системи Платона є: по-перше, його утопія про ідеальну державу, яка була першою з численних філософських утопій цього напрямку; по-друге, його теорія ідей, що представляла собою першу спробу в історії філософської думки взятися за проблему універсалій; по-третє, його аргументи на користь безсмертя душі; по-четверте, його космогонія; по-п'яте, концепція пізнання як спогади. Слід відзначити поетичність його діалогів, а також те, що всі складові його вчення знаходяться в синкретичній єдності.

Платон народився у знатній аристократичній родині. Серед предків його батька – цар Кодр, мати пишалася своєю родовідністю із Солоном. Перед Платоном відкривалася перспектива політичної кар'єри. Спершу він опинився серед учнів Сократа не тому, що його вабила філософія сама по собі, а щоб краще підготуватися до політичної діяльності. Згодом Платон виявляв інтерес до політики, про що свідчить розроблене ним у низці діалогів і трактатів («Горгій», «Держава», «Політика», «Закони») вчення про ідеальну державу та її історичні форми. Платон брав активну участь у сицилійському експерименті втілення ідеалу правителя-філософа в період правління Діонісія в Сіракузах.

Вплив, який справив Сократ на Платона своїм вченням і способом життя, привів Платона до того, що не політика, а філософія стала справою його життя. Улюбленим заняттям була перша в світі Академія. Сократ дав Платону не тільки зразок віртуозної діалектики, спрямованої на пошук строгих визначень і понять, але й поставив ключову проблему невідповідності понять, як загальних визначень, лише одиничним проявам дійсності. Сократ не тільки складав у своєму розумі ідеї про прекрасні речі, справедливі вчинки, але й шукав у світі речей безпосередні зразки прекрасного. Платон постулював існування таких зразків у вигляді самостійного первісного царства ідеальних сутностей, передбачав, що за невидимими межами чуттєвого світу, в «розумному місці» («*topos noetos*») є особливий клас предметів, ідей, своєрідна проекція яких і є загальними поняттями. Ідеї об'єктивні, не залежать від часу і простору, вічні, недоступні чуттєвому сприйняттю і осягаються лише розумом. Ідеї є суттю речей, тобто те, що кожному з них робить тим, чим річ є.

Від Сократа Платон успадкував інтерес до занять етичними проблемами і тенденцію шукати швидше телеологічне, ніж механічне пояснення світу. Ідея «блага» у філософії Платона мала більше значення, ніж у філософії досократиків, і важко не приписати цей факт впливу Сократа.

Загалом можна стверджувати, що на філософські погляди Платона вплинули Сократ, Піфагор, Парменід і Геракліт. Від Піфагора (можливо, через Сократа) Платон сприйняв орфічні елементи, наявні в його філософії: релігійну спрямованість, віру у безсмертя душі, у потойбічний світ, жрецький тон і все те, що полягає в образі печери, уявленої ним у діалозі «Держава», а також свою повагу до математики, поєднання інтелектуального та містичного. Від Парменіда Платон успадкував переконання в тому, що реальність вічна і позачасова, і що всяка зміна, з логічної точки зору, повинна бути ілюзорною. У Геракліта Платон запозичив негативну теорію про те, що в цьому чуттєвому світі немає нічого постійного. Ця доктрина у поєднанні з концепцією Парменіда призвела до висновку про те, що знання не може бути отримане через органи чуття, воно може досягатися тільки розумом. Цей погляд у свою чергу цілком узгоджується з Піфагореїзмом.

У творчості Платона можна умовно віділити три періоди:

Перший починається після смерті Сократа. Він створює перші діалоги і трактат «Апологія Сократа». Форма всіх діалогів цього періоду подібна. У них завжди виступає Сократ, що говорить з кимось із відомих афінських або інших громадян. Філософ задає питання тому, хто вважається знавцем предмета. Вдало підібраними питаннями він заставляє опонента точніше формулювати свої відповіді, і в результаті міркувань про предмет дослідження виявляється цілий ряд «протиріч» та безглуздостей. Сократ послідовно, зважаючи всі «за» і «проти», робить визначені висновки. У діалогах цього періоду Платон, вкладаючи в уста Сократа свої погляди, з'ясовує природу понять, критикує софістів.

Другий період збігається з першою подорожжю в Італію. Платон відходить від власне сократичного «етичного ідеалізму» і закладає основи об'єктивного ідеалізму. У цей період його творчості відчувається вплив філософії Геракліта і піфагорійського підходу до світу. В другій половині цього періоду, що приблизно можна обмежити першою і другою подорожжю в Сіракузи, Платон дає цілісний позитивний виклад своєї системи. Велику увагу він приділяє питанням методу пізнання ідеї. Він використовує для його визначення термін «діалектика», порівнюючи цей метод із тертям дерева об дерево, що зрештою призводить до виникнення іскри пізнання.

Початком третього періоду вважають діалог «Парменід». Платон переоцінює своє колишнє розуміння ідеї, раціоналізує його, надаючи йому характеру спільності. Діалектика ідей визначається конфліктом буття і небуття безпосередньо в царстві ідей. Тим самим у царство ідей вводиться рух і розвиток. Діалектика ідей покликана підтримати ідеалістичний монізм Платона, в якому полягає вершина його раціоналізму. У наступних працях усе більше виявляється вплив піфагорійської філософії, що підсилює його містицизм та ірраціоналізм.

Діалоги Платона (в послідовності, встановленій Фрасіллом (Діоген Лаертський, книга III):

Перша тетралогія: Евтіфрон, або про благочестя, Апологія Сократа, Критон, або про належне, Федон, або про душу.

Друга тетралогія: Кратил, або про правильність імен, Теетет, або про знання, Софіст, або про суще, Політик, або про Царську владу,

Третя тетралогія: Парменід, або про ідеї, Філеб, або про насолоду, Бенкет, або про благо, Федр, або про любов.

Четверта тетралогія: Алквіад Перший, Алквіад Другий, або про молитву, Гіппарх, або Грошолоуб, Суперники, або про філософію.

П'ята тетралогія: Феаг, або про філософію, Хармід, або про поміркованості, Лахет, або про мужність, Лисий, або про дружбу.

Шоста тетралогія: Евфідем, або Сперечальник, Протагор, або Софісти, Горгій, або про риторику, Менон, або про чесноти.

Сьома тетралогія: Гіппій Більший, або про прекрасне, Гіппій Менший, або про належне, Іон, або про Іліаду, Менексен, або надгробне слово.

Восьма тетралогія: Клітофонт, або Вступ, Держава, або про справедливість, Тімей, або про природу, Критий, або про Атлантиду.

Дев'ята тетралогія: Мінос, або про закон, Закони, або про законодавство, Післязаконіє, або нічна рада, тринадцять Листів.

Досократики не змогли вийти із кола причин і початку фізичного порядку (вода, повітря, земля, вогонь, гаряче – холодне, згущення – розрідження тощо), до кінця пояснити сприйняте за допомогою чуттєвого. «Друга навігація» (вираз Платона) зробила ставку в пошуках першопочатків і першопричин не на фізичну, а на метафізичну, інтелігібельну, умоосяжну реальність, що, за переконанням Платона, і є істинне, абсолютне буття. Будь-які речі фізичного світу мають свої вищі причини в чуттєво несприйнятному, невидимому світі ідей (ейдосів) або форм, і тільки через причетність до цих ідей існують. Слова кініка Діогена про те, що не бачить ні «чашності» (ідеї чаші), ні «стільності» (ідеї стола) спростовував так: «Щоб бачити стіл і чашу – у тебе є очі, щоб бачити стільність і чашність – у тебе немає розуму». Світ ідеальних сутностей – це не просто інший світ порівняно з чуттєво фіксованим земним буттям, що відрізняється від нього, немов причина від наслідку, оригінал від копії, як загальне (незмінне, безсмертне) від одиничного (змінного, смертного), духовне від тілесного. Духовне та тілесне протистоять один одному також ціннісно: потойбічне царство ідей божественне, мудре, досконале, воно підноситься над неповноцінним, примарним світом чуттєвих об'єктів.

Діоген Лаертський зазначав, що ідея (idea) Платона – це не тільки загальне, рід (genis), начало (arche), причина (ditiion), але й образ (eidos), зразок (paradeihma). Ідеї постають джерелом буття речей, ідеальним зразком, споглядаючи який Деміург створює світ чуттєвих речей. Світ ідей виступає як ідеальний світ, стає метою земного буття. Завдання людини – наблизитися до справжнього світу – світу ієрархічно розташованих ідей, чільне місце серед яких належить ідеї Блага. Ця ідея, за словами Платона, – причина всього. У сфері видимого ідея Блага породжує світло і його володаря, а в сфері усвідомлюваного – сама володарка, від якої залежить розуміння; її повинен споглядати той, хто хоче діяти свідомо в особистому та суспільному житті.

За допомогою діалектичної тріади «Єдність – Розум – Світова душа» Платон формулює концепцію, що дозволяє утримати у взаємозв'язку множинний світ ідей, об'єднати і структурувати їх навколо основних іпостасей буття.

Перша основа будь-якого буття і всієї дійсності – єдине, що тісно переплітається, зливається з Благом. Єдине Благо трансцендентне, тобто знаходиться «по той бік» чуттєвого буття, що згодом дозволить неоплатонікам започаткувати теоретичні роздуми про трансцендентне єдине, про єдиного Бога. Єдине, як організуючий і структуруючий принцип буття, має межі, визначає невизначене, конфігурує і втілює єдність безлічі безформених елементів, надаючи їм форми: сутність, порядок, досконалість, вища цінність. Єдине, за Платоном, є: по-перше, принцип (сутність, субстанція) буття; по-друге, принцип істинності й пізнаваності, адже лише те, що визначене, – усвідомлюване, пізнане; по-третє, принцип цінності, оскільки саме обмеження спричиняє порядок і вдосконалення.

Друга основа буття – Розум – є породженням Блага, однією зі здатностей Душі. Розум не зводиться Платоном тільки до дискурсивного судження, а й має також інтуїтивне осягнення суті речей, але не їх становлення. Платон підкреслював чистоту Розуму, відмежовуючи його від усього матеріального, речового і того, що перебуває в становленні. Одночасно Розум для Платона не є метафізичною абстракцією. З одного боку, Розум втілений у Космосі, у правильному й вічному рухові Неба, і це Небо бачимо своїми очима. З іншого – Розум є живою істотою, максимально узагальненою, гранично впорядкованою, досконалою та прекрасною. Розум і життя взагалі не розмежовуються Платоном, оскільки Розум теж є життя, але взяте в граничному узагальненому сенсі.

Третя іпостась буття, за Платоном, – Світова Душа, що виступає як начало, яке об'єднує світ ідей зі світом речей. Душа відрізняється від Розуму і від тіла принципом саморуху, своєю безтілесністю і безсмертям, хоча й знаходить своє кінцеве існування саме в тілах. Світова Душа – суміш ідей і речей, форми й матерії.

З'ясування структури ідеального світу дозволяє зрозуміти походження і структуру чуттєвого сприйняття фізичного космосу. Платон вважає, що порядок і міру вносить у світ Розум – деміург, який із любові до Блага взяв за взірць світ ідей, зліпив як майстер із доступної сировини чуттєво сприйнятні речі. Структурними компонентами появи світу є такі: модель (ідеальний світ), копія (фізичний світ), Творець – зодчий, що створює копії відповідно до моделі. Модель-зразок вічна, вічний також Творець, але чуттєвий світ, продукт деміурга. Чуттєвий світ народжений і тілесний, внаслідок чого із Хаосу породжується Космос, якому деміург надає досконалу форму сфери.

Космос постає як досконала гармонійна істота, що є за своєю структурою божественний Розум, Світова Душа та світове тіло. Як же людина, за концепцією Платона, може залучитися до ідеального світу, сподіваючись досягнути бажаного Блага? Платон дуалістично розглядає людину, протиставляючи в ній тіло й душу. Тлінне тіло – «темниця для душі». Завдяки розумній душі перед людиною відкривається можливість наблизитися до світу вічних, довершених, справжніх ідей. Душа, за Платоном, має подібну до ідей природу і тому може пізнати буття.

Оскільки людські душі породжені деміургом разом із Світовою Душею, то мають початок, недоступний смерті, як недоступне їй все, що безпосередньо створене деміургом.

Пізнання світу ідей для людини є досить складним, адже передбачає обмеження тілесних задоволень. Поряд із розумною існує і нерозумна частина душі, яка ділиться на афективну (емоційну, пристрасну) і чуттєву, тісно пов'язану з плотськими бажаннями. У діалозі «Федон» Платон зазначає, що в тому разі, коли душі вели спосіб життя, винятково пов'язаний з тілами, пристрастями й насолодою, то вони в момент смерті не можуть повністю відокремитися від тілесного. Такі душі блукають певний період, кружляючи навколо могил, подібно до привидів. Ті ж душі, які жили за законами добродетельності, втілюються в тілах гідних людей або симпатичних тварин.

Платон – прибічник ідеї переселення душ у різні живі істоти, що бере початок у орфіків і піфагорійців. Кращі душі дістаються прихильникам мудрості й краси, музи та любові, а гірші – потрапляють у тіла тиранів. Пізнання, за Платоном, виступає як спогад, пригадування первісного існування душі в світі ідей. У пам'яті людської душі, вважає Платон, ще з періоду її безтілесного занебесного існування немовби закладені ідеї Блага, Краси, помірності, Справедливості та ін. Призначення людини – пригадати те, що вже побачене (його душею), але виявилось забутим, витісненим чуттєвими, тілесними бажаннями. Тому людина має шукати й пізнавати, тобто пригадати все істинне, досконале й прекрасне, до чого здатна її розумна душа. Пізнання – пригадування – виявляється і моральним очищенням. Збіг у самоосягненні, самопізнанні Істини, Добра й Краси приводить людину до досягнення Блага.

У повсякденному житті люди звичайно задовольняються такою формою чуттєвого пізнання, як думка, гадка (doxa), що займає проміжне становище між неуцтвом і науковим знанням (episteme). У свою чергу, чуттєве знання (гадку) Платон розподіляє на уявлення та вірування, а наукове знання – на математико-геометричне (ganoia) і власне філософське, тобто чисте споглядання ідей (tesis). Мистецтво, за Платоном, не тільки розкриває істину, але й приховує її. Риторика є відвертою фальсифікацією істини, що безсоромно використовують політики й демагоги. Лише філософія як безкорисливе й діалектичне прагнення до істини, як любов до мудрості, як алогічний і еротичний порив душі надає можливість їй пригадати все первісне буття серед мудрих і прекрасних богів. Платонівський Ерос – сила, яка повертає душам їх давні крила і вабить у позанебесні далі, до Блага й Абсолюту. Тематика Еросу й любовна аналітика надає філософії Платона не тільки відомий шарм, але й дозволяє інтерпретувати вічну загадкову спрямованість людини до істини – Добра-Краси.

Космогонія Платона як окрема складова його вчення увібрала в себе всю платонівську проблематику: теорію ідей, теорію безсмертя душі, концепцію пізнання, і навіть ідею утопічної держави, викладену в діалозі «Тимей», перекладеному Цицероном латиною, внаслідок чого став фактично єдиним діалогом, відомим на Заході на той час.

У «Тимей» Платоном розділяються теорії піфагорейської школи про те, що число лежить в основі пояснення світу. У «Тимей» міститься, по-перше, резюме

перших п'яти книг «Держави»; по-друге міф про Атлантиду, де йшлося про те, що вона була островом, який перебував поблизу Геркулесових стовпів і був більшим за Лівію та Азію разом узятих; по-третє, Тимей, який є піфагорейським астрономом, розповідає історію світу аж до створення людини. Він говорить наступне: те, що незмінне, осягається розумом і мисленням; те, що змінюється, належить думці. Світ, будучи чуттєвим, не може бути вічним і тому створений Богом. Оскільки Бог добрий, Він зробив світ за зразком вічного. Не будучи заздрисним, Він побажав, щоб усе було максимально подібне Йому самому. Усе, що Бог застав не в стані спокою, а в хаотичному русі, Він упорядкував, вважаючи, що останнє краще першого. Він вселив розум у душу, а душу – у тіло. Бог зробив світ як ціле – як живу істоту. Є лише один світ, а не багато світів, як вчили досократики. Не може бути більше одного світу, оскільки він – створена копія, яка повинна якомога ближче відповідати вічному оригіналу – Богу. Світ – це куля, однакова з усіх боків, а, як відомо, подібне в тисячу разів прекрасніше за різнорідне. Куля обертається тому, що круговий рух найдосконаліший.

Чотири елементи – вогонь, повітря, вода і земля, – кожен з яких представлений числом, перебувають у постійній пропорції, тобто вогонь відноситься до повітря, як повітря до води і як вода до землі. Бог використав усі ці елементи при створенні світу, і тому світ досконалий і не схильний до старіння або хвороби. Світ приведено в гармонію завдяки пропорції між його елементами. Гармонія породжує у світі взаємодію, і тому тільки один Бог спроможний розкласти світ на частини.

Бог створив спочатку душу, а потім тіло. Душа складається з неподільно-незмінного і подільно-мінливого. Це третій і проміжний рід сутності. Далі слідує Піфагорійське трактування планет, що пояснює походження часу. Час і небо з'явилися в один і той же момент. Бог створив сонце так, щоб люди могли вивчати арифметику. Передбачається, що без чергування днів і ночей ми не мали б жодного уявлення про числа. Спостереження дня і ночі, місяців і років призвело до знання арифметики і дало нам поняття про час, а згодом – сприяло становленню філософії. Це – найбільша перемога розуму.

У світі існує чотири роди тварин: боги, птахи, риби та наземні тварини. Боги – це головним чином вогонь; нерухомі зірки – божественні і вічні. Творець сказав богам, що він міг би знищити їх, але не зробить цього. Він доручив саме їм створити смертну частину всіх інших тварин, після того як він створив безсмертну і божественну частину.

Творець, як говорить Тимей, створив одну душу для кожної зірки. Душі володіють почуттями – любов'ю, страхом і гнівом; якщо вони беруть гору над цими почуттями, то вони ведуть праведне життя, якщо ні – несправедливе. Якщо людина проживе достойно все життя, то після своєї смерті вона буде вічно та щасливо жити на своїй зірці. Якщо ж вона буде жити погано, то при своєму другому народженні буде жінкою. Якщо, будучи жінкою, вона буде продовжувати погано поводитися, то перетвориться в тварину. Такі перетворення будуть продовжуватися до тих пір, доки розум не здобуде перемогу. Бог помістив деякі душі на Землі, деякі – на Місяці, а деякі – на інших планетах і зірках, доручивши молодшим богам створити їм тіла.

Існує два роди причин: розумні причини і причини, які походять від чого-небудь, що рухається і за необхідності звітує іншим речам. Перші наділені розумом і є творцями прекрасного та доброго, у той час як другі, будучи позбавлені розуміння, породжують завжди лише безладне і випадкове. Вивчати треба обидва роди причин, оскільки космос має змішану природу, утворену поєднанням необхідності та розуму.

Земля, повітря, вогонь і вода не є першопочатками, буквами або елементами; вони навіть не є складами або складовими слів. Вогонь, наприклад, слід називати не «це», а лише «таке», оскільки він не субстанція, а швидше стан субстанції.

Тімей говорить, що істинними елементами матеріального світу є не земля, повітря, вогонь і вода, а два види прямокутних трикутників: один, що становить половину квадрата, і другий, що становить половину рівностороннього трикутника. Спочатку все було змішане і чотири роди відокремилися в просторі ще до того, як прийшов час народжуватися Всесвіту. Але потім Бог уперше надав їм вигляду через форму і число. Саме таким чином вони були приведені ним до найвищої можливої для них краси і до найвищого ступеню досконалості. Два види трикутників мають прекрасну форму, і тому Бог використав їх при створенні матерії. За допомогою цих двох трикутників можна побудувати чотири або п'ять правильних геометричних тіл, і кожен атом одного з цих чотирьох елементів є правильним геометричним тілом. Атоми землі – куби, вогню – тетраедри, повітря – октаедр і води – ікосаедр. Загалом теорія правильних геометричних тіл, висунута в тринадцятій книзі Евкліда, вважається в епоху Платона новим відкриттям.

В якості висновку зазначимо, що філософія Платона характеризується розмаїттям поглядів мислителя стосовно майже всіх сторін життя людини. Він був першим мислителем в історії філософської думки, який намагався створити філософську систему, але його погляди вийшли далеко за межі будь-якої системи. Основними положеннями його філософії були:

в онтології: переконання, що існує ідеальне буття, яке первинне відносно матеріального буття;

у психології: визнання, що душа існує незалежно від тіла, але тіло від душі залежить цілком;

у теорії пізнання: переконання, що існує раціональне знання, яке має природжений характер. Знання, отримані за допомогою відчуттів, залежні від раціонального та є знаннями нижчого порядку;

в методології: діалектичний метод є визначальним у пізнавальному процесі;

в етиці: справжньою метою життя людини повинно бути формування ідеальних цінностей.

Особливе місце в філософії Платона займає вчення про державу, згідно з яким ідеальною державою є така, де:

громадяни почувають себе спокійно, а спокій цей забезпечений стабільністю її державних органів управління;

кожен займається своєю справою, але при умові, що остання відповідає інтересам суспільства;

суспільним життям керують освічені люди – філософи;

чітко визначена ієрархія станів. Держава зацікавлена у підготовці філософів, воїнів, ремісників. Трьом основним станам, вважав Платон, відповідають три складники душі: філософам – мудрість, воїнам – мужність, ремісникам – панування над самим собою. Коли кожен із станів сумлінно виконує свої обов'язки, в державі панує гармонія, вона розквітає, всі члени суспільства оповиті щастям і спокоєм;

люди прагнуть не до накопичення матеріальних благ, а навпаки, навіть відмовляються від них, коли цього потребує держава, в ім'я її розквіту.

РОЛЬ ДІАЛОГУ У ВЧЕННІ ПЛАТОНА

Антична культура віддає перевагу живій бесіді, а не записаній мові. У вченні Платона діалог є основною формою трансляції знання.

У діалозі «Федр» Платон називає простодушними тих, хто розраховує відобразити своє мистецтво в письменах, хто черпає знання із рукописів і ставить найвище писемну мову¹. На його думку, писемність вселяє в душу забудькуватість, залишає пам'ять без вправ. Платон протиставляє уявній книжковій мудрості істинну, зростаючу в бесіді знаючих людей. За його словами, мистецтво діалектики полягає не в тому, щоб «серйозно писати по воді чорнилом, сіючи за допомогою очеретяної палички твори, нездатні допомогти собі словом і належним чином навчити істині»², а в мистецтві живої передачі знання, в умінні вести бесіду, відстоюючи в ній свої погляди, допомагаючи собі й іншій людині зрозуміти істину. Майстерна в діалектиці людина, тобто така, що вміє вести бесіду, є, за Платоном, дійсним мудрецем. «Узявши відповідну душу, така людина уміло насаджує і сіє в ній думки, здатні допомогти і самій собі, і сіячеві, бо вони не безплідні, в них є сім'я, яке народить інші думки в душах інших людей, які здатні зробити це сім'я навіки безсмертним, а володаря щасливим, настільки може бути щасливою людина»³. Поганого співбесідника Платон порівнює із німими книгами, які «не в змозі ні відповісти, ні самі запитати»⁴. У діалозі «Тимей» мислення уподібнюється міркуванню, що протікає «без участі голосу» і звернене «не до кого-небудь іншого, а до самого себе»⁵. Звертаючись до письмового джерела, людина довільно чи мимоволі може стати жертвою нерозуміння чужої думки. Перевагою діалогу є те, що на відміну від тексту думка занурюється в саморух живої бесіди, відповідно відбувається постійне уточнення предмета, про який йдеться. У діалектиці питання і відповіді стихійно здійснюється комунікація.

¹ Платон. Федон. Собр. Соч. Т.2. / Платон. – М. : Мысль, 1994. –486 с. С. 179.

² Платон. Федон. Собр. Соч. Т.2. / Платон. – М. : Мысль, 1994. –486 с. С. 181.

³ Платон. Федон. Собр. Соч. Т.2. / Платон. – М. : Мысль, 1994. –486 с. С. 184.

⁴ Платон. Горгий. Собр. Соч. Т.1. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 492 с. С. 193.

⁵ Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х т. Т.3. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 490 с.С. 483.

Діалогове дослідження є одним з тих засобів, без яких людська душа не в змозі наблизитися до першооснови всього суцього, почати мислити логічно – розумно. Тільки логічне мислення може привести до знання, відокремити знання від думки: «Розум і дійсна думка – два різні роди, – стверджує Платон, – розум сам виникає за допомогою навчання, а дійсна думка у нас виникає під впливом переконання, і якщо перший завжди слідує дійсному логосу, то друге алогічно»⁶.

Питання в діалозі вимагає ясності, якщо вона відсутня, то питання позбавлене сенсу. Кожне питання має певну спрямованість. У послідовній зміні питань і відповідей розкривається суть питань, розв'язання яких і є шлях до знання. На думку Платона, знанням володіє той, у кого виникають питання, що охоплюють протилежності між «так і ні», «так й інакше». Саме тому знання діалектичне. Прагнення до нього передбачає усвідомлення свого незнання. Платон у діалогах показав, чому так важко знати те, чого ми не знаємо. Причиною цьому є влада загальноприйнятих уявлень. Її необхідно подолати, щоб дійти до усвідомлення свого незнання. Загальноприйняте уявлення пригнічує душу. Не випадково Платон показує Сократа, що розмовляє із юнаками, готовими слідувати за питаннями свого вчителя, не зважаючи на пануючі уявлення. Бажання платонівського Сократа – підготувати людину, здатну спростувати чужу думку. Тому своїх учнів Сократ прагне вивести зі стану, коли робота думки обумовлена примушенням.

Істина в діалозі не постає, як правило, в чітко сформульованому вигляді, вона досягається в самій діалектиці діалогу, у ході зіткнення понять, думок, точок зору, методів. Діалог не закінчується перемогою однієї точки зору над іншою і не підводиться в жорсткі завершені форми. Гра свідомостей, що дискутують у діалозі, призводить до того, що кожен з учасників бесіди має право по-своєму розглядати істину.

Платон виявляє відмінність між суперечкою і бесідою-міркуванням. У ході бесіди-міркування партнери займають спільну вихідну позицію. Бесіда-міркування – це пошук істини, а не затвердження деякої особової позиції. Така відмінність дуже важлива для Платона і наводиться ним неодноразово. Звернемося, наприклад, до діалогу «Менон»:

- (1) «Менон. Ні, Сократ, ти сам скажи.
- (2) Сократ. Хочеш, щоб я зробив по-твоєму?
- (3) Менон. І навіть дуже.
- (4) Сократ. А може, і ти в свою чергу побажаєш відповісти мені щодо чесноти?
- (5) Менон. Так, звичайно.
- (6) Сократ. Тоді нам треба постаратися: справа того коштує.
- (7) Менон. Ще б пак!»⁷.

У наведеному уривку Менон намагається з'ясувати, чи може Сократ сам дати відповідь на своє питання? Сократ же закликає Менона до роздуму, дослідження, пошуку, а не до взаємної критики позицій, прагнення викрити

⁶ Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 490 с. С. 469.

⁷ Платон. Менон. / Собр. Соч. Т. 1. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 492 с. С. 428.

співбесідника в незнанні і, тим самим, затвердити власну позицію. Про це повідомляє Сократ у своїй промові: «Якщо той, хто запитує, виявиться одним із мудреців – любителів сперечатися і сперечатися, я відповім йому: своє я сказав, а якщо я говорю неправильно, то тепер твоя черга взяти слово і викрити мене. Якщо ж співбесідники, як ми з тобою зараз, захочуть міркувати спільно, то відповідати слід м'якше, майстерніше вести міркування»⁸. Платон доводить, що лише в ході діалогу можливо поступово послідовно, крок за кроком наблизитися до мети. Для цього необхідно коригувати власний погляд на предмет пошуку.

Діалог вимагає внутрішньої послідовності і розвитку центральної думки обговорюваного. Конструктивність діалогового дослідження полягає у невтручанні в хід думок співбесідника, недопущеності нав'язування йому домінуючих думок. Розв'язання проблеми, що є предметом діалогу, передбачає виявлення контраргументів. Лише після з'ясування їх неспроможності можна говорити про те, що обраний правильний шлях до вирішення питання.

Діалог – це випробування чужої думки, необхідне для подолання власного незнання. Платонівський Сократ у діалозі дивує співбесідників, залишає їх у владі сумнівів, які здійснюють необхідне лікування, змиваючи з душі тягар уявлень, яким лінь дає в ній нагромадитися. Очистивши душу від помилок, чужих уявлень, що поселилися в ній, Платонівський Сократ починає виконувати роль бабці-повитухи, допомагаючи знанню народитися.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА ЯК ПОШУК ЗМІСТУ КАТЕГОРІЇ «СПРАВЕДЛИВІСТЬ»

Наповнюючи змістом етичні категорії, зокрема, категорію «справедливість», Платон уперше в історії філософської думки обґрунтував побудову деонтологічних моделей державного устрою. Розглядаючи категорію «справедливість», він створив першу деонтологічну модель ідеального державного устрою.

У світогляді Платона важливе місце відводиться поглядам на суспільство і державу. Із філософським ідеалізмом у його світогляді поєднується інтерес до суспільних відносин. Античного мислителя надзвичайно цікавило питання про те, яким повинен бути досконалий державний лад, яка система виховання, навчання і освіти повинна бути запорукою для збереження такого державного ладу. Створюючи теорію ідеальної держави, Платон сформулював думку про те, що освіта і навчання соціально орієнтовані, обґрунтував неможливість зведення освіти лише до навчання, оскільки, вона не обмежується розвитком розумових здібностей людини. Освіта – це не окремо етичне або естетичне, а тим більше, фізичне виховання. На думку філософа, усе це – нерозривні частини освіти як необхідної складової збереження ідеальної держави. Вказані думки висловлені в багатьох творах античного мислителя, наприклад, в

⁸ Платон. Менон. / Собр. Соч. Т. 1. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 492 с. С. 456.

«Горгії», «Меноні», «Федрі», «Федоні» та інших діалогах, але найяскравіше відображені в діалозі «Держава»: «Слід по можливості піклуватися, щоб кожен із нас став дослідником і учнем. Навчився розуміти, що таке прекрасне, і в поєднанні із яким станом душі воно творить зло або благо, а що означає благородне й низьке походження, приватне життя, державні посади, сила та слабкість, сприйнятливність і несприйнятність до навчання»⁹. У «Державі» підкреслено: вибір життєвого шляху залежить не тільки від природних властивостей душі, але й від набутих за допомогою освіти і навчання якостей.

Проте навчання з його емпіричною складовою дослідження розглядається Платоном як невід'ємна складова життя афінського поліса. Правильно побудована система навчання й освіти здатна залучити людину до соціальних умов життя античного суспільства, до вироблених культурних цінностей, зробити ідею блага загальною. При побудові деонтологічної моделі ідеальної держави Платоном вказано «що тільки правильно побудована система навчання й освіти здатна зберегти державу від псування, запобігти її руйнуванню».

Суспільно-політичним питанням Платон присвятив два фундаментальні твори, трактати «Держава» та «Закони». Зауважимо, що вони не рівноцінні. У діалозі «Держава» вчення про суспільство розроблене в нерозривному зв'язку із центральним напрямом платонівського ідеалізму – теорією «ідей». Воно несе на собі відбиток повинного – належного, тісно пов'язаного з категорією «справедливість». У діалозі «Держава» ідеальний державний устрій як зразок і норма належного протиставлений емпіричній дійсності. У той же час, не зважаючи на контрастність вказаного зіставлення, у трактаті відображено знання і розуміння різко критикованої і заперечуваної Платоном емпіричної дійсності. Порівняно з «Державою», твір «Закони» більш «компромісний» – у ньому представлений ряд поступок вимогам емпіричної дійсності.

Вказані вище трактати доповнюються діалогами «Політик» і «Критон». У діалозі «Політик» Платон розділяє наукове знання на сферу, приписуючу цілі, і на науку теоретичну. Цілепокладаюча сфера включає науку про державне правління, предмет якої – верховне керівництво державою. Вона схожа за своєю природою з мистецтвом пастуха. Існуючим недосконалим формам державного устрою передувала, за часів глибокої старовини, у вік правління Хроноса, довершена форма устрою. У ті часи самі боги, як божественні пастухи, управляли окремими областями, а в житті суспільства спостерігалася достатність усього необхідного для життя не було воєн, розбоїв і розбратів. Люди безпосередньо народжувалися із землі, не потребували житла, використовували години дозвілля для занять філософією. На цій стадії вони були вільні від обов'язку боротьби із природою, співіснували з нею в гармонії.

На думку Платона, взяти вказаний лад за зразок найвищого порядку неможливо – цього не дозволяють матеріальні умови існування, по-перше, боротьба проти природи, по-друге, – проти ворожих народів. Але недосяжний зразок минулого золотого віку проливає світло на умови, в яких доводиться жити сучасній людині. Вдивляючись у лад, що минув і неворотний, бачимо, в

⁹ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 299.

чому полягає зло, породжуване нуждою, сімейними відносинами, боротьбою між народами і що перешкоджає правильному устрою суспільства.

Первинний тип устрою як ідеальний розкритий Платоном не лише в «Державі», але й у «Законах», де він зобразив вже не такі ідеальні, як в еру Хроноса, умови життя людей, що врятувалися на вершинах гір під час потопу. Ідеальному типу державного устрою Платон протиставив негативний. У ньому головною рушійною силою поведінки людей виявляються матеріальні турботи і стимули. На думку Платона, всі існуючі держави належать до цього, негативного типу: «Якою б не була держава, в ній завжди є дві держави, ворожі одна одній: одна – держава багатих, інша – бідних»¹⁰. У діалозі «Держава» Платон розглянув найдетальніші складові ідеального державного устрою. Серед них – питання про усунення багатства та бідності, роль правильного виховання й навчання, роль законів, доброчесності ідеальної держави, про місце кожної людини в державній ієрархії залежно від якостей її душі – природне право людини. Античним мислителем детально розглянуті проблеми, по-перше, відповідності п'яти типів душевного стану п'яти типам державного устрою, по-друге, про взаємовідносини правителів і народу в ідеальній та неідеальній державах.

Найважливіші чотири духовні цінності ідеальної держави – справедливість, мужність, істина та розсудливість. На думку Платона, всі доброчесності властиві філософам, які відрізняються вродженою тонкістю розуму, а їх душа – гармонійністю. Тому, саме філософи повинні бути правителями в ідеальній державі. Певна частка людей у державі повинна забезпечувати охорону, у таких людей найбільш розвинена «зла частина душі», придатна для того, щоб примушувати інших дотримуватися порядку в досконалій державі. У полісній державі особливо необхідні працівники – селяни та раби, що підтримуватимуть господарство і призначені лише для цього, оскільки у них найкраще розвинена «тваринна частина душі». Таким чином Платон виправдовував рабство в ідеальній державі. Утопічною в проекті Платона була ідея про те, що в зразковій державі жінки, як і діти, повинні бути спільними, діти.

Платон не ставив за мету дослідження того, як один державний лад еволюціонує в інший, наприклад, демократія перетворюється на тиранію. Але, згідно Платону, демократія і тиранія є не тільки найгіршими, але й близькими формами державного устрою та видами правління. Демократія – це тиранення не однієї людини, а більшості, причому, як правило, неосвіченої. Тирану легко прийти до влади в демократичній державі, оскільки «...людині виявляється шана, лише б він виявив свою прихильність до натовпу»¹¹. Платон зауважує, що благо, а саме свобода, губить демократію. Демократія не здатна ні на велике зло, ні на велике добро. На думку античного філософа, це слабкий вид державного устрою. Але ще далшим від ідеалу є деспотична держава – тиранія. У «Законах» Платон в художній формі зображає похмурий образ безжального тирана і одночасно показує ослаблення Персії через надмірно

¹⁰ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль. – 654 с. С. 192.

¹¹ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль. – 654 с. С. 212.

деспотичне джерело влади у цій державі. Античний мислитель робить висновок про те, що багатьох бід і нещасть можна було б уникнути, якщо в державі були б правильні закони, а законодавець при їх затвердженні брав би до уваги, з одного боку, благополуччя громадян, а з іншого, – необхідність деякого справедливого обмеження свободи. Тут же Платон розглядає географічні умови, в яких існує ідеальна держава, а також регламентує релігійні культу. У «Законах» демонструється процедура обрання на посади, розкривається положення про шлюб і сім'ю, становище жінок, рабовласництво, будівництво і навіть розпорядок дня і ночі – якими вони повинні бути в ідеальній утопічній державі.

Що ж є політичним ідеалом державного устрою для Платона? Відповідь на це питання знаходимо в його діалозі «Політик»: «...монархія, що скріплена благими розпорядженнями, – це вид, якнайкращий з усіх»¹². Під «благими розпорядженнями» Платон, ймовірно, має на увазі справедливі закони.

Отже, необхідною умовою існування моделі ідеальної держави стає розумне законодавство й освічені громадяни, що займаються кожен своєю справою залежно від схильності душі. На чолі такої держави повинні бути філософи.

В історії філософської думки Платон створив першу комплексну теорію ідеальної держави, сконструйовану натуралістично. Зразок для свого міста-держави, описаного в однойменному трактаті «Держава», античний мислитель знаходить у загальній будові універсуму – космосу і будові людської душі – мікрокосмосу. Саме цій проблематиці присвячений діалог «Тімей». Подібно до того, як у природі співвідносяться між собою розумна, афектна і тілесна частини, в справедливому місті-державі одна частина громадян, найбільш розумна, повинна панувати над іншою, що живе в основному нижчими, плотськими поривами. Розуміння справедливості як панування розуму над тілесно-матеріальним, втіленого в політичній практиці ідеального міста-держави, відображає віру стародавніх греків у раціоналізм як вищу форму людського досвіду.

Політичне мислення стародавніх греків сконцентроване на одній центральній проблемі – поліса – античного міста-держави. Суть проблеми полягає в тому, як найкращим чином облаштувати поліс. Крім артикулювання ідеї поліса як вищої цінності, для античного усвідомлення політики характерна ще одна особливість – натуралізм. Це уявлення про те, що буття як окремого індивіда, так і політичного співтовариства, частиною якого він є, «вписане» в загальний план всесвіту і невіддільне від природних ритмів і процесів.

Відзначимо, що Платон розробляв свою теорію полісного устрою в умовах гострої ідейно-теоретичної боротьби із софістами та кініками. Духовна ситуація того часу характеризувалася ослабленням традиційних релігійних і моральних авторитетів, занепадом моральності, експансією релятивізму, що було здебільшого наслідком становлення нової системи духовних цінностей. Носіями і пропагандистами цієї системи духовних цінностей і були софісти й

¹²Платон. Политик. Собр. Соч. Т. 4. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – 512 с. С. 43.

кініки. Платон узяв на себе завдання протистояння руйнівним тенденціям сучасності. Для її виконання було необхідне розвінчання софістичних учень, демонстрація їх не тільки моральної, але, головне, теоретичної, концептуальної неспроможності. У конструктивному плані принциповою для філософа була побудова такої теорії, що претендувала б на об'єктивну істинність і логічну бездоганність, теорії належного, відповідного дійсній природі людини і суспільства соціально-політичного устрою. Ідея ідеального поліса могла служити ефективним інструментом ідейно-теоретичної діяльності, надавши об'єктивний критерій для зіставлення і оцінки різних форм політичного устрою і поставивши тим самим соціально-політичне пізнання на об'єктивну концептуально-теоретичну основу.

Якщо софісти заперечували об'єктивність істини, то Платон її стверджував. Підхід античного мислителя до пізнання життя поліса, на протигагу софістичному, був не довільним, а, кажучи сучасною мовою, суб'єктивно дослідницьким, науковим. Його «захист традиційного полісного устрою» не міг бути і не був упередженою апологією, теоретичною легітимацією власних політичних пристрастей і рішень ситуативних політичних задач. Платон починає з розгляду існуючого суспільства (держави, за його термінологією), її природних самоочевидних передумов. Головне для нього – показати, що суспільне життя і певна форма його організації залежать від самої природи людини. «Держава, – писав він, – виникає, коли кожен із нас не в змозі задовольнити сам себе, але багато в чому ще має потребу... її створюють наші потреби»¹³.

Таким чином, Платон акцентує на несамодостатності індивіда, його неспроможності жити поза суспільством. Полісний, державний устрій – не питання договору, а природна необхідність, обумовлена потребами самої людини. Таким же природним неминуче буде розподіл функцій і розподіл праці при будь-якій формі громадської організації. Його головною підставою, крім «виробничої» доцільності, є об'єктивно існуюча природна нерівність задатків і здібностей людей: «...яким чином держава може забезпечити себе всім цим, чи не так, що хто-небудь буде землеробом, інший – будівельником, третій – ткачем», а крім того, «люди народжуються не дуже схожими один на одного, їх природа різна та і здібності до тієї або іншої діяльності також... Тому можна зробити все в більшій кількості, краще і легше, якщо виконувати одну яку-небудь роботу відповідно до своїх природних задатків, і притому вчасно, не відволікаючись на інші роботи»¹⁴. За Платоном, через природні здібності людей, полісний устрій не може набувати довільних форм. Обов'язковість його структурної диференціації витікає із ефективності та неминучості спеціалізації у виконанні життєво важливих соціальних функцій, в процесі задоволення потреб індивіда як розумної суспільної істоти.

Платон показує, що ступінь і принципи участі держави в здійсненні розподілу праці при тому чи іншому державному ладі різні. Тому різні ефективність і адекватність цього розподілу для суспільства, наприклад, при

¹³ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 186.

¹⁴ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 145.

аристократії і при демократії. Саме відмінність у ступені адекватності виконання державою своєї найважливішої функції при різних державних устроях і служить для філософа найважливішим критерієм оцінки останніх. Свій порівняльний аналіз неправильних устроїв Платон проводить, розташовуючи їх у порядку зростання негативності, тобто віддалення від описаної ним ідеальної, досконалої держави.

Першою із негативних форм Платон розглядає *тимократію*. Це «державний лад, що ґрунтується на честолюбстві»¹⁵. У такій державі правителями опиняються ті люди, що проявили найбільшу доблесть на війні, тобто довели свою відданість державі. Воїни «утримуватимуться від землеробських робіт, ремесел і решти видів діяльності»¹⁶ – всі матеріальні турботи покладаються на нижчі стани та рабів.

Наступним за віддаленістю від ідеального є тип держави – *олігархія*. «Це лад, що ґрунтується на майновому цензі; влада належить багатим, а бідні не беруть участь в правлінні»¹⁷. Здійснюване при олігархії природньо-станове розділення громадян не проводиться послідовно і однозначно, це і є її найголовнішим пороком, наявність якого показує, що держава не справляється зі своєю найважливішою функцією. «Адже ми вже і раніше не схвалили, що при такому державному ладі одні і ті ж люди будуть і землю обробляти, і гроші наживати, і нести військову службу, тобто займатися всім відразу»¹⁸.

Наступний ступінь розкладання, ще гірша форма державного устрою, – демократія. Тут принципом державного будівництва виявляється воля більшості, і тому правлять ті, хто завойовує «розташування натовпу». Тут панує рівність, що обертається несправедливістю, «зрівнює рівних і нерівних». Основний закон демократії є запереченням основного закону справедливої держави. При демократії держава принципово не виконує свою основну функцію, тут кожен може займатися, чим побажає, або не займатися нічим: «Ця поблажливість зовсім не дрібниця демократичного ладу: навпаки, в цьому позначається презирство до всього того, що ми вважали важливим, коли засновували нашу державу»¹⁹. Прогресуюче руйнування суспільних станів, розкладання соціальних зв'язків породжує головну ваду демократії, що її підточує і призводить державу до тиранії.

Тиранія – це влада одного над всіма, нічим не обмежене свавілля окремої особи. Принцип тиранічного правління прямо протилежний принципу довершеної держави. При тиранії кращі, гідні, найбільш здібні люди знищуються, їх виганяють з держави, оскільки саме в них тиран бачить загрозу власному правлінню, а благополуччя держави його абсолютно не цікавить. Тут відбір людей і розподіл обов'язків проводиться за принципом «чим гірше – тим краще», і тирана завжди оточує «натовп негідників»: «тирану треба пильно стежити за тим, хто мужній, хто великодушний, хто розумний, хто багатий.

¹⁵ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 357.

¹⁶ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 360.

¹⁷ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 360.

¹⁸ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 360.

¹⁹ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 365.

Благополуччя тирана засноване на тому, що він мимоволі ворожий усім цим людям і будує проти них підступи, поки не очистить від них державу». Це очищення, на думку Платона, «протилежне тому, що застосовують лікарі: ті видаляють із тіла все найгірше, залишаючи найкраще, тут же справа йде навпаки»²⁰.

Оскільки тиран піклується тільки про власні бажання, він не зупиняється перед їх задоволенням за рахунок держави, розтрачуваючи державні кошти та непомірно підвищуючи податки. Для того, щоб виправдовувати необхідність своєї влади, тиран постійно провокує війни, тримає суспільство в напруженні. Закінчується тиранічне правління тим, що народ потрапляє в рабство до тирана.

Таким чином, ми бачимо, що найважливішими критеріями платонівської класифікації державних устроїв є відповідність трактованій ним справедливості, розділення, супідрядності соціальних станів. Так, чим послідовніше, конкретніше і чіткіше здійснено розподіл на соціальні стани, чим більш строго дотримується ієрархія соціальних станів, тим ближче держава до досконалого типу.

Разом з тим необхідно зазначити, що наскільки б важливою не була вищезгадана підстава соціального розподілу, він не є єдиним у платонівській класифікації, оскільки із ймовірною повнотою характеризує справедливість того чи іншого державного устрою.

Завершуючи аналіз платонівської концепції ідеальної моделі державного устрою, зазначимо, що, за Платоном, закони, правлячі космосом, єдині, а значить, суть, структура і функції мікрокосму-людини і макрокосму-держави аналогічні і є результатом дії ідеальних початків.

ФІЛОСОФЬКА СИСТЕМА АРІСТОТЕЛЯ ЯК АНТИЧНА ПРОГРАМА ПОБУДОВИ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Загальні відомості про життя Арістотеля

Арістотель народився у 384 р. до н.е. Його батьківщина – поліс Стагира у Фракії біля гори Афонської. Цей поліс – місто-держава – був розташований на півночі від Афін на північно-західному узбережжі Егейського моря, поряд із Македонією. Арістотель походив із родини лікарів. Батько його, Никомах, був придворним лікарем македонського царя Амінти III.

У 367 р. до н.е. сімнадцятирічний Арістотель прибув до Афін і став слухачем в Академії Платона, де він пробув двадцять років, аж до смерті її засновника в 347 р. до н.е. Після смерті великого філософа, коли Академію очолив племінник Платона – Спевсипп, Арістотель залишив Афіни. Перші шість років він жив у малоазійській Греції, спочатку в місті Ассосе, де

²⁰ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. : Мысль, – 654 с. С. 373.

проживали два учні Платона – Ераст і Коріськ, а потім у місті Мітілена, куди його запросив Теофраст – друг і соратник Арістотеля.

У кінці 40-х років IV ст. до н.е. Арістотель був запрошений Філіппом II працювати вихователем його сина – тринадцятирічного Олександра – і перебрався в столицю Македонії Пеллу. Виховання Олександра Арістотелем продовжувалося близько чотирьох років. Згодом великий полководець скаже, що він шанує Арістотеля нарівні зі своїм батьком: якщо батьку він зобов'язаний життям, то Арістотелю – тим, що той розкрив ціну життя. Арістотель не намагався зробити з Олександра філософа, він намагався ушляхетнити смаки юного македонця, прищепити йому любов до знань і прекрасного.

У 335 р. до н.е. Арістотель знов переселився до Афін і там через рік відкрив власну філософську школу – Лікей, названу так тому, що вона знаходилася поряд з храмом Аполлона Лікейського (Вовчого). Він викладав там більше 12 років і вів велику роботу щодо систематизації та розвитку своїх ідей. У його школі вчилися декілька сотень учнів.

Після смерті Олександра Македонського, у 323 році в Афінах сталося антимакедонське повстання. Арістотелю було пред'явлено звинувачення в богохульстві, і він змушений був покинути Афіни. Через два місяці після цього в 322 р. до н.е. Арістотель помер від хвороби шлунку на острові Евбея. Після смерті Арістотеля керівником Лікея став Теофраст. Лікей проіснував до кінця античного світу.

Філософська спадщина Арістотеля

Необхідно відзначити, що наукове мислення Арістотеля формувалося, в першу чергу, під впливом вчення Платона. Філософську систему Арістотеля важко зрозуміти у відриві від попередньої діяльності його вчителя. Але і у Платона багато що стає по-справжньому зрозумілим лише при розгляді арістотелівських праць, як плодів платонівського посіву.

Між цими іменами сполучник «і» одночасно і сполучний, і роздільний. Вони сперечаються про метод, про мету, про мову філософії. Платон прагне до гомерівської солодкості, привертає читача, Арістотель не піклується про залучення читацького інтересу. Починаючи з Арістотеля, можна говорити про власну мову філософії. Його філософська система – це основа наукового методу.

Арістотель багато в чому піддав переосмисленню спадщину Платона. Він систематизував логіку як науку, фактично створивши образ античної науки, що проіснував до Нового часу. На відміну від Платона, учня іроніка – Сократа, що любив зіштовхувати різні міркування здорового глузду один з одним (щоб підкреслити їх несумісність і показати, що істина не завжди співпадає зі здоровим глуздом), Арістотель будує науку у згоді зі здоровим глуздом, спираючись на нього.

Вищесказане служить підставою для виділення аристотелівського підходу до пізнання світу в особливу програму, перевагою якої є принцип систематизації наукового знання. Саме систематизація приводить до необхідності зробити будь-який елемент знання цілісним, самодостатнім, доказовим.

Систематизація наукового знання передбачає не просто вироблення понятійного апарату, але й детальне його роз'яснення, що відображено в трактаті «Категорії». Крім того, в логічному контексті – визначення смислової ієрархії в структурі доказового міркування. У зв'язку з цим предметом наукових досліджень постають прийоми міркувань. Увага Аристотеля прикута до логічної сторони будь-якого даного питання.

Аристотель, систематизуючи наукове знання, узагальнив і систематизував дослідження з логіки його попередників (представників мілетської школи, Демокріта, Зенона, софістів, Сократа). Аристотель визначив основні форми і закони мислення, створивши першу теорію висновку (силогізм). Його дослідження з логіки є настільки фундаментальними, що саме з них беруть свої початки дослідження сучасної логіки. Створена ним логічна система протягом багатьох віків суттєво впливала на розвиток науки, освіти, культури в країнах Європи, де вона була найбільше поширена. Пізніше у галузі логіки багато відкриттів зробили логіки середньовіччя, Нового часу, представники німецької класичної філософії. З другої половини XIX століття бере свій початок сучасна «класична» – математична логіка, де міркування відбуваються у знаково-символічній формі. Проте результат аристотелевських досліджень – традиційна логіка – залишився першоосновою логіки, її фундаментом. Тому зрозуміло, що, коли йдеться про давньогрецьку логіку, мається на увазі не якийсь локальний історичний період у розвитку цієї науки, а відкриття, що стало надбанням цивілізації на всі часи її існування. Тобто тут хронологічний показник не є визначальним, він лише вказує на часові межі виникнення цього відкриття. Так само й фізика І. Ньютона не є надбанням лише XVIII століття, вона має планетарне значення на всі часи.

У 70 р. до н.е. послідовник і коментатор вчення Аристотеля Андронік Родоський об'єднав його логічні твори у трактат під назвою «Органон» (від грецького «organon» – «знаряддя», «інструмент», «засіб пізнання, дослідження»).

До «Органону» входить п'ять творів.

- у праці «*Категорії*» Аристотель розкриває природу найзагальніших понять або категорій;
- у творі «*Про тлумачення*» дається визначення судження як форми мислення, здійснюється класифікація суджень, досліджуються умови їхньої істинності;
- основною працею з логіки є «*Аналітики*», що складаються з двох книжок. У «*Першій Аналітиці*» розглядається силогістика (вчення про умовивід), у «*Другій Аналітиці*» – теорія доведення;
- трактат «*Топіка*» присвячений теорії ймовірних доведень;

- у трактаті *«Про софістичні спростування»* досліджено джерела неправильних умовиводів і доведень, показано засоби виявлення та усунення помилок.

Зазначимо, що Арістотель вважав логіку не самостійною наукою, а знаряддям («органом») усякої науки. Античний мислитель систематизував правила і прийоми, необхідні для пізнавальної діяльності, що виражається в міркуванні як про найзвичайніші властивості, так і складні процеси та явища дійсності.

Логіка філософа – це «мислення про мислення». Арістотелівська логіка вивчає:

- основні види буття, які підпадають під окремі поняття і визначення;
- поєднання та розділення видів буття, що виражаються в думці;
- способи, якими розум за допомогою міркувань може перейти від істини відомої до істини невідомої.

Мислення – це суть логіки. За Арістотелем, мислення – це не конструювання – створення розумом деякої нової сутності і не уподібнення в акті мислення чогось, що знаходиться зовні. Мислення – це створення поняття. Поняття є ототожненням розуму з якимось видом буття, а думка – вираженням поєднання таких видів буття. До правильних висновків науку спрямовують правила висновку, закони суперечності і виключеного третього, оскільки цим принципам підкоряється все буття.

Питання про те, що таке буття, Арістотель пропонував розглядати шляхом аналізу висловів про буття. «Вислів» з грецької – «категорія». Античний філософ стверджував, що, всі вислови, так чи інакше, віднесені до буття, але найближче до буття стоїть арістотелівська категорія сутності, тому її Арістотель і ототожнив із буттям).

Найбільш загальні роди висловів – це «категорії». Будь-яке слово, узятє відособлено, поза зв'язком із іншими словами, наприклад, «людина», «біжить» (але не «людина біжить»), означає:

- «сутність» (категорія сутності);
- «скільки» (категорія кількості);
- «яке» (категорія якості);
- «по відношенню до чогось» (категорія відношення);
- «де» (категорія місця);
- «коли» (категорія часу);
- «знаходиться в якомусь положенні» (категорія положення);
- «володіти» (категорія володіння);
- «діяти» (категорія дії);
- «зазнавати» (категорія страждання або зазнавання).

Таким чином, Арістотель визначив десять найбільш загальних родів висловів – категорій. Він був першим в історії філософської думки, хто піднявся до категоріального осмислення буття.

У «Першій аналітиці» формулюється призначення логічного вчення: «Воно про доказ, і ця справа науки, що доводить»²¹. До тих, що доводять дедуктивним методом, відносяться науки, що досліджують причини, відповідають на питання «чому є»²². Не всяке знання визначається як наукове, а лише те, яке має своїм предметом, вічне, непорушне, ґрунтується на основі певних принципів, вимагає доказів.

Доказ – це силогізм, «який будується із істинних, перших [положень] або із таких, знання про яких бере свій початок від тих чи інших перших дійсних положень»²³. У «Першій» і «Другій» аналітиках вживаються деякі терміни як синоніми: «доказ», що «доводить силогізм», «науковий силогізм». Від силогізму, що доводить, відрізняються діалектичний, евристичний, або софістичний силогізми.

У «Першій аналітиці» науку Арістотель пов'язує з мисленням і дослідом. У його визначенні розум не мислить постійно, він тільки здатність, для якої важко весь час діяти.

У «Другій аналітиці» Стагірит роздумує про те, що знання необхідно будувати як об'єктивно-розумову систему думок і незаперечних істин, дотримуючись низки правил висновку. Але для людини, що вивчає науку, строгість, загальність і необхідність висновків не завжди самоочевидна.

Одна з основних характеристик наукового знання визначена в «Никомаховій етиці» – можливість його трансляції в процесі навчання: «Усякій науці можна вивчитися, і всякому предмету знання навчити»²⁴. Знання володіє властивістю потенційності для учня. Існуюче знання може бути перетворене на своє (актуальне) надбання, привласнене тим, хто навчається, завдяки навчанням і рефлексії над ним.

Переведення знання в актуальне зв'язується з умінням використовувати категоріальні та пояснювальні схеми науки, що дають можливість визначити:

- 1) предмет доказу (існування речі);
- 2) витоки доказу;
- 3) суть доказу;
- 4) необхідність доказу.

За Арістотелем, «...знати те, для чого є доказ, і не випадковим чином – це, означає, мати доказ. (Для доказу) повинні бути причини і (положення), відоміші і передуючі доказовому»²⁵.

Логічне вчення не обмежується викладом логіки тільки доказового знання. Вчення про ймовірне знання розгортається в «Топіці». Саме до ймовірного знання звертаються тоді, коли логіка категоріального і аподиктичного силогізму неефективна, коли думку необхідно приймати на віру.

На відміну від Платона, Арістотель вважає, що доказове знання неможливе без чуттєвого сприйняття. Перш ніж міркувати про причини та

²¹ Арістотель. Первая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 3.

²² Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 285.

²³ Арістотель. Топика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 386.

²⁴ Арістотель. Никомахова етика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 428.

²⁵ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 285.

властивості досліджуваного, необхідно переконатися в його існуванні, а таке знання дають відчуття. Міркування розглядається як звернення розуму до самого себе з метою з'ясувати, про що дають знати відчуття. «Доказ же виходить із загального, індукція – із особистісного; знання особистісного нам дають відчуття, однак і загальне не можна розглядати без індукції»²⁶. Знання першопочатків, без яких неможливі міркування, з'являються завдяки чуттєвому сприйняттю, «...загальне посилення осягається розумом, особистісне ж пов'язане з чуттєвим сприйняттям»²⁷. Пам'ятати можна лише те, що пізнали за допомогою відчуттів. На основі часто повторюваних спогадів про одне і те ж з'являється досвід. Із досвіду та всього загального з'являються і наука, і навички. Чуттєве сприйняття дає знання про якість досліджуваного лише тут і зараз. Чуттєво пізнаються окремі речі та їх окремі властивості, «загальне» ж не сприймається чуттєво. Під «загальним» розуміється те, «що є завжди і скрізь»²⁸. Це – вічна першооснова всього суцього, що виступає можливим предметом пізнання, розкриває себе в логічному мисленні. Використовуючи загальні поняття, Арістотель будує схеми доказів. Те, що вимагає доказів, неможливо пізнати лише чуттєвим сприйняттям. Чуттєво ми отримуємо знання про існування трикутника, але до того, що сума всіх його кутів рівна двом прямим, приходимо, використовуючи загальні поняття.

Впорядкування наук здійснюється Арістотелем за різними ознаками, наприклад: відповідно до чистоти форми, за ступенем точності. Логіко-методологічне обґрунтування будь-якого впорядкування представлене в «Другій аналітиці»: необхідно покласти як початок науки недоказовий, але безпосередньо очевидний принцип. Це корелює із онтологічною вимогою: покласти в основу буття нерухоме, середину, субстрат, сутність. Середина, за Арістотелем, «...є розум і підстава простого буття сутності»²⁹.

При впорядкуванні наук відповідно до чистоти форми на першому місці перебуває наука про Бога як про нерухоме, першодвигун, безтілесу чисту форму; далі слідує цикл фізичних наук. Фізика – наука про таку сутність, яка має початок руху і спокою в самій собі. У цьому Стагірит надає перевагу фізики перед математикою, яка хоч і є більш доказовою й абстрактною, проте предмет фізики складніший, оскільки досліджує буття, узятє в русі.

Упорядковувавши знання за ступенем точності, Арістотель виділяє науки, що «досліджують те, що є»³⁰, і науки, що досліджують причини явищ, – «чому є». Наука, що дає знання того, чому що-небудь є, точніша, ніж наука, що дає знання того, що є. Наука, що не має справу з однією матеріальною основою, точніша і вища науки, що має необхідності деякого додавання³¹. Наприклад, арифметика вища і точніша за гармонію; наука, що досліджує менше число

²⁶ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 336.

²⁷ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 337.

²⁸ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 338.

²⁹ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 283.

³⁰ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 283.

³¹ Арістотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 336.

начал, точніша науку, що вимагає деякого додавання. Арифметика в такій класифікації вища порівняно з гармонією³².

У «Другій аналітиці» та «Фізиці» наведені роздуми про математичні об'єкти. Стагіріт висловлює такі думки про математичний метод дослідження. При дослідженні природи речей необхідно йти від властивостей чуттєвих речей до умогляду. «Тепер, якщо існують математичні предмети, вони повинні бути в чуттєвих речах... або бути окремими від чуттєвих речей»³³. Але математичні об'єкти не тотожні чуттєвим речам, вони формуються за допомогою абстрагування, ідеалізації із тих або інших властивостей речей. Відповідно до цього принципу повинно розвиватися і мислення математика. «Стосовно сущого прикладом слугує вивчення математиком об'єктів, отриманих за допомогою абстрагування. Він розглядає їх узагальнено, усунувши всі чуттєві властивості, наприклад, тяжкість або легкість, жорсткість або протилежне їй»³⁴. Таке тлумачення природи математичних об'єктів підтверджує те, що чуттєве сприйняття розглядається Арістотелем як первинний, необхідний, але простіший спосіб дослідження властивостей речей. Саме так, від чуттєвого сприйняття до умогляду, від простішого до складного повинен будуватися і спосіб дослідження природи речей.

Виходячи з принципу «від чуттєвого сприйняття до умогляду, від простішого до складного», Стагіріт із кожною з теоретичних наук тісно зв'язує інші. Із фізикою – психологію, оскільки душа в одній частині її існування нерозривно пов'язана з тілом, а вивчення деяких природних тіл є завданням фізики. Із математикою пов'язується астрономія, оптика, механіка і вчення про гармонію – науками, в яких суттєва роль відведена дослідженням кількісних відносин. На думку Арістотеля, математика – одна з наук, вивчення якої розвиває здібності до умогляду.

При систематизації наук античний мислитель наполягає на обов'язковому дотриманні однорідності в кожній з них. Будь-яка наука базується на своїх смислових принципах – «тезах», користується своїми посиленнями та висновками – «іпотессами». «Не можна, здійснювати доказування так, щоб із одного роду сущого переходити в інший, так, наприклад, не можна геометричні положення доводити за допомогою арифметики»³⁵.

Принцип руху від простого до складного дозволяє бачити, що не всяка наука доводить, є науки, що дають знання початків доказу. Ці науки Стагіріт називає такими, що дають визначення. Начала таких наук – аксіоми, очевидні недоказові положення, передуючі подальшому вивідному знанню. «Ми ж стверджуємо, що не всяке знання доводить, а знання безпосередніх початків недоказове ...є не тільки наука, і не тільки її початок, завдяки якому стають відомими визначення»³⁶.

³² Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 348.

³³ Аристотель. Физика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 510 с. С. 85.

³⁴ Аристотель. Физика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 510 с. С. 85.

³⁵ Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 302.

³⁶ Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 283.

Початком доказу, за Арістотелем, може виступати думка, що приймається як безпосереднє і необхідне посилення. У логічному вченні Стагірита думка має статус ймовірного знання, транслюється в процесі навчання, вона повинна бути або прийнята, або спростована шляхом умовисновку, силогізму. «Думка має непостійну природу»³⁷, це – новий елемент знання, що потребує перевірки. «Наприклад, якщо одне (розглядає) людину по самій суті, інше ж, хоча (розглядає) людину, але не по самій суті. Насправді, (розглядається знанням і думкою) одне і те ж, тобто людина, але не однаковим чином»³⁸. У «Другій аналітиці» аналізується питання: чи можна про одне і те ж мати думку і знати? Чому думка не є знанням? Арістотель обстоює таку позицію, що «деякі (предмети) істини й існують, але можуть бути й іншими»³⁹. Необхідне те, що не може бути іншим. Будь-яка наука ґрунтується на необхідних дійсних положеннях. Думка – те, що може бути істинним або помилковим, «може бути й інакше»⁴⁰. Про одне і те ж, стверджує Арістотель, можна мати думку і знати.

Метод, що дає можливість відрізнити дійсне і помилкове знання, представляє у Арістотеля діалектика. Діалектичний силогізм необхідний для аналізу наукових висновків, думок, що мають статус ймовірних. Діалектика пов'язує всі науки, вона необхідна для пізнання вихідних основ будь-якої науки. «Діалектика не має справи із чим-небудь таким (строго) визначеним, як і з яким-небудь одним певним родом. А діалектика має справу з усіма науками»⁴¹. У арістотелівському розумінні діалектичними є думки про ймовірне і правдоподібне, вживані в діалозі, в усному навчанні. «Вона (діалектична думка) вочевидь корисна для трьох цілей: для висновку, для усних бесід, для філософських знань»⁴². Предмет діалектики – дійсна думка, тотожна ймовірному знанню. Діалектична логіка у філософській системі Арістотеля – це вчення про побудову ймовірних наукових припущень, метод захисту власної позиції, спосіб спростування точки зору свого опонента.

Розглядаючи зміст категорії «сутність», Арістотель показує, що в логічній побудові інтуїтивно ясні визначення, покладені в основу міркування, завжди пов'язані з цільовою установкою понятійного мислення. Усякий предмет, те, про що йдеться в міркуванні, визначається через приналежність до деяких атрибутів. «Головна особливість сутності – це, мабуть, те, що, будучи тотожною однині, вона здатна приймати протилежності; тим часом про інше, що не є сутність, сказати таке не можна, що, взяте в однині, воно здатне приймати протилежності; так, один колір не може бути білим і чорним; рівним чином одна і та ж дія не може бути поганою і хорошою»⁴³. У онтології Арістотеля розрізняються два аспекти сущого: буття в можливості і буття насправді або потенційно суще і актуально суще. Для виявлення відмінності між потенційно сущим і актуально сущим Стагірїт розглядає ситуацію: дана

³⁷ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 373.

³⁸ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 375.

³⁹ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 373.

⁴⁰ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 373.

⁴¹ Арістотель. Вторая аналитика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 313.

⁴² Арістотель. Топика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 350.

⁴³ Арістотель. Категории / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М. : Мысль, 1978. – 580 с. С. 60.

деяка річ («щось», «одне і те ж») і деяка сукупність протилежних атрибутів, зокрема, деяка пара атрибутів, що суперечать, «є» – «не є» або «відбувається» – «не відбувається». У якому із двох станів – потенційності або актуальності – знаходяться речі, визначається характером їх відносин до сукупності протилежних атрибутів. У можливості, потенції одна і та ж подія відбувається і не відбувається. У один і той же час є наявним і буття, і небуття. В дійсності (ентелехії) неможливо, щоб одна і та ж подія в один і той же час і відбулася, і не відбулася. Неможливо, щоб у один і той же час було наявним буття і небуття. Разом із тим, при формально-логічному конструюванні буття необхідно, щоб воно відбулося і не відбулося, було або не було. Арістотель у книзі IV «Метафізики» формулює як найважливіший закон мислення принцип непротиріччя. «Ми ж прийняли, що в один і той же час бути і не бути не можливе, і на цій підставі показали, що це саме достовірне зі всіх початків»⁴⁴. Безперечним є те, що протилежності сходять до деякого субстрата – сутності, підмету, який опосередує ці протилежні визначення, що виступають вже не як суб'єкти, а як його предикати. Відносно категорії «сутність» у п'ятій книзі «Метафізики» Арістотель дає її визначення як підмета. Тим самим Стагірит відводить особливе місце «сутності» в міркуванні. На «сутність», що зрозуміла як підмет, можна лише безпосередньо вказувати. Сутність Арістотелем визначається як підмет, як загальне – «суть буття». Таке визначення включає всю повноту категоріальних висловів. Самостійно існує і визначена як сутність річ, розглянута саме в цій повноті.

У п'ятій книзі «Метафізики» можна визначити гносеологічний аспект уявлень Арістотеля про буття. «Буття ж саме по собі приписується всьому тому, що позначається через форми категоріального вислову, бо скількома способами робляться ці вислови, в стількох же сенсах позначається буття. А оскільки одні вислови позначають суть речі, інші – якість, інші – кількість, інші – відношення, інші – дію, інші – «де», інші «коли», то власне із кожним із них такі ж позначення має і буття. Крім того, буття і суще позначають у вказаних випадках, що одне є в можливості, інше насправді»⁴⁵. У контексті формально-логічного конструювання уявлень про буття, відносно потенційно сущого, кожне твердження і його заперечення разом або істинні, або помилкові. Відносно актуально сущого, якщо твердження істинне, то його заперечення помилкове. У міркуванні при будь-яких лінгвістичних побудовах поняття «володіння» виступає у Арістотеля як поняття невизначене. Воно нейтральне як по відношенню до буття в можливості, так і по відношенню до буття насправді.

Говорячи про філософську спадщину Арістотеля, зауважимо, що надбанням цивілізації на всі часи її існування, є те, що Арістотель уперше в історії філософської думки не тільки створив логічне вчення, але й систематизував науки, виділивши для кожної з них свою галузь досліджень. Античний мислитель встановив різницю між теоретичними, практичними та творчими науками.

До теоретичних наук належать:

⁴⁴ Арістотель. Метафізика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.3. – М. : Мысль, 1978. – 543 с. С. 126.

⁴⁵ Арістотель. О душе / Арістотель. Собр. Соч.: В 4-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 510 с. С. 156-157.

- метафізика, яка вивчає першопричини всіх речей, всього суттєвого;
- фізика – предметом якої є стан тіл і визначення «матерії»;
- математика, що вивчає абстрактні властивості реальних речей.

До практичних належать:

- етика – наука про норми поведінки людей;
- економіка;
- політика.

До творчих наук належать:

- поезика – теорія віршоскладання;
- риторика – теорія ораторського мистецтва.

Заслугою Арістотеля є і вчення про матерію. Пояснюючи чуттєвий світ, він висуває поняття матерії, яка для нього – первинний матеріал, потенція речей. Актуальний стан, що перетворює матерію з можливості на дійсність, – це форма.

Підкреслимо, що на відміну від Платона, Арістотель замінює поняття ідеї поняттям форми. Вона – активне начало, початок життя і діяльності. Сутність – це одиничне, яке володіє самостійним буттям. Форма дає відповідь на запитання «Що є річ?» і «Чи є субстанцією речі»? Сутності поділяються на нижчі, які складаються з матерії (це всі предмети чуттєвого світу), і вищі, чисті форми. Найвища сутність – це чиста форма, що існує без матерії, першодвигун, який служить джерелом усього космосу.

Важливе місце в розгляді проблеми матерії та сутності займає класифікація й аналіз причин існування світу матеріальних речей. Арістотель виділяє чотири види причин:

- матеріальні – ті, з яких складаються речі;
- формальні – ті, в яких форма проявляє себе, створюючи сутність, субстанцію буття. Кожна річ є те, що вона є;
- діючі (виробляючі) – ті, що розглядають джерело руху і перетворення можливості на дійсність, вони є енергетичною базою формування речей;
- цільова (кінцева) причина відповідає на питання «Чому?» і «Для чого?».

Ніщо не відбувається випадково, але всьому, виникненню чого ми приписуємо самодовільність або випадок, є певна причина.

Арістотель критикує платонівські ідеї за те, що на їх основі не можна пояснити, що відбувається з речами. Згідно з Арістотелем, є перші сутності – одиничне буття, тобто субстанція. Світ є сукупністю субстанцій, кожна з яких – певне одиничне буття. Воно – єдність матерії і ейдосу (форми). Матерія – це можливість буття і разом з тим певний субстрат. З міді можна зробити кулю, статую, оскільки матерія – мідь є можливістю і кулі, і статуї. Щодо окремого предмета, сутністю завжди виявляється форма (кулевидність по відношенню до мідної кулі). Форма виражається поняттям. Так, поняття кулі справедливе і тоді, коли з міді ще не зроблено кулю. Коли матерію оформлено, то немає матерії без форми, як і форми без матерії. Отже, ейдос – форма – це і сутність окремого, одиничного предмета, і те, що охоплюється цим поняттям. Тобто кожна річ – єдність матерії і форми.

Арістотель пов'язує рух з енергією, без якої не може відбуватися перетворення потенційного на актуальне. Завершення розвитку, втілення енергії у Арістотеля має назву ентелехії, яка є метою руху, досягнутим результатом, завершенням процесу.

Кожне буття, за Арістотелем, містить у собі внутрішні цілі свого існування. Завдяки цілі, що є в предметі, результат знаходиться в бутті до його здійснення, ніби потенційно. Відкрито він проявляє себе, коли процес закінчився і рух досягнув свого завершення, мети розвитку. Отже, поняття ентелехії надає рухові телеологічного характеру. Телеологізм Арістотеля дістає вищий розвиток у вченні про першодвигун (вічний двигун). Сам першодвигун не може перебувати у русі, бо тоді потрібно було б передбачити наявність ще одного двигуна. Тому він сам є чистою енергією, чистою діяльністю, чистою формою – ціллю, метою.

Ще один важливий аспект концепції Арістотеля – це вчення про душу. По відношенню до матерії душа є формою. Але вона притаманна лише живим істотам. Душа – це прояв активності життєздатної сили. Нею володіють тільки рослини, тварини і люди. Проте в кожному прояві душа носить своєрідний характер. «Рослинна душа» відповідає за функції росту, харчування, розмноження – спільні для живих істот. Чуттєва душа притаманна тваринам. Розумну душу має тільки людина, разом з тим вона є частиною душі, яка пізнає і думає. Розум – основний початковий елемент цієї душі, він не залежить від тіла, є безсмертним і перебуває в тісному зв'язку з космічним розумом. Як вічний і незмінний, він один здатний досягти вічного буття і є сутністю першодвигуна, тобто чистого мислення, яким живе все на світі.

Суть учення античного мислителя про людину полягає в наступному: головна відмінність людини від тварини – здатність до інтелектуального життя, яке передбачає моральну позицію, виконання певних моральних правил і норм. Тільки людина здатна до сприйняття таких понять, як добро та зло, справедливість і несправедливість.

Центральне поняття арістотелівської етики – доброзичливість, яка є двох видів: інтелектуальна та етична. Інтелектуальна виникає здебільшого шляхом навчання, етична – внаслідок звички. Вирішальне значення для Арістотеля має перша, оскільки завдяки їй виникає мудрість, розумна діяльність.

Доброзичливість притаманна не кожній людині, а лише тій, яка зуміла її знайти, тій, яка активно діє. Вища форма діяльності – пізнавальна, теоретична. Людина одержує вищу насолоду не в матеріальних благах, не в почестях, не в діяльності для користі, а в самому процесі теоретичної діяльності, в спогляданні. Загальний мотив – знайти середню лінію поведінки.

Через вчення про душу Арістотель оригінально говорить про пізнання. Нагадаємо, що, на його думку, третій вид душі – розумна душа, яка притаманна людині та Богу. Вона незалежна від тіла, бо мислення вічне. Людина пізнає загальне тільки за допомогою уяви. Але уява не просто переробляється в поняття, а тільки сприяє тому, щоб закладені у душі форми буття перейшли із стану потенційного в стан актуальний. Щоб перевести знання загального із стану потенційного в стан актуальний, потрібен розум у всьому його обсязі, як

пасивний, так і активний. Активний розум – це Бог. Таким чином, в античного мислителя перемагає раціоналістична лінія: знання існує ще до процесу пізнання.

На особливу увагу заслуговує те, що філософія у Арістотеля розрізняється на «першу» і «другу» філософії. Фізика для нього – «друга» філософія. Предметом «першої» філософії – «Метафізики» – є не природа, а те, що існує за нею. Перша філософія – наука «найбільш Божа» у подвійному розумінні: по-перше, володіє нею скоріше Бог, ніж людина; по-друге, об'єктом її дослідження є «божественні предмети». Тому Арістотель свою філософію називає теологією, вченням про Бога.

Однак Бог – це тільки «одне з начал». Тому перша філософія Арістотеля – «Метафізика» ширша за теологію. Вона вивчає загалом «начала і причини всього існуючого, оскільки воно береться як існуюче». «Метафізика» – спроба розкрити структуру існуючого, знайти в ньому головне, визначити його по відношенню до неіснуючого. Але в цілому ж Арістотель – панлогіст.

У філософа закони мислення є одночасно і законами буття. У «Метафізиці» Арістотель дає визначення основного закону буття, подаючи його у двох формах: короткій і повній. Коротке формулювання твердить, що одночасно існувати і не існувати не можна, а повне дає зрозуміти, що неможливо, щоб одне і те ж одночасно було і не було притаманне одному і тому ж в однаковому розумінні.

Філософія Арістотеля не завершує ні давньогрецької, ні, тим більше, античної філософії. Але вона завершує найбільш змістовний період в історії філософії, який називають філософією класичної Греції. Ідеї Арістотеля високо цінувалися ще в античний період, відігравали визначальну роль в епоху Середньовіччя, без них неможливо уявити як європейську філософію Нового часу, так і сучасну філософську культуру.

Деонтологічний аспект філософської системи Арістотеля

Кажучи про деонтологічний аспект філософської системи Арістотеля, зазначимо, що у нього етичне вчення і вчення про державний устрій – політика – складають єдиний комплекс філософії про «належне». Філософія про «належне» займається сферою практичної діяльності та поведінки.

У творчості Арістотеля антична етика досягає свого вищого розвитку. Арістотель дав ім'я цій науці, йому належать перші спеціальні етичні праці «Нікомахова етика» і «Велика етика». Він уперше в історії філософської думки обґрунтував самостійність етики, побудував синтетичну теорію моралі. Для його етичної теорії характерні, по-перше, розвинений логічний аналіз, по-друге, єдність методу раціонального осмислення проблем і їх емпіричного підтвердження, по-третє, соціальна орієнтованість етичної рефлексії – взаємозв'язок етики і політики, по-четверте, установка на прикладне, практичне значення теорії моралі. У розумінні Арістотеля, етика особлива, практична

наука про моральність – добродієність, мета якої – навчити, як стати добродійним і щасливим.

Кажучи про основоположення етики Арістотеля, як науки про «належне», зауважимо, що досягнення етичних положень кожним індивідом повинне допомогти йому усвідомити головні цілі свого життя. Усвідомлення суспільством етичних основ повинне розв'язати питання про можливість виховання в державі добродійних громадян. Тому етика тісно пов'язана з політикою – державним устроєм і є дуже важливою наукою при побудові держави.

Виділяючи етичний аспект проблеми взаємовідношення особистості та суспільства, Арістотель прагне знайти шляхи їх гармонійної взаємодії в розумному обмеженні індивідом своїх егоїстичних потреб, орієнтації його, з одного боку, на суспільне благо, з іншого, – сприяння держави процвітанням своїх громадян. Соціальна гармонія не повинна пригнічувати особистих інтересів. Моральність людини, що спирається на розум і волю, приводить її цілі, бажання, потреби у відповідність із інтересами держави. Розглядаючи дану проблему, Арістотель висловлює думку, згідно якої джерело моралі слід шукати в державних відносинах.

У зв'язку з пошуком гармонії відносно індивіда і суспільства в етичному вченні Арістотеля представлено багато відтінків категорії щастя. Дослідженню змісту цієї категорії присвячена перша книга «Никомахової етики». Щастя – це особливий стан задоволеності, що отримується від здійсненої – добродієної діяльності. Відзначаючи єдність моралі і щастя, Арістотель підкреслює, що досягнення стану вищого задоволення життям залежить від вчинків – діяльності людини. Серед численних умов щастя головними є, по-перше, постійне етичне та інтелектуальне вдосконалення індивіда, по-друге, здоров'я і наявність зовнішніх благ, по-третє активна громадська позиція індивіда, по-четверте, дружба. Розглядаючи питання про дружбу, себелюбство й егоїзм у восьмій і дев'ятій книгах «Никомахової етики», Арістотель висловлює думку про те, що людина із помірним відчуттям любові до себе керуватиметься розумом, справедливістю, буде прагнути до стриманості і благородних вчинків. Наприклад, в ім'я друзів і вітчизни людина може відмовитися від майна і принести в жертву своє життя, якщо в цьому буде необхідність.

На відміну від Платона, Арістотель заперечує природжений характер добродієностей, що дає йому можливість розглянути проблему етичного виховання. Добродієність пов'язана з суспільно значущою дією «Добродієностями взагалі ми називаємо набуті властивості душі»⁴⁶. Нормативні якості душі – це не те, що дане від природи, а те, що повинно бути виховане.

Оскільки мораль заснована на розумі та волі, Арістотель виділяє добродієності діаноетичні, пов'язані з розумною частиною душі (мудрість, практичність, винахідливість тощо) та етичні (мужність, помірність, великодушність, товариськість, справедливість, правдивість тощо).

⁴⁶ Арістотель. Никомахова етика / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602 с. С. 78.

Арістотель пропонує також конкретно підходити до визначення міри доброчесності (наприклад, поняття мужності залежить від того, про кого ми ведемо мову – про немовля або атлета), висловлює ідею про те, що кожна доброчесність – середина між двома крайнощами (мужність, наприклад, це середина між боязкістю і «божевільною відвагою»). Безліч цікавих спостережень містить також аналіз окремих доброчесностей, зокрема головних: справедливості, мудрості, мужності, помірності.

Етичне вчення Арістотеля розділяється на три частини: вчення про вище благо, вчення про доброчесності і вчення про окремі чесноти. Саме вчення про вище і благо визначає модель людської поведінки, якій належить бути. Людина повинна прагнути підпорядкувати своє життя вищій меті.

Вище благо в етиці Арістотеля характеризується трьома ознаками, які одночасно є початковими рисами моральної особистості:

- 1) вище благо – це не абстрактна досконалість;
- 2) благо є вершиною, кінцевою метою людської діяльності. Вище благо тому і вище, що воно підпорядковує собі плотське, поєднує різні цілі;
- 3) вище благо тотожне щастю, блаженству.

Блаженство – вище благо – одне з найважливіших понять етики Арістотеля. Це – не принцип етичної діяльності, а її початковий пункт і, одночасно, загальна перспектива, вказуюча на те, що ця діяльність повинна прагнути до досконалості.

У вченні про доброчесності призначення людини полягає, згідно Арістотелю, в розумній діяльності. Але розум даний людині в єдності із безрозсудною – афектною – частиною. Етичні доброчесності виникають на стику розуму й афектів. Доброчесність є те, що робить людину здатною до досконалої діяльності по відношенню до насолоди і страждань, порочність же – протилежне доброчесності. Арістотель стверджував, що доброчесності – це набуті властивості душі. Загальне знання про доброчесність не впливає на реальну поведінку людини.

Найважливіша характеристика етичних доброчесностей полягає в тому, що вони носять добровільно-навмисний характер. Дії моральної особистості діляться на дії довільні та мимовільні. Основоположення мимовільних дій знаходиться поза дійовою особою. Мимовільні дії здійснюються людиною не залежно від її волі. Довільними є дії, основоположення яких знаходиться в дійовій особі. Арістотель пов'язує етично-добровільний характер дій зі свободою дій. Добродійними або порочними можуть бути конкретні люди, але не вчинки самі по собі.

У завершальній частині своєї етичної системи Арістотель розглядає окремі доброчесності: мужність, помірність, великодушність, справедливість, дружбу, конкретизуючи загальне визначення доброчесної особистості.

Можна стверджувати, що етика Арістотеля побудована на принципі правильної норми (*ἁρμόως λόγος*) поведінки, яка має соціальну природу і не може бути виведена із будь-яких вищих – фундаментальних початків, таких як природа космосу, природа людини. Крім того, соціальна доброчесність не претендує на загальність. Вона швидше нагадує регламентацію соціальних

ролей і залежить не від особистої волі індивіда, а від його соціального статусу. Тип Арістотелівської етики слід визначити як «добродійний евдемонізм».

Евдемонізм (грецьке *εὐδαιμονία* – щастя, блаженство) – античний принцип життєрозуміння, пізніше в етиці – принцип тлумачення і обґрунтування моралі, згідно якому щастя – блаженство, що є вищою метою людського життя. Передумовою античного евдемонізму є сократівська ідея внутрішньої свободи, що досягається завдяки самосвідомості особистості і її незалежності від зовнішнього світу. Хоча евдемонізм виник одночасно в тісному зв'язку із гедонізмом, вони в певному відношенні протистояли один одному. Евдемонізм трактував щастя не просто як тривале і гармонійне задоволення (як у гедонізмі), а як результат подолання прагнення до плотської насолоди шляхом самообмеження, вправ, аскези, звільнення від прив'язаностей до зовнішнього світу, його благ і свобод, що досягаються при звільненні від зовнішньої необхідності та мінливостей долі; це розумність, тотожна справжній доброчесності.

Гедонізм (грецьке *ἡδονή* – насолода) – етична позиція, що затверджує насолоду як вище благо і критерій людської поведінки і зводить до нього все різноманіття моральних вимог. Прагнення до насолоди розглядається в гедонізмі як основне рушійне начало людини. Воно закладене в людині від природи і обумовлює всі її дії. Вказане робить гедонізм різновидом антропологічного натуралізму. Як нормативний принцип, гедонізм протилежний аскетизму.

Аскетизм (грецьке *ἀσκητής* – людина, що вправляється в чому-небудь, а також відлюдник, чернець) – обмеження або придушення плотських бажань, добровільне перенесення фізичного болю, самотності і т.п., властиве практиці деяких філософських шкіл і особливо різних релігій; мета аскетизму – досягнення зосередженості духу, свободи від матеріальних залежностей, отримання надприродних здібностей тощо).

Підводячи підсумок аналізу систематизування античним мислителем виду знання про доброчесності, зазначимо, що у філософській системі Арістотеля етика – це вчення, предметом якого є мораль, а центральною проблемою – Добро і Зло. Етика дає відповідь на питання, як необхідно правильно жити. Таким чином, в Арістотеля етика має низку аспектів:

- етика – наука нормативна;
- етика – вчення про моральність;
- етика – система правил, що здійснюють контроль і корекцію поведінки людей;
- етика – спосіб оцінки людських вчинків, їх схвалення або засудження;
- етика – «соціальний регулятор» поведінки і відносин між людьми.

Етика не дає рецептів на кожен випадок життя. Вона дає загальний напрям осмислення людиною своїх дій. Етика може допомогти людині, що веде діалог сама із собою. Але не кожна людина здатна до внутрішнього діалогу. Дане вчення допомагає людині не втратити себе, не розгубитися, це – мистецтво жити без печалі.

Етика вивчає генезис, сутність, специфіку моралі. Вона розкриває місце та роль моралі в житті суспільства, виявляє механізми етичного регулювання людської життєдіяльності, критерії етичного прогресу. Етика розглядає структуру етичної свідомості суспільства й особистості.

Створюючи етику, Арістотель аналізує зміст і сенс таких категорій, як «благо», «добро», «зло», «обов'язок», «совість», «честь», «гідність», «щастя», «сенс життя». Таким чином, етика виступає не тільки як теорія моралі, що вивчає сутність, специфіку моралі, але вона вивчає і людину як морального суб'єкта.

За Арістотелем, мета етики – не знання взагалі, а оцінка вчинків і їх змісту. Головним завданням вчення є дослідження людських відносин в їх найбільш довершеній формі. При цьому можна виділити низку самостійних завдань етики:

- теоретичний опис і пояснення моралі, виявлення її історії, норм, принципів, ідеалів;
- аналіз сутності моралі в її «належному» і «сущому»;
- вивчення моралі для уможливлення подальшого вироблення людиною власної стратегії «правильного життя».

Кажучи про зв'язок етики і політики – державного устрою – ще раз зазначимо, що цей зв'язок органічний. Доброчесність – продукт виховання, що є справою держави і хорошого законодавства. На думку Арістотеля, законодавці повинні залучати до доброчесності і спонукати громадян до прекрасного.

Ще однією складовою деонтологічного аспекту філософської системи Арістотеля є його вчення про державний устрій, що відображене в творі «Політика». З іменем Арістотеля пов'язане зародження окремої нормативної галузі знання – політичної науки, де йдеться про еталон державного устрою, обов'язки кожного зі слоїв населення. Арістотель уперше в історії філософської думки зробив спробу всебічної розробки науки про державний устрій – політику. Але політичне вчення античного мислителя не можна відокремити від його нормативних трактатів «Нікомахової етики», «Великої етики». Політика як наука у Арістотеля тісно пов'язана з етикою.

Арістотель досліджує роль права в справедливій державі, форми державного правління, механізм участі громадян у роботі законодавчого державного органу, майновий ценз громадян поліса. Розмір власності громадян розглядається античним мислителем як умова стабільного або нестабільного громадського і державного життя.

Держава для Арістотеля – досконала форма життя, в якому громадське життя досягає «вищого ступеню добробуту, ...середовище щасливого життя»⁴⁷. Держава служить спільному благу – справедливості. Арістотель визнає, що справедливість є поняття відносне, проте він визначає її як спільне благо, яке можливе лише в політичному житті. Справедливість – мета політики.

Право – це норми, що регулюють громадське життя, надаючи йому

⁴⁷ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 381.

певної форми та стабільності. Відображеній у «Політиці» «порядок і є свого роду закон»⁴⁸. Найважливіша ознака закону – його примусова сила. Більшість людей не схильна чинити добродійно, тому необхідний примус на правовій основі.

Право, на думку Арістотеля, тотожне справедливості. Воно уособлює політичну справедливість і служить нормою політичних відносин між людьми. «Поняття справедливості, – зазначає Арістотель, – пов'язане з уявленням про державу, оскільки право, що служить критерієм справедливості, є регулюючою нормою політичного спілкування»⁴⁹. Арістотель переконаний, що сенс і зміст категорій «справедливе» і «законне» повинен співпадати. Мета права – це спільна користь і спільне благо. Право регулює відносини вільних і рівних людей, відношення владарювання і підпорядкування. Але, за Арістотелем, відносини між рабовласниками і рабами не є предметом права.

Згідно Арістотелю навіть несправедливий закон має обов'язкову силу, інакше в суспільстві не буде порядку. Проведення межі між ідеалом і дійсністю в праві робить можливим їх удосконалення.

Арістотель виділяє справедливість ту, що урівнює, і розподільну. Перша заснована на рівності, друга передбачає нерівність і виправдовує її. Якщо декілька осіб вкладають гроші в спільну справу, то прибуток слід поділити між ними відповідно до частки капіталу кожного з них, що буде справедливо. Розподіляюча справедливість – означає поділ загальних благ за заслугами, пропорційно внеску того чи іншого члена суспільства у спільну справу. Тут можливий як рівний, так і нерівний розподіл відповідних благ. Урівнююча справедливість базується на арифметичній рівності, причому сферою застосування цього принципу є галузь цивільно-правових угод.

Цей же принцип повинен застосовуватися і при організації поліса, метою якого є спільне благо. Для забезпечення справедливого розподілу влади, почестей, прав і обов'язків, потрібно враховувати внесок кожного в спільне благо.

Особливим висновком з етичних досліджень Арістотеля, що має суттєве значення для державного устрою, права і законодавства, є положення про те, що політична справедливість можлива тільки між вільними і рівними людьми, які належать до одного кола спілкування і мають на меті самозадоволення, самодостатність (автаркію). Тобто, політична справедливість є основою політичної форми влади.

Держава, за Арістотелем, виникає природним шляхом для задоволення життєвих потреб людей, але мета її існування – досягнення блага людей. Держава, порівняно з сім'єю та поселенням, – вища форма спілкування, в якій і завдяки якій усі інші форми людського спілкування досягають своєї мети і завершення. Держава – це достатня для самостійного існування сукупність громадян. Громадянином, згідно з концепцією Арістотеля, є той, хто може брати участь у законодавчій та судовій владі даної держави.

⁴⁸ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 384.

⁴⁹ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 445.

Кожній формі держави відповідає своє поняття громадянина, свої підстави наділення того чи іншого кола осіб сукупністю громадянських прав. Форму держави Арістотель характеризує як політичну систему, яка уособлюється верховною владою в державі. З огляду на це, форма держави визначається кількістю правлячих (один, небагато, більшість). Крім того, розрізняються правильні і неправильні форми держави: у правильних формах правителі мають на меті загальне благо, в неправильних – тільки своє особисте благо. Трьома правильними формами держави є монархічне правління (царська влада), аристократія і політія, а відповідними неправильними формами є – тиранія, олігархія і демократія. В свою чергу, кожна форма має кілька видів, оскільки можливі різноманітні комбінації формотворчих елементів.

Найбільш правильною (еталонною) формою держави Арістотель називає політію. Це така форма держави, в якій править більшість в інтересах загального блага. Політія, за Арістотелем, є своєрідним поєднанням олігархії і демократії, їхніх кращих сторін, будучи вільною від недоліків і крайнощів двох останніх.

Арістотелівська політія означає не тільки особливу форму держави, вона, одночасно, є нормативною теоретичною конструкцією політичної форми влади взагалі. У Арістотеля політія служить еталоном для реально існуючих державних форм і критерієм для визначення рівня їхньої політичності або неполітичності, відхилення від норм політичної справедливості.

Право як політичне явище Арістотель називає «політичним правом». Це, зокрема, означає неможливість існування неполітичного права, а також відсутність права в неполітичних (деспотичних) формах спілкування, суспільного устрою і правління. Причому, політичне право, за Арістотелем, «...частково природне, частково умовне. Природне право – те, яке скрізь має однакове значення і не залежить від того, чи його визнають, чи не визнають. Умовне право – те, яке спочатку могло бути без істотної різниці таким або іншим»⁵⁰, але після того, як воно визначається (фіксується), ця можливість втрачається. Тобто, Арістотель не зводить всього права до права, створеного шляхом волевиявлення, тобто встановленого людьми. Підкреслюючи, що, хоча вся область права і змінюється, проте поняття справедливості в праві може змінюватися тільки певним чином. Природне право є природним, перш за все, тому, що воно політичне, адекватне політичній природі людини і висловлює вимоги й уявлення про політичну справедливість у людських взаємовідносинах.

Під умовним (людським, волевстановленим) правом у концепції Арістотеля розуміється те, що пізніше стало називатися позитивним правом, тобто до умовного права він відносить положення законів і загальних договорів. При цьому, він говорить про писані і неписані закони. Під неписаним законом, який також належить до умовного (позитивного) права, мається на увазі правовий звичай (звичаєве право).

Істотним складовим моментом політичної якості закону є його відповідність політичній справедливості і праву. Будь-який закон у своїй основі

⁵⁰ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 448.

повинен мати право, тобто право повинно знаходити своє втілення і дотримання в законі. Відхід закону від права означав би, відповідно до концепції Арістотеля, відхід від політичних форм до деспотичного насильства, переродження закону в засіб деспотії. «Не може бути справою закону здійснення влади не тільки по праву, але й всупереч праву; прагнення ж до насильницького підпорядкування, звичайно, суперечить ідеї права»⁵¹.

З політичного характеру права (природного права і закону) впливає необхідність його відповідності тій формі державного устрою, в межах якої воно повинно діяти. Загалом із вчення Арістотеля про різні форми правління – правильні форми і відповідні відхилення від них (тиранія, олігархія і демократія) – впливає, що всі вони, за принциповим виключенням тиранії (деспотичного правління), по суті, відносяться ним до політичної (державної) форми організації суспільного життя і правління і, відповідно, передбачають тією чи іншою мірою політичну справедливість, право і закон.

Законодавство – частина політики, тому мистецтво законодавця полягає в умілому й адекватному відображенні в законах своєрідності даного державного ладу і стабілізації, тобто існуючої системи відносин. Політичний порядок, притаманний певній формі державного ладу, відіграє, за Арістотелем, роль констатуючого принципу для чинного законодавства.

Політичне правління – це, згідно з Арістотелем, правління законів, а не людей. «Хто вимагає, щоб закон владарював, вимагає того, щоб владарювали тільки божество і розум, а хто вимагає, щоб владарювала людина, той висуває в цій своїй вимозі певний тваринний елемент, бо пристрастність є щось тваринне, та й гнів збиває з істинного шляху правителів, хоч би вони й були найкращими людьми; навпаки, закон – «врівноважений розум»⁵². Панування людини, замість розуму та закону, на думку Арістотеля, може призвести до зловживання владою і можливої тиранії.

Закон розумний, оскільки в ньому правильно виражена його політична природа та ідея права. Нормальна дія закону передбачає розвиненість, підготовленість людей до добродетельності і політичної справедливості, до розумного способу дії та поведінки. Людей же, які керуються пристрастями, а не розумом, можна утримати в межах морально дозволеного тільки шляхом покарання, бо, «взагалі кажучи, пристрасть підкоряється не переконанням, а тільки силі»⁵³. Поєднання в законі авторитету розуму і державної сили робить його незамінним засобом регулятивного та виховного впливу як на моральних, так і на аморальних членів політичного спілкування. Істотним, при цьому, є якість самого закону. «Зрозуміло, – писав Арістотель, – що для суспільного виховання необхідні закони, а для хорошого – необхідні хороші закони»⁵⁴.

Отже, при характеристиці нормативності політико-правового вчення Арістотеля необхідно зазначити, що головним для нього є пошук саме

⁵¹ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 542.

⁵² Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 551.

⁵³ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 445.

⁵⁴ Арістотель. Політика. / Арістотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М. : Мысль, 1978. – 602 с. С. 450.

природнолюдських, а не божественно-міфічних підстав політико-правових явищ. Саме в людині, в її політичній (суспільній) природі античний мислитель вбачає витoki та об'єктивні основи цих явищ. Учення Арістотеля є своєрідним синтезом і подальшим розвитком попередніх підходів до політико-правової проблематики. Акцентування уваги на політичній природі людини, як на об'єктивній підставі, що є визначальною для специфічних відносин і взаємозв'язку людей у сфері їхнього суспільного, політичного, морального і правового життя, є визначальним етапом на шляху розвитку світських, раціонально-теоретичних уявлень про специфічні закономірності, що діють у цій сфері.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР ЕТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ СТОЇКІВ ТА ЕПІКУРА

Філософським вченням Арістотеля завершується класичний період у розвитку грецької філософії. У міру внутрішнього розкладання грецьких полісів поступово слабшає і їх самостійність. В епоху еллінізму (IV ст. до н. е. – V ст. н. е.), спочатку в період македонського завоювання, а потім підпорядкування грецьких міст Риму, змінюється світоглядна орієнтація філософії. Її інтерес все більш зосереджується на житті окремої людини. Мотиви, що передбачають цей перехід, при уважному читанні можна прослідкувати вже в етиці Арістотеля. Але особливо характерні в цьому аспекті етичні вчення стоїків та епікурейців. Деонтологія соціальної етики Платона й Арістотеля поступається місцем деонтології в етиці індивідуальності, що безпосередньо відображає реальне становище людини пізньої Античності. Мешканець великої імперії не зв'язаний тісними зв'язками зі своєю соціальною общиною. Він не може, як раніше, брати безпосередню участь у політичному житті свого невеликого міста-держави.

Етика стоїків

У класичний період грецької філософії в етичних вченнях обґрунтовувався ідеал етичного вдосконалення індивіда в його включеності в громадське ціле. Навпаки, в подальшому, в епоху еллінізму, особливо в пізній Римській імперії, філософи вважають умовою добродесного і щасливого життя звільнення людини від влади зовнішнього світу, і перш за все – від політично-соціальної сфери. Такою була установка школи стоїків, а особливо епікурейців. До стоїків у Греції належали Зенон із Китіона (близько 333-262 р. до н. е.), Панетій Родоський (II ст. до н. е.), Посидоній (кінець II – I ст. до н. е.) та ін. Значну популярність школа стоїків одержала в Стародавньому Римі, де найвидатнішими її представниками були Сенека (біля. 4 р. до н. е. – 65 р. н. е.), його учень Епиктет (біля. 50 р. – біля. 140 р.) та імператор Марк Аврелій (121-180 рр.).

Філософія для стоїків – не просто наука, це, перш за все, життєвий шлях, життєва мудрість. Тільки філософія спроможна навчити людину зберігати врівноваженість і гідність у важкій ситуації, що склалася в епоху еллінізму, особливо в пізній Римській імперії, коли спостерігався занепад набутих досі культурних досягнень.

Свободу від влади зовнішнього світу над людиною стоїки вважали гідністю мудреця. Сила його в тому, що він не раб власних пристрастей. Мудрець не може прагнути до плотських задоволень. Справжній мудрець, на їх думку, не боїться навіть смерті. Саме від стоїків йде розуміння філософії як науки вмирати. Зразком для стоїків був Сократ. Проте схожість стоїків із Сократом лише в тому, що вони будують свою етику на знанні. Але, на відміну від Сократа, вони шукають добродетності не заради щастя, а заради спокою і безтурботності, байдужості до всього зовнішнього. Цю байдужість вони називають апатією (безпристрасністю). Безпристрасність – ось їх етичний ідеал. Настрій стоїків – песимізм. Досягти внутрішнього спокою і безпристрасності – означає навчитися володіти собою, визначати свої вчинки не обставинами, а тільки розумом. Вимоги розуму непорушні, вони відповідні природі. Під останньою стоїки розуміють як зовнішню природу, так і природу самої людини. Природа для стоїка – це рок, або доля. Примирися із роком, не чини йому опір – ось одна із заповідей Сенеки.

Етика Епікура

Повну відмову від соціальної активності в етиці зустрічаємо у матеріаліста Епікура (341-270 рр. до н.е.), вчення якого набуло широкої популярності в Римській імперії. Найбільш відомим із римських епікурейців був Лукрецій Кар (близько 99-55 рр. до н.е.).

Окрема людина, а не спільнота – ось відправний пункт епікурівської етики. Тим самим Епікур переглядає визначення людини, дане Арістотелем. Людина – це первинний індивід. Усі громадські зв'язки, всі відносини людей залежать від окремих осіб, від їх суб'єктивних бажань і раціональних міркувань щодо користі та задоволення. Суспільне угруповання, згідно Епікура, не є вищою метою, він лише засіб для особистого благополуччя індивідів. У цьому аспекті він близький до софістів. Індивідуалістичному трактуванню людини цілком відповідає і атомістична натурфілософія Епікура. Реальним є буття окремих ізольованих атомів, а те, що складається із них, – речі і явища видимого світу, весь космос в цілому, – це лише вторинні утворення, лише агрегати, скупчення атомів.

На відміну від стоїчної, епікурейська етика гедоністична (від грецького «hedone» – задоволення). Метою людського життя Епікур вважає щастя, що розуміється ним як задоволення. Проте справжнє задоволення Епікур бачив зовсім не в тому, щоб без жодної міри вдаватися до грубої плотської насолоди. Як і більшість грецьких мудреців, Епікур був прихильний ідеалу міри. Тому невірно поширене уявлення про епікурейців як про людей, що вдаються

виключно до плотської насолоди і що ставлять їх понад усе. Вищою насолодою Епікур, як і стоїки, вважав незворушність духу (атараксію), душевний спокій і безтурботність, а такий стан може бути досягнутий тільки за умови, що людина навчиться стримувати свої пристрасті та плотські потяги, підпорядковувати їх розуму. Особливо багато уваги епікурійці приділяють боротьбі із марновірствами, у тому числі із традиційною грецькою релігією, яка, за Епікуром, позбавляє людей безтурботності духу, вселяючи страх перед смертю і перед замогильним життям. Щоб розсіяти цей страх, філософ доводить, що душа людини вмирає разом із тілом, вона складається з атомів точно так, як і фізичні тіла. Смерті не треба боятися, переконує грецький матеріаліст, поки ми є, смерті немає, а коли приходить смерть, нас вже немає. Тому смерті не існує ні для живих, ні для померлих.

Не дивлячись на відому схожість стоїчної і епікурейської етики, відмінність між ними дуже істотна. Ідеал стоїків суворіший, вони тримаються альтруїстичного принципу обов'язку і безстрашності перед ударами долі. Ідеал же епікурейського мудреця не стільки моральний, скільки естетичний, в його основі лежить насолода самим собою. Епікурейство – це освічений, витончений і просвітлений егоїзм.

Неоплатонізм

Школи епікуреїзму і стоїцизму, що набули широкого поширення в республіканському, а потім і в імператорському Римі до III ст., незадовго до падіння останнього, практично зникли, за винятком платонізму. Увібравши в себе містичні ідеї послідовників давньогрецького філософа і математика Піфагора, деякі ідеї Арістотеля та інших учень, платонізм виступив в пізньоантичну епоху як неоплатонізм. Найбільш відомим його представником вважається Плотін (204/205-270 рр.). Він народився в Лікополі (Єгипет), протягом 11 років був учнем засновника александрійської школи неоплатонізму Амонія, брав участь у поході римського імператора Гордіана до Персії, щоб познайомитися із східними містичними вченнями, потім переселився до Риму, де заснував власну філософську школу. Спочатку він висловлював свої погляди усно, потім став їх записувати. Учень Плотіна і редактор його творів Порфирій після смерті вчителя (у Мінтурне, Італії) розділив його трактати на шість розділів, кожен із яких містив дев'ять трактатів. Порфирій назвав трактати «Енеади» («дев'ятки»). Структура «Енеад» відповідає тій структурі універсуму, яка була виявлена Плотіном в текстах Платона і «по той бік» цих текстів. Для неоплатоніків (крім Плотіна, головними представниками цієї течії вважаються Ямвліх, 245 р. – близько 330 р., і Прокл, 412-485 рр.) весь світ постає ієрархічною системою, в якій кожен нижчий ступінь зобов'язаний своїм існуванням вищому. На самому верху цих сходів поміщається єдине (воно ж Бог, воно ж благо, або те, що по той бік усього суцього). Єдине є цільова причина всякого буття. Все суще існує постільки, поскільки прагне до єдиного, або до блага. Саме суще не причетне буттю і тому незбагнено ні для розуму, ні

для слова. Про Бога не можна не сказати нічого. Другий ступінь – це розум і умоглядні сутності, що знаходяться в ньому, – ідеї. Розум та ідеї – це чисте буття, породжене єдиним. У платонічній традиції мислення і буття тотожні. Нижче – третій ступінь – душа. Вона вже не єдина, як розум, але розділена між живими тілами. Оскільки космос для платоніків жива істота, існує єдина душа космосу. Існують душі демонів, людей, тварин, рослин. Крім того, душа рухається. Душа – джерело всякого руху і, отже, всіх хвилювань і пристрастей. Ще нижче – четвертий ступінь – тіло. Як душа набуває кращої властивості – розумності, гармонію – від розуму, так і тіло одержує завдяки душі форму. Інші ж якості тіла – безжиттєвість, відсталість, інертність – тотожні матерії. Матерія – це субстрат чуттєвих речей, сама інертність, відсталість, відсутність якостей. Матерії не існує. Вона ні в якому ступені не причетна до розуму, а значить і буття. Виходячи з вищесказаного, матерія не може бути усвідомлена розумом і словом. Про її наявність ми дізнаємося зворотним шляхом. Якщо від усіх тіл відняти їх форму – всі наявні характеристики: якість, кількість, положення та інші, тоді те, що залишиться, і буде матерія.

Людина в системі неоплатонічної філософії мислилася відповідно як поєднання божественного, самототожного розуму із відсталим тілом за допомогою душі. Мета і сенс життя у такому разі – звільнити свій розум, дух від полону матерії, або тіла, для того, щоб відокремитися від нього і злитися з єдиним великим розумом. Джерело усілякого зла – матеріальне і тілесне. Джерело блага – умоглядне – знання, філософія. Людина повинна вчитися мислити і шляхом вправ – аскези підпорядковувати собі своє тіло.

Неоплатонізм здійснив великий вплив на західну (Августин) і східну (Псевдо-Діонісій Ареопагит) християнську філософію. Ідеї неоплатонізму проникли у філософію Відродження (Флорентійські платоніки), а також Нового часу (кембріджські платоніки). Ідеями неоплатонізму цікавилися представники німецького ідеалізму та філософії романтизму.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Грецька філософія сформувалася на ґрунті античного рабовласницького суспільства. Філософська думка Середньовіччя належить до епохи феодалізму (V-XV століття). Проте не слід вважати, що перехід від одного суспільного устрою до іншого відбувся раптово. Період формування нового типу суспільного устрою був досить тривалим. Хоча найчастіше початок Середньовіччя пов'язують із падінням Західної Римської імперії (476 р.), такий зв'язок дуже умовний. Завоювання Риму не могло відразу змінити ні соціально-економічних відносин, ні життєвого устрою, ні релігійних переконань, ні філософських учень даної епохи. Період становлення середньовічної культури – нового типу релігійної віри та філософського мислення справедливо було б віднести до I-IV століть. Протягом зазначеного періоду змагалися між собою філософські вчення стоїків, епікурейців, неоплатоніків, що виростили на старому, язичницькому ґрунті, з осередками нової віри і нової філософської думки. Згодом названі складові утворили основу середньовічної теології та філософії. Зазначимо, що християнська думка нерідко намагалася асимілювати досягнення античної філософії, особливо неоплатонізму і стоїцизму, включаючи їх у новий для них контекст.

Грецька філософія була пов'язана з язичницьким многобожжям – політеїзмом. При всій відмінності різних її вчень грецька філософія носила космологічний характер. Космос був тим цілим, що включало все суще, у тому числі й людину як мікрокосмос.

Що ж до філософської думки Середньовіччя, то вона сягає своїм корінням релігії єдинобожжя – монотеїзму. До таких релігій належать іудаїзм, християнство та мусульманство, і саме із ними пов'язаний розвиток як європейської, так й арабської філософії середніх віків. Тогочасне мислення було теоцентричним. Реальністю, визначаючою все суще, для нього був Бог, а не природа.

В основі християнського монотеїзму лежать два найважливіші принципи, не властиві релігійно-міфологічній свідомості і відповідно філософському мисленню язичницького світу: ідея творіння та ідея одкровення. Обидві вони тісно між собою пов'язані, оскільки передбачають єдиного Бога. Ідея творіння лежить в основі середньовічної онтології (вчення про буття), а ідея одкровення складає фундамент вчення про пізнання. Звідси всестороння залежність середньовічної філософії від теології, а всіх середньовічних інститутів – від церкви.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК СИНТЕЗ ХРИСТИЯНСЬКОГО ВЧЕННЯ Й АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Природа і людина як творіння Бога

Згідно із християнським догматом, Бог створив світ із нічого, актом власної волі, завдяки своїй всемогутності. Божественна всемогутність кожної миті зберігає, підтримує буття світу. Такий світогляд носить назву «креаціонізм» (від латинського «creatio» – «творіння»).

Догмат про творіння переносить центр тяжіння з природного світу на надприродний початок. На відміну від античних богів, які осмислювалися в Стародавній Греції як споріднені природі, християнський Бог стоїть над природою, по той її бік і тому є трансцендентним Богом, подібно «єдиному» Платона і неоплатоніків. Активний творчий початок у Середньовіччі вилучається із природи, із космосу і передається Богу. У середньовічній філософії «космос» вже не є «самодостатнім» і вічним буттям, живим цілим, яким його вважали грецькі філософи.

Іншим важливим наслідком креаціонізму є подолання характерного для античної філософії дуалізму протилежних початків – активного та пасивного: ідей або форм, з одного боку, матерії – з іншого. На місце античного дуалізму приходить моністичний принцип: є тільки один абсолютний початок – Бог, усе інше – його творіння. Вододіл між Богом і творінням – що непереходиться; це дві реальності різного онтологічного (буттєвого) рангу. Справжнім буттям володіє тільки Бог, йому приписуються атрибути, якими античні філософи наділяли буття. Бог вічний, незмінний, самототожний, ні від чого не залежить і є джерелом усього сущого. Християнський філософ Августин Блаженний (354-430 рр.) висловив думку, що Бог є вище буття, вища субстанція, вища (нематеріальна) форма, вище благо. Ототожнюючи Бога із буттям, Августин слідує Священному Писанню. У Старому Завіті Бог повідомляє про себе людині: «Я єсмь Сущий». На відміну від Бога, створений світ не володіє самостійністю, світ існує завдяки не собі, а Іншому. Звідси походить непостійність, мінливість, мінливий характер всього, що ми зустрічаємо в світі. Християнський Бог, хоча сам собою не доступний для пізнання, проте, відкриває себе людині. Його одкровення явлене в священних текстах Біблії, тлумачення яких і є основним шляхом богопізнання.

Таким чином, знання про нетварне (нестворене) божественне буття (або надбуття) можна отримати тільки надприродним шляхом. Джерелом такого пізнання є віра – здатність душі, невідома античному язичницькому світу. Що ж до тварного (створеного) світу, то він – хоч і не до кінця – зрозумілий за допомогою розуму, але про ступінь його зрозумілості середньовічні мислителі вели немало спорів.

Розуміння буття в середні віки знайшло свій афористичний вираз у латинській формулі: «ens et bonum convertuntur» (буття і благо протилежні). Оскільки Бог є вище буття і благо, то все, що ним створено, тією мірою, якою воно несе на собі відбиток буття, також добре й абсолютне. Звідси витікає теза

про те, що зло само собою є небуття, воно не є позитивною реальністю, не є сутністю. Так, диявол з погляду середньовічної свідомості – це небуття, що прикидається буттям. Зло живе благом і за рахунок блага, тому зрештою добро править світом, а зло, хоч і зменшує благо, не в змозі знищити його. У цьому вченні виразився оптимістичний мотив середньовічного світогляду.

Синтез християнського одкровення та античної філософії

Світогляд і життєві принципи ранньохристиянських общин спочатку формувалися в протистоянні язичницькому світу. Проте, по мірі набуття християнством все ширшого впливу і поширення, воно стало потребувати раціонального обґрунтування своїх догматів. Відповідно з'являються спроби використовувати для цієї мети вчення античних філософів. Зрозуміло, при цьому їм давалося нове тлумачення.

Таким чином, середньовічне мислення та світогляд визначали дві різні традиції: християнське одкровення, з одного боку, й античну філософію – з іншого. Ці дві традиції не легко було узгодити. У греків поняття буття було пов'язане з ідеєю «межі» (піфагорійці), «єдиного» (елеати) – із визначеністю і неподільністю. «Безмежне» усвідомлювалося як недосконалість, хаос, небуття. Цьому відповідали прихильність греків до всього завершеного, осяжного, пластично оформленого, їх любов до форми, міри, відповідності.

У біблійській традиції навпроти, вище буття – Бог – характеризується як безмежна всемогутність. Не випадково своєю волею він може зупиняти річки й осушувати моря, порушуючи закони природи, творити дива. При такому усвідомленні Бога всяка визначеність, все, що має межу, сприймається як кінцеве та недосконале.

Якщо представники однієї традиції схильні були бачити в Богові, перш за все, вищий розум (і тому зближувалися із античними платоніками), то представники іншої підкреслювали якраз волю Бога, що відповідала Його могутності, і бачили у волі головну характеристику божественної особистості.

Сутність та існування

У середньовічній філософії проводиться розрізнення буття, або існування (екзистенції), і сутності (есенції). У всіх середньовічних філософів пізнання кожної речі зводиться до відповіді на чотири питання: Чи є річ? Що вона таке? Яка вона? Чому (або для чого) вона є? Перше питання вимагає встановлення існування, а наступні – встановлення сутності речі. У Арістотеля, що всесторонньо дослідив категорію сутності, ще не було здійснено такого розрізнення сутності й існування, хоча деякі підходи до нього і намічалися. Чітку відмінність цих понять дає римський філософ Боецій (близько 480-524 рр.), чия розробка проблем логіки зробила вирішальний вплив на подальший розвиток середньовічної схоластики (термін «схоласта» походить

від грецького слова «schole» — «школа»; схоластика – означає «шкільна філософія»). Згідно Боецію, буття (існування) та сутність – це зовсім не одне і те ж; тільки в Богові, який є простою субстанцією, буття і сутність співпадають. Що ж до створених речей, то вони не прості, а складні, і це, перш за все, виражається в тому, що їх буття і їх сутність нетотожні. Щоб та або інша сутність отримала існування, вона повинна стати причетною до буття – повинна бути створена божественною волею.

Сутність речі виражається в її визначенні, в понятті, яке ми досягаємо розумом. Про існування ж речі ми дізнаємося із досвіду, із прямого контакту з нею. Оскільки існування виникає не з розуму, а із акту всемогутньої волі творця, воно не входить в поняття речі. Таким чином, поняття існування не належить до самої сутності речі, воно вводиться для осмислення догмата творіння.

Полеміка реалізму та номіналізму

Багато характерних особливостей середньовічної філософії виявилось в боротьбі реалізму і номіналізму, що продовжилася протягом декількох століть. Реалізм у його середньовічному розумінні не має нічого спільного із сучасним значенням цього терміну. Під реалізмом малося на увазі вчення, згідно з яким справжню реальність відтворюють тільки загальні поняття, або універсалії, а не думки про одиничні предмети, які існують в емпіричному світі. Латинською мовою, якою користувалися представники схоластики, ця думка висловлювалася у формулі: *universalia sunt realia*. Неважко прослідкувати, що середньовічний реалізм зближується із платонізмом, для якого теж реальне буття проектується вічними та самототожними ідеями, а не мінливими чуттєвими речами. Згідно середньовічним реалістам, універсалії існують до речей (*ante rem*), будучи думками. Універсалії – це ідеї в божественному розумі. Лише завдяки цьому людський розум спроможний пізнавати сутність речей, бо сутність і є не що інше, як загальне поняття. Для реалістів, наприклад для Ансельма Кентерберійського (1033-1109 рр.), пізнання можливе лише за допомогою розуму, бо лише розум здатний досягти загального.

Протилежний напрям був пов'язаний з підкресленням пріоритету волі над розумом і носив назву «номіналізм». Цей термін походить від латинського слова «*nomen*», що означає «ім'я». Згідно з номіналістами, загальні поняття – тільки імена, вони не володіють ніяким самостійним існуванням на відміну від думок про одиничні речі. Універсалії утворюються нашим розумом шляхом абстрагування ознак, загальних для цілого ряду емпіричних речей і явищ. Так, наприклад, ми отримуємо поняття «людина», коли відволікаємося від індивідуальних особливостей окремих людей і залишаємо тільки те, що є загальним для всіх. А оскільки всі люди є живими істотами, наділеними розумом, то в поняття людини входять саме ці ознаки: людина є жива істота, наділена розумом. Таким чином, згідно із вченням номіналістів, універсалії існують не до, а після речей (*post rem*). Крайні номіналісти, до яких належав,

наприклад, французький філософ і теолог Іоанн Росцелін (близько 1050-1120 рр.), навіть доводили, що загальні поняття – не більше ніж звуки людського голосу; реально існує лише одиничне, а загальне – тільки ілюзія, що не існує навіть у людській думці.

Суперечка номіналістів і реалістів виникла у зв'язку з проблемою «одиничного» і «загального», в тому вигляді, як вона ставилася ще Арістотелем, що розрізняв онтологічний статус первинної і вторинної сутності.

Визначимо основні поняття середньовічної філософії:

- креаціонізм – ідея створення світу Богом із нічого;
- провіденціалізм – розуміння історії як здійснення Божого задуму спасіння людини;
- теодиція – виправдання існування Бога;
- символізм – своєрідне уміння людини знаходити приховане значення того чи іншого предмета або явища;
- одкровення – безпосереднє волевиявлення Бога, що приймається суб'єктом як абсолютний критерій людської поведінки та пізнання;
- реалізм – існування загального в Богові, у речах, думках і словах людей;
- номіналізм – особлива увага до одиничного.

У розвитку середньовічної філософії можна виділити два етапи.

Патристика. У період боротьби християнства із язичницьким політеїзмом (з II-VI ст.) виникла література апологетів (захисників) християнства. Услід за апологетикою виникла патристика – твори «Батьків церкви», мислителів, що заклали основи філософії християнства. Апологетика і патристика розвивалися в грецьких центрах і в Римі. Цей період можна умовно розділити на:

- апостольський період (до середини III століття н.е.);
- епоху апологетів (середина III – початок V століття). До апологетів належать Тертулліан, Климент Александрійський, Оріген та інші;
- зріла патристика (V-VIII ст.). Найбільш яскравими фігурами цього періоду були Ієронім, Августин Аврелій та ін. У цей період в центрі філософствування знаходилися ідеї монотеїзму, трансцендентної природи Бога, трьох іпостасей – Бога-Батька, Бога-Сина і Святого Духу, креаціонізму, теодиції.

У період зрілої патристики філософія вже поділяється на три види: спекулятивна (теологічна), практична (моральна), раціональна (або логіка). Усі три види філософії перебували між собою в тісному взаємозв'язку.

Схоластика (IX-XV ст.). Філософію середньовіччя нерідко називають одним словом – схоластика (лат. scholasticus – шкільне, вчення) – тип релігійної філософії, заснованої на поєднанні догматизму і раціоналістичного обґрунтування із перевагою формально-логічної проблематики. Схоластика – основний спосіб філософствування епохи середньовіччя. Це обумовлено, по-перше, тісним зв'язком із Священним писанням і Священним Переказом, які,

доповнюючи одне одного, були вичерпною, універсальною парадигмою філософського знання про Бога, світ, людину й історію; по-друге, традиціоналізмом, спадкоємністю, консерватизмом, дуалізмом середньовічної філософії; по-третє, безособовим характером середньовічної філософії, коли особисте відступало перед абстрактно-загальним.

Схоластика пройшла три етапи свого розвитку.

Рання її форма сформувалася в IX-XII століттях під значним впливом ідей неоплатоніків та Августина Аврелія. Основні схоластичні вчення були розроблені такими філософами, як Еріугена, Абельяр, Росцелін, Ансельм Кентерберійський.

З XII по XIII століття схоластика набула зрілих форм. Цей період ще називають «класичним», коли на зміну платонівським ідеям прийшов «християнський аристотелізм», що розвивається і викладається в університетах, які народжувалися на той час, у Болонії, Оксфорді, Падує, Тулузі та інших містах Європи. Найважливішу роль серед них відігравав Паризький університет, заснований одним із перших ще в 1200 р. Його теологічний факультет був головним теоретичним центром католицької церкви і знаходився під її невсипущим контролем. Діяльність Альберта Великого і особливо Фоми Аквінського була тісно пов'язана з Паризьким університетом.

Найбільш яскравими представниками пізньої схоластики (XIII-XV століття) є Дунс Скот і Оккам, які зрівняли в правах розум і віру. Це склало основу їх теорії «двох істин». Саме під цим гаслом вони виступили проти одного з головних принципів зрілої схоластики, згідно з яким віра є вищою за розум.

Загалом схоластика стала помітним етапом у розвитку філософії, протягом якого багато уваги приділялося логіці, діалектиці. Разом із тим її відрізняє надмірна умоглядність та надмірна увага до форми.

Найбільш пріоритетною проблемою схоластики була проблема універсалій. Із спробою розв'язання цієї проблеми пов'язані три філософські течії:

- концептуалізм (існування загального стосовно конкретної речі);
- реалізм (вчення, згідно з яким справжню реальність відтворюють тільки загальні поняття, або універсалії);
- номіналізм (підкресленням пріоритету волі над розумом).

Питання ставилося так: чи існує загальне поза людським розумом саме собою чи ні? Це питання має відношення перш за все до обґрунтування існування Бога в трьох Особах – Бога-батька, Бога-Сина і Бога-Духу Святого і взагалі доказу буття Божого.

Творцем католицької теології та систематизатором схоластики вважають Фому Аквінського (1225-1274 рр.). Основні його праці: «Сума теології», «Сума філософії», «Сума проти язичників». У них він спирається головним чином на праці Аристотеля, із якими познайомився будучи в хрестовому поході. У онтології Хоми Аквінського буття розглядається і як можливе, і як дійсне. Буття – це існування одиничних речей, що і є субстанція. Разом з такими

категоріями, як можливість і дійсність, Фома Аквінський вводить категорії «матерія» та «форма». При цьому матерія розглядається як можливість, а форма – як дійсність.

Використовуючи основні ідеї Арістотеля про форму і матерію, Фома Аквінський цілком підпорядковує їм релігійне вчення. Ніщо матеріальне без форми не існує, а форма залежить від вищої форми або «форми всіх форм» – Бога. Бог же істота суто духовна. Тільки для тілесного світу необхідне з'єднання форми із матерією. Матерія, на думку Фоми Аквінського (як і у Арістотеля), пасивна, активність їй надає форма.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Християнська релігія сформувала нову шкалу цінностей, протилежну античній культурі. У християнстві народжується нова етика, відмінна від етики античності. У Святому Благовестованні від Матвія сказано: «Блаженні жебраки духом, бо їх є Царство Небесне. Блаженні ті, що плачуть, бо вони втішатимуться. Блаженні покірливі, бо вони успадковують землю. Блаженні жадаючі і спрагли правди, бо вони наситяться. Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть. Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать. Блаженні миротворці, бо вони наречені будуть синами Божими. Блаженні вигнані за правду, бо їх є Царство Небесне. Блаженні ви, коли ганьбитимуть вас і гнатимуть і всіляко несправедливо лихословити за Мене. Радійте і веселіться, бо велика ваша нагорода на небесах: так гнали і пророків, що були раніше вас»⁵⁵. Згідно новій шкалі цінностей упокорювання стає головною добродією християнства, шляхом, що веде до брам Царства Небесного. Це незнайома для греків добродієність. Ідеал греків – людина, віруюча в себе і свої сили. У Другому посланні Коринф'янам Апостолом Павлом сказано: «Тричі благав я Господа про те, щоб видалив його (лихо) від мене, але Господь сказав мені: «досить для тебе благодаті Моєї, бо сила Моя здійснюється в Немочі» і тому я набагато більш охоче хвалитимуся своєю неміччю, щоб мешкала в мені сила Христова»⁵⁶. Євангельське послання відкидає благородний грецький ідеал людини, віруючої в свої здібності досягти поставленої мети поодинці, індивідуальним зусиллям.

Безсмертна природа душі – стрижень платонівської, а також арістотелівської традиції, в текстах Святого Писання уявлення про душу позбавлене грецьких акцентів. Християнин сподівається на воскресіння мертвих, на повернення до тілесного життя. Грецькі філософи вважали плоть джерелом будь-якої негативності, усілякого зла. Стародавні греки жили в просторі поліса, лише в ньому уявляли себе. Християнин же не належить

⁵⁵ Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. Мф., 5: 3 – 12.

⁵⁶ Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. II Коринф., 8-9.

політичному суспільству, він живе в Церкві Христа, в благодаті Христа. Новий зміст життя християнина висловлений метафоричним порівнянням життя та виноградної лози: «Я есмь дійсна виноградна лоза, а Батько мій виноградар. Всяку у мене гілку, що не приносить плоду, Він відсікає; всяку, що приносить, – очищає, щоб більш принесла плоду. Ви вже очищені через слово, яке Я проповідую вам. Преподобуйте в Мені, і Я у Вас. Як гілка не може плодоносити сама собою, якщо не буде на лозі: так і ви, якщо не будете в Мені»⁵⁷.

Християнська релігія протиставляла один одному «небесне життя» і «земне життя», «град Божий» і «град Земний». З самого початку її виникнення визначилася найближча мета церкви, живучи «земним життям», розвивати «небесне життя», тобто «земне життя» перетворювати в «град Божий».

Не дивлячись на виниклий церковний розкол, – утворення католицтва і православ'я – в церкві виявляється два протилежні рухи: від земного світу до неба і від небесного світу до земного існування. Рух до земного існування неминуче включав, як свою передумову, сприйняття норм культури, традицій – неодмінне звертання до світу. Рух до неба виражався посиленням релігійного умогляду і містики, відчуженістю від усього земного і мирського. Ці тенденції і обумовили основну суперечність у культурі середньовіччя але саме вказана суперечність могла бути вирішена через більш напружене і реальне розуміння відносин між Богом і світом людини, його працею і культурою, тобто в глибшому Богопізнанні, яке передбачає збагнення і розуміння Божественної єдності світу.

Середньовічна культура представлена багатьма прославленими іменами, як на Заході, так і на Сході. Провідною тенденцією Східного християнства і його особливої гілки – православ'я, був рух від земного існування до небесного світу.

Звернення до творчості Августина Блаженного при аналізі предмету і змісту філософської думки в християнській середньовічній культурі не випадкове. Його творчість є цілісною, у ній відсутня зазначена вище суперечність – рух від земного світу до піднебесся і від небесного світу до земного існування. Для всього християнського світу Августин Блаженний став авторитетним батьком церкви, основоположником схоластичного методу мислення. Згодом П. Абеляром йому був присвоєний титул «Exellentissimus doctor».⁵⁸

Августин Блаженний (Augustinus Sanctus) (354-430 pp.) – християнський теолог, видатний представник західної патристики. Він захоплювався маніхейством – релігійно-філософським вченням, що виникло в III столітті на Близькому Сході і поширилося в III-XI століттях від Північної Африки до Китаю. У пізній Римській імперії та Візантії маніхейство піддавалося запеклим

⁵⁷ Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. Иоан., 15: 1-5.

⁵⁸ Hacker P. M. S. Insight and Illusion, Wittgenstein on Philosophy and Metaphysics of Experience. – Oxford, 1972. – 476 p. P.348.

гонінням з боку держави й ортодоксального християнства. У Середній і Центральній Азії знайшло сприятливіший ґрунт і в VIII-IX століттях стало державною релігією уйгурів. Основою маніхейства був його дуалізм – віра в дві вищі сили, керуючі світом, що вічно протистоять одна одній. Як зла сила у маніхеїв виступав Бог Старого Завіту, а як добра – Бог Нового Заповіту. Маніхейство бачило справжню реальність лише в явищах матеріальної природи, наділяючи надприродною силою Сонце, Місяць, планети і рослини. Як релігійно-філософське вчення маніхейство було: по-перше, раціоналістичним підходом до світу; по-друге, радикальною формою матеріалізму; по-третє, пафосним дуалізмом добра і зла. Вказані початки розумілися в маніхействі не просто як моральні, а як онтологічні та космічні початки. Засновник маніхейства – Сураїк (214–277 рр.) із перського княжого роду, що був прозваний Мані.

У 387 році Августин Аврелій прийняв хрещення, з 395 року – був єпископом Гиппона. Шлях, який привів Августина Аврелія до Христа, був складний, але плідний. Володіючи величезними талантами письменника та психолога, Августин зумів проаналізувати свої духовні пошуки, відобразив їх в безсмертних творіннях, що увійшли до числа шедеврів світової літератури. Серед цих творів особливо вирізняється «Сповідь», в якій великий учитель Церкви розповідає про свій життєвий шлях і покликання.

Духовному світу Августина властива низка суперечностей: унікальна розумова сприйнятливість і устремління до єдиної догми, розвинена індивідуалістична самосвідомість і містика церковності. У Східні місяцеслови його ім'я було включено лише в XIX столітті.

Три етапи в творчості Августина Аврелія

Для першого періоду (386-395 рр.) творчості Августина Аврелія характерні вплив античної, переважно неоплатонічної філософії, відверта розсудливість і високий статус раціонального. До цього етапу відносяться трактати «Проти академіків», «Про порядок», «Монологи», «Про вільне рішення» та інші, а також цикл антиманіхейських трактатів.

Другий період (395-410 рр.) відмічений переважанням релігійно-церковної проблематики: «Про книгу Буття», цикл тлумачень до послань святого Апостола Павла, низка моральних трактатів і «Сповідь», що підводить перші підсумки духовного розвитку Августина.

У третій період (410-430 рр.) Августина цікавлять переважно питання створення світу. До цього періоду відносять його твір «Про Град Божий», а також критичний огляд власних творів. Деякі праці писалися із багаторічними перервами, наприклад, «Про християнську науку» (396-426 рр.), «Про Трійцю» (399-419 рр.).

На кожному з цих етапів Августин продовжував дуже пильно вивчати людину і її положення в світі, відношення до Бога, смерті і безсмертя, питання про порятунок або погибель душі.

Онтологія Августина як його вчення про Бога

Онтологія Августина і його вчення про Бога як абсолютне буття наслідують неоплатонізм. Проте філософ намагався наново продумати старі ідеї, виходячи не з об'єкта, а із суб'єкта, з людського мислення. Буття Бога, за Августином, можна безпосередньо вивести із самосвідомості людини, а буття речей – ні. Психологізм Августина виявляється в його вченні про час, що відповідає пам'ятаючій, споглядаючій і чекаючій душі. Новою межею мислення Августина була увага до двох проблем, повз яких пройшла антична думка: динаміки людської особи та динаміки загальнолюдської історії. Першій із них присвячена «Сповідь» – лірична автобіографія, що малює внутрішній розвиток Августина від дитинства до остаточного ствердження в ортодоксальному християнстві. Виходячи із недосяжного для античної літератури і філософії психологічного самоаналізу, Августин зумів показати суперечність становлення особи. При цьому особові тенденції його філософії поєднуються із теологічною доктриною визначення. Від констатації темних «безодень» душі Августин дійшов висновку про необхідність божественної благодаті, яка виводить особу із тотожності собі і тим самим «рятує». Проблема містично осмисленої діалектики історії поставлена в трактаті «Про град Божий», який написаний під враженням узяття Риму ордами Аларіха в 410 році. Августин убачав два протилежні види людської спільності: «град Земний», – державність, яка заснована на любові до себе, доведена до презирства до Бога, і «град Божий» – духовну спільність, яка заснована на любові до Бога, доведеної до презирства до себе. Трактат «Град Божий» ніяк не тотожний ідеалу теократії, у дусі якого тлумачили в середні віки ідеологи католицизму вчення Августина. Він підкреслював неможливість пристосування «граду Божого» до політичної реальності.

Вчення Августина про буття близьке до неоплатонізму ще й тому, що за Августином, все суще, оскільки воно існує, а оскільки воно існує, є благо. Зло – не субстанція, а недолік, псування субстанції, порок і пошкодження форми, небуття. Навпаки, благо є субстанція, «форма», з усіма її елементами: виглядом, мірою, числом, порядком. Бог є джерело буття, чиста форма, найвища краса, джерело блага. Підтримка буття світу є постійне творіння його Богом. Якби творча сила Бога припинилася, світ негайно ж повернувся б в небуття. Світ один, визнання багатьох послідовних світів – порожня гра уяв. У світовому порядку всяка річ має своє місце. Матерія також має своє місце в межах цілого.

Бог, світ і людина як об'єкти пізнавальної діяльності в творчості Августина Аврелія

Говорячи про пізнавальну діяльність у творчості Августина Аврелія, слід зазначити, що він вважав гідним пізнання такі об'єкти, як Бог і душа. Буття Бога можливо вивести із самосвідомості людини, шляхом умоосягненням, а буття речей – із узагальнення досвіду. Він аналізував ідею Бога в

співвідношенні із людиною, а людини у відношенні до Бога. Августин, здійснивши якнайтонший аналіз життєвого шляху людини, розробив філософську антропологію. Душа, згідно з філософом, – нематеріальна субстанція, відмінна від тіла, а не проста властивість тіла. Вона безсмертна. У вченні про походження людських душ він вагався між ідеєю передачі душ батьками разом із тілом та ідеєю творіння душ новонароджених Богом.

Світогляд Августина глибоко теоцентричний: у центрі духовних устремлінь – Бог як початковий і кінцевий пункт роздумів. Проблема Бога і його відношення до світу виступає у Августина як центральна. Креаціонізм (творіння), принцип сформульований у Священному Писанні, осмислюється і коментується християнським мислителем. Як і Плотін, Августин розглядає Бога як позаматеріальний Абсолют, співвіднесений із світом і людиною як своїм творінням. Августин настійно протиставляє свої переконання всім різновидам пантеїзму, тобто єдності Бога і світу. Бог, по Августину, надприродний. Світ, природа і людина, будучи результатом творіння Бога, залежать від свого Творця. Якщо неоплатонізм розглядав Бога (Абсолют) як безособову істоту, як єдність всього суцього, то Августин тлумачив Бога як особу, що створила все суще. Августин спеціально підкреслював відмінність Бога від Долі, фортуни, що займало і велике місце не тільки в давнину, але і в середньовіччі. Філософ усіляко підкреслює абсолютну всемогутність Бога. Згідно з його вченням, християнський Бог цілком оволодів долею, підпорядкувавши її своїй всемогутній волі, що стає промислом, його визначенням. Стверджуючи принцип безтілесності Бога, Августин виводить звідси принцип нескінченності божественного початку.

У патристиці, починаючи з Августина Блаженного, метою пізнання стає пізнання самого себе як образу і подібності Божої. Пізнавши себе, людина приходить до усвідомлення того, чим він володіє. «Не світ є загадкою, а ми самі», – стверджує Августин Блаженний у «Сповіді». Особливою новизною вирізняється його погляд на людину як на образ і подібність Божу. У трактаті «Про град Божий до Марцелліну» філософ пише: «...оскільки ми не рівні із Богом, більш того, нескінченно від нього віддалені, тому, Його стараннями, ми визнаємо в самих собі образ Бога, тобто святу Трійцю; образ, до якого завжди слід наближатися, удосконалюючись»⁵⁹. У розумінні Августина Блаженного пізнання Бога відбувається через пізнання душі. До платонівського уявлення про неї додані Євангельські цінності: чистота серця, блага віра. Чистота і ясність душі – умови прозріння та шлях до Істини.

У творчості Августина Блаженного проблема *ratio* представлена в різних аспектах, серед яких переважають інтелектуальний і естетичний, вони тісно переплітаються між собою. Співвідношення розум – знання – віра розглядається і в трактаті «Про вчителя». Спираючись на Цицеронівську традицію, Августин Блаженний розрізняє розум (*ratio*) і умовисновок, або розсудливу думку (*rationatio*). Розум завжди властивий здоровому глузду, а

⁵⁹ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев. : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 204.

умовисновок – не завжди. Саме розум людський винайшов науки. Але на відміну від давньогрецьких філософів Августин Блаженний пише про те, що до розумної діяльності здатна не всяка душа, а лише та, яка чиста і свята, здатна до уподібнення Божественному, як неодмінній умові досягнення істини.

Опис співвідношення чуттєвого та раціонального представлено в «Сповіді». Августин Блаженний пов'язує свої переконання із християнською антропологією. Філософ розрізняє чуттєве (*sensibilia*) або «тілесне» (*carnalia*) пізнання і розумове (*inteligibilia*) або духовне (*spiritualia*). У душі є дві частини, вища із яких пов'язана з розумом, а нижча із відчуттями та пам'яттю. Відчуттям або чуттєвим сприйняттям, за визначенням Августина Блаженного, є випробовуваний тілом стан, який існує не саме собою, а завдяки душі. Чуттєве пізнання мало цікавить християнського мислителя. Саме за допомогою розуму (*ratio*) і знання, яке чудовіше за відчуття, душа височіє над тілом. «Розум (*ratio*) є погляд душі, яким вона сама собою, без посередства тіла, убачає істинне; або він є саме споглядання істинного без посередництва тіла; або він найістинніший»⁶⁰.

Августин Блаженний визначає розум як інструмент, процес і об'єкт пізнання. Потрійне визначення розуму показує, що філософ розуміє під розумом незмінну інтелегібельную здатність душі. По відношенню до розуму розум є тим же, чим погляд по відношенню до очей. Якщо зореве – чуттєве споглядання направлене в зовнішній світ, то об'єкт інтелектуального пізнання міститься в думці. Важливим для Августина Блаженного є пізнання не зовнішнього матеріального світу, а самого себе, свого внутрішнього світу. Розум допомагає мислити «істинне», закладене в людині. «Сповідь» є зразком натхненного самопізнання. Але це самопізнання принципово відмінне від психологічно-суб'єктивістської рефлексії людини Нового часу (хоч і є його прообразом). Августинівський заклик «перевершити самого себе» означає, що, занурюючись в себе, людина здатна подолати все індивідуальне. У самозануренні і самопізнанні кожен здатний «перевершити самого себе».

Чуттєве пізнання розглядається як один з нижчих ступенів підйому духу від матерії до Божества. Августин Блаженний розрізняє сім ступенів або мір (*gradus*) могутності душі. Перша – одухотворення (*aminatio*), вона властива рослинам. Друга – відчуття (*sensus*) – пов'язана з відчуттям, душа іноді довільно перебирає отримані образи речей, створюючи сновидіння. Зображення що є в пам'яті, одержані від відчуттів. Другий ступінь відповідає тваринному світу (включаючи і людину). Решта п'яти ступенів відноситься тільки до душі людини: третя – мистецтво (*ars*) – це творча потенція душі. Вона сприяє появі наук, дає можливість управляти державою. Третій ступінь загальний для людей вчених і неписьменних, добрих і злих. Четвертий ступінь – доброчесність (*vertus*), тут бере початок доброта. На цьому ступені душа починає усвідомлювати себе і відділяється від усього тілесного. П'ятий ступінь – спокій (*tranquillitas*), на цьому рівні душа очищається, звільняється від тління, спрямовується до Бога, тобто до самого «споглядання істини». Шостий

⁶⁰ Августин А. Исповедь. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.1. Часть I. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Чоколова. 1906. – 442 с. С. 147.

ступінь – вступ (*ingressio*), душа приступає до споглядання істини. Сьомий ступінь – споглядання (*contemplatio*), цей вищий стан душі. Всі попередні ступені орієнтовані на поступове досягнення вищого ступеня.

Августин Блаженний – християнський філософ. Віра є невід’ємною умовою досягнення знання, що розуміється ним не тільки у вузько релігійному сенсі. Віра у Августина Блаженного – акт волі та знання, передуючий пізнанню істини, особливий спосіб гносеологічного передбачення, задаючий спрямованість процесу пізнання. Віра визначається Августином Блаженным і як «істина», що «учить, сповіщена в Євангельському Писанні». Особливий авторитет Святого Писання він бачить у тому, що його «всім було відкрито і в той же час воно зберігало гідність своєї таємниці для розуму глибшого, ...заставляло напружено думати тих, хто не легковажний серцем»⁶¹. Завдання виховуваного розуму убачається в розкритті Божественного одкровення.

Особливо виділимо, що Августин Блаженний бачить саме навчання невід’ємної складової залучення до християнської культури, що представлено в трактаті «Про Град Божому до Марцелліну». Навчання сприяє сходженню людини – громадянина граду земного від життя «по плоті» до життя «по духу». Два гради або дві держави – праведників і нечестивців – існують від початку людського роду. У першому живуть вірні Богу істоти: добрі ангели, дійсні християни і добродійні люди. Усі, пов’язані з гріхом, ганебними справами, плотськими і суетними вабленнями, всі, що йдуть шляхом помилок, складають громадян граду земного. «Тепер громадяни обох градів живуть разом, але воліють різного, в день же суду поставлені будуть різно»⁶². Для жителів земного граду, тобто для більшості людей, Град Божий повинен служити всеосяжним ідеалом.

Як ідеолог християнської культури, Августин Блаженний виділяє в змісті навчання все, що несе користь людині – жителю Нового Граду. Всі мистецтва (до них віднесені сім вільних мистецтв, розділених на квадрій і трівій), походять від розуму. У них в тій або іншій формі присутні є риси розумності. У «раціональності» мистецтв бачить Августин Блаженний їх головну цінність.

Розум людини, визначаючи закономірності в чуттєвому сприйманні світі, не відразу, а поступово, дійшов до необхідності їх вивчення (*discre*) і закріплення вивченого у відповідних «дисциплінах». Спочатку розум винайшов писемність: правила з’єднання букв, складів, слів. Саме так виникла граматики, за допомогою якої записуються всі знання. Августин Блаженний пише, що римляни назвали її літературою (*literatura*). Вона включила всі розповіді, у тому числі і історію (*historia*), науку «нескінченну, багатоскладову, таку, що доставляє більше клопоту, ніж задоволення і істини»⁶³. Далі розум вирішив відшукати і вивчити силу, яка породила мистецтво (*ars*), і углядів її в науці наук (*disciplinae disciplinarum*) – діалектиці. «Вона учить [тому, як] вчити, вона ж і

⁶¹ Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев: Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с. С. 421.

⁶² Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 197.

⁶³ Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с. С. 209.

навчає [тому, як] вчитися; у ній розум виявляє себе і показує, який він є, чого він бажає і чого він може. Вона володіє знанням (scit scire), вона не тільки бажає, але і може робити людину такою, що знає»⁶⁴. Серед людей багато хто не здатний прямо сприймати істину. Потрібно, перш за все, збудити їх душі. З цією метою розум наповнив діалектику забавами й іграшками, назвав її риторикою.

Із людських винаходів необхідно вивчати все, що корисно в житті. До даремних винаходів розуму віднесені «тисячі порожніх байок і вигадок, брехнею яких [відвіку] вправляються люди»⁶⁵. У трактаті «Про християнське вчення» висловлена думка: не слід вивчати всього, що пов'язано з язичницькими культами чи ж служить одному лише задоволенню. Описуючи вільні мистецтва, призначені для навчання жителів Нового Граду, Августин Блаженний осмислює їх необхідність і обов'язковість, як таких, що ведуть до дійсної віри. Послідовність створення розумом наук відповідає етапам збагнення Істини. Порядок їх створення повинен стати і порядком вивчення.

Августин Блаженний у багатьох творах ставить собі питання: чи сягає людина Бога, коли наближається до Істини? Чи Бог вищий, по той бік істини? У трактаті «Про Трійцю» Августин Блаженний пише: «Вища Істина не нижча за Батька, будучи єдиної природи із Ним, не одні тільки люди, але і Батько судить по істині. ...Бог – це Істина»⁶⁶. Філософія, пануюча над усіма вільними науками, безпосередньо приводить до блаженного життя. Августин Блаженний переконаний: «немає блаженного життя, окрім того, яке проводиться у філософії»⁶⁷. Вивчення філософії підбадьорює любителів істини в прагненні до неї, робить їх наполегливими і підготовленими, «так що вони бажають її, і з великою постійністю шукають, і, нарешті, з великим задоволенням приліплюються до неї; це і називається блаженным життям»⁶⁸. Вчення про душу приводить до пізнання самих себе, вчення про Бога – до пізнання нашого походження. Перше, затверджує Августин Блаженний, приємніше, друге – дорожче. Якщо, осягнувши вчення про душу, людина робиться гідною блаженному життю, то осягнувши Божественне вчення, стає блаженною. Вчення про душу – предмет дослідження для учнів, вчення про Бога – «для вже навчених»⁶⁹.

Теоретичне відношення до дійсності (як до матеріальної, так і до духовної), що виникло в античності, передбачає рефлексивний підхід до результатів пізнання, виробітку специфічних процедур опису, виявлення об'єктивно-ідеального знання про буття. Августин Блаженний пише про спосіб відношення до світу, мислення про світ. В середні віки збагнення картини світу перетворюється на тлумачення герменевтики Божественного Слова, залежить

⁶⁴ Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с. С. 210.

⁶⁵ Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с. С. 216.

⁶⁶ Августин А. Творения / А. Августин. – М. : Греко-римский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. – 390 с. С. 202.

⁶⁷ Августин А. Против академиков. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т. 1. Часть II. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Чоколова. 1906. – 473 с. С. 113.

⁶⁸ Августин А. Против академиков. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т. 1. Часть II. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Чоколова. 1906. – 473 с. С. 127.

⁶⁹ Августин А. Против академиков. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т. 1. Часть II. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Чоколова. 1906. – 473 с. С. 138.

від істини одкровення. Герменевтика – мистецтво тлумачення – опиняється в центрі уваги. Природний світ створений Богом. Пізнанню «першопричини всього Бога»⁷⁰, що не досягається, служить людське слово. Як «Божественне Слово», пише Августин Блаженний, одержало «тіло в Христу», так людська думка втілюється в написаному або звучному слові. Словесно оформлений світ повинен торкнутися душі людини, що залучається до культури. Тлумачення змісту дозволяє виділяти різні типи знаково-символічного буття. У ранньому середньовіччі розвивається вчення про знаки, про інтерпретацію. Умовні знаки, символи, алегорії, знамення одержують у трактаті «Про християнське вчення» філософське обґрунтування. Герменевтика для Августина Блаженного – спосіб обґрунтування в різних науках, що займаються або предметами, або знаками, спосіб тлумачення всього кола наук, розвинених у ранньому середньовіччі.

Антропологія Августина Блаженного

Августин Блаженний прагне скласти поняття про Бога, виходячи з нашої відповідності Богу, і намагається відкрити в Ньому те, що ми самі знаходимо в своїй душі, створеній за Його образом. Цей метод можна вважати методом психологічних аналогій. Згідно з дихотомічною концепцією Августина, людина складається з двох початків – душі і тіла.

Душу Августин розуміє спіритуалістично, міркуючи у дусі ідей Платона. Душа як самобутня субстанція не може бути ні тілесною властивістю, ні видом тіла. Вона не містить в собі нічого матеріального, має лише функцію мислення, волі, пам'яті, але не має нічого спільного із біологічними функціями. Від тіла душу відрізняє досконалість. Таке розуміння існувало і в грецькій філософії, але у Августина вперше було сказано, що ця досконалість походить від Бога, що душа близька Богу і безсмертна. Душу ми знаємо краще, ніж тіло, знання про душу є визначеним, про тіло ж – навпаки. Більше того, душа, а не тіло, пізнає Бога, тіло ж перешкоджає пізнанню. Перевага душі над тілом вимагає, щоб людина піклувалася про душу, пригнічувала плотські насолоди.

Як було показано при розгляді об'єктів пізнавальної діяльності і методів пізнання, у творі «De quantitate animae» Августин перераховує сім стадій або ступенів (*gradus*), які проходить душа на шляху до духовного споглядання Істини. Споглядання він розуміє як дійсну премудрість довершеної любові – в радості єднання із Богом. Латинське слово *quantitas* має чотири значення: кількість, об'єм, сума, сила. Можливо перевести назву цієї праці «Про кількість душі» по-іншому: «Про ступені душі». Антропологія Августина переходить в аскетичну.

У праці «Про Град Божий» Августин міркує про споглядальний і діяльний аспекти мудрості: діяльна її сторона пов'язана з розвитком добродетельності, споглядальна – із збагненням істини. Цю ж думку Августин висловлює і в коментарях до Євангелія від Іоанна, причому діяльне життя для

⁷⁰ Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с. С. 421.

нього втілюється особистістю Апостола Петра, споглядальна – Апостола Іоанна Богослова. Августин стверджує, що жодну людину не можна назвати тільки діяльною або тільки споглядальною і що ці дві якості поєднуються в реальному житті людей. Порівнюючи життя діяльне і споглядальне, кажучи про євангельських Марфу і Марію, Августин ставить вище споглядальне життя.

Основою духовного життя є воля, а не розум. Затвердження Августина про першість волі засноване на тому, що суть кожної речі виявляється в її активності (динаміці). Людську суть виражає не стільки розум, який має пасивний характер, скільки активна воля. Таке розуміння відрізняє концепцію Августина від давньогрецького раціоналізму. Цю позицію Августин відстоював не тільки в антропології і психології, але і в теології. Першість волі відноситься і до Божественної сутності.

Як висновок зазначимо, що релігійно-філософська система Августина є поєднанням біблійського світогляду із тими положеннями неоплатонізму, які прийнятні для християнського віровчення. Центральний пункт філософської системи Августина – Бог. Згідно з його вченням, Бог є вищою сутністю, він – єдине в світі, що не залежить ні від кого і ні від чого, все інше визначається божественною волею і залежить від неї. За Августином, душею володіє тільки людина. Душа створюється Богом і після цього існує вічно.

Августин, будучи священиком, залишив велику теологічну спадщину. У своїй творчості він зумів дати оригінальні відповіді на більшість питань християнського віровчення, починаючи із космології і закінчуючи устроєм церковної організації. Августин у трактаті «Про град Божий» обґрунтував необхідність церковної організації як посередника між Богом і віруючими. Він же проголосив, що церква є найвищою інстанцією в справі тлумачення божественної істини. Зміст божественного одкровення не можна шукати в священних текстах поза церковною опікою.

Можливість свавілля Августин пов'язує з наявністю Зла, яке, не зважаючи на його роль у нашому світі, не має самостійної основи та джерела, що живило б його. Зло, на переконання філософа, є відсутністю або неповнотою Добра, порушенням встановленого Богом порядку. Зло виглядає як порок, має форму гріха.

Августин став для всього західного християнства авторитетним «батьком церкви», одним із основоположників «схоластичного методу» мислення. Спираючись на традиції античних філософських систем (перш за все, на платонівсько-неоплатонічну), зберігаючи багато елементів цих систем, Августин заклав фундамент нової філософії, створив християнську філософію в її граничному латинському варіанті. У середні віки християнський неоплатонізм повсюдно панував у західній філософії. Тільки з XIII століття у нього з'явився серйозний суперник – томізм, який, проте, був авторитетний тільки у католиків, тоді як вчення Августина знайшло активних прихильників і серед протестантів.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Християнство впровадило в життя погляди, згідно яким борг – обов'язок людини перед Богом, важливіший за обов'язок людини перед державою.

У середні віки конфлікт між обов'язком по відношенню до Бога і обов'язком по відношенню до держави прийняв форму конфлікту. Це конфлікт між церквою і світськими правителями. Церква в той період поєднує в своєму обличчі спадкоємність минулого і все цивілізоване в сьогоденні. Зрештою всі погоджувалися із тим, що всяка влада виходить від Бога.

Пов'язана з поняттям «борг – обов'язок» філософська думка Середньовіччя представлена, перш за все, ім'ям Августина Блаженного, який зіграв найважливішу роль в обґрунтуванні християнської концепції держави. Період Середньовіччя вирізняється поширенням релігійних концепцій на суспільне життя. Правова думка розвивалася як одна з галузей богослів'я (теології). Найважливішою її ознакою було визнання переваги церкви над державою, оскільки саме церква, а не держава, з погляду теологів, втілює божественний – справжній початок. Звідси й ідея про необхідність підпорядкування світської влади владі церковній. «Немає влади не від Бога, існуючі ж власті від Бога встановлені» – ця біблейська теза лежала в основі філософсько-правової думки Середньовіччя.

Августин Блаженний зробив особливо великий внесок у вчення про розділення влади на світську і духовну, державну і церковну та їх взаємодії. Визнаючи церковну владу вищою владою, Августин на той же час виступав за самостійність, незалежність кожної з властей, невтручання їх у справи один одного. Це не виключало їх взаємодії, особливо в плані взаємної підтримки: держава захищає церкву від її ворогів, а церква виховує всіх у дусі підпорядкування державі та закону. Вдосконалення державної влади, за Августином, можливе лише під впливом християнської моралі. Ідеалом «земного Граду» є для Августина «християнська держава», де всі люблять спільне благо, а вищим благом є Бог.

Деонтологічна складова філософських поглядів Августина Аврелія у відношенні розділення влади на світську і духовну, державну і церковну і їх взаємодії викладена, головним чином, у роботі «Про Град Божий до Марцеліна проти язичників» (413-426 pp.), але її можна інтерпретувати і в низці інших творів.

У розвинутій Августином християнській концепції історії людства, опертій на біблійні положення, всі соціальні, державні і правові установи і положення визнаються наслідком гріховності людини. Ця гріховність обумовлена тим, що Бог наділив людину вільною волею, тобто здатністю жити по-своєму, по-людськи, а не по-божому. А коли людина живе по-людськи, а не по-божому, вона подібна до диявола. Власне, на думку Августина, все людство у всі часи поділялося на два розряди: тих, хто живе по-людськи, і тих, хто живе по-богові, «ці два розряди ми символічно назвали двома градами, тобто двома суспільствами людей, з яких одному призначено вічно царювати з Богом, а

другому – підлягати вічному покаранню з дияволом»⁷¹. Перший – це «град Божий» – духовна спільність, яка базується «на любові до Бога, доведена до презирства до себе», другий – це «град Земний» – держава, яка базується «на любові до себе, доведена до презирства до Бога». «Громадян земного граду, – продовжує далі Августин, – породжує зіпсована гріхом природа, а громадян граду небесного породжує благодать, яка звільняє природу від гріха»⁷².

Гріховність земного державно-правового життя (відносин і положень у «земному Граді») проявляється, згідно з Августином, у пануванні «людини над людиною», в існуючих відносинах управління та підкорення, панування і рабства. Такий стан справ, який склався внаслідок первородного гріха і гріховності людської природи, Августин називає «природним порядком» людського життя. Порядок, який склався природним шляхом, Августин критикує з релігійно-ідеальних позицій божого порядку і його земного прообразу, репрезентованого у житті «обраних» та їхніх общин (християнської церкви). Гріховний порядок світу носить тимчасовий характер і буде тривати до другого пришестя Христа і судного дня, коли буде встановлене «царство небесне» і благочестиві отримають «ангельське життя». Разом із тим, доки не наступив вказаний час, Августин підкреслює важливість земних державно-правових порядків і, навіть, бере їх під захист з єдиною умовою, що вони не повинні чинити перешкод розповсюдженню християнської релігії.

Важливим у концепції Августина є трактування зла. «Злом називається і те, що людина робить, і те, що вона терпить. Перше – це гріх, друге – покарання... Людина вчиняє зло, яке хоче, і терпить зло, якого не хоче»⁷³. Сама поява зла, його сутність обумовлена вільною волею, вільним вибором людини та їхньою деформацією. Суть цієї ідеї зводиться до того, що Бог не відповідає за зло, зло обумовлене діями самих людей, деформованими свободою вибору та здатністю приймати рішення.

У питанні про різні форми людських спільностей Августин з певною християнською модифікацією поділяє органічну концепцію Цицерона про наявність таких спільностей, як сім'я, держава, мовна спільність і, зрештою, універсальна спільність, яка об'єднує все живе з Богом. Цікавим у цьому аспекті є твердження Августина про те, що було б краще, якби, замість світової римської держави, яка охоплює різні народи, виникло багато малих за розмірами «правлінь народів» (національних держав), які б жили поруч одна з одною в мирному сусідстві, як різні сім'ї.

Розглядаючи державу, Августин виділяє низку форм правління залежно від тих обов'язків, які покладаються на верховну владу. Головними серед них він вважає моральні та релігійні обов'язки, зокрема повагу до Бога і повагу до

⁷¹ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 162.

⁷² Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 184.

⁷³ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 190.

людини. Власне відмінність форми правління полягає у прояві, «що спустошує душу смертних», – «прагненні панування», супутниками якого є аморальність, несправедливість і жорстокість. З цих позицій він дещо інакше трактує терміни античних авторів. Несправедливого правителя, як і несправедливий народ, він іменує тираном, несправедливу аристократію – клікою. Держава, в якій ігнорується право, як втілення справедливості, є, на його думку, державою, що загинула. Якщо ж у державі зберігається справедливість і повага до релігії, то всі форми правління, так само як і авторитет, і повноваження влади, стають достойними того, щоб їм підпорядковуватися.

Розглядаючи вчення Августина про обов'язок і право, підкреслимо, що визначальне значення в цих поглядах має ідея непорушного вічного закону, який іде від Бога і діє також і в регулюванні людських відносин. Вічний закон, який є, згідно з Августином, виразом божественного розуму та волі, визначає природний порядок, а отже, і природне право. Цим самим, природне право походить від Бога і має теонормний характер. «Хто інший, як не Бог, вписав у серця людей природне право?»⁷⁴ – риторично запитував Августин.

Етико-моральний підхід, притаманний августинівському розумінню форм державного устрою, притаманний і його судженням про законне та злочинне, різницю між проступками і злочинами. Так, на його думку, «коли непоборна пристрасть псує душу і тіло – це проступок; коли вона діє на шкоду іншому – це злочин»⁷⁵. Таким чином, і покарання ніколи не буває зовнішнім свавіллям, оскільки справедливе покарання, згідно з Августином, уже міститься в самій вині і неминуче впливає з неї; і далі він уточнює: «Справедливе покарання... полягає у тому, що людина втрачає те, чим вона не захотіла добре користуватися... той, хто не захотів поступати правильно, коли міг, втрачає цю можливість, коли захоче поступати правильно»⁷⁶.

Історія, за Августином, підкоряється божественному провидінню і зумовлена ним. Бог так створив людину, що її прагнення до об'єднання спочатку виражається в створенні сім'ї, а потім в утворенні держави. Влада – не особиста власність, а засіб забезпечення миру і справедливості у відносинах між правителями і підданими. На відміну від стародавніх греків, він не надавав такого великого значення проблемі форм правління, вважаючи, що головне при будь-якій формі – вірність релігії та принципу справедливості.

Кажучи про деонтологічний аспект творчості Августина Блаженного, зазначимо, що він, окрім учення про розділення влади на світську і духовну, державну та церковну і їх взаємодії, розробив вчення про волю, яке стало стрижневим в епоху Середньовіччя, оскільки воно становить онтологічний доказ буття Бога. Проблема волі, як етичним проблемам християнського

⁷⁴ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 192.

⁷⁵ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 194.

⁷⁶ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с. С. 194.

боргу, присвячені трактати Августина «Про вільне волевиявлення», «Про благодать і вільне волевиявлення», «Сповідь». Згідно з його вченням, кожен вчинок християнин здійснює думаючи про сповідувальний акт. Це впливає на етичну свідомість останню, робить людину обумовленою не тільки минулим, але також і майбутнім, вже наявним у вічності відплати: карою або блаженством. Але разом з тим кожен вчинок є абсолютно вільним, оскільки в ньому життя завершується лише в думках, життя ще попереду і, здійснюючи той чи інший вчинок зараз, людина сама обирає і своє майбутнє, і свою вічність. «Це – животворящий дух, – стверджує Августин, – творець усякого тіла і дух всякого творіння є сам Бог, дух в усіх відношеннях не створений»⁷⁷. Воля, на думку Августина, підтверджує собою саме відношення, в якому вона набуває своєї сутності та якості.

У Августина ідея визначення тісно пов'язана з ідеєю передзнання (прогнозу), вона розглядається ним у тісному зв'язку із думкою про свободу волі. Визначення і доля – це різні поняття.

Мудрість є знанням, яке робить філософа блаженним. Душа його при цьому проходить низку ступенів, перш ніж досягає мудрості. Цими ступенями є спочатку страх, потім благочестя, а потім і знання. Відмінність його від мудрості в тому, що воно не обов'язково може бути направлене на благо.

Душа, що досягла межі благодатного пізнання, сприймає осяяння, яке сприяє виникненню моральної свідомості, або совісті. Вона і є основою, яка додає загальнонеобхідний характер уявленням людини. Таким чином, совість є узгодженням божественного закону і людських моральних установок. Мораль же є показником певного виду буття.

Людина може бути вільна від зла, а відповідно і від проблеми вибору між добром і злом. У цьому випадку вона може використовувати не свободу волі, а благодатні дари Бога.

Обговорення ідей визначення, долі, свободи волі, блага, представлених у християнській культурі Августином Аврелієм, стало загальним для всього Середньовіччя.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА СХОЛАСТИКА

У кінці VIII – на початку IX століття центром середньовічної культури стає франкська держава Карла Великого. Починається «каролінгське відродження». Політичній і соціальній єдності держави повинна була сприяти і єдність релігії та філософії. Досягнення цієї єдності було полегшено також і спільною мовою – латинню.

Філософія на той час викладалася лише в монастирських школах. Її завданням було доведення всього того, що проголошувала віра. Оскільки це було загальним не тільки для схоластики, але й для патристики, християнська філософія середніх віків, включаючи і патристику, часто позначається як

⁷⁷ Августин А. Исповедь. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.1. Часть I. Изд. второе (репринт.) – Киев : Типография И. И. Чоколова. 1906. – 442 с. С. 121.

схоластика. Проте між схоластиком і патристикою існує відмінність. Перед вчителями патристики ставиться завдання створити систематичний догматизм із того, що містилося у Священному писанні. Схоласти вже мали в своєму розпорядженні догматичну конструкцію, їх завдання полягало в тому, щоб її упорядкувати і зробити доступною.

Слово «схоластика» походить від лат. schola (грецьке σχολή) або, ближче, від похідного «scholasticus» – шкільний, навчальний. Цим ім'ям позначалася філософія, що викладалася в школах середніх віків. Слово «Scholasticus», що вживалося як іменник, додавалося спочатку до вчителів однієї або декількох наук, що викладалися в заснованих Карлом Великим монастирських школах, а також і до вчителів богослов'я. Згодом його було перенесено на всіх, хто займався науками, особливо філософією.

Відмінні риси схоластики:

- складання «Сум» – всеосяжних компендіумів з того чи іншого питання;
- вивчення поставленого питання із скрупульозним розглядом усіх можливих випадків і спростуванням неортодоксальних переконань;
- висока культура цитування.

Основна проблематика схоластики:

- віра і знання;
- доказ буття Бога;
- загальне і одиничне (проблема універсалій).

Загальна характеристика схоластики

За своїм загальним характером схоластика є релігійною філософією. Але це не вільна спекуляція у області релігії, яку бачимо в системах останнього періоду грецької філософії, а застосування філософських понять і прийомів мислення до християнсько-церковного віровчення. Перший досвід такого застосування понять і прийомів представляє передуюча схоластиці патристика. Маючи на меті зробити доступним розуму зміст віри, схоластика і патристика відрізнялися одна від одної тим, що для патристики змістом слугувало Святе Писання. Для догматичного формулювання божественного одкровення патристика користувалася філософією. Для схоластики зміст віри полягав у встановлених догматах, а філософія застосовувалася переважно для з'ясування, обґрунтування і систематизації догматів. Змістовної протилежності між схоластиком та патристикою немає. І в патристиці, разом із поступовим формулюванням догматів, йшло обґрунтування і приведення їх в систему, але не можна сказати, щоб в період схоластики система догматів представляла собою закінчене ціле. У області богословсько-філософської спекуляції догматичне вчення піддалося подальшій розробці.

Відношення між схоластиком і патристикою можна визначити таким чином: схоластика здійснює і розвиває те, що не досягло ще здійснення і розвитку в патристиці, хоч і знаходилося в ній як зародок.

Філософствування схоластів будувалося на ґрунті вчення, встановленого церквою, і тих учень античної філософії, які збереглися до середніх віків. У подвійному богословсько-філософському вченні вище місце належало церковному вченню. Але чималою пошаною користувалися і філософські вчення. Для нових філософів, тих, що тільки приступали до наукової освіти, головним завданням було погодити і поєднати обидва вчення в єдине ціле. При виконанні цього завдання виходили з того принципу, що розум і одкровення походять від одного джерела світла – від Бога, і тому між теологією і дійсною філософією протиріч бути не може.

У період розквіту схоластичних систем філософія і теологія дійсно переходили одна в іншу. Проте відмінність їх природи повинна була все-таки проявити себе. До кінця середніх віків богослов'я і філософія різко відособилися одне від одного.

Середньовічна думка розуміла відмінність цих областей. Філософія ґрунтувалася на розумних принципах і доказах або, як тоді говорили, на «природному світі», а теологія – на божественному одкровенні, яке було надприродне. На переконання теологів, філософським вченням порівняно з одкровенням, істина властива в незначній мірі. Показуючи, до яких меж пізнання може дійти людина своїми природними силами, філософія доводить, що вона не може задовольнити прагнення нашого розуму до споглядання Бога і вічного блаженства. Тут необхідна допомога надприродного одкровення.

Схоласти шанували стародавніх філософів як людей, які досягли вершини природного знання. Але, на переконання теологів, перевага теології перед філософією полягала, по-перше, в тому, що, вона має вищий принцип пізнання – віру, по-друге, в тому, що теологія володіє вищими істинами, які розум не може досягти сам собою. Ці істини у схоластів і склали суттєвий зміст їх систем. Філософія частково стала служити допоміжним засобом для завдань богослов'я. Тому говорили, що філософія – служниця богослов'я (лат. *ancilla theologiae*). Філософія в двоякому відношенні була такою служницею: по-перше, вона давала теології наукову форму; по-друге, із неї теологія витягувала ті істини розуму, на основі яких вона могла піднятися до спекулятивного розуміння християнських таємниць, наскільки подібне піднесення доступне людському духу.

На початку схоластичного періоду філософська думка ще не стояла в підпорядкуванні церковному вченню. Так, Еріугена хоч і стверджував, що всі наші дослідження повинні починатися з віри у відверту істину, при тлумаченні якої ми повинні цілком підпорядкувати себе керівництву батьків церкви, – проте релігію він не згоден був розуміти просто у вигляді санкціонованого авторитетом вчення. У разі вибору між авторитетом і розумом Еріугена віддає перевагу розуму. Супротивники дорікали йому в неповазі до церковного авторитету. Після Еріугени згода розуму із вченням церкви була досягнута лише поступово. З XIII століття ця згода є твердо обґрунтованою, проте з тим обмеженням, що специфічні християнські догмати (трійкова, втілення і ін.) вилучені із галузі доказового розумом. Поступово, до часу відновлення номіналізму в XIV столітті, коло теологічних положень, доказових розумом,

все більше звужується. Замість схоластичного припущення відповідності церковного вчення із розумом настає повне відділення шкільної філософії (аристотелівської) від християнської віри.

Погляд на філософію як на служницю богослов'я хоч і не був властивий усім схоластам, проте висловлював пануючу тенденцію часу. Напрямок духовного життя Середньовіччя задавала церква. Природно, що і філософія в цей час приймає теологічний напрям. Її доля пов'язується із теологією. В період схоластики з піднесенням теології філософія також досягає вищого розквіту, з падінням її – падає.

Церква була строго організованою системою. Це – одна з умов її процвітання. Тому католицька ієрархія в період свого поступового піднесення була стурбована зібранням у систему канонічних правил, які повинні лежати в основі її устрою. Таке прагнення до систематизації відобразилося і на філософії середніх віків. Вона теж прагне до систематизації. Замість досвіду фрагментарного, такого, що носить переважно випадковий характер патристичного філософствування, з'являється низка більш-менш цілісних систем. Особливо це виявляється в той час схоластики, коли з'являються богословсько-філософські системи Альберта Великого, Фоми Аквінського та Дунса Скотта.

Увага філософів, починаючи із XIII століття зосереджена на побудові філософсько-богословських систем. У їх розпорядження від колишнього часу був наданий матеріал, що вимагає не критичного обговорення і не апологетико-полемічної роботи, а саме систематизації. Це були загальноствановлені положення церковної віри, які належало піддати формальній обробці за допомогою доступних філософських прийомів. Цим пояснюється й інша риса схоластичної філософії: її тяжіння до форми, до формальної обробки понять, до побудови формальних висновків. Схоластиці нерідко дорікають у зайвому формалізмі. Докори ці не є безпідставними. Але необхідно мати на увазі, що такий формалізм був неминучий. У інші часи перед філософською думкою стояло багатство і різноманітність дослідного змісту. Матеріал, яким оперувала схоластична філософія, був обмежений, і розумові сили нових філософів повинні були знайти собі вихід у формальній роботі.

Загальне завдання схоластичної філософії полягало в тому, щоб засвоїти одержані від античного світу пам'ятники філософської думки і застосувати їх до потреб часу.

Зауважимо, що філософські вчення старовини ставали надбанням середніх віків поступово. Спочатку із них були відомі тільки мізерні уривки. Таким чином, у перший період схоластичної філософії головним завданням було заповнення прогалін у філософській спадщині. Необхідно було, крім того, застосувати філософські прийоми мислення до богослов'я, визначити й обґрунтувати відношення розуму до віри, знайти істинам віри розумне пояснення і, врешті-решт, створити філософсько-богословську систему. Усе це спонукало середньовічну філософську думку головним чином до формальної роботи, хоча, звичайно, приводило її і до нових висновків. У філософствуванні

схоластів несправедливо бачити тільки одне повторення на різні лади сказаного Арістотелем і Августином.

Протягом середніх віків духовенство і миряни розрізнялися між собою за способом життя, поглядами, інтересами, і навіть мовою. Духовний стан користувався латинською мовою, миряни говорили мовою народу. Звичайно, церква завжди прагнула провести в народну масу свої принципи і погляди. Але поки це прагнення не було здійснено – а здійснити його цілком неможливо, – різниця між духовенством і мирянами продовжувала існувати. Усе мирське здавалося для духовного стану якщо не ворожим, то нижчим і чужішим. У зміст схоластичної філософії тому майже не входили, проблеми натурфілософського характеру. Для неї достатнім був загальний, метафізичний розгляд питань про світ. Увага схоластичної філософії спрямована була на Божество і таємниці спасіння душі. Крім того, в схоластичній філософії приділено значну увагу етичній зовнішності людини – проблемам етики. Етика виходила з протиставлень, життя земного і небесного, життя світу «горнього» і «дольного», вона була повинна встановити в свідомості людини гармонію між протиріччям: загальної відчуженості від усякого мирського і земного та тяжінням до світу небесного.

Така ж ворожнеча світського і духовного станів виявляється і в мові. Якщо наука, яка була надбанням духовенства, викладалася майже виключно латинською мовою, то поезія – саме належала мирянам. На поетичному мистецтві середніх віків не відображається вплив наукового мислення, тому воно носило фантастичний характер. Виклад наук цього часу позбавлений усякої наочної образності. У ньому немає ні смаку, ні фантазії, ні художності форми. У викладі наук переважає штучність і сухість, разом із псуванням класичної латині.

Для середньовічної культури характерним було об'єднання релігійної віри і раціонально-дискурсивного знання в цілісний сакрально-когнітивний комплекс. Він відрізнявся від античних сакрально-когнітивних комплексів як змістом самого сакрального ядра, яке було виражене в догматах християнської віри, так і взаємовідношенням раціонального знання із сакральним ядром, характером і сутністю раціонально-дискурсивних компонентів. Сакральне ядро, представлене в християнській середньовічній культурі, підпорядкувало собі всі когнітивно-раціональні компоненти культури.

Освіта в середньовічній культурі та її зв'язок із релігією

Говорячи про виклад наук у середньовічній культурі, зазначимо, що до VI століття в Європі остаточно склалася система релігійної освіти, що ставить мету навчити людину працювати із Святим Писанням, уміло трактувати його. Структура знання, передаваного в ході навчання, склалося з семи мистецтв ділимих на тривіум і квадріум. У тривії входили граматики, риторика, діалектика. Квадрій представлений арифметикою, геометрією, астрономією і музикою – необхідною для навчання церковному хоровому співу.

У період «каролінгського відродження» завдяки Алкуїну сім вільних мистецтв розділених на тривій і квадрій стали основою не тільки церковної, але й світської, мирської освіти. Вони були покладені в основу навчання, стали розглядатися як канон. Алкуїн робить акцент на функціонування знання в спілкуванні між учителем та учнем. У його розумінні мудрість зростає, коли її дарують, і зменшується, коли її утримують. Щедро роздарене знання стає повнішим, і чим більше з нього черпають, тим воно багатше: «вчися тому, що не знаєш, щоб не бути тобі непридатним наставником: спочатку, стань слухачем, а вже потім наставляй: звання вчителя, прийми, пройшовши науку. Якщо почувеш що-небудь добре, розкажи, якщо вивчишся хорошому, навчи інших. Не слабшай в старанності вчитися і учити. Знання, що увійшло до твого вуха віддай через рот»⁷⁸.

Особливе місце Алкуїн приділяє риториці – науці, покликаний навчити висловлювати думку, упорядкувавши слова так, щоб був ясний зміст сказаного. Усяке навчання повинно бути направлене на те, «...щоб душа знаходила лад»⁷⁹. Навчати працювати над знанням покликана логіка: «Вона (логіка) – дисципліна дисциплін, вона вчить учити, вона учить вчитися, в ній розум виявляє себе і відкриває те, чим він є, чого хоче, що бачить. Вона одна знає знання»⁸⁰.

Одне з найважливіших досягнень європейської середньовічної культури – створення університетів. Термін «університет» був вжитий Феодосієм II стосовно до вищої константинопольської школи в 425 р. У XII столітті з'являються школи, що об'єднали в собі дві функції: з одного боку – надавали вищу освіту, з іншого – це лабораторії наукового дослідження (у середньовічному змісті цього слова). Університети були створені не тільки в європейських столицях, але і в багатьох великих містах: Болонії (1158 р.), Оксфорді (1168 р.), Монпельї (1187 р.), Феджіо (1188 р.), Парижі (1200 р.), Кембріджі (1209 р.), Падуе (1222 р.), Тулузі (1229 р.) та ін. До 1500 року їх налічувалося 79, причому 50 із них були створені Римськими Папами.

Спочатку університет був союзом учителів, пізніше – сукупністю галузей знання, представлених різними факультетами. Термін «факультет» – відособлена область знання – був спожитий у 1219 р. Римським Папою Гонорієм III в посланні Паризькому університету, де мовилося, що школяр, який витримав іспит, може займатися в тій галузі (*facultas*), де отримав ліцензію⁸¹.

Університети володіли зведенням писаних і неписаних правил, що регулювали життя станів викладачів і школярів, правила строго регламентували процес навчання. Статути університетів давалися від імені папської або королівської влади, вони визначали все і вся в організації навчального процесу,

⁷⁸ Грабарь-Пассек М., Гаспаров М. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX века / М. Грабарь-Пассек, М. Гаспаров. – М. : Наука, 1970. – 444 с. С. 203.

⁷⁹ Грабарь-Пассек М., Гаспаров М. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX века / М. Грабарь-Пассек, М. Гаспаров. – М. : Наука, 1970. – 444 с. С. 207.

⁸⁰ Грабарь-Пассек М., Гаспаров М. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX века / М. Грабарь-Пассек, М. Гаспаров. – М. : Наука, 1970. – 444 с. С. 210.

⁸¹ Дюби Ж. Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе / Ж. Дюби – М. : Языки русской культуры, 2000 – 454 с. С. 58.

у порядку проведення лекцій і диспутів, у поведінці студентів і викладачів. Ухвалою 1254 року визначався календарний план проведення занять у Паризькому університеті: до свята Благовіщення необхідно завершити вивчення праць Арістотеля з логіки, коментарів Порфирія до «Топіки». Вивчення етичних творів Арістотеля повинно займати 12 тижнів. Вивчення Арістотелівської «Фізики» та «Метафізики» повинно бути завершене за 12 тижнів⁸².

Календарний план – не просто форма, а невід’ємна частина процесу навчання, що можлива завдяки визначенню структури і змісту навчання. Календарний план необхідний для послідовної трансляції знання, він можливий лише при передачі структурованого знання. Календарний план вказував на те, що теологічні та світські науки були впорядковані для навчання. Навчання в середньовічних університетах мало певну спрямованість, підкорялося меті підготувати людину, що не тільки знає, але й мислить, людину, яка оперує строго визначеними категоріями.

У середньовічних університетах провідною формою організації навчального процесу були лекції та диспути. Лекція (*lectio* – буквально «читання») була читанням тексту, що вивчається, і пояснень, коментарів до нього або до окремих його частин. Студентам теологічного факультету читали Святе писання і «Сентенції» («*sententiarum libri quatuor*») Петра Ломбардського (XII ст.). Ці «Сентенції» і були схоластичним коментарем Християнської доктрини. З часом завдання лектора спростилися: складалися коментарі до коментаріїв, які потім звелися до так званих «питань» (*questiones*). Саме «питання» потім і складали зміст «усної» лекції в подальші століття.

Диспут не обмежувався питально-відповідним методом. Він представляв суперечку свідомостей, що по-різному трактують запропоновані тези. Обговорювалися канони Святого писання, права, положення природних наук. Суперечні сторони претендували на достовірність власних інтерпретацій. У глибині диспуючої свідомості було приховане переконання в існуванні однієї – єдиної істини. Суперечка викликала неадекватністю сприйняття навчального матеріалу.

Періодизація схоластики

Рання схоластика (IX-XII ст.) стоїть ще на ґрунті нерозчленованого взаємопроникнення наук про природу, філософії, теології. Вона характеризується оформленням схоластичного методу що виникає у зв’язку з осмисленням специфічної системи цінностей і специфічних результатів діяльності розуму і у зв’язку зі спором про універсалії.

Головні представники ранньої схоластики:

- у Германії – Рабан Мавр, Ноткер Німецький, Гуго Сен-Вікторський;
- в Англії – Алкуїн, Іоанн Скотт Еріугена, Аделард із Бата;

⁸² Быховский Б. Э. Сигер Брабантский / Э. Б. Быховский – М. : Мысль, 1979. – 183 с. С. 68.

- у Франції – Іоанн Росцелін, П'єр Абеляр, Гільберт Порретанський, Іоанн Сольсберійський, Бернард Шартрський, Амальрік із Бена;
- в Італії – Петро Даміані, Ансельм Кентерберійський, Бонавентура.

Середня схоластика (XIII ст.) характеризується остаточним розділенням науки та філософії (особливо натурфілософії) від теології, а також впровадженням у західне філософське мислення вчення Арістотеля в латинському перекладі.

У цей час формується філософія великих орденів, особливо францисканського і домініканського, а також філософсько-теологічні системи Альберта Великого, Фоми Аквінського, Дунса Скотта. Потім послідувала суперечка між прихильниками Августина, Арістотеля і Аверроеса, суперечка між томістами та прихильниками Дунса Скота. Це був час великих філософсько-теологічних енциклопедій.

Головні представники середньої схоластики:

- у Германії – Вітелло, Дітріх Фрейбергський, Ульріх Енгельберт;
- у Франції – Вінсент із Бове, Іоанн Жандунський;
- в Англії – Роджер Бекон, Роберт Гроссетест, Олександр Гельський;
- в Італії – Егідій Римський;
- у Іспанії – Раймунд Луллій.

Пізня схоластика (XIV-XV ст.) характеризується раціоналістичною систематизацією (завдяки якій схоластика набула негативного змісту), подальшим формуванням природничо-наукового та натурфілософського мислення, виробленням логіки і метафізики ірраціоналістичного напрямку, нарешті, остаточним відмежуванням від містики церковної теології, що ставала все більш нетерпимою.

Коли на початку XIV століття церква вже остаточно віддала перевагу томізму, схоластика з релігійної сторони стала історією томізму.

Головні представники пізньої схоластики:

- у Германії – Альберт Саксонський, Микола Кузанський;
- у Франції – Жан Бурідан, Микола Орезмський, Петро д'Альї, Микола із Отрекура;
- в Англії – Уільям Оккам;
- в Італії – Данте;
- в Іспанії – Саламанкська школа.

Розглянемо характер учень деяких представників даного філософського напрямку.

Початок схоласти

Найпервішим філософом схоластичного мислення є Іоанн Скотт Еріугена, що жив у IX столітті і виклав свою філософську думку головним чином у творі «Про розділення природи» латинню «De divisione naturae». За своїми філософськими переконаннями він примикає до грецьких вчителів

церкви, перш за все до Псевдодіонісію Ареопагиту, твори якого він переклав латинською мовою, рівно як і до його коментаторів, Максима Ісповедника, Григорія Назіанзіна, Григорія Нісського та інших, а також і до латинян, головним чином до Августина. Дійсна філософія, на думку Еріугени, тотожна із дійсною релігією, і навпаки.

Система Еріугени, що містить у собі зародки як середньовічного містицизму, так і діалектичного схоластицизму, була знехтувана церковною владою, як така, що суперечить дійсній вірі. Християнську ідею творіння філософ намагається зрозуміти, пояснюючи її в світлі неоплатонівського вчення про еманациї. Бог є вища єдність, він простий, проте багатообразний. Від Нього походить розмноження божественного блага шляхом сходження від загального до конкретного. Із найзагальнішої сутності всіх речей утворюються роди вищої спільності, потім слідує менш загальне, до видів, і, зрештою, завдяки специфічним відмінностям і властивостям – індивіди.

Учення Іоанна Скотта Еріугени ґрунтується на осягненні загального. При цьому Скотт не виключає буття загального в окремому, хоча спростовує погляд «діалектиків», які, ґрунтуючись на творах Арістотеля і Боеція, стверджували, що індивідум є субстанція в повному розумінні, вид же і рід – субстанції в сенсі другорядному. Походження кінцевих істот із Божества Скотт називає процесом розкриття (*analysis, resolutio*). Цьому процесу протиставляється повернення в Бога або обожнювання (*reversio, deificatio*), зведення нескінченної безлічі індивідів до родів і, нарешті, до простої єдності всього, чим є Бог. Таким чином, Бог є все і все є Бог. Скотт дотримується позитивної теології, що приписує Богові позитивні предикати в символічному сенсі на противагу негативній теології, що заперечує їх у Нього у власному сенсі.

Реалізм і номіналізм IX-XI століть

Спростована Еріугеною думка «діалектиків» у час і після Еріугени знайшла між схоластами численних прихильників. Одні прямо захищали її, вставши проти неоплатонічної теорії Еріугени, інші визнавали істинну субстанціональність за загальним. У деяких діалектиків з'явився сумнів, чи можна рід визнавати за щось реальне, речовинне, оскільки загальне може бути лише тим, що додається до індивідів тільки як предикат, а тим часом не можна допустити, щоб рід могла бути предикатом іншої речі.

Цей сумнів призвів до твердження, що роди повинні визнавати тільки слова (*voces*). При рішенні питання про реальність загальних понять, як вже сказано вище, утворилися два напрями: реалізм і номіналізм. Обидва ці напрями, частково в зародковій формі, частково в деякому розвитку, зустрічаються вже в IX і X століттях.

Школа Рабана Мавра (заснована приблизно у 856 р. архієпископом Майнцьким) дотримувалася арістотелівсько-боеціанської точки зору. З числа її представників Гейрік Оксерський схилився до помірною реалізму.

Учень Гейріка, Ремігій Оксеррський (кінець IX ст.), проводив реалістичну тенденцію: він учив, згідно Платону, що видове та індивідуальне існує через участь у загальному. Не покидав він, проте, і боецієво-арістотелівської точки зору на імананцію.

Заняття діалектикою, як і взагалі вільними мистецтвами, продовжувалися і далі, в X і XI століттях, але майже до самого кінця останнього – без нових наукових результатів. Зі схоластів цього часу відомі: Поппо (X ст.), Герберт (згодом Папа Сильвестр II), Фульберт (XI ст.), його учень Беренгар Турський (999-1088 рр.), Гильдеберт (1057-1133 рр.). Вони здебільшого займалися вивченням питання про відношення філософії до церковного вчення.

У другій половині XI століття деякі зі схоластів стали приписувати Арістотелю думку, що логіка має і повинна мати справу із правильним слововживанням і що роди і види суть тільки суб'єктивні з'єднання індивідів, позначених однаковими іменами. Погляд, що приписував універсаліям реальне існування, став піддаватися спростуванню. Таким чином, з'явився номіналізм як протилежний реалізму напрям.

Найвідоміший номіналіст цього часу – Росцеллін. Сучасником Росцелліна був і його видатний супротивник – Ансельм, архієпископ Кентерберійський (1033-1109 рр.). Девіз Ансельма чітко визначає позицію схоласта «credo, ut intelligam» (вірю, щоб розуміти). Віра повинна бути початковою точкою і метою раціонального мислення, але віра повинна бути виключена із операцій мислення, вона не може слугувати аргументом. Розум вільний і самостійний, але у межах догматів. Девіз Ансельма – «віра шукає розум», характерний для всього періоду стародавньої схоластики. Ансельм, таким чином, вперше сформулював завдання теології та філософії. Багато істориків середньовічної філософії називають його першим схоластом.

П'єр Абеляр (1079-1142 рр.) у питанні про універсалії позначив напрям, протилежний і номіналістичним крайнощам Росцелліна, і реалістичним крайнощам Вільгельма Шампо, який вважав рід властивим кожному індивідуму по суті. При цьому П'єр Абеляр все ж таки більше наближений до номіналізму.

Захисниками християнськи модифікованого платонізму були Бернард Шартрський, Вільгельм де Конт і Аделар Батський (перша половина XII ст.). Вони дотримувалися арістотелівських поглядів на пізнання чуттєвого світу.

Серед логіків-захисників реалізму мали значення Вальтер де Мортан і особливо – укладач тлумачень на псевдобоецієві твори «De trinitate» і «De duabus naturis in Christo» Гильберт Порретан.

Учень Абеляра Петро Ломбард – Magister sententiarum уклав підручник теології, який довго слугував головним джерелом теологічного навчання та діалектичного роз'яснення теологічних проблем.

Проти високої репутації діалектики і, особливо проти її застосовності до теології повставали містичні теологи, такі як Бернард Клервоський (1091-1153 рр.), Гуго і Річард Сен-Вікторські.

Проти односторонньої діалектики і за зв'язок класичної освіти із шкільною теологією виступив учений і витончений письменник Іоанн

Солсберійський – прибічник помірною реалізму. Алан ab Insulis (близько 1203 р.) здійснив виклад теології на засадах розуму.

Амальріх Бенській (біля 1206 р.) і Давид Дінантській (біля 1209 р.) відновили доктрини Діонісія Ареопагита і Іоанна Еріугени, проводячи пантеїстичне ототожнення Бога із світом. Алан de Insulis, Давид Дінантській і Амальріх Бенській знали вже деякі перевідні арабські твори.

Середньовічна філософія арабів та євреїв як чинник поширення аристотелівської філософії в Європі

Розвиток схоластичної філософії з кінця XII століття і до вищого ступеня її розквіту полягає в тісному зв'язку із філософією арабів і євреїв, а потім і греків. Завдяки їх посередництву схоласти знайомляться з усією сукупністю творів Арістотеля, а також із думками філософів, що тлумачили зміст цих творів. З тих пір, як згідно з декретом Юстиніана (529 р.) неоплатонічна філософія стала переслідуватися, що несприятливо впливало на ортодоксію християнської теології, – аристотелівська філософія стала поширюватися все інтенсивніше. Раніше головним чином еретики, а потім і представники ортодоксії в теологічних суперечках користувалися Аристотелівською діалектикою.

Школа сірійських несторіан в Едесі (пізніше – в Нізібії) і медично-філософський навчальний заклад в Гандісапорі були головними місцями вивчення Арістотеля. Переважно звідти Аристотелівська філософія перейшла до арабів. Сірійські монофізити також займалися вивченням Арістотеля. Монофізит і тритеїст Іоанн Філопон і православний чернець Іоанн Дамаськін були християнами-аристотеліками.

Протягом VIII-IX століть заняття філософією занепадає, але традиція все ще тримається. У XI столітті виділяються як логіки Михайло Псел і Іоанн Італійський. Від наступних століть залишається багато коментарів на твори Арістотеля і інших філософів.

У XV столітті, особливо після падіння Константинополя (1453 р.), починається посилене знайомство Заходу із античною літературою, причому у області філософії виникає боротьба між аристотелівським схоластицизмом і новонародженим платонізмом.

Філософія у арабів взагалі представляє собою перемішаний із неоплатонізмом аристотелізм. До арабів, переважно в епоху панування Аббасидів (з 750 р. н. е.), прийшло грецьке лікарське мистецтво, природознавство і філософія. Трапилось це завдяки тому, сірійськими християнами перекладалися сірійською і арабською мовами з грецького спочатку медичні, а потім і філософські твори.

Збереження традицій грецької філософії виражалось в тому, що і в середньовіччі мав значення пануючий у останніх філософів старовини зв'язок платонізму і аристотелізму і вивчення у християнських теологів аристотелівської логіки як формального органона (ὄργανον) догматизму. Але унаслідок строгого

монотеїзму ісламу аристотелівська метафізика, особливо її вчення про Бога, досягла на сході більшого значення, чим у неоплатоників і християн. Ще успішніше розвивалася тут природно-научна доктрина Арістотеля унаслідок зв'язку філософських занять із медичними.

Знамениті арабські філософів на Сході:

- Алькенді (перша половина IX століття), більш прославився як математик і астролог, ніж філософ;
- Альфарабі (X вік), засвоїв неоплатонічне вчення про еманації;
- Авіценна (XI вік), захищав аристотелізм, користувався високою пошаною навіть у християнських вчених пізнього середньовіччя як філософ і особливо як вчений медик;
- Альгазел (XII вік), вдавався до філософського скептицизму на користь теологічної ортодоксії.

На Заході:

- Авемпац (Ibn Badja XII вік) і Абубацер (Ibn Tophail XII вік), проводили думку про самостійний поступовий розвиток людини;
- Аверроес (Ibn Roschd, 1126-1198), відомий коментатор Арістотеля. Тлумачивши вчення Арістотеля про пасивний і активний розум, Аверроес стає на пантеїстичну точку зору, що виключає індивідуальне безсмертя. Він визнає єдиний загальний для всього людства інтелект, що розчленовується в окремих людях і знову повертає в себе кожен свою еманацію, так що вони тільки в ньому стають причетними безсмертю.

Філософію євреїв в середні віки складає частиною каббала, частиною перетворене платоно-аристотелівське вчення. Окремі каббалістичні положення можуть бути віднесені до I століття н. е.

На подальше утворення цієї доктрини зробили значний вплив грецькі, особливо платонівські переконання через посередок, иудео-александрійської релігійної філософії, а пізніше – неоплатонічних творів. Зіткнення із чужими цивілізаціями, особливо із персидською, потім із еллінською і римською, пізніше – із християнством і магометанством розширювало кругозір єврейського народу і мало-помалу приводило до знищення національних меж у області віри.

Із єврейських філософів значніші:

- Саадія-бен-Іосиф-аль-Файумі (892-942 рр.), захисник Талмуда і супротивник караїмів;
- Соломон Ібн-Гебіроль, представник неоплатонічного напрямку, жив близько 1050 року в Іспанії. Він визнається християнськими схоластами як арабський філософ і приводиться у них під ім'ям Авіцебрана;
- Бахія-бен-Йосип, автор морального твору про обов'язки серця (кінець XI віку).
- Іуда Гальові, поет, учинив переворот у філософії. Близько 1140 року в своїй книзі Khosarі всановив переможжя іудейського вчення над грецькою філософією, християнською і магометанською теологією.

- Абрагам бен Давид у середині XII вік зробив спробу провести порівняння між іудейською і аристотелівською філософією.
- Маймонід (Moses Maimonides, 1135-1204 pp.) відомий між єврейськими філософами середніх століть завдяки твору «Керівництво тих, що сумніваються». Аристотелю він приписує безумовний авторитет в пізнанні підмісячного світу, в пізнанні ж небесного і божественного обмежує його погляди.
- Льові бен Герсон (перша половина XIV вік) відомий як коментатор Аверроеса, а також як автор власних творів.

Через посередок євреїв арабські переклади творів Аристотеля і аристотеліків перекладалися на латинську мову, і таким шляхом знання загальної аристотелівської філософії досягало християнських схоластів, які і самі стали займатися перекладом творів Аристотеля вже безпосередньо з грецького.

Розвиток і розповсюдження аристотелізму в період схоластики

Знайомство із творами Аристотеля, а також із тими, що ґрунтуються частково на неоплатонізмі, частково на аристотелізмі, із творами арабських і єврейських філософів, а також із візантійською логікою привело до суттєвого розширення філософських занять у християнських схоластів. У деяких з цих творів, особливо в творах, спочатку помилково приписаних Аристотелю, насправді ж зобов'язаних своїм походженням неоплатонізму, розвивається еманістична теософія. Вона сприяла появі примикаючих до вчення Іоанна Скотта Еріугени пантеїстичних доктрин, проти яких виникла сильна церковна реакція, що загрожувала спочатку торкнутися і аристотелівських натурфілософії і метафізики.

Пізніше, коли був визнаний характер, текстів дійсних творів Аристотеля, ними стали користуватися проти платонізму, запозиченого ранніми схоластами із Августина і батьків церкви.

Перерахуємо філософів, представників ранньої та пізньої схоластики, які расповсюджували вчення Аристотеля.

Олександр Галес (перша половина XIII століття) був першим філософом-схоластом, що вивчив всю філософію Аристотеля і частину коментарів арабських філософів. Він обернув все це на служіння християнської теології. У своєму трактаті «Summa theologiae» Олександр Галес обґрунтовує церковні догмати, для чого користується філософськими вченнями Аристотеля. Його творіння – не перше із подібною назвою. Були і раніше Summae, але такі автори користувалися тільки логікою Аристотеля, а не всією його філософією.

Вільгельм Овернській, єпископ Паризький (перша половина XIII століття), захищав Платонівське вчення про ідеї і субстанціональність людської душі. Він проти Аристотеля і арабських аристотеліков. Сукупність ідей він ототожнював з другим обличчям Святої Трійці

Роберт, єпископ Лінкольнській (друга половина XIII століття), пов'язував платонівське вчення з аристотелівським.

Михайло Скотт відоміший більш як перекладач Аристотелівських творів, чим як самостійний письменник.

Вікентій із Бове (друга половина XIII століття) – відомий більш як енциклопедист, чим філософ.

Містик Бонавентура (друга половина XIII століття), учень Олександра Галеса, віддавав перевагу платонівському вченню перед аристотелівським, всю ж людську мудрість підпорядковував божественній освіті. Вище за народну моральність, на його думку, є виконання чернечих обітниць і особливо містичне споглядання, що дає передчуття майбутнього блаженства.

Альберт Больштедт (1193-1280 рр.), що був прозваний Великим (Albertus Magnus), або «doctor universalis» – перший схоласт, який відтворив всю Аристотелівську філософію в систематичному порядку, постійно беручи до уваги арабських коментаторів. Він розвинув аристотелівську філософію в сенсі церковної догми.

Хома Аквінській (1227-1274 рр.) довів схоластику до вищого розвитку повнісю пристосувавши Аристотелівську філософію до церковного вчення. Проте при цьому він розрізняв:

- а) християнські положення які можуть бути захищені розумом тільки як вільні від протиріч і правдоподібні;
- б) позитивно розумно обгрунтовувані вчення.

Окрім коментарів на Аристотелівські твори і деяких філософських і богословських монографій, Хома належать три обширні твори: коментар на сентенції Петра Ломбарда, в якому дається пояснення суперечливих богословських питань; пізніше (1261 і 1264 рр.) п'ять книг «De veritate fidei catholicae contra gentiles» – раціональне обгрунтування теології; нарешті, систематичний аналіз християнського вчення (не доведене до кінця) – «Summa theologiae». Стоячи на позиції Аристотеля Хома в пізнанні і особливо в пізнанні Бога бачить вищу мету людського життя. З питання про загальні поняття Хома – помірний реаліст.

Іоанн Дунс Скотт в 1308 р. заснував, як супротивник вчення Хоми, або томізму філософсько-теологічну школу скоттистів.

Із сучасників Хоми Аквінського і Дунса Скотта заслуговують згадки:

- Генріх Гентській (1217-1293 рр.), що захищав проти аристотелізму Альберта і Хоми тісно примикаючий до августиновського платонізму образ думок;
- Річард із Міддельтоуна (друга половина XIII століття) – францісканець, який ближче стоїть до вчення скоттистів, чим томістов;
- Сигер Брабантський (друга половина XIII століття), від скоттистського образу думок що перейшов до томізму.
- Петро Іспанській (згодом Папа Іоанн XXI), значно вплинув на вивчення логіки в церковних школах своїми «Summulae logicales»;
- Роджер Бекон (1214-1294 рр.), по своєму прагненню до досліджень природи є попередником Бекона Веруламського.

- Раймунд Луллій (1234-1315 рр.) створив фантастичну теорію комбінації понять стосовно звертання невіруючих, що доставила йому велике число прихильників навіть в пізніший час, коли незадоволеність схоластиком і ваблення до нового сприяли подібним дивним дослідам.

В період процвітання схоластики ніколи не було недоліку в антицерковних філософемах, що спиралися на аристотелівську доктрину і аверроестичне її пояснення. Знайомство із філософією арабів і євреїв привело до думок про неістинність християнського вчення. Вплив філософії арабів та євреїв відобразився на яченні Симона Турнейського, який із однаковою легкістю доводив істинність і неістинність церковного вчення.

Улюбленишим заняттям філософів стало розрізнення філософської істини і теологічної. Це розрізнення мало свою корисну сторону. Францісканець Петро Орсонь, домініканець Дюран Вільгельм і особливо францісканець Уільям Оккам відновили в XIV столітті номіналізм. Філософський напрям, створений Оккамом, був майже індиферентний по відношенню до церковного вчення.

Між схоластами пізнішого часу, коли відновлений номіналізм досягав панування, виділився Іоанн Бурідан, учень Оккама. Він відомий своїми дослідженнями про свободу волі і логічними творами. Питання про те, чи може воля за однакових умов зважитися за або проти чого-небудь, він вважав нерозв'язним, оскільки всіке рішення цього питання веде до суперечностей.

Марсилій Інгенській захищав номіналістичний напрям, примикаючи до Дюрану і Оккаму.

Петро д'Альї (1350-1425 рр.), номіналіст, захищав церковне вчення. Він віддавав перевагу Біблії перед Папою. У філософії Петро д'Альї хотів йти середнім шляхом між скептицизмом і догматизмом.

Раймунд Сабундській (перша половина XV століття), іспанський лікар і теолог, вчитель теології в Тулузі, відособився від духу часу. Він прагнув довести, що християнське вчення не є одкровення Бога і представити його раціонально, хоч і з відтінком містицизму, прагнув розкрити гармонію між книгою природи і Біблією.

Як висновок, відзначимо, що головною метою схоластичної філософії була побудова всеосяжної системи раціонального знання, що включає знання про Бога, свят і людину. Постановка такого завдання стала можливою завдяки наявності деяких передумов теологічного, філософського і логічного характеру, що розділялися більшістю мислителів того часу, і що піддалися значному перегляду в ході подальшого культурно-історичного розвитку. У області теології це було допущення, згідно якому Бог – Творець всього суцього – містить в собі прообрази всіх речей. Кожна створена річ, в її головних, суттєвих властивостях, відображає, копіює зразок, який вічно існує в божественному мисленні, і несе на собі відбиток божественної досконалості.

Слідуючи Платону, середньовіччя трактує відношення, яке зв'язує Першооснову, що творить і світ створених речей, як відношення уподібнення: річ уподібнюється і своєму зразку, знаходячи відповідну форму, і всій сфері божественного буття, одержуючи належну міру досконалості. Річ подібна ідеї-

зразку по своїй структурі, і це уподібнення пояснює наявність в світі речей, що відрізняються одна від одної по вигляду через причетність їх різним зразкам. Виділення ознаки дозволяє віднести річ до того або іншого виду і тим самим підвести її під деяке поняття – найважливіша розумова операція, перший крок в процесі концептуального осмислення світу, початковий пункт і основа раціонального пізнання. Механізм уподібнення (причетності) в схоластиці, як і в платонівській філософії, використовується, перш за все, для пояснення існування в самих речах концептуально зрозумілих властивостей, що робить можливим раціональне знання про них. За допомогою механізму уподібнення виділяється в чистому вигляді і одержує самостійне буття в світі ідей суттєва властивість речі, яку в самій речі неможливо відокремити від випадкових ознак.

Підкреслимо той факт, що номіналізм із розділенням областей віри і знання знищує передумову, яка була життєвим принципом схоластики. Вважаючи релігійні істини незбагненними, номіналізм визнає нерозв'язним поставлене схоластиком завдання – дати змісту християнської віри наукову систему. Але цим визнанням номіналізм відкриває для світських наук вільний шлях і на цьому шляху указує їм певний напрям. Завдяки цьому, номіналізм, замикаючи середньовічний період філософії, є початковою ланкою в розвитку нової філософії. Звичайно, разом з цим схоластична філософія не зникла назавжди. Але там, де вона знову з'являється в подальші сторіччя, вона знаходиться не в з'єднанні із номіналізмом, а в протистоянні до нього. Основою пізніших реставраційних спроб служить звичайно система Хоми Аквінського, вона донині має значення офіційно визнаної ортодоксальної філософії католицької церкви.

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ ФОМИ АКВІНСЬКОГО

Фома Аквінський (Thomas Aquinas) 1226-1274 рр. найвидатніший представник схоластичної філософії. Наше звернення до філософсько-теологічного вчення Фоми Аквінського не випадкове. Відзначимо, що з його іменем пов'язана впливова по нинішній день ідейна течія – томізм (в оновленому вигляді – неотомізм). В 1323 р. Хому проголошено святим, а в 1879 р. його вчення оголошено «єдиною істинною»

Філософська система Фоми Аквінського не тільки представляє історичний інтерес, але й понині є дієвою силою, як і філософські вчення Платона, Арістотеля, Канта і Гегеля. У більшості питань святий Фома слідує за Арістотелем. Вплив Аквінського забезпечило перемогу арістотелізму аж до Відродження. Але потім Платон, вчення якого стало більше відомо, ніж у середні століття, знову придбав верховенство в поглядах більшості філософів.

Фома Аквінський був сином графа Аквінського. Шість років він провів в університеті Фрідріха II в Неаполі. Потім він вступив у домініканський орден і відправився в Кельн, щоб продовжити освіту під керівництвом Альберта

Великого, який був ведучим аристотеліком серед філософів того часу. Провівши деякий час в Кельні і Парижі, Фома в 1259 році повернувся до Італії, де пройшло все його життя, за винятком триріччя, 1269-1272 років. Ці три роки він пробув у Парижі, де у домініканців на ґрунті їх прихильності аристотелеїзму виникли негаразди з університетськими властями. Їх запідозрили в єретичних симпатіях до аверроїстів, які становили в університеті могутню партію. Аверроїсти, ґрунтуючись на власному тлумаченні Аристотеля, стверджували, що душа, оскільки вона є індивідуальною, не володіє безсмертям. Безсмертя належить одному лише розуму, який безособовий і єдиний у різних розумних істот. Коли аверроїстов притягли до відповідальності, вказавши, що подібна доктрина суперечить католицькій доктрині, вони вдалися до виверти у вигляді «двоїстої істини»: у філософії, існує одна істина, заснована на розумі, а в теології – інша, заснована на одкровенні. Все це накликала на Аристотеля погану славу, і завданням Фоми в Парижі було виправити те зло, яке заподіяла зайво тісна прихильність домініканців арабським доктринам. З цим завданням він впорався з чудовим успіхом.

На відміну від своїх попередників Аквінський володів повнішим знанням творів Аристотеля. Вільям Мербеке, забезпечив його перекладами з грецької мови, а сам він писав коментарі. До епохи Аквінського уявлення людей про Аристотеля були затемнені неоплатоністськими нашаруваннями. Він же йшов від справжнього Аристотелем, а до платонізму, навіть у тому його вигляді, в якому воно постає у вченні Августина, ставився з антипатією. Аквінському вдалося переконати представників церкви в тому, що системі Аристотеля в якості основи християнської філософії слід надати перевагу перед системою Платона і що мусульманські та християнські аверроїсти дали невірне тлумачення Аристотеля.

Аналіз твору «Сума проти язичників»

Найбільш значний твір Фоми Аквінського – «Summa contra Gentiles» («Сума проти язичників») – було написано протягом 1259-1264 років. Метою його є затвердження істинності християнської релігії доводами, зверненими до читача, який не є християнином. Цілком ймовірно, що під вигаданим читачем мається на увазі людина, знавець арабської філософії.

Перш за все розглянемо, що мається на увазі під «мудрістю». Людина може бути мудрою в будь-якому приватному занятті, це означає, що людині відомі засоби до досягнення якоїсь приватної мети. Але всі приватні цілі підпорядковані цілі Всесвіту, і мудрість має справу з метою Всесвіту. Що ж стосується мети Всесвіту, то вона полягає в пізнанні Блага розумом, тобто в пізнанні істини. Досягнення мудрості в цьому сенсі є найвищим, піднесеним, корисним і чудовим з усіх занять. Все це доводиться посиленням на авторитет «Філософа», тобто Аристотеля.

Мета моя, заявляє Фома, полягає в тому, щоб донести істину, яку сповідають канонічні віровчення. Але тут я повинен вдатися до допомоги

природного розуму, бо язичники не приймають авторитету Священного писання. Однак природний розум недостатній у тому, що стосується Бога, він може довести лише деякі частини віровчення, але аж ніяк не всі. Він може довести існування Бога і безсмертя душі, але не троїчності, втілення або останнього суду. Все, що може бути доведено за допомогою розуму (оскільки справа стосується Бога), знаходиться в повній відповідності з християнським віровченням, і в одкровенні немає нічого що суперечить розуму. Але важливо розмежувати і відокремити ті частини віровчення, які можуть бути доведені за допомогою розуму, від тих, що за допомогою розуму доведені бути не можуть.

З чотирьох книг, на які поділяється «Summa», у перших трьох немає ніяких посилянь на одкровення, крім показу того, що воно знаходиться в повній відповідності з висновками, отриманими за допомогою розуму, і тільки в четвертій книзі розглядаються питання, які не можуть бути пізнані ніяк, крім одкровення.

Але повернемося до «Summa contra Gentiles»; довівши існування Бога, ми можемо тепер висловити про нього багато визначень, але всі вони у відомому сенсі будуть негативними: природа Бога стає відомою нам через негативні визначення. Бог вічний, бо він нерухомий; він нетлінний, бо в ньому немає ніякої пасивної потенційності.

Важливим моментом є те, що Бог – це своя власна сутність, бо інакше він був би не простим, а складається б із сутності та існування. У Бозі сутність і існування тотожні один одному. У Бозі немає ніяких акціденцій. Він не може бути специфікований ніякими субстанційними відмінностями; він знаходиться поза всяким родом; його не можна визначити. Однак Бог укладає в собі досконалість всякого роду. Речі в деяких відносинах подібні Богу, в інших – ні.

Бог є своїм власним благом; він – благо усякого блага. Він – інтелектуальний, і його акт інтелекту – його сутність. Він пізнає за допомогою своєї сутності й пізнає Себе досконалим чином.

Хоча в Божественне інтелекті немає ніякої складності, тим не менше йому дано пізнання багатьох речей. Він пізнає самого себе, що є Його Слово, це – не тільки подібність Самого пізаного Бога, але і всіх речей, подобою яких служить божественна сутність. Кожна форма, оскільки вона є щось позитивне, являє собою досконалість. Божественний інтелект включає в себе те, що властиво кожній речі, пізнаючи там, де воно подібно до нього і де відмінно від нього. Наприклад, сутність рослини складає життя, а не знання, сутність ж тваринного – знання, а не розум. Таким чином, рослина подібно Богу тим, що воно живе, але відмінно від нього тим, що позбавлена знання. Тварина подібна до Бога тим, що вона має знання, але відмінна від нього тим, що позбавлена розуму. І завжди відміна творіння від Бога носить негативний характер.

Бог пізнає всі речі в одну і те ж мить. Його пізнання – не звичка, воно не має нічого спільного з дискурсивними, або доказовим пізнанням. Бог – сама істина.

У Фоми викликає інтерес питання, над яким міркували Платон і Арістотель. Чи може Бог пізнавати одиничні речі або його пізнання доступні лише універсалії і загальні істини? Християнин, оскільки він вірить у

провидіння, повинен думати, що Богу є пізнання одиничних речей. Але проти цього погляду висуваються вагомі доводи. Фома перераховує сім таких доказів пізнання Богом одиничних речей, а потім приймається їх спростовувати:

1. Так як одиничне за природою своєю матеріально, воно не може бути пізнане нічим нематеріальним.
2. Поодинокі речі не мають вічного існування і не можуть бути пізнані, коли вони не існують, тому вони не можуть бути пізнані нетлінною істотою.
3. Одиничні речі випадкові, а не необхідні; тому про них немає достовірного знання, за винятком того, що вони існують.
4. Деякі одиничні речі зобов'язані своїм існуванням вольовим актам, які можуть бути відомі тільки тій людині, від якої виходить воля.
5. Число одиничних речей нескінченно, а нескінченне як таке непізнаване.
6. Поодинокі речі надто мізерні, щоб Бог приділяв їм увагу.
7. У деяких поодиноких речі полягає зло, Бог же не може знати зла.

Аквінський, заперечуючи, вказує, що Бог пізнає одиничні речі як їх причини; що Він пізнає речі, ще не існуючі, точно так само, як це робить ремісник, коли він що-небудь майструє; що Він пізнає майбутні випадковості, бо сам Він існує поза часом і тому бачить кожну річ в часі, як би вона вже існувала; що Він пізнає наші думки і таємну волю і що Він пізнає нескінченну кількість речей, хоча нам це і недоступно. Бог пізнає нікчемні речі, бо немає нічого, що було б цілком нікчемним і не уклало в собі чогось піднесеного; інакше Богу було б доступне пізнання лише самого себе. Порядок Всесвіту не може бути пізнаний без пізнання навіть незначних його частин. Нарешті, Бог пізнає речі, що укладають зло, бо пізнання чогось доброго припускає пізнання його протилежності – зла.

У Бозі укладена воля, Його воля – це Його сутність, а її головний об'єкт – божественна сутність. Пізнаючи самого Себе, Бог пізнає також і інші речі, бо Бог – це кінець всіх речей. Він пізнає навіть ще не існуючих речей. Він пізнає свою власну істоту і благо; інших же речей, хоча Він і пізнає їх, Він пізнає необхідним чином. У Бозі вільна воля, Його вольовому акту може бути приписано обгрунтовану підставу, а не причину. Він не може пізнати речі, самих по собі; наприклад, Він не може зробити протиріччя істинним.

Приклад Аквінського про те, що є щось таке, що перебуває за межею божественної влади, не дуже-то вдалий: він говорить, що Бог не міг би перетворити людину на осла.

У Бозі укладені захват, радість і любов, Богові невідомо почуття ненависті.

Далі, Аквінський повертається до теми про діяння, недоступні навіть навіть Бога. Він не може бути тілом або змінити самого Себе, Він не може терпіти невдач, Він не може втомлюватися, забувати, каятися, гніватися або сумуватися, Він не може позбавити людину душі або зробити суму кутів трикутника рівну не двом прямим кутам. Він не в змозі знищити минуле, впасти у гріх, створити іншого Бога або зробити Себе не існуючим.

Книга II присвячена проблемі людської душі. Всі розумні субстанції нематеріальні і нетлінні; ангели безтілесні, в людях ж душа існує разом із

тілом. Згідно з поглядами Арістотеля, вона є форма тіла. В людині не три душі, а тільки одна. Вся душа наявна цілком в кожній частці тіла. Душі тварин на відміну від душ людей не володіють безсмертям. Розум є частиною душі кожної людини; неправий Аверроес, який стверджував, ніби існує тільки один розум, якому співпричетні різні люди. Душа не передається спадково з насінням, а твориться заново в кожній людині. У зв'язку з цим виникає трудність: коли дитина народжується не від законного чоловіка, то можна подумати, що Бог є співучасником подружньої зради. Але це софістичне заперечення. Є й вагоме заперечення, над яким бився Августин; воно стосується спадкової передачі первородного гріха. Адже грішить душа, і якщо душа не передається спадково, а твориться заново, то як вона може успадкувати гріх Адама? Але Фома в обговорення цього питання не входить.

У зв'язку з питанням про розум Фомаю Аквінським розглядається проблема універсалій. Фома стоїть на позиції Арістотеля. Універсалії не існують поза душі, але розум, пізнаючи універсалії, пізнає і речі, що знаходяться поза душою.

Третя книга стосується переважно питань етики. Зло ненавмисне; воно не суттєве, має випадкову причину, яка полягає в добрі. Всі речі мають тенденцію уподібнюватися Богові, який є кінець всіх речей. Людське щастя не полягає в плотських насолодах, почесі, славі, багатстві, мирській владі або благах тіла, воно не носить чуттєвого характеру. Найвище щастя для людини не може полягати в діяннях, заснованих на моральних чеснотах, бо останні служать тільки засобами; найвище щастя – у пізнанні Бога. Але пізнання Бога, яким володіє більшість людей, зовсім недостатньо для досягнення найвищого щастя; недостатньо і пізнання Бога, яке досягається через докази; недостатньо навіть те пізнання Бога, до якого приходять за посередництвом віри. У справжньому житті нам не дано побачити Бога і його суті або досягти найвищого щастя, але в прийдешньому світі ми побачимо його лицем до лица. Не в буквальному сенсі, попереджає Фома, бо в Бога статі немає. Це буде досягнуто не нашими природними силами, а завдяки Божественному світлу, і навіть тоді нам не буде дано побачити всього Бога. Це бачення робить нас причетним до вічного життя, тобто життя за межами часу.

Божественне провидіння не виключає зла, випадковості, свободи волі, удачі чи щастя. Зло викликається вторинними причинами, як у доброго художника, що працює кепськими інструментами.

Ангели не рівні між собою; вони поділяються на ранги. Кожен ангел є єдиним представником свого виду, бо ангели безтілесні і тому можуть відрізнятися тільки своїми видовими відмінностями, а не своїм становищем в просторі.

Астрологія повинна бути відкинута, на користь чого висуваються звичайні доводи. На питання «Чи є доля?» Аквінський відповідає, що ми можемо присвоїти назву «долі» порядку, яким провидіння вражає наш розум, але поводження від цього не робити, бо «доля» – слово язичницьке. З цього виводиться доказ того, що молитви корисні, незважаючи на те, що воля провидіння не може бути змінена. Бог зрідка творить дива, але, крім Бога, це

нікому не дано. Магія, можлива за допомогою демонів, але зі справжніми дивами вона нічого спільного не має і вершиться без допомоги зірок.

Божественний закон направляє нас полюбити Бога, а також в меншій мірі – нашого ближнього. Божественний закон забороняє блуд, бо батько повинен бути разом з матір'ю, поки виховуються діти. Узи шлюбу повинні бути нерозривним, бо батько необхідний для виховання дітей – як через те, що він розумніше матері, так і тому, що він має більшу фізичною силою, коли дітей доводиться карати. Шлюб повинен ґрунтуватися на суворій моногамії: полігамія принизлива для жінки, а Поліандрія не дозволяє встановити справжнього батька дитини. Кровозмішення ускладнило б сімейне життя і тому має бути заборонено.

Необхідно відзначити, що вся аргументація з питань етики взаємини статей обґрунтовується лише раціональними міркуваннями, а не божественними заповідями і заборонами.

У надзвичайно живий і цікавій формі розглядається питання про добровільну бідності; Фома Аквінський приходить в кінцевому рахунку до висновку, що знаходиться в повній згоді з принципами жебракуючих орденів.

Потім Фома Аквінський переходить до проблем гріха, приречення і обраності, за якими він дотримується в цілому поглядів Августина. Здійснюючи смертний гріх, людина навіки позбавляє себе кінця у вічності, і тому її долею є вічна кара. Ніхто не може бути звільнений від гріха, окрім як за допомогою благодаті, але тим не менше грішник гідний осуду, якщо він не звертається на шлях праведності. Людина потребує благодаті, щоб триматися шляху праведності, але нікому не дано заслужити божественної допомоги. Бог не служить причиною гріха, але одних він залишає в гріху, а інших від нього звільняє.

Що стосується проблеми приречення, то, погляд Фоми збігався з поглядом Августина: пояснити, чому одні обрані і потрапляють на небо, а інші залишаються проклятими і відправляються в пекло, – неможливо. Поділяв Фома і думку, що нехрещені люди не можуть вступити на небеса. Але ця істина не належить до числа тих, які можуть бути доведені за допомогою одного лише розуму.

Четверта книга стосується проблем троїчності, втілення, папського верховенства, таїнств і воскресіння тіла. В цілому ця книга звернена не стільки до філософів, скільки до богословів. Торкнемося її лише коротенько.

Є три види пізнання Бога: через розум, через слово, і через інтуїцію по речах, перше пізнання Бога тільки за допомогою одкровення. Однак про третій вигляді Аквінський майже нічого не говорить.

Грецька церква звинувачується у двох речах: вона заперечує друге ісходження Святого духу і не визнає папського верховенства. Аквінський застерігає читача, що, хоча Христос був зачатий від Святого Духа, це не слід розуміти в тому сенсі, що він був сином Святого духу у плоті.

Таїнства мають силу навіть тоді, коли вони вчинені поганими кліриками. Це був важливий пункт християнської доктрини. Справа в тому, що дуже багато священиків жили в смертному гріху, і побожні люди побоювалися, що

такі священники не мають права здійснювати таїнства. Складалося скрутне становище, ніхто не міг знати чи має силу отримане ними відпущення гріхів. Все це вело до ересі і розколу, бо люди, налаштовані на пуританський лад, намагалися створити особливе духовенство, яке відрізнялося більш бездоганною чеснотою. У результаті церкві довелося проголосити, що гріх у священника не позбавляє його здатності відправляти свої духовні обов'язки.

Одним з останніх розглядається питання про воскресіння тіла. Тут, як і всюди, Аквінський дуже чітко формулює ті доводи, які висувалися проти ортодоксального погляду. Один з цих доказів на перший погляд виявляється досить складним. Яка доля повинна спіткати, запитує святий у тієї людини, яка все своє життя харчувався одним людським м'ясом і батьки якого робили те ж саме? Представляється несправедливим, щоб його жертви позбулися своїх тіл в останній день із-за його кровожерливості; але якщо їм залишать їх тіла, то що ж залишиться, щоб скласти його власне тіло? Тотожність тіла, вказує Фома, не залежить від збереження одних і тих же матеріальних частинок; адже поки ми живемо, речовина, що становить наше тіло, в результаті процесів їжі та травлення зазнає постійних змін. Тому людоджер може при відродженні отримати те ж саме тіло, навіть якщо воно й не складено з того ж речовини, з якої тіло його полягало в момент смерті. Цією втішною думкою ми можемо укласти наше короткий виклад «Summa contra Gentiles».

Аналіз твору «Сума теології»

Можливість примирення «горного Граду» і «граду Земного», віри і розуму, релігії і філософії, характерна для схоластики, розглянута Хомаю Аквінським в «Сумі теології» (1266-1274 pp.). «Сума теології» (*Summa theologiae*) – написана в Римі, Парижі і Неаполі. В фундаментальному трактаті Хома спробував систематизувати підсумки своїх праць і викласти їх в доступному і короткому вигляді, перш за все для студентів-теологів.

Структурно, «Сума теології» складається з трьох частин. Друга частина розділяється на дві: *pars prima*, *pars prima secundae*, *pars secunda secundae* і *pars tertia*. Згідно найбільш поширеної традиції цитування, частини позначаються римською символікою – S. th. I, I-II II-II, III. Кожна частина розділена на питання, в свою чергу питання позділяються на розділи – артикули. У заголовок глави виноситься спірне питання, потім слідує декілька аргументів, що дають відповіді на питання, або такі, що суперечать, далі рішення питання і відповіді на аргументи. Кожен розділ тісно пов'язаний зі всіма іншими загальною системою аргументування і забезпечений внутрішніми відсиланнями. «Сума» не була завершена Хомаю. Робота була закінчена Реджінальдом із Піперно, секретаря і друга Хоми, на основі залишившихся матеріалів. Повна «Сума теології» містить 38 трактатів, 612 питань, розділених на 3120 розділів, в яких обговорюється близько 10 тисяч аргументів.

Області науки і віри у Аквінського ясно визначені. Завдання науки зводяться до пояснення закономірностей світу. Проте над царством

філософського пізнання знаходиться інше царство, яким займається богослов'я. Сюди не можна проникнути силою мислення. Йдеться про такі надприродні істини, як божественне одкровення і інші, які містяться тільки у вірі. Тому філософія повинна служити вірі, теології тим, що релігійні істини вона представляє в категоріях розуму, і тим, що спростовує як помилкові аргументи проти віри.

Спираючись на етику Арістотеля, осмислюючи її в контексті християнського віровчення, Хома намагається синтезувати мораль і релігію. Струнко структурна етика Хоми Аквінського внутрішньо суперечлива. Всі етичні побудови Хоми спростовують його задум, примирення «горного Граду» і «граду Земного», віри і розуму, релігії і філософії і доводять неможливість гармонії релігії і моралі, союз яких може затверджуватися лише шляхом підпорядкування моралі релігії, а не їх рівності.

«Сума теології» містить п'ять доказів існування Бога.

- 1) перший доказ базується на тому, що все рухається чимось іншим. Цим визначається необхідність існування першодвигуна, яким є Бог.
- 2) другий доказ виходить з сутності діючої причини. В світі є ряд діючих причин, але першою причиною є Бог.
- 3) третій доказ витікає із взаємовідношення випадкового і необхідного. Вивчаючи ланцюг цього в зв'язку також не можна йти до безкінечності. Випадкова подія залежить від необхідного, яке має свою необхідність або від іншого необхідного, або в собі.
- 4) четвертий доказ відноситься до ступеня якостей, які йдуть одне за іншим, які є скрізь, у всьому суцюзі, тому вищий ступінь досконалості – Бог.
- 5) п'ятий доказ – теологічний. У його основі лежить корисність, що виявляється у всій природі.

Бог реалізує свої ідеї в тому, що Їм створено. Людська душа безтілесна, вона є чиста форма без матерії. Цим обумовлюється її безсмертя. Прагнення людини до безсмертя Хома пояснював як доказ безсмертя душі. Хома розрізняє вегетативну (рослинну) і сенситивну (у тварин) душу. У людини додається інтелектуальна здатність – розум. Розуму Хома вважає першим перед волею. Джерелом пізнання є не приналежність до божественних ідей, а чуттєве сприйняття, яке потім обробляється інтелектом. Пізнання сутності речей можливо за допомогою абстракцій. Сенс життя Хома бачить в щасті, яке розумів як пізнання і споглядання Бога. Пізнання – вища функція людини, а Бог невичерпний предмет пізнання.

У «Сумі теології» Хома намагався максимально охопити як фундаментальні філософсько-теологічні проблеми, так і гранично конкретні питання, філософські і теологічні. Робота включає всі основні розділи філософії – онтологію, гносеологію, етику і в імпліцитном вигляді естетику. Єдність всіх частин обґрунтовується вченням про «оборотність» суцюзі, істинного і благого. На відміну від багатьох своїх сучасників Хома не приділяє великої уваги логіці і натурфілософії. Значна частина «Суми» присвячена богословським темам, досліджуваним за допомогою філософського апарату, особливо частина III, присвячена втіленню, діянню і пристрастям Христа

(питання 1-59) і таїнствам (60-90). Ведучи діалог із різними філософськими і богословськими концепціями, Хома найчастіше звертається до Арістотеля, Августина, Псевдо-Діонісія Ареопажита, Боеція (філософія Платона відома йому тільки в неоплатонічному трактуванні).

У частині I обгрунтовується необхідність теології як науки з своїми атрибутами: метою, предметом і методом дослідження (питання 1), розглянутою Хомою як наука про першопричину всього суцього (тобто про Бога). Тому «Сума» починається з дослідження питання про існування Бога, Його суть і властивості (2-43), а потім розглядається створений світ (44-109).

Теорія «створення із нічого» одержала обгрунтування в гл. 44-46; основи гносеології закладені у вченні про ідеї (15) і в концепції істини як «адекватності» інтелекту і речі (16-17), а основи етики – в теорії зла як відсутності блага (48-49).

Важливе місце відведене Хомою вченню про людину як істоту, складену із духовної і тілесної субстанції (75), а також аналізу природи людської душі і її сутнісної єдності з тілом (76), дослідженню взаємозв'язку інтелектуальної і охочої здібностей душі, на підставі якого Хома доводить наявність у людини свободи волі (83) і виробляє теорію пізнання, що описує рух від емпіричного сприйняття одиничних конкретних речей до гранично абстрагованого пізнання (84-89).

Найобширніша частина II, що ділиться на частини 1-11 і II-II, містить детально розроблений трактат по антропології і етиці. Частина 1-11 починається з визначення граничної мети людини (1), що полягає в досягненні найвищого щастя – споглядання Бога (2-5), і саме спосіб досягнення цієї мети визначає аналіз людських здібностей і дій. Дія розглядається як складна єдність довільного і мимовільного, інтелектуального і вольового, внутрішніх інтенцій і зовнішніх обставин, і кожний з цих моментів визначає наявність блага або зла в конкретному вчинку (6-21). Докладно проаналізувавши пристрасті душі (любов і ненависть, бажання і огиду, насолоду і біль, надію і відчай, відвагу і страх, гнів (22-48), Хома переходить до визначення сталих схильностей (*habitus*), добродійних і гріховних (49-89), і завершує цю частину вченням про «природний» і людський закони, що ґрунтуються на вічному, божественному законі (90-95).

У II-II Хома аналізує добродісності і здібності людину і протилежні їм гріховні схильності, зокрема, такі феномени, як надія (17), відчай (20), радість (28), страх (125), пишність (134), гнів (158), цікавість (167), і др.; він приділяє увагу таким незвичайним явищам, як передбачення майбутнього (171-174), екстатичні стани (175), і ін. В кінці цієї частини Хома знов звертається до затвердження переваги споглядального типу життя над діяльним (179-182).

Підкреслимо, що етика Хоми Аквінського розчленовується на вчення про вище благо і вчення про добродісності. Він виділяє в етичній філософії три частини: «монастику», предметом якої є обумовленість вчинків високою метою; «економіку», що має справу із добродісностями, властивими людям як приватним особам; «політику», що аналізує громадянську поведінку індивідів. У «Сумі теології» християнська етика підрозділяється на «загальну» і

«приватну». У «Загальній етиці» розкривається по перевазі формальна сторона моральності.

На корінній для теологічного тлумачення моралі і питання, що так мучило Августина, чи є залежність між добродіянням поведінки індивіда і його порятунком, Аквінській дає позитивну відповідь: моральний образ дій гарантує людині порятунок, досягнення вищого блага. Все суще є благо, оскільки причиною всього є Бог. Зло існує, але воно існує лише як відхилення від блага.

Зло буває двоякого роду. У природних речах воно полягає в природному псуванні речей і як своя причина сходиться до Бога. У довільних речах зло (недолік дії) породжується недосконалою волею; оскільки вона надає непокору закону, правилу. В цьому випадку причина зла поміщена в самій дійовій особі і не може бути зведена до Бога. Що розуміє Хома Аквінській під вищим благом? У формальному сенсі останнє визначається їм як остання, кінцева мета всіх здібних до діяльності істот, у тому числі і людини. Так само розумів це питання і Арістотель.

Вище благо в змістовному плані можна, на думку Хоми, розуміти двояко. З одного боку, воно тотожно самому Богу, із іншого – виступає як доступне розумним істотам богоуподіблення. Вище благо конкретизується як блаженство. Прекрасною є тільки та діяльність, яка направлена на прекрасний об'єкт, тобто Бога. Отже, блаженство полягає в пізнанні Бога, притому не в опосередкованому пізнанні, яке досягається через знання про світ, а в прямому і безпосередньому Його спогляданні.

Основа людської свободи – розум. Проте людський розум не може гарантувати доброчесність. Для доброчесності – гідного способу життя потрібна божественна допомога, яка є формою закону і у формою благодаті.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ФОМИ АКВІНСЬКОГО

Деонтологічний аспект, як вчення про обов'язок, про належне, філософсько-теологічної концепції Фоми Аквінського, можна виділити трактуючи його твори «Сума теологій», «Про правління государів», а також у коментарях до «Політики» та «Етики» Арістотеля. Відзначимо, що мова йде про належне в душі християнина, а також про належний лад в державі, тому, з переконливістю можна стверджувати, що вчення про належний лад в державі є політичною доктриною Хоми Аквінського.

Хома увібрав у своє вчення про належний лад в державі все, що можна було увібрати без шкоди для християнських догм із вчень, які склалися до нього, зокрема із вчення Арістотеля. У вченні про належний лад в державі Хоми вплив Арістотеля, Цицерона і стоїків поєднується з впливом традицій теологічної літератури, зокрема Августина, Альберта Великого та інших мислителів середньовіччя.

Держава, згідно з вченням Хоми Аквінського, являє собою певну частину універсального порядку, творцем і правителем якого є Бог. Мета і виправдання

держави полягає у тому, щоб надати людині належні засоби існування, дати основу для інтелектуального і морального розвитку, який, у свою чергу, повинен надавати державі допомогу в духовному вихованні християнина. Той факт, що людина, на відміну від тварини, керується не інстинктом, а розумом, робить можливим організоване суспільне життя. Цей взаємозв'язок розуму і соціальної організованості Хома виводить з божественної визначеності. До цієї ж визначеності належить і боговстановлення необхідності буття людини, як суспільної істоти. Власне, у своєму трактуванні належного ладу в державі Хома не проводить ще розмежування між державою і суспільством. Здатність до розсудливості допомагає людині у її власних турботах, вона ж робить її придатною до співробітництва на розумній основі у людській спільності. Це співробітництво охоплює не тільки представників одного покоління, одного народу, але й людей різних країн і епох. Саме ця здатність до розсудливості дає кожному поколінню можливість процвітати, спираючись на успадковані багатства і досягнення попередників, і залишати наступним поколінням те, що не вдається вдосконалити власними зусиллями. Саме розсудливість, розум є, на думку Хоми Аквінського, основою прогресу інтелектуального, духовного, суспільного.

Згідно з Хомою, держава, як форма закономірної людської спільності і співробітництва, виникає з потреб «природи» і «розуму». Такою ж природно-необхідною стає у людській спільності і об'єднуюча її влада, яка відповідає закономірним потребам людської природи бути моральною, розумною, релігійною, соціальною істотою. Для того, щоб спільно жити і працювати, необхідний авторитет, який би скеровував кожного члена суспільства на досягнення спільного блага, тобто влада.

У своїй класифікації форм правління Хома знаходиться під помітним впливом Арістотеля, виділяючи три чисті форми: монархія, аристократія і політія, і три спотворені: тиранія, олігархія і демагогія (демократія). При цьому, розмежовуючою ознакою є моральний характер правління, відповідно до якого розрізняється правління справедливе (правильне, розумне, належне) і правління несправедливе – з точки зору загального блага, як мети суспільства. За цією ж ознакою він проводить розмежування між владою «політичною» та «деспотичною».

Політична влада існує там, де (при правлінні одного або кількох осіб) виконуються закони і договори. Влада деспотична нічим не обмежена і подібна до влади власника над рабами. Хома Аквінський виділяє ще й третій різновид влади – королівську владу – це влада правителя, який опирається не на закони, а на мудрість, причому в цій мудрості правитель знаходить виправдання своїм діям, бачить в ній «свою свободу». Власне, такий володар виступає не тільки як правитель держави, але і як її творець.

В державній владі Хома виділяє три головні моменти: по-перше, відношення пануючих до підданих і можливість встановлювати закони; по-друге, набуття влади; по-третє, користування нею. Таке виділення різних моментів влади необхідне йому для того, щоб підкреслити людський аспект в набутті і користуванні державною владою. Згідно з Хомою, влада, за своєю

суттю, має божественний характер, але це не стосується її набуття і користування, оскільки як набуття, так і користування владою може виявитися таким, що суперечить божій волі. Первинним джерелом людської влади, яка вручається одній або кільком особам, є політична спільність людей, народ.

Ідеальною формою правління Хома Аквінський, слідом за Арістотелем, Полібієм і Цицероном, вважає змішану з трьох «чистих» форм, при якій монарх уособлює єдність, аристократія – перевагу належних заслуг, а піддані (народ), також задіяні в державному управлінні, служать гарантією соціального миру і згоди.

Хома Аквінський розрізняє два види людських спільностей: спільність людей в державі і спільність віруючих у церкві. Держава регулюється правилами правління, і влада обмежена законами, а також «волею народу», на яку правитель повинен необхідно зважати. Тому, наприклад, Хома виправдовує непокору тим монархам, які узурпували владу або примушують підданих до несправедливих дій. При цьому, у випадку нестерпної тиранії правомірним є, за Хомаю, навіть тираноббивство, тобто народ в інтересах загальної користі і порядку має право повстати проти тирана і скинути його. В цій боротьбі проти тирана народу належить діяти за «загальним рішенням», яке спрямоване на обмеження влади тирана або його усунення.

Значне місце у вченні Хоми Аквінського посідає проблема права і закону. У трактуванні Хоми, бог (обов'язок) – першопричина всього, у тому числі і людського буття і людських дій. Разом з тим, людина – істота розумна, наділена вільною волею, при цьому розум (інтелектуальні здібності) є основою всякої свободи. Неможливо, підкреслював Хома, бажати того, що до цього не було пізнане. Згідно з природним порядком, інтелект передує волі, він первинний. Розумна діяльність, згідно з концепцією Хоми, потребує такої вільної волі, яка, спираючись на розум і пізнання, спрямована на здійснення визначених цілей добра і блага. Хома, власне, і розуміє закон, як обов'язок слідування божественній цілі, належний порядок її реалізації.

Свобода людини, свобода її волі виявляється, у трактуванні Хоми, проявом міри, ступеня розумності людини, міри пізнання нею вищих (божественних) цілей свого буття і діяльністю відповідно до необхідних правил, які диктуються цими цілями і впливають з них. З огляду на це, Хома принципово відрізняється від Августина, який визнавав вільну волю, як начало зла і прояв гріховності людини. Згідно з концепцією Хоми, вільна воля – це добра воля. Він вважає діяльність відповідно до вільної волі здійсненням розумності, справедливості і добра в земному житті, дотриманням божественного за своїми першоджерелами закону, який визначає необхідний порядок світобудови і людського співжиття. У світлі такої, розвинутої Хомаю, теологічної концепції взаємозв'язку свободи і необхідності, опосередкованої здатним до пізнання і визначальним для людської практичної поведінки розумом, свобода повстає, як діяльність відповідно до розумно пізнаної необхідності, що впливає з божественного статусу, характеру і цілей порядку світобудови і обумовлених цим законів. Власне, його розумінням вільної волі

та свободи обумовлюється і розуміння обов'язку громадянина в державі та права.

Закон є, на думку Хоми, певне правило і мірило дій, яким хто-небудь спонукається до дії або утримується від неї. Конкретизуючи свою характеристику закону, як спільного блага, мислитель підкреслював, що закон повинен виражати загальне благо всіх членів суспільства і повинен встановлюватися або суспільством безпосередньо, або тими, кому воно довірило турботу про себе. Крім того, до суттєвих характеристик закону Хома відносить і необхідність його обнародування, без чого неможлива сама його дія, як мірила людської поведінки. Загальну характеристику закону Хома визначає наступним чином, закон є певне встановлення розуму для спільного блага, обнародоване тими, хто має турботу про суспільство.

Хома обгрунтовує наступну класифікацію законів:

- 1) вічний закон;
- 2) природний закон;
- 3) людський закон;
- 4) божественний закон.

Вічний закон являє собою загальний закон світового порядку, виражаючи божественний розум і якості верховного загальносвітового спрямовуючого начала, абсолютного правила і принципу, який керує загальним зв'язком явищ і світобудови (включаючи природні та суспільні процеси) і забезпечує їхній цілеспрямований розвиток. Вічний закон, як загальний закон, є джерелом для всіх інших, які мають більш конкретний характер. Безпосереднім проявом цього закону виступає природний закон, згідно з яким вся богостворена природа і природні істоти, включаючи людину, в силу притаманним їм від природи властивостей рухаються (прагнуть) до реалізації цілей визначеними і обумовленими правилами, тобто законами їхньої природи.

Сенс природного закону для людини полягає у тому, що людина за самою своєю природою наділена здатністю розрізняти добро і зло, причетна до добра і схильна до дій і вчинків вільної волі, спрямованої на здійснення добра, як мети. Відмінність у природних (фізичних, емоційних та інтелектуальних) властивостях і якостях різних людей, різноманітність життєвих обставин і т.п. призводить до неоднакового розуміння і застосування вимог природного закону і різного ставлення до нього. Обумовлена цим невизначеність, пов'язана з неконкретністю велінь природного закону, суперечить його загальнообов'язковому і єдиному для всіх людей характерові і значенню. Звідси, тобто з існування самого природного закону випливає необхідність людського закону, який, з врахуванням потреби у встановленні визначеності і дисципліни в людських відносинах, бере під захист правила і принципи природного закону і конкретизує їх відповідно до різноманітних обставин людського життя.

Людський закон, у трактуванні Хоми Аквінського, – це позитивний закон, наділений примусовою санкцією проти його порушень. Досконалі і добродішні люди можуть обходитися і без людського закону, для них достатньо природного, але щоб знешкодити людей зіпсутих, таких, що не піддаються

переконанням і настановам, необхідні страх покарання і примус. Згідно з Хоמוю, людським (позитивним) законом є тільки ті людські встановлення, які відповідають природному закону (велінням фізичної і моральної природи людини), в іншому ж випадку ці встановлення – не закон, а тільки перекручення закону та відхилення від нього. Власне, Хома розрізняє справедливий і несправедливий людський (позитивний) закон.

Мета людського закону – спільне благо людей, тому законом є тільки ті встановлення, які, з одного боку, мають на увазі це спільне благо і виходять з нього, а з другого – регламентують людську поведінку тільки в її зв'язку зі спільним благом. З відповідності людського закону природному впливає також необхідність встановлення у позитивному законі вимог, які можуть бути реально виконаними, яких можуть дотримуватися звичайні, недосконалі у своїй більшості, люди. Закон позитивний повинен брати людей такими, якими вони є, з їхніми недоліками і слабкостями, не ставлячи надмірних вимог. Цим обумовлюється і однаковість вимог, які ставить позитивний закон перед всіма людьми. Таким чином, всезагальність закону означає момент рівності, тобто застосування рівної міри і однакового масштабу до всіх. Крім того, позитивний закон повинен бути встановлений належною інстанцією в межах її компетенції, без перевищення влади, і обнародований. Тільки наявність всіх цих властивостей і ознак робить людські встановлення позитивним законом, обов'язковим для людей. В іншому ж випадку, йдеться про несправедливі закони, які, на думку Томи, не будучи власне законами, не є обов'язковими для людей.

Хома розрізняє два види несправедливих законів. Перші, які не відповідають вимогам, які ставляться перед законом, хоча і необов'язкові для підданих, але їхнє дотримання не забороняється з огляду на загальний спокій і небажаність культивувати звичку недотримуватися законів. До другого виду несправедливих законів належать ті з них, які суперечать божественним законам. Такі закони не тільки не обов'язкові, але й повинні не дотримуватися і не виконуватися.

Під божественним законом розуміється закон, даний людям в божественному одкровенні (у Старому і Новому Заповітах). При обґрунтуванні необхідності божественного закону мислитель вказував на ряд причин, які обумовлюють необхідність доповнення людського закону божественним.

По-перше, божественний закон необхідний для вказівки на кінцеву мету людського буття, розуміння якої перевищує власні обмежені можливості людини.

По-друге, божественний закон необхідний, як вищий і безумовний критерій, яким слід керуватися при неминучих спорах про належне і справедливе, при багаточисленних людських законах тощо. По-третє, божественний закон потрібний для того, щоб скеровувати внутрішні душевні прагнення, які повністю залишаються поза сферою людського закону, який регулює тільки зовнішні дії людини. На цьому Хома робить особливий акцент і відстоює у всьому вченні про закон і право.

По-четверте, божественний закон необхідний для викорінення всього злого і гріховного, включаючи і те, що не може бути заборонене людським законом.

Хома розмежовує поняття закону і права. Право, згідно з його вченням, – це дія справедливості в божественному порядку людського співжиття. Справедливість – це одна з етичних чеснот, яка має на увазі ставлення людини не до самої себе, а до інших людей, і полягає у віддані кожному свого, йому належного. Хома розрізняє людське право, яке встановлюється людським законом, природне право, яке є спільним для всього живого, та божественне право.

У якості висновку відзначимо, що оригінальність Аквінського виявляється в тому, як він зумів пристосувати метод Арістотеля до християнської догми, піддавши його вчення лише самим незначним змінам. Аквінський вважався сміливим новатором. Навіть після його смерті багато з його доктрин були засуджені Паризьким і Оксфордським університетами. Ще яскравіше, ніж навіть здатність до оригінального мислення, в Аквінском виявляється дар систематизації. Якщо б навіть усі його доктрини були помилкові, «Summa contra Gentiles» та «Summa theologiae» все одно залишилися б значними розумовим побудовами. Коли Аквінський ставить за мету спростувати будь-яку доктрину, він спочатку формулює її, часто з великою силою і майже завжди намагаючись зберегти неупередженість. Чудові виразність і ясність, з якими він відрізняє докази, отримані за допомогою розуму, від доказів за допомогою одкровення.

ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ

Епоха Відродження для найбільш передових країн Європи – це епоха зародження капіталістичних відносин, створення національних держав і абсолютних монархій. Це епоха піднесення буржуазії в боротьбі з феодалською реакцією, епоха глибоких соціальних конфліктів – селянської війни в Германії, релігійних війн у Франції і Нідерландської буржуазної революції.

Філософія епохи Відродження найтіснішим чином пов'язана з розвитком сучасного їй природознавства, з великими географічними відкриттями, з успіхами у області природознавства. Відбувається зростання об'єму знань про живу природу, зроблені перші кроки в області систематизації рослин, виникає наукова анатомія, дослідницька медицина (відкриття кровообігу, дослідження причин епідемічних захворювань). Крім того, одержані нові знання в області математики, механіки, астрономії. Особливу роль у розвитку онтологічних уявлень зіграло створення Ніколою Коперником нової космології.

Розвиток природознавства витікав із потреб розвитку нового буржуазного способу виробництва, зачатки якого формувалися в XIV – XVI століттях у містах західної Європи.

Епоха Відродження йшла під гаслом відродження культурної спадщини класичної старовини. Вирішальну роль при цьому грало звернення до філософії стародавніх греків і римлян. Разом з тим, в різкій полеміці проти схоластичної традиції здійснювалося не тільки засвоєння знань, накопичених в античності, але й оригінальна їх переробка. У філософії епохи Відродження зустрічаємо оригінальні модифікації аристотелізму і платонізму, стоїчної і епікурейської філософської думки. Спроби погоджувати ідеї представників різних шкіл і напрямів минулого використовувалися для пошуків відповідей на нові філософські питання, які ставилися перед філософами самим життям.

Філософська думка Відродження створює нову картину світу, що ґрунтується на уявленні про те, що Бог розчинений в природі. Це ототожнення Бога і природи називається пантеїзмом. При цьому Бог розглядається вічним із світом, зливається із законом природної необхідності, а природа виступає як матеріалізована першооснова всіх речей.

Філософію Відродження відрізняє яскраво виражений антропоцентризм. Людина є не тільки найважливішим об'єктом філософського розгляду, але й виявляється центральною ланкою всього ланцюга космічного буття. Для гуманістичної філософії Відродження характерний розгляд людини перш за все в її земному призначенні.

В еволюції філософської думки епохи Відродження представляється можливим виділити три характерні періоди, що розрізняються не тільки часовими рамками, але і предметом дослідження:

- гуманістичний, або антропоцентричний, протиставляючий середньовічному теоцентризму інтерес до людини в її відносинах із світом (період часу з середини XIV ст. до середини XV ст.);

- неоплатонічний – пов'язаний з постановкою широких онтологічних проблем, тобто значно розширені уявлення про буття, матерію, рух, простір і час (з середини XV ст. до першої половини XVI ст.);
- натурфілософський (друга половина XVI ст. – початок XVII ст.).

Історичні передумови Відродження

З середини XV сторіччя припинилося безкомпромісне – не на життя, а на смерть! – протистояння в міжнародному плані ісламу і християнства. Про хрестові походи або про священний газават вже не могло бути і мови. Мусульмани остаточно оволоділи землями південного середземномор'я, а після захоплення Константинополя (1453 рік) остаточно витіснили християн із Азії. Християни, у свою чергу, остаточно витіснили мусульман із католицької (Західної) Європи, знищивши в 1492 році (у рік відкриття Христофором Колумбом Америки) на Піренейському півострові Кордовський халіфат. Все населення Європи остаточно християнізувало.

Після закінчення Сторічної війни (1337-1453 рр.) між Англією і Францією у відносинах між європейськими країнами наступає період відносного миру. Створилися умови для того, щоб спокійно оглядітися, з'ясувати своє історичне місцезнаходження, зробити з пройденого шляху принципові висновки.

Під епохою Середніх віків настав час підвести підсумкову межу. Середньовіччя закінчилося. Належить починати новий етап історичного просування вперед. Неухильно наступала епоха Відродження, Ренесансу.

Третім найважливішим історичним чинником став занепад впливу церкви на суспільно-державне життя Західної Європи. До цього часу християнство ідеологічно законсервувалося і виявилось нездібним до подальшого прогресу: розвитку або удосконалення. До цього приєднувалося внутрішнє моральне розкладання церковної ієрархії, внаслідок чого вона втратила колишню владу над світськими государями. У свою чергу феодалізм, як соціально-політичний лад, ще не вичерпав резервів свого прогресивного розвитку. За цих умов світська влада звільняється від церковного верховенства над собою. Церква і християнство витісняється з дороги історичного прогресу на маргінальні (побічні, другорядні) позиції. У Європі повсюдно почався інтенсивний розвиток державно-політичного устрою абсолютної монархії, яка у межах своєї влади бере гору над владою церковною. В Англії це здійснено з часу затвердження на престолі династії Тюдорів (1485 рік), у Франції – Людовика XI (1461), в Іспанії – Ізабелли і Фердинанда (1479 рік), в Росії – Івана III (1462 рік), в Угорщині – Матвія Корвіна і так далі.

Ослаблення, а то і підрив панування церкви в політичному житті народів Європи найпозитивнішим чином позначилося на всіх сторонах соціального, історичного і культурного життя народів Європи. Але відставимо у бік деталі і аналіз соціального та історичного аспектів періоду Відродження. Нас цікавить, перш за все, культурне життя європейських народів, головним чином – розвиток і стан філософської думки.

Причини виникнення Ренесансу

Культура епохи Відродження характеризується глобальною зміною загальносвітоглядних позицій. У центрі ренесансного світосприймання опиняється вже не Космос античності і не Бог середньовіччя, а Людина.

Цьому неабиякою мірою сприяла Реформація. Духовний переворот в культурі пронизує християнську церкву. Занадто світське відношення до світу вищих представників церкви (єпископат) і їх надмірні вимоги влади, недостатня освідченість нижчого шару священиків, церковні недоліки і загальний занепад вимагали оновлення церкви. Священне писання стало суперечити створеній католицькою церквою системі догматизму, який був недоступний більшості віруючих і нижчому шару духівництва. Виникає дивна ситуація, коли Біблія стає джерелом еретичних вчень. В рамках релігії посилюється, з одного боку, раціоналістична тенденція з елементами античного сприйняття світу і ролі в ньому Людини. З іншого боку – тенденція повернення до новозавітного вчення, що будується на простих і зрозумілих принципах і близьке до мирського життя кожної людини. Протестантизм в соціальній сфері приводить до виникнення нової етики, яка виправдовує працю в будь-якій його формі, підприємництво стає етичним обов'язком. Практичні завдання Реформації привели до зміни всередині самої теології і філософії.

Завдання критики католицизму і обґрунтування нового релігійного руху висуваються в працях Флаціуса Ілрійського (XVI ст.). Флаціус ввів в герменевтику поняття контекстуальної інтерпретації як причини зміни змісту слова. Була подолана проблема кількості змістів слова, що стояла з часів античності. «Сокровенний» зміст став єдиним, але різні контексти конкретизували його різні смислові варіації. Відповідно, найважливішим завданням філософії стає вивчення контексту на основі ряду принципів, які пізніше були узагальнені в понятті «герменевтичний круг». Це принципи тлумачення цілого, виходячи з зміст вхідних в нього частин. Крім того, це урахування мети і задуму автора тексту. У герменевтичних методиках до Флаціуса цілевиявлення, як правило, якщо і враховувалося, то неявним чином, але явно в інструментарій герменевтики не включалося. Відбувається відмінність розуміння та інтерпретації. Розуміння є мета мистецтва, герменевтики, а інтерпретація – метод.

Не останню роль у виникненні Відродження грає та специфічна форма християнства, яка існувала в Західній Європі. Не випадково саме Італія послужила центром первинного Відродження. По-перше, чисто зовнішня сторона католицького життя служила чималим поштовхом для виникнення вільнодумства ренесансних філософів. Знамените Авіньонське полонення Пап, поява різного роду антипап (коли Папи сперечалися за владу, і ці суперечки відбувалися із порушенням не тільки норм християнської моралі, але і меж дозволеного юриспруденцією) породжувало в думках людей сумнів в справедливості існуючих етичних засад і навіть відхід у вільнодумство і заперечення католицьких і взагалі християнських ідеалів.

З іншого боку, і саме католицьке світобачення багато в чому сприяло відходу від схоластичної філософії. Саме в католицизмі філософія розвивалася в більшій мірі, чим у візантійському або російському православ'ї. Тому світобачення західної католицької людини було розсудливішим, більш спрямованим на рішення онтологічних і особливо гносеологічних питань. При такому підході часто поняття Бога відділялося від людини, і Бог ставав не центром світу, не сенсом і метою життя, а об'єктом суто теоретичного пізнання, що допускало різного роду сумніви. Такі сумніви не забарилися з'явитися. Пізніше вони перейшли в огульне заперечення Бога. Сам схоластичний світогляд, таким чином, підготував те явище, яке називаємо Відродженням.

Найбільш значущі напрями філософського та наукового пошуку епохи Відродження і персоналії, що їх відтворили

Філософія епохи Відродження є достатньо строкатою картиною, набором різноманітних філософських шкіл, часто несумісних одна з одною, і не є чимось цілим, хоч і об'єднана багатьма загальними ідеями. Ця філософія представляється складним явищем. Якщо звернемося в глиб століть, то побачимо, що багато ідей Відродження зародилися набагато раніше, ніж почався відлік епохи, – в XIII столітті, коли ще вирували суперечки в середньовічних університетах, основними були ідеї Хоми Аквінського і лише ще з'являлися ідеї пізніх номіналістів. Але тоді ж в Італії зародилися ідеї, опозиційні пануючому у той час схоластичному світогляду.

Європейський гуманізм, пов'язаний з такими іменами як Леон Баттіста Альберті, Лоренцо Валла, Еразм Роттердамський, Монтень, Томас Мор і ін. Це час відкидання догматичної схоластики і критики середньовічного мислення, яка загрузнула в теологічних і логічних вивертах, і обґрунтування ідеї відродження людини, яка йшла від духу античності.

Наука епохи Відродження пов'язана з іменами Леонардо да Вінчі, Н. Коперника, Г. Галілея, І. Кеплера та інших. В епоху Відродження формуються основи сучасного природознавства, сучасний образ науки. Тезі Хоми Аквінського «мале знання про високі речі краще, ніж найдокладніше знання про речі низькі і дрібні» Г. Галілей протиставляє такий принцип: «Я вважаю за краще знайти одну істину, хоч би і про незначні речі, ніж довго сперечатися про найбільші питання, не досягаючи ніякої істини». Для І. Кеплера і Г. Галілея наука займається відносинами, які можна висловити в математичній – абстрактній формі, а питання, що традиційно вважалися науковими (про сутність світу, про сенс життя та інші) відсовуються на другий план як непіддатливі науковому аналізу.

Реформація, пов'язана з іменами М. Лютера, Ж. Кальвіна, Т. Мюнцера, призвела переверот не тільки в світській, але й духовній культурі. На рівні буденного життя протестантизм стає релігією, проникаючою у пряму розумінні в кожен будинок, що приводить до зростання загальної освіченості. У політиці протестантизм стає формою переходу до правової держави. Надалі,

ці тенденції реалізуються в становленні філософії держави і права (Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Д. Локк), в якій розвивається вчення про природне право і відбувається розділення моралі і політики.

Італійська філософія, пов'язана з іменами Б. Телезіо, Д. Бруно, Т. Кампанелла, П. Помпонаци, Ф. Патріци та іншими, висловлює в цей період особливу, гуманістичну тенденцію, що базується на ідеалах античної культури. Відбувається «нове відкриття» Платона і розвиток ідей Арістотеля, а також його послідовників. Філософи спеціально досліджують проблему людських відчуттів і взаємостосунків, розглядаючи людину як цілісну істоту, якій властиві і розумність, і афекти («пристрасті душі»).

Таким чином, термін «відродження» з'являється як віддзеркалення ціннісних установок мислителів нової епохи: це, з одного боку, свідоме зіставлення себе похмурому середньовіччю, де панували теологія і схоластична філософія, а з іншого – повернення до цінностей античної культури з її культом Розуму і Гармонії. Величезна кількість винаходів і науково-технічних досягнень, а також зміни в цінностях культури буквально у всіх сферах життя людей в Західній Європі – все це свідчило про настання нової епохи – епохи Відродження. Нова орієнтація в культурі шукає власного теоретичного виразу у філософії.

Данте Аліг'єрі – перший мислитель епохи Відродження

Першим мислителем епохи Відродження за традицією прийнято називати Данте Аліг'єрі, хоча він і жив з 1265 по 1321 рр., в епоху розквіту схоластичної філософії. Саме у Данте вперше з'явилися ідеї, що не уклалися в русло традиційного схоластичного філософствування. За ці ідеї Данте і був вигнаний із рідного міста (за виступ проти папства). Відомий його основний твір – «Божественна комедія»; менш відомі трактати – «Бенкет» і «Про монархію».

Навіть із сюжету «Божественної комедії» видно, що для Данте провідником по пеклу, чистилищу і раю служить не якийсь ангел, святий або батько Церкви, як було б логічно припустити, а Вергілій – античний мудрець, оратор, поет. Саме він для Данте є людиною, яка краще всього знає те, що твориться в світі земному і неземному. Одне це вже свідчить про те, що для Данте основними є цінності не тільки християнські. Сама картина світу у нього цілком укладається в рамки католицького світобачення, але окремі її штрихи не вписуються в русло традиційного розуміння: наприклад, Сигера Брабантського, відомого еретика, главу аверроїстів, Данте поміщає в раю поряд з Хомою Аквінським, який все життя боровся з аверроїзмом. Античних філософів (Демокріта, Сократа, Платона) Данте також поміщає не власне в пеклі, не дивлячись на загальноприйнятту думку, а в лімбі – найпершому колі пекла. Картина світу в цьому творі середньовічна, суто католицька, але сама ієрархія небес раю багато в чому нагадує неоплатонівську побудову.

Данте не протиставляє земну природу Божественному світу, а навпаки, указує, що сама природа так само божественна, а людина як істота, що має тіло

і душу, причетна двом природам – земній і небесній, і тому зумовлена до двох цілей. Отже, людина прагне до двох видів блаженства. До земного блаженства веде шлях, як указує Данте, філософських вчень, які пізнаються розумом, а до небесної насолоди веде шлях вчень духовних.

Філософія, таким чином, виявляється вченням для влаштування земного життя набагато потрібнішої, ніж богослов'я, і це також не укладалося в рамки католицького і взагалі християнського світобачення. Філософія потрібна для управління державою, а церква – для того, щоб вести людей в Царство Небесне. Тому монарх повинен бути незалежний від церкви. Тому і сенс життя на землі Данте бачить не в аскетизмі, не у втечі від земних благ, а навпаки, в житті згідно з природою, людськими, земними цілями і у вдосконаленні земних умов життя.

Франческо Петрарка – предтеча філософії епохи Відродження

Данте Аліг'єрі вважається предтечею філософії епохи Відродження. Власне ж першим ренесансним філософом є Франческо Петрарка (1304-1374 рр.), можливо, відомий більше як чудовий поет, але саме він заснував гуманістичний напрям в ренесансній філософії, який є першим етапом в загальноприйнятій її класифікації.

Свої основні ідеї він висловив в двох трактатах: «Про своє і чуже нещастя» і «Моя таємниця» («Про презирство до світу»). На початку першого трактату Петрарка говорить, що він нічого не знає, що він неук у філософії. Ці слова – одночасно іронія і істина, оскільки Петрарка дійсно не мав філософської освіти. А далі він робить висновок: про Божественні справи нехай міркують небожителі, а людина як істота земне повинен міркувати про земні, людські справи. Петрарка іронічно помічає: ми живемо в щасливий час, тому що раніше був один, два, найбільше сім мудреців, тепер же їх буквально натовпи, стада, які наповнили всі університети.

Він викриває університетську освіту і мудрість, яка у вустах Петрарки предстає псевдомудрістю. Вона оперує різними термінами, але ні до пізнання Бога, ні до пізнання людини не має ніякого відношення.

Схоласти узяли за зразок для себе філософію Арістотеля, проте арістотелізм в трактатах схоластів багато в чому збочений. Тому Петрарка обмовляється, що, виступаючи проти сучасної філософії, він виступає не проти Арістотеля як філософа, що жив в Стародавній Греції, а проти арістотеліков. Щоб знати Арістотеля, потрібно вивчати самого Арістотеля і всю античну філософію і літературу. Петрарка вперше знов піднімає інтерес до такого генія античної філософії, як Платон. Саме з Петрарки веде свій початок платонічна лінія у філософії Відродження.

Петрарка заперечує проти «варварської латині», на якій пишуться трактати і ведуться диспути в університетах. Цієї латині, в якій немає нічого живого, він протиставляє латинь, на якій писали Вергілій, Цицерон і інші давньогрецькі поети і філософи.

Головна проблема для Петрарки – пізнання не Бога, а людини, бо пізнанням Бога повинні займатися небожителі. Попутно він помічає, що не всі небожителі досягли успіху в пізнанні Бога, а деякі, найвидатніші із них, навіть відпали від Нього, то що ж говорити про людину? Людина тим більше не може пізнати Бога і тому повинна вивчати тільки сам себе. Тому акцент у філософії Петрарка ставить на пізнанні людиною самої себе, всього різноманіття всіх своїх відчуттів такими, які вони є. Саме в цьому пафос всієї творчості Петрарки його філософських трактатів і віршів.

У трактаті «Про презирство до світу» Петрарка міркує про сенс людського життя. Цей твір побудований у формі бесіди трьох дійових осіб – Августина, Франциска і Істини. Проте Істина, хоч і позначена учасницею бесіди, жодного разу не вступає в суперечку. Тому трактат є, власне, діалогом між Франциском і Августином. Іноді говорять, що існує аналогія між Франциском і Франческо, що тут йде суперечка самого Франческо Петрарки з християнським світоглядом, який він уявляє під ім'ям Августина. Але швидше за все тут бесіда Петрарки із самим собою, і не випадково, що Істина весь час мовчить. Петрарка шукає істину, він намагається розібратися в самому собі, саме в цьому і полягає зміст діалогу. Августин проповідує істини християнської віри, говорить про те, як слід жити, з чим Франциск погоджується, але при цьому говорить, що у людини є і земні справи, яким він повинен приділяти увагу, і справи ці настільки захоплюючі, що далі їм йдуть просторові похвали.

Августин не заперечує проти такого розуміння цінностей земного життя і не засуджує його. В діалозі бачимо, що Петрарка намагається розібратися в самому собі і вирішити питання про сенс життя і цілісності земного людського буття в рамках християнського світобачення. Наскільки це йому вдається, сказати важко: Істина мовчить, а сам Петрарка не дає остаточної відповіді. Петрарка вважає себе християнином, хоч і указує на необхідність гуманізації існуючого християнства, його спрямованості на людину. Саме Петрарка вперше вводить термін «гуманізм». Він є основоположником гуманістичного напрямку в ренесансній філософії і – в ширшому плані – основоположником гуманізму взагалі.

Ренесансний гуманізм

Гуманізм – це дослідження людини такою, яка вона є. Гуманізм, з погляду Петрарки і інших філософів, означав перенесення людини в центр світу, вивчення людини в першу чергу. Термін «гуманізм» є в чомусь синонімом слова «антропоцентризм» і протистоїть терміну «теоцентризм». На противагу релігійної філософії Західної Європи гуманістична філософія ставить своїм завданням вивчення людини зі всіма її земними і не земними потребами. Замість онтологічних питань на перший план висувуються питання етичні.

Гуманісти були в більшості своїй непрофесіоналами в філософії і бачили в цьому своє достоїнство. Центри гуманізму розташовувалися не в університетах, а в приватних будинках, при палацах вельмож. Це були вільні

зібрання. Часто їх називали академіями. Гуманісти вважали себе дійсними філософами на відміну від схоластів, що викладають на університетських кафедрах.

Друга їх особливість (окрім непрофесіоналізму) полягає в увазі до античності. Саме в ній гуманісти ним бачиться ідеал, який потрібно відроджувати. Середні століття для гуманістів представляються якимсь «темним царством», що наступило після античної культури. На думку гуманістів, саме в наслідуванні античної культури, у відродженні античного світорозуміння полягає завдання дійсних філософів. Для цього вони перекладають із давньогрецького на латинь і сучасні мови практично всі давньогрецькі твори. Все, що ми зараз знаємо про Стародавню Грецію, за небагатьма винятками, було відкрито саме в епоху Відродження. Ці роботи не просто перекладаються, а коментуються, причому коментарі пишуться не з богословської точки зору, а є текстологіями, філологічними трактатами, завдяки цим перекладам виникло багато наук, зокрема – філологія в її сучасному розумінні. Коментування було вільним від якого-небудь догматичного уявлення. Відвертість і свобода також характеризували гуманістів.

Возрожденчеських платоніків, стоїків, епікурейців, аристотеліков – всіх об'єднувала одна ідея – гуманістична ідея інтересу до людини. У художніх формах гуманісти також намагалися знайти щось нове, відмовлялися від поширених в середні віки «Сум». Гуманістами складаються вірші, відроджується епістолярний жанр. З'являються художня література, нові, досліджуючі людину філософські трактати – на протипагу схоластичному псевдознанню.

Соціальні погляди гуманістів також відрізнялися від загальноприйнятих феодальних; вони вважали рівними всі верстви населення, бо кожна людина є образ Божий і тому всі люди – і феодала і васала – рівні. Гуманіста завжди вдавалися в першу чергу до християнських аргументів, оскільки ніколи не протиставляли себе Церкві. Більш того, протиставляючи себе схоластичному філософствуванню, гуманіста вважали, що відроджують дійсну Церкву, дійсну віру в Бога. Дійсна віра у тому, що вона не протиставляє себе античній філософії.

Як вже було сказано, гуманіста виявляли головний інтерес до етичних питань, тому для гуманістичної філософії нехарактерна онтологічна і гносеологічна проблематика. Гуманіста були в першу чергу етиками, а не філософами в тому розумінні, до якого ми вже звикли.

Відроджується і філософія епікуреїзму, що пропагує насолоду, – в першу чергу духовну, а не плотську. Досягненню цієї насолоди служили багато художніх творів філософів-гуманістів і інших представників культури Ренесансу.

Вихваляючи розум людини, гуманіста бачили в розумній людській природі образ Божий, те, чим Бог наділив людину, щоб людина удосконалювала і покращувала своє земне життя. Як розумна істота, людина є творцем і саме в цьому подібний Богу. Тому обов'язок людини – брати участь в творінні світу, а не йти від нього, покращувати світ, а не аскетично відчужено

поглядати на нього як на щось непотрібне для порятунку. Людина і світ прекрасні, бо створені Богом, і завдання людини – покращувати світ, роблячи його ще прекраснішим, в цьому людина є соратником Бога.

Такі основні риси гуманістичного світогляду. Спробуємо прослідкувати, як розвивався гуманізм, на прикладі окремих представників цього філософського напрямку.

Лоренцо Валла – філософ і лінгвіст

Найзначнішим після Петрарки філософом-гуманістом можна назвати Лоренцо Валлу (1407-1457 рр.). Основний його твір – «Про насолоду». Вже із назви виявляється, що Валла був філософом, що відроджував епікурейський світогляд. Друга частина назви цього твору – «...або Про дійсне і помилкове благо». Крім того, у нього є трактати «Про красу латинської мови» (проти сучасної йому варварської латинської мови), «Про свободу волі», «Про чернечу обітницю», «Зіставлення Нового Заповіту», а також знаменита робота «Міркування про підробленість так званої Дарчої грамоти Костянтина». Згідно загальноприйнятому в католицькому світі погляду, в IV столітті імператор Костянтин подарував патріарху Сильвестру I, в подяку за своє чудове зцілення і за перемогу у відомій битві, грамоту, в якій мовиться про передачу папі всієї влади над західними областями Європи, в першу чергу над Італією. Саме на цьому документі римські папи засновували пріоритет папської влади над владою імператорської. Лоренцо Валла, використовуючи філологічний аналіз, довів, що ця грамота не могла бути написана в IV столітті, а є набагато пізнішою підробкою. З тих пір скептичне відношення до пріоритету папської влади все більш і більш зміцнюється.

Лоренцо Валла був неабияким лінгвістом, що виходить з назви і іншої роботи – «Про красу латинської мови», в якій він виступав як критик варварської латини. Він заперечує проти термінів, що вводилися прихильниками Іоанна Дунса Ськота («чтойність», «битійність», «этовость» і т.п.), і закликає повернутися до живої латинською мови, не спотворювати нововведеннями Іоанна Дунса Ськота. Валла робить також висновок про те, що реалістичне філософствування також не може бути істинним, оскільки не може відповідати нормальній людській мові. Всі універсалії, які необхідно висловлювати такими незрозумілими для людського вуха термінами, є не чим іншим, як вигадкою псевдонауковців.

Філософія Лоренцо Валли бачить свій ідеал у фігурі Епікура, але відроджує вона не його атомізм, а відношення до життя. Трактуючи поняття «насолода». Валла розуміє насолоду не так, як розумів її історичний Епікур, який не був епікурейцем в сучасному змісті цього слова. Валла ж розуміє епікуреїзм саме як перевагу насолоди всій решті людських цінностей, і іноді навіть жалкує про те, що у людини всього п'ять органів чуття, а не 50 або 500, щоб одержувати насолоду в набагато більшому обсязі.

Окрім такого роду перебільшень, Валла приводить і серйозніші аргументи, доводячи, що відчуття, крім того, дарують нам здатність випробовувати насолоду, ще служать і для пізнання світу. Завдяки відчуттям жива істота зберігає своє життя, а насолода є тим критерієм, завдяки якому людина може уникати небезпеки або прагнути до того, що допомагає їй вижити. Не випадково живлення приємне і тому корисне для життя, а отрута гірка і, як будь-яка небезпека, не доставляє насолоди. Валла робить висновок: жити без насолоди неможливо (чого не скажеш про добродетель), тому насолода є дійсним благом, дійсною цінністю, і католики (та і взагалі християни) лукавлять, коли говорять, що насолода не є дійсним благом. Бо чого боїться християнин після смерті? Мук в пеклу. А чого він чекає від раю? Вічної насолоди. Валла вважає, що його погляд на насолоду не суперечить християнству, а є чеснішим і послідовним.

Людина існує для насолоди, і всі висловлювання типу «краще смерть за батьківщину, чим ганьба» Валла називає дурницею, бо разом із смертю людини вмирає для неї і її батьківщина. Тому краще зрадити батьківщину (або кого завгодно), але залишитися в живих. Добродетель може розумітися тільки як корисність для людини, а критерієм корисності для Валли є насолода

Флорентійська платонівська Академія

Подібне трактування християнства не було поширеним на відміну від платонівських поглядів. Саме платонізму судилося зіграти найбільш вирішальну роль у філософії епохи Відродження і в подальшу надати вплив на розвиток філософії і науки. У цьому аспекті слід згадати перш за все Флорентійську платонівську академію, серед представників якої виділяються три мислителі: Георгій Геміст Пліфон, Марсиліо Фічино і Пико делла Мірандола.

Георгій Геміст Пліфон та його філософсько-релігійна спадщина

Пліфон (1355-1452 рр.) – православний священик із Константинополя, брав участь в знаменитому Флорентійському уніатському соборі і після нього залишився в Римі, де проповідував свої погляди, які не розділялися Константинополем. Трактат «Закони» Пліфона був спалений за наказом патріарха, до нас дошли тільки деякі уривки із нього. Пліфон відрізнявся вільнодумством, не дивлячись на те що був православним священиком і належав до вищих шарів духовництва. Він цікавився іншими релігіями, античною культурою (назва трактату «Закони» явно навіяна платонівськими «Законами»).

У своїх роботах Пліфон відмовляється від багатьох християнських положень на користь платонічних і неоплатонічних. Так, креаціонізму він віддає перевагу над баченням про еманції світу (позачасове, вічне породження

світу із якоїсь першооснови шляхом містичного виділення енергії Божества). Своє вчення Пліфон іменує еллінською теологією. Всесвіт не може бути створений, бо він божественний, отже, як і Бог, всесвіт вічний; Бог завжди виробляє всесвіт за принципом, описаним Плотіном, а перехід від Божественної єдності до різноманіття земного світу відбувається через язичницьких богів. У «Законах» Пліфона часто згадуються імена цих богів, хоча сам він в них не вірив і вважав їх всього лише зручними іменами: вищого бога він часто називає зевсом (саме він є позачасовим творцем природи і абсолютного буття).

Марсиліо Фічин: філософія як сестра релігії

У Пліфона знайшлися послідовники, серед яких виділяють Марсиліо Фічино (1433-1499 рр.). Він вважається фігурою унікальною не тільки в історії Відродження, але і взагалі в світовій культурі. Це була людина маленького зросту, майже горбун, дуже непривабливий. Але впливовий Флорентієць Козімо Медічі проникся незвичайною симпатією до Марсиліо за його розум і працездатність. Бачивши його інтерес до платонівської філософії, Медічі купив віллу поряд із своїм будинком і подарував її Фічино, щоб завжди мати задоволення розмовляти з мудрим філософом. А для того, щоб Фічино краще розбирався в платонівській філософії, Медічі подарував йому повний кодекс всіх творів Платона на грецькій мові (подарунок не менш цінний, чим вілла, бо існував в єдиному примірнику).

На цій віллі Фічино і створив багато своїх шедеврів Він переклав на латинь всього Платона, всього Плотіна, Порфирія, Прокла, Ямвліха, Діонісія Ареопагита, Гермеса. І переклав таким чином, що дотепер ці переклади вважаються класичними і шануються нарівні з самими оригіналами. Фічино переклав, окрім Плотіна, всіх неоплатоників, що були набагато плодотворнішими, ніж Плотін.

Він пише і свої роботи: «Про християнську релігію», «Платонівська теологія про безсмертя душі», «Про життя», тлумачення на «Пир» Платона та інші. Зокрема, в першій роботі Фічино висловлює думку про те, що існує якась загальна релігія, вся решта релігій в тій чи іншій мірі причетна їй, а християнство є її вищим і кращим проявом. Завдяки заступництву Медічі Марсиліо Фічино став католицьким священиком, що, втім, не заважало йому вимовляти проповіді про божественного Платона і розпалювати свічки в храмі перед його бюстом, настільки велика була його любов до цього грецького філософа.

Філософію Фічино розглядав як сестру релігії, а світ – за зразком платоніків, вважаючи його ієрархічно впорядкованим. Ієрархія світу налічує, на думку Фічино, п'ять ступенів: Бог, ангели, душа, якості і матерія. Душа знаходиться посередині в цій ієрархії і зв'язує всі її ланки. Таким чином, центром ієрархії виявляється не Бог, а людина. Картина ця не пантеїстична, бо все походить з Бога і Бог включає в Себе все. Якості – деякий ступінь переходу до множинності світу, те, що дає якісне різноманіття предметам світу.

Світ перебуває в постійному русі, що властиво лише одушевленим істотам, тому і світ – це рух душі, що є пов'язуючим елементом світу. Душа знаходиться скрізь в природі, все зв'язано душею. Світ перебуває в єдності завдяки тому, що бере початок від Бога. Оскільки світ бере початок від Бога, він охоплюється красою. Оскільки світ зв'язується Богом, він зв'язується любов'ю. Оскільки світ врешті-решт з'єднається із Богом, він зв'язується насолодою.

Таке незвичне тлумачення Божественної Трійці Фічино часто порівнював із трьома іпостасями Плотіна, вважаючи, що обґрунтування трьох іпостасей у Плотіна – це і є обґрунтування християнської Трійці. Таким чином, у Фічино ми бачимо повне злиття античної, в першу чергу неоплатонічної, філософії із християнством.

Піко делла Мірандола – лідер Флорентійської платонівської академії

Назва «академія» за Флорентійськими платоніками зміцнилося через їх вільний характер. Це була не офіційна установа, а гурток гуманістів, що об'єдналися навколо своїх лідерів, одним з яких був Марсиліо Фічино, і навколо шанобливого ними великого античного філософа Платона.

Окрім Фічино, лідером Флорентійської платонівської академії був і Піко делла Мірандола (1463-1494 рр.). На відміну від Фічино, що володів непоказною зовнішністю і що жив самотницьким життям на віллі, дарованій йому Козімо Медічі, Піко делла Мірандола був статним красивим чоловіком, біографія якого була відповідно його зовнішності: легенди описують його пристрасну романтичну любов, викрадання коханої, втечу, в'язницю і таке інше.

Піко делла Мірандола прожив бурхливе і недовге життя. За походженням це була багата людина – граф Мірандоли і синьйор Конкордії. Він успадкував величезне багатство і дуже рано проявив свою обдарованість. Багатством він розпоряджався з властивою йому безкорисливістю.

Мірандола рано став цікавитися античною і східною філософією (зокрема єврейською кабболою), займатися мовами, і стародавніми і східними, вчився в Падуанському університеті, побував в Парижі; для своєї книги замовляв переклади з тих мов, яких він не знав (за переклади з арабського він розплачувався арабськими скакунами).

У 1486 р. Мірандола пише знамениті «900 тез», розсилає їх всім видним мислителям того часу і пропонує їм зібратися в Римі, щоб влаштувати диспут по запропонованих їм тезах. Згодом ці тези були опубліковані в роботі під назвою «Мова про достоїнство людини».

У своїх тезах Піко делла Мірандола зібрав все, що він знав про всі філософії, і створив свою філософську систему, яка претендувала на об'єднання різних філософій на основі античного платонізму. Проте про підготовлений диспут дізнався папа римський, і диспут був заборонений, а тези засуджені. Мірандолі загрожує арешт, і він біжить у флоренцію, де зближується із

Марсиліо Фічино. Тут Мірандола пише інші твори, зокрема «Гектапл» (тлумачення на шість днів творіння), «Про суще і єдине», «Міркування проти астрології» і інші.

У основі філософії Мірандоли лежить неоплатонізм. Мірандола пропонує ієрархічну побудову світу, але на відміну від Плотіна і інших неоплатоників Пико говорить на християнській мові і стверджує, що світ має три рівні: ангельський, небесний і елементарний. Ці світи підпорядковуються, вони вічні (у тому числі і матеріальний світ), бо Бог, що творить його вічний. А творить Він не із нічого, а еманатійно, через Свою необхідну сутність, так вважав і Плотін. Сам світ прекрасний. Тут Пико вторить багатьом своїм сучасникам-гуманістам, але парадоксальним чином відкидає і заперечує наявність краси Бога, бо краса, за його твердженням, припускає в собі деяку асиметрію, елемент потворного. У Богу ж немає ніякої асиметрії, в Ньому немає нічого потворного, тому в Ньому немає і ніякої краси.

Пико делла Мірандола не заперечує біблейську картину світу, проте вважає, що в Біблії дані лише деякі образи, які філософ винен алегоричним чином тлумачити. У Біблії дано грубий, народний опис творіння світу. Ієрархія рівнів зв'язується Богом, Який знаходиться не над ієрархією, а пронизує Собою всю її. Весь світ є те, в чому знаходиться Бог, тобто Бог є все у всьому; Бог – це досконалість речей, їх сутність. Тому Пико робить висновок: річ, позбавлена від недосконалості, є Бог. Якщо ми стверджуємо, що Бог є все у всьому і в кожній індивідуальній речі є Бог, то, оскільки Бог є сутність, основа буття цієї речі, можна сказати, що кожна річ, позбавлена своїй індивідуальності, своєї недосконалості, і представляє собою Бога.

Великий внесок Мірандоли і в розумінні природи в науковому сенсі, він був, першим із філософів, який став стверджувати, що Бог, який розуміється в неоплатонічному сенсі, створює світ згідно математичним законам. Бог, створюючи світ, мав перед Собою геометрію, арифметику, алгебру і інші науки, і тому навколишній нас світ побудований по математичних законах. Згодом на основі цієї думки Галілео Галілей, Ісаак Ньютон, Іоганн Кеплер і інші видатні учені Нового часу розробили концепцію математичного природознавства, тобто фактично створили сучасну науку. А одним з перших філософів, що висловили цю думку, був Пико делла Мірандола – думка, яку згодом афористично висловить Г. Галілей: «Книга природи написана мовою математики». Пико цього не сказав, але вперше ця ідея виникає саме у нього.

Ідею про математично влаштуваний всесвіт Пико висловлював в полеміці проти астрологів, про яких він написав цілу книгу «Міркування проти астрологів». Астрологи, як рахував Мірандола, не мають рації в тому, що шукають деякі вигадані причини всіх явищ. Пико висловлюється проти різного роду помилок в тлумаченні природних явищ як з боку астрологів, що шукають причини всього в поєднаннях зірок, так і з боку буденної релігійної свідомості, яка у всьому прагне бачити дію ангельських або демонічних сил. У всьому є своя власна причина, світ є ланцюжком взаємодіючих причин – саме в такому аспекті Мірандола заперечував як проти сучасної йому релігійної свідомості,

так і проти астрологічних переконань, що з'являлися на той час у великому різноманітті.

Природа має каузальну (причинно-наслідкову) структуру, яка може бути описана мовою математики. До того ж астрологія принижує людину, показуючи повну відсутність у неї усіякої свободи. Якщо все залежить від розташування зірок і планет, то свободи у людини немає, так навіщо ж говорити тоді про гріх, про покарання за гріх?

Людина, на думку Пико, є четвертий світ – не ангельський, не небесний і не елементарний. Четвертий світ не знаходиться ні на якому із цих рівнів, людина абсолютно вільна і тому може помістити себе сама на будь-якому з рівнів цього світу. Людина може стати вище за ангелів і опуститися нижче за тварин. Людина пронизує собою всі світи і місце в цій ієрархії займає по своїй власній волі. Людина сама повинна визначити себе, бо такою її створив Творець – повністю і абсолютно вільною. Людина сам себе формує, і якою вона буде, залежить не від поєднання зірок, не від волі Бога, а тільки від власної вільної волі людини. Саме тому людина і є образом Божієм, але для того, щоб стать дійсно образом Божієм, людина повинна направити свою вільну волю до Бога і досягти цього образу, стать їм.

Таким чином, в думках Пико делла Мірандоли бачимо прагнення зберегти християнство, зрозуміти його з погляду сучасного інтересу до людини на нових, гуманістичних позиціях, поставити в центр світу людини, а не Бога, і внести в християнство всі істини із різних філософських систем. Втім, Пико не заперечував наявності істинності і в інших релігіях, хоч і вважав християнство вищою, найбільш довершеною формою релігії.

Микола Кузанський: співпадіння максимуму та мінімуму

Молодшим сучасником філософів-гуманістів був Микола Кузанський (Микола із Кузи, містечка на півдні Германії недалеко від Тріра).

Микола Кузанський (1401-1464 рр.) народився в християнській сім'ї, вчився в так званій школі «братів загального життя». Це була напівчернеча організація, що протиставила себе офіційній католицькій Церкві, але не поривала з нею і не йшла в ересь містицизму і ірраціоналізму. Брати загального життя прагнули відродити дух первинного християнства, поставивши себе в певну опозицію римо-католицтву. Вони хотіли піти від схоластичних суперечок і повернутися до індивідуального релігійного переживання Бога. Відповідними в цій общині були виховання і освіта, це виразно виявиться у її вихованця Миколи Кузанського. Згодом у «братів загального життя» вчитиметься Еразм Роттердамській. Після закінчення школи Микола Кузанський вступає до Гейдельберзького університету, а потім вчиться в Падуанському університеті. Він вивчає математику, медицину, астрономію, географію, юриспруденцію.

У 1423 р. Микола Кузанський стає доктором економічного права, потім вступає до Кельнській університету, де вивчає богослов'я. У 1426 р. Кузанський рукопокладений в сан священника, з того часу починається його швидке

сходження по ступенях ієрархічних сходів католицької Церкви. Він йде на службу в папську курію. У 1437 р. його посилають до Візантії на переговори з приводу об'єднання Церков. Там він знайомиться з Георгієм Гемістом Пліфоном. У 1448 р. Микола Кузанській стає кардиналом, але активне життя в рамках католицької Церкви не заважає його філософським, богословським і природничонауковим заняттям. Він цікавиться географією і вперше пропонує карту Європи, займається вивченням календаря (багато в чому за його ініціативою готується реформа календарного числення), математикою (вносить великий внесок в числення нескінченно малих величин). У 1450 р. Микола Кузанській призначений папським легатом в Германії, а в 1458 р. повертається до Риму і стає генеральним вікарієм.

Ще молодим (у 1440 р.) Микола Кузанській пише свою основну роботу «Про вчене незнання». У нього є ряд інших робіт: «Про припущення»; діалоги, об'єднані участю в них дійової особи під ім'ям Простец (написані явно під впливом Платона), — «Простец про мудрість», «Простец про розум», «Простец про досліди із вагами»; деякі богословські твори – «Про прихованого Бога», «Про шукання Бога», «Про Богосиновстве», «Про дар Батька світів».

Після виходу роботи «Про вчене незнання» на Миколу Кузанського посипалися різні звинувачення. Його опонентом був католицький священик Венк, робота якого називалася «Неосвічена ученість». Після виходу її у світ Микола Кузанській випускає «Апологію вченого незнання», де намагається захистити свої погляди. Нападки на Миколу з боку багатьох священнослужителів зовсім не заважали його успішному просуванню по ієрархічних сходах римо-католицької Церкви, що свідчить про специфіку того часу, коли вільнодумство проникало навіть в спільність високопоставлених і впливових.

Основне положення трактату «Про вчене незнання» і всієї творчості Кузанського полягає в поверненні до богослов'я ранніх батьків Церкви (ранніх в порівнянні з Хомою Аквінським і іншими стовпами католицької Церкви). Микола Кузанській прагне повернутися до духу Орігена і особливо Діонісія Ареопагита. У їх філософії, сатверджує кардинал, закладено розуміння істини і Бога.

Про Бога не можна нічого сказати. Пізнати Бога можна лише на шляхах апофатичного (тобто заперечного) богослов'я. Тому чим більше ми пізнаємо Бога, тим більше ми переконуємося в тому, що ми Його не можемо пізнати. Стверджувати, що знає Бога, може лише повний неук, а дійсний мудрець і богослов, пізнаючи Бога, все більше переконується в своєму власному незнанні. Тому істину (а Бог є Істина) пізнати ми не можемо. Чим більше ми пізнаємо її, тим більше переконуємося у власному незнанні – саме в цьому полягає основна думка трактату. Цією ідеєю трактат починається, нею ж він і закінчується.

На початку трактату Микола Кузанській дає визначення того, що є максимум: це те, більше за яке абсолютно нічого не може бути. Але якщо максимум такий, то він не може бути менше сам за себе. Якщо максимум стає менше максимуму, він вже не є максимумом. Тому максимум є і те, менше за що ніщо не може бути, – отже, максимум співпадає з мінімумом. Але

наймінімальніше число – це одиниця; отже, максимум є одиниця. Максимум всеосяжний, над всім що підноситься; він вище за всяке твердження, про нього не можна сказати, що він є, він не більше є, ніж не є. Існування цього вищого єдиного максимуму проголошується Миколою Кузанським як вища істина.

Максимум і є Бог. Досліджуючи максимум, Кузанській виявляє, що максимум включає також і рівність з самим собою і зв'язок з самим собою. Саме такий зміст християнської Трійці. Кузанській навіть осмілюється стверджувати, що слова «Єдність», «Рівність» і «Зв'язок» краще показують природу Бога, ніж слова «Бог Батько», «Бог Син» і «Бог Дух Святий». Правда, в дужках він додає, що було б краще, якби богодухновні автори включили цю думку в Священне Писання.

Пізнати Бога можна лише на шляхах аналогій. Аналогії з чуттєвими предметами не можуть бути надійними, оскільки саме чуттєве достатньо хитке. Найнадійнішою і безперечною є суть абстракція (тут явно видно вплив платонівської традиції), але абстрактні аналогії не повинні бути позбавлені матеріальної опори, інакше їх не можна собі уявити. Такою суттю є математичні предмети, тому краще всього приступити до пізнання Бога через математичні символи (тобто знаки). Оскільки Бог є Єдність, Рівність і Зв'язок, то краще всього уявити собі Бога у вигляді трикутника, а оскільки Бог є максимум, то Бог є нескінченний абсолютний трикутник. Нескінченний трикутник – це трикутник, сторони якого прагнуть до нескінченності, тобто це трикутник про три прямі кути. Крім того, Бог є і нескінченна пряма лінія, нескінченне коло, і все це співпадає, бо коло, прагнучи до нескінченності, стає все менш і менш кривою. Кривизна її наближається до нуля, і нескінченне коло співпадає з прямою.

Оскільки коло нескінченне, центр його не може знаходитися в одному місці. Центр такого кола знаходиться скрізь, а межа – ніде. Оскільки Бог є нескінченне коло, центр якого скрізь, то Бог є скрізь, в кожній частині світу Він присутній весь цілком.

Будучи нескінченністю, Бог перевищує всі протилежності і включає їх. Але окрім абсолютного максимуму є відносний максимум – це світ. Будучи нескінченним, Бог нескінченно міститься в кожній конкретній речі, тому і світ є нескінченним. Світ, як і Бог, є коло, центр якого скрізь, а межа ніде.

Микола Кузанській відкидає поширену у той час аристотелевско-птолемеевську картину світу – замкнутого всесвіту, на межі якого знаходиться сфера нерухомих зірок. Він стверджує, що всесвіт має рівномірну структуру. Земля не має ніякого переважного місця в цьому світі; Земля є така ж крапка у всесвіті, як і все інші її крапки.

Аргументи Кузанського йдуть від природи Бога і зв'язку Його з світом. Оскільки зв'язок Бога з світом мислиться саме таким чином, як сказано вище, то Микола Кузанській вимушений якимсь чином розглядати і концепцію створення світу. Якщо Бог весь міститься у всьому світі (і навіть більш того, як затверджує Кузанській, світ вічний, а не створений в певний момент часу), то Микола Кузанській вимушений боротися з неоплатонівським еманативізмом, щоб уникнути висновку про створення світу Богом по деякій необхідності (як

ми пам'ятаємо, згідно плотинівській концепції, світ твориться через еманацию із Бога, і еманация є деякий момент необхідності, суттю Бога, що є, і, отже, що перевищує Його).

Микола Кузанській не розділяє ні концепцію творіння світу в часі, ні концепцію еманации. Він стверджує, що світ є розгортання Бога – експлікація. Бог є єдність всього, Він є буття-можливість. Бог розгортається в деяку актуальність, в дійсність.

Ця дійсність не містить в собі протилежностей, а є такою, яка вона і є, але розгортання не є еманация, не необхідна сила, що перевищує Бога, а є розгортання Бога через Його власну волю. Тому Бог є всім світом в згорнутому вигляді. те, що виходить в результаті розгортання, вже не є Бог.

Не можна звинуватити Миколу Кузанського в пантеїзмі (ототожненні Бога і світу), не можна сказати, що він цілком і повністю пориває з християнством в своїй онтології. Швидше за все його концепція, так само як і у Плотіна, хоча тут складно підібрати термінологію: не «все є Бог» (пантеїзм), а «все в Богоу», але в згорнутому вигляді. Оскільки світ є розгортання Бога, то світ вічний.

Людина є частиною створеного Богом світу, причому частиною найбільш здійсненою, тому що людина включає не тільки матеріальну, тілесну природу, але і духовну, розумову. Тому людина цілком включає все. Людина, по виразу античних мислителів, є мікрокосм. Проте не можна сказати, що кожна людина є мікрокосм. Кажучи це, ми говоримо лише про сутність людини. Людина є істота, уражена гріхом. Лише одна Людина включала весь світ – Ісус Христос. Втілившись, прийнявши в Себе весь світ духовно і матеріально, ставши довершеною Людиною, Бог показав людям шлях не тільки до порятунку, але і до вдосконалення людської сутності. Тому кожна людина, по виразу Кузанського, є Бог, але не абсолютно.

Дуже цікава і не зовсім звичайна для того часу теорія пізнання Миколи Кузанського. Людина – істота божественна, тому вона може пізнавати. Проте Кузанській не вважає, що все пізнання для людини здійснюється на шляхах лише розуму. Він намагається об'єднати платонівську і аристотелівську позиції, сполучаючи чуттєвий, раціональний і інтуїтивний елементи пізнання. Розуміючи, з одного боку, що істина нематеріальна і пізнання істини не є пізнання матеріальних предметів, а є пізнання Бога (і врешті-решт пізнання істини є пізнання того, що ми нічого не знаємо), Микола, з іншого боку, стверджує, що пізнання конкретної, обмеженої, а не абсолютної істини можливо і починається з процесу чуттєвого сприйняття. Саме воно є тим поштовхом, який спонукає наші органи пізнання до початку дії.

Після відчуттів набуває чинності інша здатність людського пізнання – уява, яка, не виходячи за межі чуттєвого пізнання, узагальнює дані у відчуттях. Відчуття і уява – це нижчий рівень пізнання. На вищому рівні починає діяти розум, який розрізняє і зіставляє. Розум є особлива інтелектуальна діяльність, здатність пізнання, і має своє власне знаряддя. Розум не залежить від відчуттів, він має в собі ідеї (або форми, кажучи аристотелівською мовою), які вкладені в нас Богом при народженні. Проте Кузанській не стає на позицію платоніків, які

стверджували, що знання в нас вже закладене до народження. Знання з'являється в нас, коли діють органи чуття. Проте розум містить в собі в згорнутому вигляді всі ці ідеї і форми, і розум зіставляє і розрізняє ідеї і дані, які поступають від уяви. Така розсудлива діяльність нашого пізнання.

Вищий ступінь пізнавальної діяльності – інтелект, або розум, який не зіставляє, не порівнює, а сполучає воедино всі дані. Розум, зіставляючи і порівнюючи, діє на підставі закону виключеного третього і закону непротиріччя. Розум же діє на підставі інших законів – він бачить істину цілком, він схоплює її у всіх її протилежностях. Це інтуїтивне схоплювання істини.

Розум не може пізнати нескінченність – а інтуїція може. Таким чином, прагнучи до нескінченності (а ми пам'ятаємо, що нескінченність є Бог, максимум, що обіймає собою всі протилежності), розум бачить всі протилежності. В результаті такої діяльності розум споглядає все в одній крапці, так що все є одне і одне є все. Це Микола Кузанській називає інтелектуальною інтуїцією.

Нікколо Макіавеллі: політика як продовження моралі

Гуманісти були настроєні романтично і вважали, що відродження античного знання, античної філософії, повернення інтересу до людини дозволить вирішити численні проблеми того часу. Проте життя текло своєю чергою, і гуманісти бачили крах своїх ідеалів. Це породжувало прагматичніші підходи до філософії. Таким прагматиком епохи Відродження є Нікколо Макіавеллі (1469-1527 рр.).

Він народився у флоренції в сім'ї бідного юриста, освіту здобув самостійно: сам вивчав латинь, філософію і врешті-решт відчув величезний інтерес до політичних наук. Нікколо в 30 років починає політичну кар'єру, стає секретарем уряду Флорентійської республіки, багато їздить по Європі. Але в 1512 р. республіка полягла, Медічи потрапляють в опалу. Макіавеллі опиняється у в'язниці, піддається тортурам, а згодом його зсилають у флоренцію. Останні роки життя він проводить далеко від політики, пише основні свої твори, серед яких виділяються «Міркування на першу декаду Тіта Лівія» і «Государ» (або «Монарх»).

Інтересу до філософії і релігії Макіавеллі не відчував, але, будучи людиною свого часу, він вимушений був звертатися до питань філософії і релігії. Своє відношення до Бога він сформулював таким чином: Бог є не той Бог, Якого у вигляді вищої істоти уявляють собі християни, а деяка фортуна, доля, що направляє світ відповідно до своїх законів. Як у світі речовинного є свої закони, так є вони і у світі громадського. Бог створив ці закони у вигляді долі і більш в них не втручається, тому дана закономірність в суспільстві завжди постійна. Людина повинна пізнати цю закономірність і діяти відповідно до неї. Світ, отже, завжди в цій закономірності однаковий, в ньому завжди є добро і зло, є політичні інтереси. Держави виникають і зникають по законах

фортуни, і людина, якщо пізнаватиме ці закони, буде успішною в своїй діяльності. «Доля – це жінка, – говорив Макіавеллі, – якщо хочеш володіти нею, треба її бити і штовхати».

Суспільство виникає цілком природно із прагнення людей до самозбереження. Люди об'єднуються – і виникає суспільство. Для управління суспільством люди вибирають начальників. Таким чином, з'являється влада, яка призначає для охорони суспільства армію та поліцію. Характер функціонування і виникнення суспільства не має якоїсь вищої релігійної або етичної мети. Мораль виникає на пізнішій стадії і є тим, що корисне для кожного члена суспільства і для суспільства цілком. Для дотримання моралі створюються закони, для охорони людей створюються армія і влада, а для духовної єдності суспільства створюється релігія.

Християнство створювалося також для духовної єдності народу, але це була помилка – християнство є релігія недосконала, оскільки заснована на культі не тих людських якостей, які потрібні суспільству. Християнство дуже сподівається на потойбічне, на замогильну подяку і не цінує дійсність, цінує слабкість, а не мужність. Макіавеллі стоїть на позиціях грецького язичества – це саме та релігія, яка могла б дійсно об'єднати суспільство. Внаслідок того, що у нас панує християнська релігія, світ наш нездійснений і влада в ньому належить не гідним людям, а мерзотникам. Язичницька ж релігія прославляє мужність, добродієність, хоробрість, славу – саме ті риси вдачі, які потрібні справжньому громадянину.

Таким чином, по Макіавеллі, політика абсолютно автономна; вона є породження не моралі і не релігії – навпаки, мораль і релігія є породження політики. Тому політична мета є вища мета, для досягнення якої годяться всі методи. Якщо ми скажемо, що якийсь метод не містить в собі моралі, а якийсь непридатний, тому що суперечить релігійним встановленням, то Макіавеллі заперечує: нижче не може бути аргументом вищому, мораль і релігія самі є породження політики, тому від Макіавеллі і веде родовід знаменита формула: «Мета виправдовує засоби». Моральність і релігійні норми не можуть служити аргументами проти якоїсь політичної мети. Критерієм оцінки можуть бути тільки користь і політичний успіх.

Політичний успіх для Макіавеллі є успіх суспільства. Він був демократом, республіканцем, але зовсім не монархістом, хоча один з його творів і називається «Государ». Зміст і дух цього твору полягають в тому, що хороший государ повинен служити на благо суспільству. Вища мета – мета суспільства, а не окремого громадянина, навіть якщо цим громадянином є монарх. Тому не потрібно не вигадувати ніяких ідеальних держав, не потрібно нічого будувати, потрібно просто пізнавати реальний суспільний світ і жити в цьому світі.

П'єтро Помпонаци та його трактовка душі

Ще один мислитель цього часу – П'єтро Помпонаци (1462-1525 рр.). Біографія його може уміщатися в три фрази: народився в заможній сім'ї в місті Падуя, вчився в Падуанському університеті, а потім викладав там же. Правда, в кінці життя декілька років викладав в університеті міста Болонья. Це був типовий університетський викладач-схоласт, що цікавиться філософією Арістотеля і Хоми Аквінського. Проте більше він цікавився Арістотелем, прочитаним крізь призму не Хоми Аквінського, а Аверроеса. Арістотелізм П'єтро Помпонаци був більш еретичним, ніж католицьким, хоч і самого Арістотеля, і Аверроеса Помпонаці достатньо вільно інтерпретує. Від аверроїстів Помпонаци запозичує концепцію двох істин: є істина філософії і є істина релігії, істина філософії – це істина розуму (а не істина Арістотеля, підкреслює Помпонаци), а істина релігії – не істина філософська, тому що релігія не містить в собі ні істини, ні хиби, вона служить для житєвих потреб, бо мова віри – це мова притч і моралі. Тому концепція подвійної істини перетворюється на концепцію, згідно якої істина міститься тільки у філософії. Філософія, таким чином, повністю відділяється від релігії, яка не займається істиною.

Помпонаци належить трактат «Про безсмертя душі». Безсмертя він трактує у дусі Арістотеля, а точніше Аверроеса, хоч і із деякими зауваженнями. У питанні про безсмертя душі слід виділити два аспекти: питання про пізнання і питання про мораль. Оскільки пізнання, тобто мислення, залежить від тіла і душа нічого не випробовує без тіла, то душа є форма тіла (у дусі Арістотеля). Тому розум невідємний від тіла, а душа матеріальна і смертна.

Окрім людської душі, нематеріальні, інтеллігібельні істоти, які здібні до пізнання без тіла, і є тварини, нижчі істоти. Людина знаходиться посередині між нематеріальними істотами і тваринами. Вона може пізнавати і приватне, як тварини, і загальне, як нематеріальні істоти. Людина може стати і тим і іншим – і ангелом, і твариною. Але все таки душа залишається залежною від тіла і смертною.

Як бути з моральністю, якщо душа виявляється смертною? Виявляється, по думці Помпонаци, моральність не тільки не зникає з прийняттям смертності душі, а навпаки, стає власне моральністю. Бо моральність, яка будується сподіваючись на посмертну подяку, є не моральністю, а деякою формою егоїзму, надією одержати за свій вчинок подяку. Моральність може бути тільки тоді етичною, коли вона ні на що не розраховує. Моральність є вчинок добродійний, спрямований на доброчесність. Тому віра в безсмертя душі не тільки не затверджує моральність, а навпаки, заперечує її. Помпонаци, заперечуючи безсмертя душі, вважає, що затверджує вищу моральність.

Помпонаци ставить і питання про відношення Бога до світу. Для нього є нерозв'язною проблема виправдання того, що існує в світі зло. Він міркує так: Бог або править світом або не править. Якщо Він не править світом, то Він не Бог, а якщо править, то звідки така жорстокість? Якщо Бог створив все і є причиною кожного вчинку, то чому за кожен конкретний гріховний вчинок

відповідає людина, а не дійсна причина – не Бог? Адже саме Бог врешті-решт схиляє людину до гріха.

Помпонацци бачить наступний вихід з цього. Не треба уявляти собі Бога як особу, бо тоді Бог буде подібний, по виразу Помпонацци, «божевільному батькові». Бог є доля, безособовий фатум, природа, початок руху, тому Він не несе особистої відповідальності за те, що існує в світі зло. Бог не має вільної волі і тому не відповідає за зло в світі.

Зло є прояв суперечностей в світі, а суперечності повинні існувати, щоб був порядок, щоб була гармонія. Тому зло існує для виправдання цілого, воно є необхідна частина того, що існує в світі блага. Релігія якщо і потрібна, то тільки для приборкання простого народу як форма самоутіхи. Для філософа релігійна істина не має ніякої цінності.

ФІЛОСОФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ НА ПІВНОЧІ ЄВРОПИ

Північний гуманізм, північний Ренесанс має свої особливості в порівнянні з південним, італійським Відродженням. По-перше, північне Відродження набагато менш представлене великими філософами. По-друге, воно тісніше пов'язане з релігією. Якщо в Італії філософи часто поривали із Церквою, не помічаючи її, як це було, скажімо, у Ніколо Макіавеллі, або просто захоплювалися платонізмом, стоїцизмом, епікурейством, то в Германії, Голландії і інших північних країнах філософія була тісніше пов'язана з християнським богослов'ям.

У північному Відродженні в першу чергу виділяється Еразм Роттердамській. Це мислитель, який зробив безумовний і величезний вплив на багато людей і на багато подій свого часу.

Еразм Роттердамський і його вчення про людину

Еразм Роттердамській (1469-1536 рр.) народився в Голландії, в Роттердамі. Своїм походженням він був незнатного роду, більш того – він був незаконним сином священика. Тому починати йому доводилося, що називається, з нуля. Він поступив в школу братів загального життя в місті Девентері. Навчання дається йому легко, і в 1487 р. Еразм постригається в ченці, бо для того, щоб продовжити навчання, у нього не було грошей. У монастирі він користується багатою бібліотекою, читає батьків Церкви і античних авторів. Його помічає місцевий єпископ і бере до себе на службу. Через декілька років єпископ відправляє його до Парижа, і Еразм вчиться в Сорбонні. Там він отримує ступінь доктора теології, а після цього викладає в одному з італійських університетів. Часто їздить по Європі, в Англії знайомиться із знаменитим філософом і письменником Томасом Мором, автором «Утопії». Вони стають друзями. Згодом Еразм буде сильно переживати страту Томаса Мора.

На той час вплив Еразма Роттердамського стає достатньо сильним. Багато хто намагається привернути його на свій бік. Йому уготована блискуча кар'єра, погодься він служити на користь держави або Церкви, але Еразм обирає інший шлях – він залишається вільним літератором. Коли настають події Реформації, Еразм виїжджає до віротерпимого Базеля, де і живе до самої смерті.

Еразм Роттердамській був одним з найбільш плодovitих письменників епохи Відродження. Він багато переводив, займався видавничою діяльністю. Зокрема, він першим звернув увагу на той факт, що до XVI століття вже були видані друкарським способом різні варіанти Біблії, у тому числі і її латинський переклад, і переклади на сучасні мови, і лише грецький текст залишався невиданим. Еразм поспішає заповнити цю прогалину і протягом року готує і випускає грецьке видання Нового Заповіту. Текст цей отримав згодом назву «Textus receptus», до XIX століття він був основним, по якому читали Новий Заповіт в оригіналі. Правда, пізніше зусиллями багатьох учених були проведені наукові дослідження, в результаті яких з'явилися нові новозаповітні тексти. Помилки перекладу виявити було нескладно, оскільки Еразм дуже поспішав і навіть, не маючи останніх рядків Книги Одкровення Іоанна Богослова, переклав їх з латині на грецький. Але хоча видання це і було недосконалим, дотепер багато хто користується саме їм.

Видав він і «Утопію» Томаса Мора, перекладав античних авторів (одна з перших книг – «Прислів'я», де він зібрав вислови із багатьох античних книг і з Біблії), зокрема Лукиана – уїдливого римського письменника II століття («Вольтера старовини»). Крім того, у нього була безліч і своїх творів, серед яких виділяється знаменита «Похвала Дурості», де він в уїдливій формі віддає хвалу пані Дурості, неподільно правлячої світом, якій всі люди поклоняються. Тут він дозволяє собі познуватися і над безграмотними селянами, і над високолюбими богословами – священнослужителями, кардиналами і навіть папами.

Виділяються і його книги «Антиварвари», «Цицероніанец», «Юлій, не допущений на небеса» (памфлет проти римських пап), «Розмови запросто». Проте нас, звичайно, цікавлять перш за все філософсько-богословські твори Еразма.

Варто відзначити так звані «Энхиридион, або Зброя християнського воїна» і «Діатрібу, або Міркування про свободу волі». Перша робота присвячена, як говорив Еразм, філософії Христа. Сам Еразм вважав себе дійсним християнином і захищав ідеали католицької Церкви, хоча багато що, звичайно, йому не подобалося – беззаконня, зловживання різного роду католицькими догматами, зокрема – догматом про індульгенції.

Проте Еразм не розділяв і багатьох положень, які були такими що самі собою що розуміються в епоху середньовіччя. Так, він був по духу своєму просвітителем, вважаючи, що всі люди створені Богом рівними і однаковими, і благородство їх залежить не від їх приналежності по народженню до дворянського або царського роду, а від їх виховання, моральності, освіти. Благородство може бути тільки духовним і етичним, але ніяк не успадкованим. Тому головне для Еразма полягає у вихованні і освіті людини. Невиховану і

неосвічену людину він ставить навіть нижче за тварину, оскільки вона живе у згоді з своєю природою, а неосвічена людина живе гірше за тварину, не розуміючи, що вона повинна робити.

Виступає Еразм і проти особливо поширених в епоху Відродження забобонів і псевдонаукових захоплень – алхімічних, астрологічних, причому іноді він навіть перегинає палицю, виступаючи проти чудес, каже, що чудеса можливі і необхідні, оскільки Бог існує, але вони були за часів пророків, Ісуса Христа, апостолів, а зараз тих людей, які могли б творити дива, вже немає, а тому і немає чого їх шукати.

Виступає він і проти схоластичної філософії і богослов'я. Як випускник Сорбонни, він чудово знав ці дисципліни. Проти схоластики він виступав по всіх пунктах – і проти схоластичного методу, і проти диспутів, і проти титулів і наукових ступенів. Подібна філософія, за твердженням Еразма, абсолютно даремна, оскільки не веде до істини і доброчесності, а саме до вдосконалення в доброчесностях потрібно перш за все направляти зусилля людини. Філософія повинна бути моральною, тільки така філософія може бути названа дійсною філософією Христа. Філософія повинна вирішувати задачі людського життя, проблеми людини, а цього не помічала схоластична філософія. Філософія повинна бути присутньою у всьому житті людини, вести її по життю – саме цій темі присвячено основний твір Еразма «Зброя християнського воїна» (1501 р.).

Головне для християнина, як вказує Еразм, це книги Священного Писання. Проте Біблія написана таким чином, що не багато хто може зрозуміти і правильно тлумачити її положення. Якщо навіть святі батьки часто сперечалися один із одним, тлумачивши те або інше місце Біблії, то що говорити про нас? Причина цього полягає в тому, що Бог, зглянувшись до слабкості людського розуму, вимушений був говорити натяками, іносказаннями, притчами. Тому ми повинні тлумачити ці притчі, щоб правильно зрозуміти той зміст, який Господь вкладав в Свої слова. Потрібно сходити від чуттєвого, тобто від букви, до умопоссяжного, до таїнства.

Цей метод вже був розроблений батьками Церкви, і Еразм зовсім не претендує на те, щоб рахувати себе його основоположником. На думку Еразма, його розробили Августин, Амвросій Медіоланській, Ієронім, Оріген, Діонісій Ареопagit. Але перш за все він цінує уміння апостола Павла правильно тлумачити слова Спасителя і вважає його першим серед всіх філософів.

Еразм Роттердамській прагнув систематизувати і пояснити вчення Христа так, щоб воно було зрозумілим для будь-якої людини. Він спирався перш за все на Новий Заповіт. Ключем до його розуміння були твори платонівської школи. Великих успіхів, як вважав Еразм, в застосуванні цього методу тлумачення Нового Заповіту досяг успіху Оріген. Вдаватися до методу античних філософів не негоже для християнина, оскільки, як пише Еразм, для чистих все чисте. Ми не повинні цього соромитися і боятися, як і батьки Церкви не боялися застосовувати язичницьку мудрість для розуміння істин Священного Писання.

Слідуючи думкам апостола Павла, Еразм пише, що початком будь-якої мудрості є пізнання самого себе. Звичайно, Еразм розуміє, що ця теза

висловлена Сократом і підхоплена всією подальшою античною філософією, але він упевнений, що апостол Павло також слідував методу самопізнання. Апостол рахував предмет пізнання самого себе настільки складний, що навіть не наслідуювався сказати, що він вирішив цю проблему. Проте людина в боротьбі із пристрастями повинна перш за все пізнавати саму себе, свою душу, своє тіло, свої пристрасті, щоб уміти їх долати, бо головне для християнина – це не мати пристрастей, але не давати їм панувати над собою.

Людина, на думку Еразма (а точніше, на думку Орігена і апостола Павла), складається з душі, духу і тіла. Тіло – нижча частина людини, воно гірше навіть, чим у тварин. Дух – це те світло, яке осяяло людину: світло істини, світло добра, світло спасіння. Душа зв'язує дух і тіло, вона може направляти свої зусилля або до тіла, або у бік духу. Таким чином людина стає або аморальною, або етичною. Добродесність людини полягає в правильному напрям зусиль власної душі. Душа може стати або гірше за тварин, або краще за ангелів – залежно від того, якою стане людина. Апостол Павло називав дух внутрішньою людиною, а пристрасть – тілом, плоттю, зовнішньою людиною. Мета людини – стати духом, в цьому плані і повинне реалізовуватися прагнення пізнати самого себе.

У пізнанні самого себе людині заважають, по-перше, зло: сліпота незнання, що затуманює розум; по-друге, пристрасті, що йдуть від плоті; по-третє, немічність людського єства. Тому і порядок напряму зусиль людини полягає саме в позбавленні від цих трьох зол. Спочатку потрібно знати істину, подолати сліпоту незнання, потім подолати свою плоть, тобто ненавидіти зло, а потім подолати свою немічність, тобто бути стійким в подоланні своїх пристрастей. Далі в «Зброї християнського воїна» Еразм описує способи реалізації цього методу. На цьому немає необхідності зупинятися, бо Еразм часто повторює звичайні, тривіальні для будь-якого християнина істини: віруй в Ісуса Христа, читай Священне Писання, слухайся Бога цілком, а не вибирай лише деякі положення, які тобі подобаються.

Інша робота, яка цікавить нас, безпосередньо пов'язана з громадською ситуацією в Європі в XVI столітті – із Реформацією.

Мартін Лютер – засновник Реформації

Мартін Лютер (1483-1546 рр.) був сином рудокопа, що добився деякого положення в суспільстві. З дитячих років Мартін звик до важкої праці і позбавлень. Він залишався все своє життя грубуватою людиною, близькою до простого народу. Вчився Лютер в Ерфуртському університеті (батько хотів бачити його юристом), там у нього виявився інтерес до філософії і богослов'я. Він читає книги номіналістів і різного роду містиків, зокрема знаменитого німецького містика Мейстера Екхарта.

У 1505 р. Лютер поступає в августинівський монастир в Ерфурті – як він сам говорить, із-за страху Божого гніву. Цей страх перед Богом був пануючою домінантою поведінки Мартіна Лютера. Він весь час відчував себе винною

людиною, над якою ось-ось повинен вибухнути Божий гнів. Настоятель монастиря навіть вимушений був часто заспокоювати Лютера, нагадуючи йому про те, що Бог може не тільки гніватися – Він любить нас.

Читання містиків укріплює в Лютере віру у те, що спасіння може бути досягнуто не благими справами, а вірою в Ісуса Христа, особистим спілкуванням із Богом. Так поступово він приходить до думки, що «тільки вірою виправдовується людина». У епоху європейського ренесансу було легко дійти цього положення, бо католицизм благими справами часто вважав зовсім не те, що вважаємо ми. Відомий догмат про індульгенції (про скарбницю благих справ) приводив до порочної практики. Цей догмат увійшов до практики католицької Церкви достатньо пізно (у II тисячолітті) і свідчив, що різні люди досягають в своєму житті різних результатів. Одні роблять недостатньо благих справ для спасіння і потрапляють в пекло, а інші люди (святі) роблять так багато благих справ, що їх залишається в надлишку і для інших. Цей надлишок зберігається в так званій скарбниці благих справ, і будь-яка людина своїми справами на користь Церкви може до нього залучитися. Такою благою справою вважалася і грошова допомога. Якщо людина давала гроші Церкві, їй видавали індульгенцію – підтвердження. На практиці все виглядало просто: людина йшла в церкву, купувала індульгенцію, і вважалось, що вона одержала частину благодаті від якого-небудь святого – скажімо, Франциска Ассизського або Хоми Аквінського.

Такі «благі» справи не можуть залишити байдужою будь-яку нормальну людини. У Мартіна Лютера це вилилося у висновок про те, що ніякі добрі справи не потрібні – досить лише вірити в Ісуса Христа, щоб врятуватися.

Лютер надзвичайно благоговів перед Еразмом Роттердамським, хоча, все більш і більш зростаючи як мислитель і богослов, він поступово втрачав пошану до Еразму. Бо, як сказав згодом Лютер, в Еразмі більше людського, чим божественного. Нападав він і на Арістотеля, вважаючи його язичником і тому неприйнятним для християнина, і на схоластику за її метод, за відхід від реального людського життя.

У жовтні 1517 р. Мартін Лютер виставляє біля дверей палацової церкви у Вюртенберзі знамениті 95 тез про індульгенції, з яких і веде свій початок епоха Реформації. Спочатку до Лютера відносяться лояльно, намагаються його напоумити, навіть папа римський не відразу пориває із ним, встаючи спочатку на його захист. Але потім, коли починаються народні хвилювання, і селяни громлять католицькі храми, відношення до Лютера міняється. Випускається папська булла про відречення його від Церкви. Сам Лютер лякається наслідків, до яких привела його діяльність, і засуджує селян і взагалі чернь за руйнування храмів. Але фактом залишається те, що почалася Реформація із селянських війн і інших насильницьких дій.

Еразм спочатку співчутливо відносився до Лютера, послідовники Еразма навіть поздоровляли Лютера із перемогою над католицькою церквою, чий положення Еразм приймав не цілком. Згодом же Еразм починає вести відкриту полеміку з Лютером, хоча багато сучасників говорили, що саме Еразм «зніс те

ййце, яке згодом висидів Лютер», що коріння лютеровської Реформації знаходиться все-таки в гуманістичній філософії Еразма.

Одна з проблем, яка виникала у філософії і Еразма, і Лютера, – проблема свободи волі. Лютер стверджував, що воля людини подібна в'ючній тварині, від якої не залежить, який вершник її осідлає. Так і від волі людини не залежить, який вершник її осідлає – Бог або сатана. Людина не має вільної волі, всі її дії зумовлені зверху. Люди від свого народження (і навіть від створення світу) прречені – одні до спасіння, інші до вічного засудження.

Із критикою такої концепції і виступив Еразм, написавши свій твір «Діатріба, або Міркування про свободу волі». У відповідь на цей твір Лютер написав набагато об'ємнішу працю «Про рабство волі». Еразм відповів твором, який називається «Сверхзахист».

Обидва мислителя в даній суперечці апелювали до Августина, а Лютер, крім того, дорікав Еразма у відродженні ересі. Лютер говорив, що, згідно Августина, після гріхопадіння воля людини стала недосконалою і набула спрямованість до зла. У людині виявляється необхідність гріха, і законом його волі стає необхідність грішити. Тому занепала людина стає рабом гріха і втрачає свободу волі. Тільки Бог може направляти одних людей до спасіння, а інших – до засудження.

Проте Августин не зовсім заперечував свободу волі. Ми пам'ятаємо, що він відчував величезний вплив Плотіна і був вдячний йому за те, що той підказав йому розв'язання проблеми добра і зла: зло не має субстанціальної основи; субстанціально існує лише добро. Тому якщо людина залишилася людиною, то і природа її залишилася доброю. Вона стала збоченою, але залишилася доброю. Людина не може перекрутитися настільки, що стане злою, – зла не існує як якоїсь субстанції. Людина не стала злою остаточно, але лише наблизилася до зла, до «ніщо».

Людина і після гріхопадіння залишився людиною, тобто істотою, здатною здійснювати добрі справи. Але відмінність людини від Адама і Єви полягає в тому, що вони робили добрі справи виключно із любові до Бога. Саме це і робить добру справу дійсно доброю. Занепала людина робить добрі справи виходячи з інших міркувань – егоїстичних або будь-яких інших мирських, але ніколи – із любові до Бога. Завжди в людині присутній якийсь земний момент, якою би етичною вона не була. Саме тому Августин і робить висновок, що людина завжди грішить. Якщо вона робить благий вчинок, але не із любові до Бога, – це і є гріх. Це не заперечує свободи людини, але вона не може досягти такої ж свободи, яка була у Адама, – свободи здійснювати вчинки виходячи з любові до Бога. Благодать для того і дана людині, щоб вона звільнилася від своєї гріховності і направила свою власну волю на шлях спасіння.

Таким чином, Августин намагається з'єднати необхідність благодаті з наявністю свободи – і це робить дуже витончено. Отже вчення Августина стає згодом одним з найбільш поширених вчень. Богослови по-різному тлумачили це вчення. Один з таких прикладів – вчення Лютера.

Еразм Роттердамській також апелював в цій суперечці до Августина і захищав наявність у людини свободи волі. Перш за все, він стверджував, що

про це свідчить саме Священне Писання, хоча там є і таємниці, Бог побажав, щоб ми про них не знали, але багато місць прозорі і явні. Думка Лютера, що всім в світі рухає необхідність і що у людини немає ніякої свободи, цілком марна, бо тоді виходить, що Бог Сам творить в нас і добро і зло, а тому, творить добро, як би Сам нагороджує Себе за це добро, а творить зло, потім карає людей за те зло, яке Він в них зробив.

Ця концепція цілком переконливо підриває моральність, людина втрачає всяку надію на спасіння, не знаходячи ніякої основи для боротьби із своїми пристрастями, із своєю плоттю.

Оскільки Лютер найчастіше цитує Писання, то і Еразм вдається до цього методу, цитуючи Писання на підтвердження своїх положень. Але в Писанні, погоджується Еразм, є багато місць, які говорять про те, що у людини дійсно немає ніякої вільної волі. Тому Еразм вдається до методу алегоричного тлумачення, кажучи, що Писання, і особливо ці неясні місця, слідує тлумачити алегорично. Особливість же Лютера і взагалі всіх реформаторів полягає в твердженні, що Писання не потрібно тлумачити, – якщо Бог захотів щось сказати людям, Він сказав це саме так, а не інакше. Тому Писання само по собі ясне, і кожна людина, читаючи його, повинна розуміти все так, як сказано.

Відповідаючи на це, Еразм посилається на батьків Церкви, кажучи, що навіть вони часто суперечать один одному в тлумаченні одних і тих же місць. На це лютерани відповідали, що батьки Церкви – це всього лише люди, які можуть помилятися. Але хто ж тоді дає дійсне тлумачення? Лютерани: ті, в яких є Дух. А як визначити, в кому є Дух і чому немає Духу у батьків Церкви? Лютерани: проповідь Євангелія завершилася з апостолами і поновилася лише зараз. Але чому ви упевнені, що Святий Дух є у вас? Доведіть це чудесами. Адже навіть апостол Павло доводив це чудесами, не кажучи вже про батьків Церкви. На це лютерани відповідали, що чудес вже немає, та і Писання достатньо ясне, так навіщо ж його тлумачити і доводити, що в нас є Святий Дух? Але тоді чому суперечили один одному батьки Церкви? Виникає порочний круг. Його блискуче відтворює Еразм своєму трактаті «Міркування про свободу волі».

Він приводить міркування Августина про те, що Адам був створений із непорочною і вільною волею (у свободи людини була і формальна, і якісна сторона). Тепер в нас воля і особливо розум затемнені гріхом, але воля зіпсувалася не настільки, щоб ми не могли служити благу. Благодать допомагає нам направити на це свої зусилля.

Відзначимо, що велика частина «Міркування про свободу волі» складається з величезної кількості цитат із Священного Писання, підтверджуючих наявність у людини вільної волі, з чим важко сперечатися, і алегоричного тлумачення тих цитат, які начебто відкидають наявність вільної волі. Але Еразм робить характерний для епохи Відродження, хоч і дещо несподіваний висновок: використовуючи в основному августинівські методи, він говорить, що краще всього проблему вирішив Лоренцо Валла, і приводить його аргументи, які повторюють Августина (передбачення подій зовсім не

виключає їх настання; свобода і визначення не виключають, а припускають одна одну).

Відродження на півночі Європи, в Германії прийняло форми релігійної революції.

Відзначимо, що у Франції найбільш значним філософом Відродження вважається Мішель Монтень.

Мішель Монтень і його антисхоластична позиція

Мішель Монтень народився в 1533 р. в дворянському роді. Батько його був знатною людиною і засідав в Бордоськом парламенті. Мати була хрещена єврейка. Мішель здобув хорошу освіту, чудово знав стародавні мови (грецьку і латинь). Він вчиться в коледжі в Бордо, потім йде по стопах батька і займається політикою (якийсь час був навіть мером м. Бордо, підтримував партію короля), але в 70-і роки XVI століття відійшов від політики і до кінця своїх днів займався тільки літературною діяльністю, писав свої знамениті «Досліди». Тут він і помер в 1592 р.

Монтень є родоначальником нового літературного жанру – есе. Його «Досліди» – це зібрання різних есе, написаних живою французькою мовою (не латинню), щоб якомога більше людей познайомилися із його творами, бо він вважав, що пише головним чином для людей.

Для Монтеня основна проблема – проблема людини, але не тієї, що займає центральне місце у всесвіті, як у Пико делла Мірандоли, а людини звичайної, конкретної. Це новий предмет для філософії, відповідно до нього Монтеннь вигадує і нову форму викладу своєї філософії.

Філософія, по думці Монтеня, повинна повернутися до повсякденного життя. Знаряддям для цього є самопізнання. Монтень закликає відмовитися від будь-яких авторитетів і шкіл, бо вони не можуть привести людину до знання. Тому він критикує схоластику, бо вона не істинна, оскільки заснована на традиціях, а не на чіткому і міцному філософському фундаменті, який перевірений і доведений.

Справжня філософія може бути тільки вільною, не приймаючою на віру ніякі доводи і положення. Такою вона існувала в античному світі, але схоластика пішла від неї, і одна з ознак того, що вона не є справжньою філософією, – те, що схоластика скрізь однакова. Справжня філософія завжди вільна. Як різняться один від одного вільні люди, так різняться один від одного і філософії. Таку різноманітність філософських шкіл ми бачили саме в античній Греції, тому антична філософія і є дійсна вільна філософія.

Головний порок для філософії, по думці Монтеня, це влада авторитету, відсутність свободи. Пошук істини в такій філософії підміняється тлумаченням, екзегетикою. А справжня філософія говорить про людину, про її конкретні потреби, про її радощі і болі, горе і щастя, і тому справжня філософія, як і справжня людина, радісна і щаслива.

Тому і вносить Монтень новий метод у філософію; цим же обґрунтовується і його вибір пріоритетів серед античних філософів. Монтеня не цікавлять ні Платон, ні платоніки, ні перипатетики (Арістотеля він не любить, тому що це філософ, канонізований схоластиком), найбільш близькі йому скептики.

Декількома десятками років раніше були опубліковані трактати Секста Емпірика (спочатку «Три книги пірронових основоположень», а потім і «Проти учених»). Ці трактати були видані з метою запобігання релігійним війнам.

Трактати Секста Емпірика, проте, не стали дуже відомими. Реформатори Лютер і Кальвін мало цікавилися філософією і навіть, навпаки, дорікали в скептицизмі іншим філософам (зокрема Еразму. Монтень же став тим філософом, який популяризував ідеї античних скептиків.

Свого часу вийшла робота іспанського богослова Раймунда Себундського, в якій той, сам будучи католиком, намагався, залишаючись на томіських позиціях, довести неможливість раціонального доказу буття Бога. Проти нього озброїлася католицька церква, і Монтень пише «Апологію Раймунда Себундського», де намагається довести справедливість положень Раймунда, що людський розум не може довести буття Бога. Але оскільки питання релігії Монтеня не цікавили, то це був лише привід для відновлення інтересу до скептичних аргументів.

Робота «Апологія Раймунда Семундського» – це талановитий переказ книг Секста Емпірика, його аргументів, викладених в не такій стрункій формі, як в «Трьох книгах пірронових положень», а у формі есе. «Апологія» зводилася до тези, що людський розум нічого не може довести, у тому числі і існування Бога.

З часом завдяки впливу, який Монтень надавав на сучасну йому Європу, ідеї скептиків стали все глибше проникати в розум філософів. Вже після Монтеня вибухає справжня скептична криза, що змінює те захоплення платонізмом, яке існувало у Відродженні в Італії. Подолати цю кризу зможе згодом лише Рене Декарт.

Проте сам Монтень не був таким послідовним скептиком, як пірроніки. Його скептичні аргументи в основному були направлені проти релігійного фанатизму. Як уїдливо виражався Монтень, підсмажувати людину ради дотримання деяким положенням означає надавати їм дуже велике значення. Найбільша цінність для Монтеня, звичайно ж, людина; ніякі догмати і положення не можуть по своїй цінності порівнятися із людським життям. Саме тому він і пише «Апологію», тому і поширює ідеї скептиків.

Сумніви Монтеня направлені проти загальновизнаного, проти традиції – тобто того, що давно вже слід було подолати, що існує не тому, що є істиною, а тому, що люди звикли в це вірити, звикли не сумніватися. Для того, щоб людина пізнала істину, необхідний сумнів у всьому. Саме самовпевненість породжує всі людські пороки. Щоб дійти дійсного знання, необхідно спершу переконатися в тому, що людина нічого не знає. Саме для цього і використовуються скептичні аргументи. Починаючи з того моменту, коли людина очистить себе від різних забобонів, і розпочинається дійсне пізнання.

Тому скептицизм для Монтеня – не мета, не кінець, а початок дійсного філософствування. Скептицизм є засіб очищення людини від різних забобонів, зокрема філософських і релігійних.

Скептицизм є не тільки початок пізнання, але і його результат, тому чим більше людина пізнає, тим більше вона переконується в слабкості, недостатності своїх пізнань. Тому, не відкидаючи знання взагалі, Монтень затверджує відносність знання: людина дещо знає, але абсолютного знання у неї бути не може. Процес пізнання, по Монтеню, нескінченний. Знання починаються від відчуттів, але відчуття самі по собі текучі і сам світ текучий, тому знання про світ хоч і можливе, але недостовірне.

Антирелігійна спрямованість у Монтеня (антирелігійна – тобто антисхоластична) є сусідом з антиантропоцентричною позицією, яка затверджує, що все, що існує в світі і існує для людини. Монтень указує, що людина є частиною природи – розумна, етична, але всього лише частина. Тому людина повинна визнати той невблаганний факт, що вона живе за законами природи і, діючи згідно цим законам, може знайти свободу. Тут явно повторюється стоїчна теза, що свобода є дія у згоді з необхідним, невблаганним законом природи.

Мішель Монтень заперечує і проти антропоморфного розуміння Бога. Не можна говорити про Бога як про людину, наділяючи Його такими категоріями, як розум, воля, любов. Бог є найвищим, тому Він настільки вищий за світ, що відношення до світу у Нього, як до дуже далекого предмету. Бог нічого не виділяє в цьому світі, для Нього все однаково – і людина, і лист на дереві. Людина не повинна чванитися своїм положенням, тому що для Бога всі рівні. Кожна частина природи для Бога однакова, і управляє Він всім однаково.

Різні релігії тому і існують, що вони по-різному представляють далекого і непізаного Бога. У кожній релігії, по думці Монтеня, є частина дійсної релігії, і християнство не повинне претендувати на те, що воно є релігія істинна. Він доводить це тим, що деякі християни по своїх моральних якостях набагато гірше, ніж багато атеїстів і язичники.

Приналежність людини до тієї або іншої релігії визначається, по Монтеню, згідно її національності. «Ми католики в такій же мірі, як ми французи», – пише він. Тому моральність потрібно будувати не на релігійних, а на природних підставах. Основи моральності закладені в самій природі, а оскільки природа нічого не говорить нам про безсмертя нашої душі, то душа не безсмертна і вмирає разом з тілом. Але це не руйнує моральність, і Монтень, як задовго до нього Пьетро Помпонацци і деякі аверроїсти, повторює тезу про те, що відсутність віри в безсмертя душі і надії на замогильну подяку не усувають, а вносять дійсну моральність. Не вірячи в замогильну подяку, людина позбавляється егоїстичних основ свого життя і живе за істинно етичними законами. Ці етичні закони встановлюються природою; пізнаючи їх, людина живе етичним життям.

Відзначимо, що етика Монтеня перекликається з епікурейською етикою, згідно якої людина, з одного боку, повинна прожити непомітно, задовольняючись благами, які їй дає природа і не вигадувати зайвих, а з іншого

– сенс людського життя полягає в прагненні щастя. Тому і етика Монтеня життєрадісна в епікурейському сенсі слова. Мета життя може полягати тільки в самому житті.

Джордано Бруно та його тантеїстичні та природонаукові переконання

Іншим мислителем, що сильно вплинув на сучасну йому епоху, був молодший сучасник Монтеня – Джордано Бруно. Він народився в 1548 р. в місті Нола поблизу Неаполя і був спалений на вогнищі на Площі Квітів 17 лютого 1600 р.

Джордано народився в сім'ї дрібного дворянина, вчився в місцевій латинській школі, потім слухав лекції в Неаполітанському університеті. Щоб продовжити освіту, поступив в домініканський чернечий орден в 1565 р. Проте Бруно не вписувався в рамки ордену. Він проявляє вільнодумство, починається інквізиційний процес, і Бруно в 1576 р. біжить до Риму, потім мандрує по Італії, а потім виїжджає до Женеви, де його починають переслідувати вже не католики, а кальвіністи. Він потрапляє у в'язницю, вийшовши з якої, виїжджає до Франції і живе в Тулузі, викладаючи в місцевому університеті. Після цього він виїжджає до Парижа, де також викладає філософію. У 1583 р. він переїздить до Лондона (зрозуміло, не по своїй волі), де живе до 1585 р., і це один з найбільш плідних періодів його життя. Він пише тут більшість своїх творів у формі діалогів. Виділяються два діалоги – «Про причину, початок і єдине» і «Про нескінченність, всесвіт і світи»; обидва написані в 1584 р. в Оксфорді. Джордано Бруно викладає в Оксфордському університеті. Але знов виїжджає із Англії – спочатку до Франції, потім до Німеччини. Викладає у Вюртемберзі, де піддається переслідуванням з боку лютеран. Бруно знову мандрує і вимушений врешті-решт повернутися на батьківщину, до Італії.

У Венеції він влаштовується домашнім вчителем до одного з патриціїв (у Падуанській університет його не допускають). Господар починає дошкуляти Джордано вимогою, щоб той розповів йому про його таємне знання і посприяв його владі над світом. Бруно вимушений виїхати. Господар, образившись, заявляє інквізиції про те, що у нього жив еретик. Інквізиція хапає Бруно і в 1592 р. ув'язнює – спочатку в місцеву, венеціанську, а через рік – в римську в'язницю. Вісім років він перебував в ув'язненні, але не відмовився від своїх переконань. 17 лютого 1600 р. Бруно був спалений на вогнищі. Відома його фраза після того, як виголосили вирок: «Вам повинно бути набагато страшніше ухвалювати свій вирок, чим мені його вислуховувати».

Що ж це за ересь, в якій звинуватили Джордано Бруно? Атеїстична пропаганда найчастіше говорила, що він був спалений за свої наукові переконання.

Основна проблема Бруно обумовлена його філософськими переконаннями. Його головним вчителем був Микола Кузанський. Вплинули на нього і мусульманські середньовічні філософи Авіценна і Аверроес, а також

природничонаукові погляди Миколи Коперника. Названі вчення він і намагався синтезувати в своєму вченні, яке в цілому є відродженням неоплатонізму.

У роботах Бруно весь час зустрічаються відомі нам неоплатонічні терміни: «єдине», «розум», «душа», «матерія». Правда, розуміє він їх не як Плотін (не як рівні буття), а у дусі Кузанського, для якого Бог є максимум і мінімум, вища єдність світу. Для Джордано Бог також є Єдиним, що являється початковим пунктом для розуміння світу. Єдине є і причина буття, бо Бог Єдиний, як і саме буття. Все буття єдине. Тому Бог і світ є одне і те ж. В світі з'єднуються всі його протилежності – можливість і дійсність, дух і матерія. Світ не народжується і не знищується, оскільки світ і Бог є одне і те ж.

У Джордано Бруно один з найбільш послідовних виразів пантеїстичної концепції. Оскільки Бог нескінченний, остільки і світ нескінченний; оскільки Бог, будучи максимум, є і мінімумом, остільки Він міститься і в кожній точці цього світу. Кожна частина, кожен атом світу одночасний і Бог. А оскільки рушійним механізмом світу (тим початком, який приводить світ в рух і одушевляє його) є Бог, остільки ж через збіг мінімуму і максимуму кожна частина світу є Богом і тому кожна частина, кожен його атом мають джерело руху самі в собі. Світ і Бог тотожні, тому світ розвивається сам.

В світі, як і в Богу, співпадають всі протилежності, тому не можна розділяти світ на матерію і форму. Будучи протилежностями, вони співпадають, тому не можна помислити матерію без форми, як і форму без матерії. Тому ж не можна і визначити Бога, бо визначення припускає деяке обмеження, а Бог, включаючи всі визначення, всі протилежності, перевершує яке-небудь одне визначення. У Богу співпадають єдиність і множинність, мінімум і максимум, пряма є одночасно і кривою (явне запозичення у Миколи Кузанського), холод одночасно є теплом, виникнення припускає знищення. Весь світ постійно змінюється, і ніщо не тотожно самому собі. Така ж зміна є і в Богу.

Джордано Бруно заперечує проти аристотелівського розділення матерії і форми і указує, що не існує ніякої першоматерії. Матерія і форма існують завжди разом, тому матерія вічна. Світ не створений в часі, він так само нескінченний і вічний, як і Бог.

Матерія розгортається самостійно (повторення терміну Миколи Кузанського про розгортання світу із єдиного). Матерія має сама в собі здібність до утворення форм і тому не мислиться поза формою. Саме так – як здібність матерії до самоформування – і розуміє Бруно душу світу, плотинівську третю іпостась буття. Душа – це загальна форма світу. Вона є і усередині матерії як форма, властива матерії, і деякий початок, об'єднуючий матерію. Тому весь світ одушевлений, весь світ сам несе в собі життєве начало.

У всесвіті, який, як і Бог, є нескінченним, немає ніякого центру. Ні землю, ні людину ми таким вважати не можемо. У всесвіті все однорідно, будь-яка крапка може бути одночасно названа і центром, і колом (і тут очевидно вплив Миколи Кузанського). Земля не знаходиться в центрі світу, а є однією з планет, яких в світі нескінченна множина. Тут на підставі аргументів, що черпнуті у Кузанського, Бруно одночасно критикує і концепцію Коперника, який зупинився на зміні геоцентричної системи на геліоцентричну, залишивши

проте сферу нерухомих зірок. Джордано заперечує проти цього і услід за Миколою Кузанським стверджує, що світ нескінченний. Зірки – це такі ж сонця, вони теж можуть мати навколо себе планети, на яких теж може бути життя.

Таким чином, замість плотинівської еманції і розгортання Миколи Кузанського Бруно ототожнює Бога і природу. Бог не знаходиться зовні речей, а міститься в самих речах; Він є внутрішній початок світу, а не знаходиться над світом.

У теорії пізнання Бруно слідує за думкою Миколи Кузанського і повторює ту ж саму ієрархію здібностей людини: відчуття, узагальнення, розум, інтелект. Кожного разу людина, починаючи свої пізнання від чуттєвих речей, узагальнює відчуття, абстрагується від них, а потім проводить розсудливий аналіз, сходячи від них до деяких визначень, а потім від визначень сходять ще вище – до містичного споглядання всього у всіх протилежностях. Перевершуючи обмеженість дискурсивного мислення, розум споглядає Бога, об'єднуючого в Собі всі протилежності.

Проте пізнання людиною Бога не самоціль. Бруно розходиться із Плотіном, стверджуючи, що знання мають, окрім спасіння людської душі, ще і практичну мету: пізнаючи світ, людина може створювати якусь практичну магію (по термінології Бруно) і таким чином управляти природними явищами і удосконалювати людське життя.

Бруно заперечує особисте безсмертя. Душа після смерті з'єднується із Єдиним, тому людина повинна шукати сенс життя в самому житті. Головне для людини – постійна праця по вдосконаленню себе і світу. Саме в праці, в пануванні над світом і полягає призначення людини. Замість релігії одкровення Бруно наполягає на тому, що повинна бути релігія розуму.

Таким чином, переслідування Джордано Бруно з боку католицької церкви не було переслідуванням за його природничонаукові переконання. Бруно не був самостійним ученим, його природничонаукова теорія була лише фрагментом, запозиченим їм у Миколи Коперника, аспектом його пантеїстичного філософсько-релігійного вчення.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ВІДРОДЖЕННЯ ТА РЕФОРМАЦІЇ

Розглядаючи в узагальненому вигляді деонтологічний аспект (вчення про належне, про обов'язок людини в суспільстві, його обумовленість світоглядними положеннями) в філософських вченнях Відродження і Реформації відзначимо, що Відродження і Реформація – найбільш значні події пізнього західноєвропейського середньовіччя. Термін «Відродження», введений в літературний обіг приблизно в середині XVI століття, на початках означав відновлення в духовній культурі тих видатних досягнень античної цивілізації, які були втрачені в епоху середньовіччя. Нині цей термін, не втративши свого початкового значення, трактується більш широко – він охоплює увесь комплекс змін, які відбуваються в Європі в цей період, – це формування

антисхоластичного типу мислення і гуманістичної, антропоцентрично орієнтованої системи світоглядних і етичних цінностей, розквіт опертого на ідею гуманізму мистецтва, криза римсько-католицької церкви та ортодоксальної релігії, яку вона відстоювала, формування національної державності.

Слово-заклик «Реформація» дещо ранішого походження, ніж термін «Відродження». Вже в XIV–XV ст. воно часто фігурувало у тогочасних ідеологів, які висловлювали за його допомогою думку про необхідність вдосконалювати, покращувати церкву, світські порядки, правові інститути тощо. Пік реформаційного руху припадає на XVI століття. Якщо першою країною, з якої починається Відродження, була Італія, то центром Реформації була Німеччина. Тим спільним, що об'єднує Відродження і Реформацію в один соціокультурний феномен, є зміщення у сторону секуляризації суспільної свідомості, критика офіційної церкви та існуючих суспільно-політичних інституцій. Разом з тим, ці дві події мають і суттєві відмінності. Лейтмотив Відродження – гуманізм, тобто визнання самоцінності, неперехідної значимості людської гідності, всього багатства творчих проявів індивіда, як вищого життєвого блага. Відродження прагнуло перетворити існуюче суспільство, трансформувати його в розумне і гуманне суспільство. Воно було спрямоване проти середньовікової схоластики і догматизму, що сковували людський розум, проти всяких заборон на вільний і самостійний пошук істини. Провідна тенденція Реформації була спрямована на відновлення у початковій чистоті християнської релігійності. Для Реформації дуже показова обов'язковість жорсткого підпорядкування людини громаді, її ідеологічні концепції розроблялися у формі строгих доктрин, як релігійно-політичні програми, що підлягали беззаперечному прийняттю і виконанню. Реформація – це чітко і однозначно сформульована система істин, впроваджувана в життя. Релігійна нетерпимість для найбільш яскравих представників Реформації характерна не менше, ніж для представників римо-католицької церкви.

В цілому ж, слід зазначити, що найвищі результати Відродження і Реформації стали органічними і неперехідними компонентами всього наступного розвитку людської цивілізації, серед них є й певна сукупність ідей що стосуються належного в людині і суспільстві. Головна увага приділялася таким ідеям, як свобода індивіда, його самоцінність. Саме під цим оглядом актуалізувалась антична спадщина. Під поняття загального блага почали підводити уявлення про державу з республіканським устроєм, оперту на принципи рівності і справедливості. Гарантія рівності і справедливості – запорука свободи особи – вбачалася у виданні і дотриманні законів, зміст яких узгоджується з сутністю людини. У період Відродження оновлюється давня концепція суспільного договору, яким пояснювалась як причина виникнення держави, так і легітимність державної влади; акцент робився на значенні вільного виявлення своєї волі всіма організованими в державу людьми, звичайно добрими від природи. В цілому, в епоху Відродження і Реформації закладаються основи раціонально-логічного, вільного від схоластики і

догматизму підходу до розуміння людиною свого обов'язку, ладу в державі а також явищ та їхньої сутності.

Розкриємо деонтологічні аспекти деяких філософських вчень Відродження та Реформації, як вчень про належне, про обов'язок людини в суспільстві обумовленість деонтологічних положень світоглядними положеннями розширюючи наш попередній розгляд персоналій. Відзначимо, що наш розгляд спрямований і на розкриття положень філософських вчень, що стосуються формування держави та правових норм в ній на основі цінністних орієнтирів того часу.

Марсілій Падуанський та його погляди на обов'язки громадян у державі

Марсілій Падуанський (Marsilio da Padova 1275-1343 pp.), – належить до тих середньовічних мислителів, чия творчість свідчить про рішучий розрив з теологічною традицією у поглядах на державно-правові явища. В 1324 р. він написав найвизначнішу свою працю «Defensor Pacis» («Захисник миру»), в якій висунув ідею народоправства, яка випереджувала час на кілька століть. Тільки значно пізніше ця ідея знову знайшла своє відображення в доктрині великого французького просвітителя Ж-Ж. Руссо.

«Захисник миру» складається з трьох трактатів. У першому розвивається світська теорія держави, в другому викладаються погляди на суть і призначення церкви, у третьому формулюються висновки. Марсілій опирається у своєму трактаті на раціоналістичне вчення Арістотеля, концепцію єдиного розуму Аверроеса, він також неодноразово згадує Біблію, як книгу, з якої можна почерпнути знання про божественний закон, Марсілій Падуанський також посилається на Тому Аквінського, Августина.

Розглядаючи погляди Марсілія на обов'язки громадян в державі, та побудову держави, необхідно зазначити, що він розглядає їх відповідно до античних поглядів, називаючи таким чином форму досконалого устрою суспільства. Держава для нього – це світський інститут, який розвивається за власними законами і має власну субстанцію; це постійна спілка, завдяки якій людина досягає самодостатнього життя. Розглядаючи походження держави, він вважає, що вона виросла з сім'ї, як первинного, найпростішого елементу людської асоціації. Саме з появою держави він пов'язує і появу політичної влади. Згідно з Падуанським, держава – це результат природного прагнення кожної людини до досконалого життя.

Держава досконала, якщо вона добре управляється, має хороші закони, а також виконує функції, що забезпечують підтримку миру. Саме Падуанському належить перше трактування миру, як засобу для досягнення «громадянського щастя», а не як універсального порядку, що підтримується божественним правом. Досягається він у тому випадку, коли кожна людина в державі отримує можливість безперешкодно займатися своєю діяльністю, завдяки узгодженому функціонуванню всіх органів держави, досягненню певного правового порядку.

Під людськими законами Марсілій розумів «правила», що регулюють людську поведінку і містять накази, заборони і дозволи, і наділені примусовою силою. Саме у примусовості, як специфічному атрибуті, він бачить суть законів, які виступають, як приписи людської влади. Призначення людського права полягає, з одного боку, у регулюванні відносин в державі: – це «універсальний суддя громадянської справедливості і загальної користі», а з другого, – в утриманні людської влади від свавілля, тобто у контролі за здійсненням влади правителем на основі права.

Основою деонтологічного аспекту філософського вчення Марсілія Падуанського є його трактування народного суверенітету, згідно з яким сувереном в державі є народ-законодавець. Відповідно до цієї концепції, народ створює закони держави, тобто є *legislator humana* (людським законодавцем). Він призначає уряд (правителя) і контролює його діяльність, а в разі необхідності змінює їх. Важливою функцією народу-законодавця є контроль за тим, щоб закони переслідували «загальну користь».

Виконавчі функції в державно-правовій концепції Падуанського виконує уряд, на чолі якого стоїть правитель, який обирається народом і йому підзвітний. Головне завдання правителя – проводити на практиці те, що вважає необхідним народ-законодавець. Важлива функція правителя – здійснювати правосуддя: він повинен судити, здійснювати свою владу і виконувати свої рішення на основі закону. Якщо ж правитель відступає від законів або перетворюється у тирана, то народ може покарати і, навіть, скинути його.

За вченням про належне Марсілія, виконавчі функції можуть бути довірені одному, багатьом або всім. Щодо форм держави, то він, так як і Арістотель, розрізняє три правильні і три неправильні форми. Марсілій виступає за монархію, тобто правління одного, але за монархію виборну, оскільки у такому випадку народ завжди зможе вибрати найкращого, тоді як при інституті спадкового правителя ця умова дотримується дуже рідко.

Значення та вплив Марсілія Падуанського на формування пізнішої європейської думки досить значні. Його називали родоначальником всіх демократичних авторів Нового часу та підкреслювали, що його з найбільшим правом можна зарахувати до предвісників правової держави в новому розумінні, що він створив нове вчення про державу, побудоване на раціоналістичних засадах.

При розгляді деонтологічного аспекту філософських вчень Відродження і Реформації необхідно мати на увазі що в цей час з'являються перші самостійні політико-правові вчення, у яких розглядаються правові засади громадян в державі. З погляду сьогоднішньої культури, кажучи її мовою, серед питань, що розглядаються в перших політико-правових вченнях, можна виділити наступні:

- *соціальна природа моралі;*
- *становлення норм моралі в сферах спілкування;*
- *ступінь відповідності поведінки особи і моральних норм, прийнятих в суспільстві*

- *соціологічні аспекти взаємодії моралі із іншими видами соціальної регуляції поведінки людей.*

Таким чином, в перших політико-правових вченнях – нових світських політико-правових теоріях розглядаються соціальні норми, що визнаються суспільством як певний стандарт духовних якостей людей, стандарт їх належної поведінки, розглядаються також форми політичної побудови держави. Але ж цей розгляд здійснюється на філософській основі, на основі поглядів, які вироблені в античності, в середньовіччі а також безпосередньо у Відродженні.

Враховуючи все вищесказане автор вважає за потрібне поаналізувати головні риси нових світських політико-правових теорій.

Деонтологічний аспект творчості Нікколо Макіавеллі

Хоча при попередньому аналізі найбільш значущих напрямів філософського і наукового пошуку епохи Відродження і персоналій що їх відтворили нами вже розглядалися погляди Нікколо Макіавеллі, але розглянемо їх детальніше, як погляди основоположника нової світської політичної науки. Відзначимо, що терміни обов'язкове (деонтологічне) і політичне, як устрій в державі слід вважати у вченні Нікколо Макіавеллі тотожними. Отже, розглядаючи політичні погляди Макіавеллі ми розглядаємо положення, що стосуються формування держави та правових норм в ній на основі ціннісних орієнтирів того часу.

Погляди Макіавеллі викладені ним у працях «Державець», «Роздуми про першу декаду Тита Лівія», «Історія Флоренції». Визначним у творчості Макіавеллі є те, він відходить від релігійного світогляду і виступає проти теологічних уявлень про політику, право, державу. На зміну середньовічній концепції божественної визначеності, він висуває ідею історичної необхідності і закономірності, яку він називає fortuna (доля). При цьому, значне місце відводиться вільній волі індивіда. Він підкреслює що Доля визначає половину наших дій, а другу половину або біля того вона надає можливість вирішувати нам. Людина зв'язана певними умовами, обставинами життя, з якими вона узгоджує свої вчинки, проте Макіавеллі, на відміну від середньовічної християнської концепції, відстоює образ людини-борця, творчої особистості, яка йде навіть проти долі. Фортуна, подібно до річки під час повені, руйнує те, що не має сили. Правитель, який надіється тільки на фортуна, гине, як тільки вона йому зрадить. Вона любить показувати свою владу тоді, коли в людях немає мужності. Тому, поряд з долею, другою рушійною силою політики і всієї історії Макіавеллі вважає virtù – свого роду особисту енергію, яка проявляється, як сила, доблесть, винахідливість індивіда.

Цікавими є погляди Макіавеллі на релігію, яку він розглядає суто прагматично: з точки зору служіння державним інтересам, консолідації народу і виховання активних учасників політичного життя. Він відкидає питання про істинність релігійних догм і розглядає їх тільки з позиції користі для

суспільства. Релігію і Бога, заявляє він, винайшли мудрі люди, для того щоб переконати простий народ у корисності встановленого ладу. Тому для нього важлива не суть віровчення, а те, як люди розуміють його і використовують у політиці: для виховання рабської покори чи для формування високих якостей громадянина.

Аналізуючи політичне життя суспільства, Макіавеллі приходять до висновку, що в основі політичної поведінки лежить не християнська мораль, а користь і сила. Доля завжди на тій стороні, де краща армія, – підкреслював мислитель. Аналізуючи реальне політичне життя, він виводить дієві політичні принципи з реальних якостей людини, людської природи, розкладу та руху сил, які борються у суспільстві, та інтересів.

Макіавеллі вперше сформував завдання і суть політичної науки. Її завдання полягає у поясненні реального стану справ, оснований на аналізі фактичного матеріалу та історичного досвіду. На його думку, не дійсність потрібно підганяти під канонізовані схеми, а, навпаки, на основі пізнання реальної дійсності виводити дієві політичні принципи і відповідно до них творити історію. По суті, Мак'явеллі став тією ланкою, яка поєднала античну і сучасну політичну науку.

Важливе місце у поглядах Макіавеллі відводиться державі, яку він розуміє, як політичний стан суспільства, тобто відношення влади і підпорядкування, їхні взаємовідносини, наявність відповідним чином організованої політичної влади, юстиції, права та законів. Трактуючи державу, як політичного стану суспільства, підтверджується також поглядами мислителя на походження держави. Держава виникає наступним чином: спочатку людей було мало і вони жили, як і тварини, самотійно. Потім, зі збільшенням їхньої кількості, вони об'єдналися і для захисту вибрали найхоробрішого, зробили його своїм керівником і почали йому підпорядковуватися. З такого спілкування з'являється усвідомлення доброго і поганого, вчинків чесних і добрих та злих і шкідливих. І для того, щоб не було взаємних образ, люди встановили закони і покарання для їхніх порушників. Звідси виникає усвідомлення потреби правосуддя. Тому, при виборі правителя люди стали надавати перевагу вже не сильному, а мудрому і справедливому. Важливим компонентом держави у концепції Макіавеллі є політична влада, як повноваження, могутність, сила, яка проявляється у здатності правлячих осіб примушувати підданих до послуху. Завдання науки, згідно з Макіавеллі, полягає, перш за все, у тому, щоб виявити закономірності руху різних політичних форм, фактори їхньої стабільності, їхній зв'язок з певним станом політичних сил, нормальні і патологічні процеси у формах держави, причини революцій тощо.

При аналізі політичних форм Макіавеллі звертається до найрізноманітніших факторів, що впливають на їхнє виникнення, розвиток і зміну: економічні, військові, територіальні, географічні, демографічні, етнічні. Особливу увагу він приділяє психологічним аспектам політики. Макіавеллі був чи не перший, хто вловив взаємозв'язок морального і психологічного стану суспільства з політичними формами. Він також виводить самотійні правила

політики, вільні від моральних критеріїв, або, точніше, він формулює правила політичного мистецтва відповідно до конкретних політичних умов та політичних цілей. Але для нього аморальні засоби є не самоціллю і, тим більше, не абсолютною цінністю. Вони виправдані тільки з метою об'єднання та зміцнення держави в боротьбі з реакціонерами, які не бажають розмовляти на жодній іншій мові, крім мови отрути і кинджалу. Вказані засоби є неминучим злом, спрямованим проти ще більшого зла. Жорстокість, підкреслював Макіавеллі, можна виправдати тільки тоді, коли вона застосовується один раз і для користі підлеглих; якщо ж вона систематично використовується на пригноблення підвладних, їй не має виправдання. Наскільки одноособова диктатура, згідно з Макіавеллі, необхідна при надзвичайних обставинах, настільки вона шкідлива при звичайному розвитку справ. Абсолютна влада дуже швидко псує як правителів, так і підданих. Макиавеллі підкреслює, що найоптимальнішою формою правління є республіка. Маса розумніша і постійніша, ніж державець, – підкреслював він. При республіканській формі правління держава стає стабільнішою і міцнішою. Республіка забезпечує свободу і рівність громадян, а отже і велич держави. Макиавеллі тісно пов'язує воедино республіку, свободу, рівність і процвітання держави. Тільки вільна держава може досягти величі і могутності, бо вона базується на загальному благові, а не на виключній вигоді правителя і привілейованого стану.

Політична концепція Макиавеллі складна і багатогранна, що обумовлює різні підходи до його наукової спадщини. Його проголошували аморальним радником тиранів, його праці були заборонені у середньовічній Європі, а їхнє читання ще в XVIII столітті в Росії вважалося важким політичним злочином. У той же час, прогресивні мислителі високо цінували його творчість, правильно підкреслюючи важливість його досліджень тогочасної політичної ситуації і його правильний аналіз реально існуючих політичних методів боротьби. Спіноза називав Макиавеллі мудрим благородним мужем, який відстоював свободу і дав неоціненні поради для її зміцнення.

Франческо Гвіччардіні – політичний мислитель пізнього Відродження

Франческо Гвіччардіні (1483-1540 рр.), – один з найбільших суто політичних мислителів пізнього Відродження. Його політичні та правові погляди викладені у таких працях, як «Історія Флоренції», «Діалоги про управління Флоренцією» та інших. Продовжуючи традиції гуманістів, він вірив у здатність людини належним чином, тобто відповідно до розуму і природи, влаштовувати своє політичне буття. Він писав, що три речі хотів би бачити перед смертю, – це добре влаштовану республіку (йдеться про Флорентійську республіку), Італію, визволену від усіх варварів, і світ, позбавлений тиранії попів. Гвіччардіні належить конституційний проект для Флоренції, який, продовжуючи характерні і для епохи Відродження, і для античності традиції, базується на змішаній формі правління. Правління, змішане з трьох форм – монархії, аристократії і демократії, – краще і більш стійке, ніж правління однієї

з цих трьох форм, особливо, коли при змішанні з кожної форми взяте добре і відкинуте погане, – підкреслював мислитель.

Важливе місце у політико-правовому світогляді Гвіччардіні займає проблема свободи і справедливості. Він зазначав, що фундаментом свободи повинно бути народне правління. Розробляючи раціоналістичні ідеї про свободу, справедливість, рівність, закони, він підкреслював, що влада повинна дотримуватися у всьому справедливості і рівності, бо тільки так у суспільстві можуть бути створені відчуття безпеки, загального добробуту і закладені основи для збереження народного правління. До певної міри, можна стверджувати, що для мислителя більш важливим є забезпечення прав та інтересів конкретної особи, ніж забезпечення загального народоправства. Він зазначає, що плоди свободи і ціль її не у тому, щоб кожен правив державою, бо правителем може бути тільки той, хто здатний і заслуговує цього, а у тому, щоб дотримуватися добрих законів і постанов. Для мислителя свобода тісно взаємопов'язана зі справедливістю, свобода в республіці – це слуга справедливості, бо вона встановлена не для іншої цілі, як тільки для захисту однієї людини від посягань іншої. Саме тому античні народи вважали вільне правління не вищим і не кращим за інших і надавали перевагу правлінню, при якому краще забезпечуються охорона законів і справедливості. Тобто, головним є не форма правління, як така, а вміння організувати управління державою на основі законів і справедливості.

Значну увагу у своїх працях мислитель приділяє також самій дії добре продуманих законів та системи ефективних покарань за їхнє порушення. Якщо те чи інше явище не врегульоване законом, вважав мислитель, оскільки неможливо охопити загальним правилом всі окремі випадки, воно повинно передаватися на розгляд судді, який, розібравши всі обставини справи, виносить рішення, керуючись голосом своєї совісті. Проте і в таких випадках суддя не повинен порушувати принципів закону. Важливим елементом законності є система ефективних покарань. При цьому, він підкреслює, що справа не стільки в жорстокості покарань, як в однаковому підході до однакових правопорушень та у тому, щоб жодне правопорушення не залишалось безкарним.

У порівнянні з Макіавеллі, вплив Гвіччардіні на подальший розвиток європейської правової та політичної думки значно менший. Це пояснюється рядом факторів. По-перше, жодна з праць мислителя не була опублікована за його життя. По-друге, виступаючи за конфедеративний устрій Італії, він не знайшов прихильників, більше того, був рішуче критикований діячами національно-визвольної боротьби італійського народу вже у пізніші періоди. Проте слід зазначити, що, тим не менше, у творах мислителя піднято і розроблено ряд проблем, які тільки значно пізніше знайшли належну увагу в європейській правовій та політичній думці, що, власне, і виводить Гвіччардіні в ряд найбільших представників політико-правової думки середньовічної Європи.

Жан Боден і розвиток нової світської політико-правової теорії

Значний внесок у розвиток нової світської політико-правової теорії зробив Жан Боден (Bodin 1530-1596 pp.), – основоположник ідеї суверенітету. Головна політико-правова праця мислителя має назву «Шість книг про державу (республіку)». Слід мати на увазі, що республікою Боден називає будь-яку державу, незалежно від її форми державного правління. Твір «Шість книг про державу (республіку)» побачив світ в 1576 році. Спираючись на античну традицію, Боден розглядав політику, право, державу на основі узагальнених фактів дійсності, а не на основі догматичних схем.

Під поняттям держави (республіки) Боден розумів правове управління багатьох сімей і тим, що в них спільне, під суверенною владою. Тобто, для мислителя держава – це, перш за все, правове управління, вона має правий, справедливий, правовий характер. Це означає, що вона діє на основі права, справедливості і законності. Цим держава відрізняється від неправових, несправедливих спілкувань і груп, наприклад від банди розбійників. І, хоча, на відміну від Арістотеля, Боден не включає кінцеву мету, тобто загальне благо, у понятті держави, проте, розглядаючи державу, як справедливе спілкування, правове управління, він фактично висуває надзвичайно важливі цілі і завдання, заради досягнення яких створюється держава, а саме: підтримка і забезпечення внутрішнього миру, справедливості і соціальної гармонії, а також захисту від зовнішніх ворогів.

Найважливішою ознакою держави, як і соціального спілкування в інших соціальних об'єднаннях, є влада, відношення влади, тобто управління і підпорядкування. Тому соціальне спілкування на різних його рівнях є, по суті, розподілом людей на дві категорії: тих, хто управляє, і тих, хто підпорядковується. Без цього соціальне спілкування перетворюється в анархію, що призводить до розпаду і загибелі об'єднання.

Боден рішуче виступає проти рабства і кріпацтва. Він вважав, що рабство суперечить справедливості. Заперечуючи тезу Арістотеля про те, що рабство відповідає природі, Боден писав, що рабство можна було б вважати таким, що відповідає природі, коли б сильний, багатий, але нерозумний підкорявся мудрому, освіченому, хоча слабкому і бідному, але підкорення розумних дурним, освічених неосвіченим і добрих злим суперечить природі. Вважати ж рабство ознакою милосердя стосовно полонених, як це робили деякі прихильники рабства, Боден вважав рівнозначним тому, що й захоплюватися милосердям розбійників за те, що вони дарують життя своїм жертвам. Посилання ж на те, що рабство існує тривалий історичний період, є, на думку мислителя, також безпідставним, оскільки таке посилання може виправдовувати і принесення людей в жертву, яке також було характерне для людства тривалий історичний період. В цілому ж, підкреслював Боден, рабство суперечить людському розумові, природі і свободі людини. Воно не тільки несправедливе, але й шкідливе, оскільки сприяє деградації людини, причому не тільки раба, але й рабовласника.

Боден також піддає рішучій критиці концепцію Платона відносно побудови держави. На думку Бодена, лише приватна власність економічно цементує сім'ю, а отже і державу. Боден писав, що Платон не взяв до уваги, що коли б встановився розглянутий ним в діалозі «Держава» устрій, то була б знищена головна ознака держави, тому що немає нічого публічного там, де немає нічого приватного, так само, як не було б держави, коли б всі піддані стали монархами. Така держава була б прямо протилежною законам Бога і природи, які не тільки відкидають кровозмішення, перелюбство, батьковбивство, які неминучі при спільності жінок, але й заперечують будь-яку спробу привласнити собі чуже.

Мислителю належить першість у виробленні сучасного поняття громадянства. Об'єднання багатьох сімей в державу означає, що глави сімей перетворюються в громадян держави, тобто пов'язуються відносинами державної влади і підпорядкування. Однак, політичне підпорядкування не знищує свободу людини: вона обмежується, але не зникає повністю. Громадянин держави – це вільна людина, підпорядкована державній владі. Тобто головна і визначальна ознака громадянства – це підпорядкування політичній владі.

Об'єднання сімей і громадян в державу досягається шляхом їхнього підпорядкування загальній політичній владі. Головною ознакою, властивістю цієї влади Боден вважає її суверенний характер. Мислитель підкреслював що суверенітет є постійна і абсолютна властивість держави. Своїм корінням вчення Бодена про суверенітет сягає давньої традиції політичної думки, на якій базувалися становлення і розвиток самостійних національних держав в боротьбі з іншими організаціями, що претендували на політичну владу. Саме базуючись на концепції суверенітету, він обґрунтовує нове розуміння держави, як такого політичного спілкування, яке має свою власну незалежну владу і не підпорядковане ніякій іншій політичній владі, наприклад владі церкви, імперії, сюзеренів тощо. Розвиваючи це розуміння, мислитель вперше формулює положення про суверенітет, як ознаку державної влади взагалі і тісно пов'язує суверенітет з державою в цілому.

Розкриваючи ознаки і зміст суверенітету, Боден пояснював, що суверенна політична влада має постійний характер. Тобто тільки така влада є суверенною, яка надана її суб'єкту на невизначений строк, тобто постійно. Далі, верховна влада повинна бути абсолютною, тобто не обмежуватися жодними умовами. Абсолютний характер влади передбачає, що її носій може користуватися і розпоряджатися нею безумовно, необмежено, аж до передачі цієї влади іншому суб'єктові. Тобто народ, як суверен, вправі передати свою владу монархові. Суверен не повинен бути зв'язаний законами: ні своїми власними, ні своїх попередників. Тобто юридично суверен не зв'язаний законами будь-якої людської влади. В іншому випадку ця влада не буде абсолютною, тобто суверенною. Надзаконний характер державної влади випливає з того, що над нею не стоїть ніяка інша політична влада ні в даній державі, ні поза нею. Разом з тим, Боден чітко визначає межі абсолютизму державної влади, у зв'язку зі справедливістю, правдою, правом, а також цілями та завданнями держави, як

політичного спілкування. Під цим оглядом, суверен обмежений законами «божественними», «природними» і «людськими законами, спільними для всіх народів». Саме на «законах Бога, природи і спільних людських законах» базуються і в них закріплені деякі фундаментальні людські інститути і принципи людського співжиття. До них, перш за все, належать: приватна власність, сім'я, політичне спілкування і його цілі, тобто мир і правопорядок, справедливість в людському спілкуванні, у визначенні та розподілі благ і покарань. Звідси випливає ряд фундаментальних засад соціально-політичного життя, а також певні властивості і прагнення людини у політичному спілкуванні, на які суверен не повинен посягати. Зокрема, з права недоторканості приватної власності випливає положення про те, що суверен не може встановлювати податки для підданих без їхньої згоди. Суверенна влада, підкреслював Боден, є єдина і неподільна. Суверенітет — це властивість влади бути абсолютною і незалежною від кого б то не було. А це означає, що така влада і її рішення загальнообов'язкові для всіх в державі. Суверенітет реалізується у повноваженнях державної влади вирішувати найважливіші питання життя країни: видання законів та зміна їх, право війни і миру, призначення посадових осіб, правосуддя в останній інстанції, чеканка монети, стягнення податків і зборів.

Залежно від того, в чиїх руках зосереджений суверенітет, Боден виділяє три форми держави: монархію, аристократію і демократію. Демократія – це держава, в якій вся або більша частина громадян, незалежно від того, як вони організовані, наділені верховною владою над всіма. При аристократії менша частина громадян наділена верховною владою над всіма взагалі і над кожним зокрема. В монархії верховна влада належить одній особі. Так звані неправильні форми, які виділяв Арістотель та інші мислителі, Боден вважав не окремими формами, а тільки певним станом, якістю тих самих форм. Тобто відмінність між ними полягає не у формі, а в якості, в змісті форми.

Важливе місце у політико-правовій концепції мислителя належить аналізу причин і факторів стабільності і змін, революцій і переворотів у різних формах держави. Головною причиною переворотів і революцій Боден вважав нерівномірний розподіл багатства, різку майнову поляризацію між багатими і бідними. Виходячи з цього, завдання державної влади полягає в запобіганні цим процесам шляхом зміцнення і збільшення прошарку людей середнього достатку та у тому, щоб не допустити надмірного збідніння народу, з одного боку, і надмірної концентрації багатства в руках небагатьох представників олігархії, з другого. Стабілізуючим фактором у суспільстві є і релігійна толерантність. Міцність держави і влади, за переконанням Бодена, посиляться, якщо буде допущена свобода віросповідання. Тобто, він фактично виступає за відокремлення церкви від держави.

Значну увагу Боден приділяє також тому, як впливають на політичне життя і форми держави історичні особливості розвитку того або іншого народу, його звичаї і побут, звички і психологія. Як і Арістотель, Боден розглядає також вплив геофізичних умов (клімату, ґрунтів тощо) на державу. Однак, він не надає цим факторам фатального значення і, в дусі Відродження, більший

акцент робить на творчих зусиллях політичних керівників. Мудрий правитель, за допомогою законів і цілеспрямованої політики, може і повинен запобігти небажаному впливові вказаних факторів. Політичне мистецтво правителів саме й полягає у тому, щоб на основі врахування найрізноманітніших факторів передбачити тенденції політичного розвитку і своєчасно нейтралізувати негативні процеси, для того щоб зберегти і зміцнити державу.

В цілому, значення політико-правової спадщини мислителя для подальшого розвитку політичної та правової думки є надзвичайно важливе. Його теорія суверенітету лягла в основу всіх подальших державно-правових теоретичних розробок Нового і Новітнього часу.

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

Загальна характеристика філософії Нового часу

Новий час – це період в історії філософії з XVII по середину XIX століття, протягом якого склалося класичне формулювання центральної проблеми західної філософії – тотожності буття і мислення. Новий час пройшов під прапором раціонального дискурсу, монополією на який володіла і володіє наука. Філософія намагалася з'ясувати, наскільки виправдані спроби науки стати пануючим світоглядом і потіснити релігію, мистецтво і навіть саму філософію. Таким чином, філософію Нового часу слід розуміти в першу чергу як осмислення основоположень наукового знання.

Новий час часто називають епохою наукової революції. Він знаменується значними відкриттями в різних областях природних наук, але головне місце займає механіка. В Новий час конструюється механістична картина світу.

В період формування науки Нового часу – експериментального математичного природознавства – було переосмислене поняття природи, змінилися уявлення про картину світу, яка проіснувала із незначними змінами майже два тисячоліття. Ряд посилок такої зміни був підготовлений вже пізнім середньовіччям. Уточнимо лише деякі з посилок, що привели до перегляду підстав науки про природу:

1. Антична і середньовічна фізика виходили з поділу всього суцього на природне і штучне (артефакти).
2. Жорсткий розділ лежав між небесним і земним, надмісячним і підмісячним світами: надмісячний був втіленням вічного порядку і незмінних рухів, в підмісячному панували непостійність і мінливість.
3. Не менш жорстко розрізнялися між собою дві гілки знання – математика і фізика. Предметом математики були ідеальні конструкції (ідеальні об'єкти); вона знаходила собі застосування, перш за все, в астрономії, що мала справу із найбільш близьким до ідеального надмісячним світом.
4. Найважливішим методологічним арсеналом стародавньої і середньовічної фізики було вчення про чотири причини, сформовані ще Арістотелем: формальну, цільову, діючу і матеріальну.

Починаючи з другої половини XVI століття, завдяки працям як філософів, так і фізиків (назвемо, наприклад, імена Г. Галілея, Р. Декарта, І. Ньютона, Г. В. Лейбниця та ін.), зникли жорсткі розділення між природним і штучним, з одного боку, небесним і земним світами – з іншого: було зняте жорстке розділення між математикою і фізикою (хоча, звичайно, певне зіставлення цих наук збереглося). Механіка виявилася ядром фізики. Цим була задана установка дослідження всіх природних явищ.

Філософія Нового часу зобов'язана своїми досягненнями, по-перше, поглибленому вивченню природи, по-друге, з'єднанню математики із природознавством. Відповідаючи на потреби наукового пізнання, філософія цього періоду поставила в центр осмислення проблему методу пізнання. Знать

багато, але метод їх досягнення повинен бути єдиним, застосовним до будь-яких наук, у тому числі і до філософії. Уявлення про універсальний метод розділило філософські дослідження Нового часу на ряд напрямів, серед яких виділимо: раціоналізм, емпіризм, суб'єктивний ідеалізм, а також агностицизм.

У раціоналізмі зразком методів всіх наук, у тому числі і філософії, служать математичні методи, які дані поза досвідом і виходять з апіорних аксіом, на підставі яких робляться висновки.

Емпірики вважали експеримент єдиним джерелом знання. Апіорні вроджені знання повністю заперечуються. Душа людини – *tabula rasa* (чиста дошка), на яку природа наносить свої письмена. Свій метод емпірики, як і раціоналісти, вважали універсальним для всіх наук.

Виходячи з основного постулату суб'єктивного ідеалізму, висунутого його головним представником Дж. Берклі, «існувати – означає бути сприйманим». Яка-небудь об'єктивна реальність, що виражається різними видами понять – про окремі предмети, їх ознаки, їх об'єднання, властивості, не існує.

Основи позиції агностиків в протиріччі: знання може бути тільки логічним, а предмети дослідження можуть бути узяті тільки із досвіду, який не піддається логічному аналізу. Досвід є потік вражень, причини яких незбагненні. Причинно-наслідкові зв'язки формуються іманентно в розумі і не відповідають реальному, принаймні, про ступінь відповідності ми нічого не можемо знати. Тому навіть на питання чи «існує зовнішній світ?» Д. Юм відповідав: «Не знаю».

Відзначимо, що духовну зовнішність Нового часу характеризують два основоположення, по-перше, падіння авторитету церкви, по-друге, зростання авторитету науки.

У культурі Нового часу світські елементи переважають над елементами церковними. Світські держави все більше замінюють церкву як орган управління, контролюючий культуру. Вони менше впливають на філософські переконання, ніж церква в середні віки.

Важливою подією, що визначила характер і спрямованість філософської думки даного періоду, стали наукові відкриття Н. Коперника, І. Кеплера, Тахо Браге, Г. Галілея, а завершення випало І. Ньютону.

Філософія повинна була осмислити зміни, що відбуваються, і, відповідаючи ходу подій, ввести сучасників в новий світ. Відтепер наука стає не справою схоластики, вона стає дослідженням і розкриттям світу природи. З'явилася необхідність в строгій спеціальній мові – мові абстракцій – математичній мові, крім того, у власних наукових інститутах.

Як вже було сказано, найбільш характерна риса науки полягає в методі: він вимагає уяви і здібності породжувати гіпотези, а також контролю над цими припущеннями.

Відзначимо і той важливий факт, що в цей період в Європі відбувається швидкий економічний розвиток. Буржуазія, що народжується, своєю економічною діяльністю орієнтує пізнавальну діяльність на експериментальне знання світу. Зростання соціальної значущості класу, пов'язаного з розвитком

господарського і промислового життя, що спирається на емпірію, є тією основою, з якої виникла і черпала сили філософія Нового часу.

У філософії Нового часу Френсис Бекон (1561-1626 рр.) першим обґрунтовує експериментальний метод в природознавстві. Основоположення емпіризму виражене в тезі «Немає нічого в розумі, що б до цього не пройшло через відчуття». Послідовниками емпіризму Ф. Бекона стали англійські філософи Т. Гоббс (1588-1679 рр.), Д. Локк (1632-1704 рр.), Дж. Берклі (1685-1753 рр.), Д. Юм (1711-1776 рр.).

Протистоїть емпіризму – раціоналізм, що орієнтується на розум в пізнанні. Основи раціоналістичної традиції були закладені французьким філософом Рене Декартом (1596-1650 рр.).

Відправною точкою філософії Р. Декарта стає загальна із Ф. Беконом проблема достовірності знання. Але, на відміну від Ф. Бекона, Р. Декарт шукає ознаки достовірності пізнання у сфері самого знання. Р. Декарт розвиває вчення про метод, ґрунтуючись на правилах очевидності (досягнення належної якості знання), аналізу (що йде до останніх підстав), синтезу (здійснюваного у всій своїй повноті) і контролю (що дозволяє уникнути помилок в здійсненні як аналізу, так і синтезу). Для того, щоб виявити очевидні істини, які лежать в основі всього нашого знання, Р. Декарт пропонує вдатися до методичного сумніву. Тільки з його допомогою можна відшукати істини, засумніватися в яких неможливо. Таку безумовну і незаперечну очевидність він виявляє в наступному: «я мислю, отже, існую» (*cogito ergo sum*). З цього витікає положення про примат розумного, умопосяжного світу над світом чуттєвим.

Раціоналістична традиція, заснована Р. Декартом, продовжена в Нідерландах Б. Спінозою (1632-1677 рр.), в Німеччині Г. В. Лейбніцем (1646-1716 рр.).

У XVIII – початку XIX сторіч в Європі виникає культурно-ідеологічний рух, що отримав назву «Просвітництво». Цей рух, пов'язаний із зростанням буржуазних відносин, поступово охопив розвинені європейські країни Англію, Францію, Голландію, Італію, Німеччину та інші. «Просвітництво» формується на ґрунті різних традицій, не у вигляді теоретичної системи, а, швидше, у формі ідеологічного руху, що носить в кожній окремій країні специфічний характер, але має спільну основу – віру в людський розум, покликаний забезпечити прогрес людства. Культ Розуму у просвітителів покликаний на захист наукового і технічного пізнання як знаряддя перетворення світу і поступового поліпшення умов матеріального і духовного життя людства. «Просвітництво» направлене на релігійну і етичну терпимість, на захист невід'ємних природних прав людини як громадянина. Воно наполягає на відмові від догматичних систем, непіддатливих фактичній перевірці. «Просвітництво» – це критика забобонів і захист деїзму, матеріалізму, боротьба проти станових привілеїв і тиранії.

Просвітителі, успадкувавши ідеї Р. Декарта, Б. Спінози і Г. В. Лейбніца, створювали культ Розуму. Проте сама концепція Розуму просвітителів ближче поняттю, сформульованому Д. Локком. Йдеться про обмежений розум – він обмежений рамками досвіду і їм контролюється.

Просвітницький розум лежить в основі юридичних норм і концепції держави. В епоху Просвітництва уявлення про природне право перетворилися на теорію (Ш. Монтеск'є, Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо та ін.). Саме на основі природного права була розроблена теорія прав людини і громадянина. Вона знайшла своє найбільш яскраве втілення в «Декларації прав людини і громадянина», яка була прийнята в 1789 р. Установчими зборами. В «Декларації прав людини і громадянина» визначені принципи політичного маніфесту Французької революції.

Епоха Просвітництва – ще одне світове явище, ще один зліт людства. Їй, так само як і Ренесансу, відповідає становлення капіталістичних відносин у ряді країн, в яких вона і досягає своїх вершин. Безперечно, її можна розглядати як спадкоємицю епохи Відродження на новому історичному етапі. Про це свідчать і найважливіші її характеристики:

- культ розуму;
- культ науки;
- культ людини;
- ідея прогресу, вперше осмислена в цю епоху;
- ідея загальної рівності, перш за все юридичної;
- ідея просвіти народних мас і надія на просвічених правителів;
- боротьба із релігією і метафізичними вченнями, що обґрунтовують буття Бога;
- проблеми якнайкращого суспільного устрою;
- історичний оптимізм, віра в прогрес людства;
- підхід до історизму як типу мислення.

Не всі ідеї просвітителів виявилися продуктивними. Деякі з них були явно ідеалістичними (наприклад, ідеї рівності або просвічених правителів). Між просвітителями, як це бувало у всі епохи, також йшла запекла ідейна боротьба. Проте, філософія Просвітництва задала напрям руху всьому людству аж до кінця тисячоліття.

Романтизм звичайно було прийнято вважати явищем мистецтва, і не дивно: основні його представники, як правило, займалися художньою творчістю. Проте сьогодні пора переглянути цю обмежену і поверхневу точку зору. Прийшов час розглядати романтизм не тільки як особливий вид художньої творчості, але і як особливий тип філософствування, найважливіший етап розвитку європейської культури. Помилка попередніх «цінителів» романтизму полягала в тому, що вони форму (мистецтво) приймали за зміст, що виступав у цій формі. Змістом же розумової діяльності романтиків було спростування культу розуму, типового для Просвітництва, і пошук своїх способів пізнання світу, які вони і знаходили в мистецтві, висуваючи положення про перетворюючу роль мистецтва в житті. Тим самим вони затверджували панування в світі духовного початку, підлеглість матерії духу. Це і була відповідь-спростування на абсолютизацію розуму просвітителями. Шлях же до життєвої гармонії вони бачили в духовному розвитку індивідуума, наділеного необмеженими й унікальними творчими можливостями, які, на

думку більшості романтиків, найадекватніше могли виявитися тільки в мистецтві.

Романтизм був необхідним і закономірним етапом в розвитку філософії. Так, він зіграв величезну роль в становленні німецької класичної філософії. Крім прямих представників романтизму – Ф. Шлегеля, Ф. Шлейєрмахера, Л. Тика, дань йому різною мірою і на різних етапах свого розвитку віддали великі німецькі просвітителі Ф. Шиллер і В. Гете, не менш великий швейцарець Ж.-Ж. Руссо, засновники німецької класичної філософії І. Кант і І. Фіхте.

Джерелами німецької класичної філософії, які вона не тільки синтезувала, але і перевершила, зробивши цей синтез базою для своїх світобудов, стали, філософія раціоналізму Нового часу, філософія Просвітництва і романтизм. Німецька класична філософія змінила акценти із зіставлення людини природі, розумного безрозсудному на розділення універсальної категорії буття на справжнє і несправжнє. У цій категорії вона синтезувала раціоналізм і емпіризм Нового часу, розумну і безрозсудну епохи Просвітництва, інтуїтивізм і розсудливість романтизму під єдиною егідою розуму. Реальність – це втілений розум. Але крім реальності є ще невтлені в ній, неадекватні форми розуму. Тут і проходить межа між справжнім і несправжнім буттям. Спираючись на розум як втілення розумного буття, класики німецької філософії будували свої самодостатні несуперечливі системи.

Новою важливою межею німецької класичної філософії виявилось виведення на базі єдності Буття, принципів його розвитку. Мається на увазі не саме і не тільки діалектика Г. В. Ф. Гегеля, але, перш за все, сам розвиток.

Будучи оберненим на суспільство, на природу і на індивідуальну людину, новий підхід утілює в собі вперше усвідомлений синтетичний принцип історизму, який об'єднав всю історію людства в єдиний процес, заклавши основи нової теорії і методології пізнання.

Ще однією типовою рисою німецької класичної філософії є усвідомлення того факту, що людина живе не тільки в світі природи, але й у світі культури. Звідси пильна увага до людини, суспільства і історії. Головний предмет пізнання – людина, бо, пізнаючи будь-яке явище дійсності, вона, кінець кінцем, робить це ради себе як своєї кінцевої мети. Виходячи з цього, в центрі уваги філософствування опиняється людський світ, який далеко не обмежується світом природним.

Виділяючи ці три, на наш погляд, основних досягнення німецької класичної філософії, ми ще раз звертаємо увагу читача на труднощі синтезу цього явища світової філософії і на те, що філософська система кожного з німецьких класиків далеко не обмежується цими трьома аспектами. Тому кожна з цих систем заслуговує окремого ретельного вивчення і власної оцінки.

Підводячи підсумок в короткій характеристиці філософії Нового часу, виділимо її основоположення, основні риси, основне коло проблем, найбільш значущі напрями і школи, а також, ключові поняття.

Основоположення філософії Нового часу

- Формування капіталістичних виробничих відносин.
- Поява і розвиток нової соціальної структури, пов'язаної з новим способом виробництва.
- Секуляризація суспільного і приватного життя.
- Пантеїстичні тенденції у філософії пізнього середньовіччя і Відродження.
- Гуманізм і антропоцентризм філософії Відродження.

Основні риси філософії Нового часу

- Переважання гносеологічної проблематики над онтологічною.
- Чітко виражений інтерес до методології наукового пізнання.
- Раціоналізм і антропоцентризм як підстави філософствування.
- Просвітницька спрямованість.
- Критика релігії і теології.

Основні проблеми філософії Нового часу

- Умови і межі буденного, наукового і філософського пізнання.
- Проблема істини в пізнанні.
- Чуттєве і раціональне пізнання, їх співвідношення.
- Природа методів наукового пізнання.
- Класифікація наук.
- Співвідношення єдиного і загального в субстанції.
- Природа держави і права.
- Вплив культури на розвиток людини. Культурне і природне в людині.

Найбільш значні напрями і школи у філософії Нового часу

- Англійський природничонауковий матеріалізм XVII ст.
- Французька раціоналістична філософія XVII ст.
- Філософія Просвітництва в Англії в XVII-XVIII ст.
- Філософія Просвітництва Франції в XVII-XVIII ст.
- Філософія Просвітництва в Німеччині і Голландії в XVII-XVIII ст.
- Німецька класична філософія XVIII-XIX ст.

Ключові поняття

- Гілозоїзм – філософське вчення, що розглядає світ як живий стан.
- Гносеологія – вчення про пізнання.
- Матерія – (для філософії Нового часу) об'єктивна реальність, що розвивається в часі і просторі і не залежна від свідомості людей.
- Раціоналізм – філософський напрям, що абсолютизує можливості розуму і що недооцінює можливості чуттєвого пізнання світу.
- Емпіризм (сенсуалізм) – філософська концепція, що розглядає відчуття людини як єдине джерело знання.

- Субстанція – незмінне; те, що існує завдяки самому собі і в самому собі; достатня підстава реальності світу.

Почнемо огляд змісту філософських систем Нового часу з аналізу творчості автора нової фізики, Г. Галілея. Виділимо той факт, що експерименти Г. Галілея мали на меті створити штучну конструкцію, в рамках якої математичне і фізичне знання співпадали б, а значить, фізичне тіло перетворювалося б на ідеальне математичне тіло. У фізиці Нового часу, починаючи із Г. Галілея, поняття мети зникає із механіки. Картезій продовжив побудову, почату Г. Галілеєм. Ще рішучіше, ніж Г. Галілей, він зіставив математичне і фізичне знання.

ТВОРЧИСТЬ ГАЛІЛЕО ГАЛІЛЕЯ – ЗАСНОВНИКА ПРИРОДНИЧО-НАУКОВИХ І ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ НОВОГО ЧАСУ

Галілео Галілей (1564-1642 рр.) походив із знатного, але бідного Флорентійського роду. Закінчив медичний факультет Пізанського університету, згодом там же викладав математику, пізніше – в Падуанському університеті. Вивчав античну математику, античну філософію, написав ряд творів, серед яких виділяється основне: «Діалог про дві найголовніші системи світу – птолемеєву і коперніковську» (1632 р.).

У 1633 р. відбувся суд над Г. Галілеєм, на якому відбулося його відречення від астрономічних переконань, після чого Г. Галілей продовжував займатися своєю науковою діяльністю.

Як і багато філософів Середньовіччя, Г. Галілей сповідає теорію двох істин. По Г. Галілею, є дві істини: істина, викладена в Святому Писанні, і істина, викладена в книзі природи. Вони не суперечать одна одній, оскільки Святе Писання є книгою Божественного одкровення, а книга природи – книгою Божественного творіння. Але пізнавати ці дві книги ми можемо різними способами. Обидва вони самостійні: пізнаючи Святе Писання шляхом одкровення, шляхом віри, або пізнаючи книгу природи шляхом розуму, ми приходимо до одних і тих же положень. Святе Писання, по думці Г. Галілея, безпомилкове, помиляються, коли його тлумать. Тут Г. Галілей займає антисхоластичну позицію. Біблію не слід розуміти буквально. Головне в тлумаченні Біблії – її алегоричне дослідження. Але коли людина вивчає природу, вона повинна вивчати саме природу, а не дивитися на Біблію, інакше відбувається підміна методів і користі від такого дослідження не буде.

Із інших філософських положень, окрім теорії «двох книг», слід виділити вчення про первинні і вторинні якості (вчення, вперше викладене античними атомістами Льовкиппом і Демокрітом): матеріальні тіла містять в собі об'єктивно первинні якості (протяжність, розміри, вага і щільність) і вторинні, які самим речам не властиві, а є лише віддзеркаленням цих якостей в людській думці.

Головна заслуга Галілея в тому, що саме він став основоположником сучасного наукового природознавства. Нова фізика відійшла від умоглядних принципів середньовічної науки і стала спиратися на експеримент. Наука стала діяльною – перейшла від споглядання до діяльності. Наука Нового часу стала віддавати пріоритет фізичним способам дослідження перед іншими.

Сучасна наука виникла саме в XVII столітті працями Г. Галілея і багатьох його послідовників. Переворот, який зробив Г. Галілей, був заздалегіть підготовлений. Багато в чому його положення існували вже в роботах Пико делла Мірандоли і Миколи Кузанського.

Одне з головних положень сучасної науки полягає в затвердженні однорідності простору, однорідності всього світу. Антична і середньовічна культура завжди розглядали світ ієрархічно. Предмети світу відрізняються не тільки кількісно, але і якісно. По Арістотелю і томістській фізиці, є сфера ефіру, сфера зірок, де можливий довершений рух (на землі рух недосконалий). Г. Галілей і до нього Джордано Бруно повністю відкидають таку точку зору, стверджуючи, що всі частини світу підкоряються одним і тим же законам. Один з наслідків цього античного і середньовічного принципу було уявлення про природні і неприродні місця. Арістотель і услід за ним середньовічні фізики наступним чином пояснювали падіння тіла. Тіло рухається вниз, оскільки низ є природним місцем тіла. Чому вогонь піднімається вгору? Тому що верх є природним місцем вогню, там же знаходиться ефір (вогнеподібна сутність, квінтесенція, п'ята субстанція).

Г. Галілей повністю відкидає якісний розгляд світу. Природного місця не існує. В світі існують тільки кількісні принципи. Г. Галілей повністю заперечує середньовічний світогляд, і античний зокрема. Він стверджує: «Книга природи написана мовою математики».

Вся середньовічна фізика услід за Арістотелем стверджувала, що математичне пізнання не має ніякого відношення до природи. У арістотелівській класифікації наук окрім філософії є ще фізика і математика. Фізика вивчає рухому сутність, що існує самотійно, а математика вивчає нерухому сутність, що існує несамотійно. Тому математика і фізика різні по своїх предметах дослідження. Як може нерухоме число відноситися до рухомих предметів? Математика до природи не має ніякого відношення.

Г. Галілей виходить з іншої концепції – піфагорійсько-платонівської. Він народився у флоренції, а традиції флорентійсько-платонівської академії залишалися в цьому місті на довгі роки, і Г. Галілей вивчав праці і Платона, і Флорентійських платоніків. Ці ідеї (зокрема Пико делла Мірандоли) Таким чином Г. Галілей сформулював, що людина пізнає світ за допомогою числа.

У діалозі «Тімей», Платон стверджує що світ складається з куба, октаедра, додекаедра і інших правильних геометричних фігур. Антична математика не знала арифметики вона використовувала геометричні побудовами Г. Галілей, услід за Платоном формулює принцип, згідно якому книга природи написана мовою математики. Саме від Г. Галілея і бере свій початок сучасне математичне природознавство. До Г. Галілея саме поняття формули, що описує рух, було нісенітницею. Якщо числом і можна щось

висловити, то лише деяку статистику, злічити нерухомі предмети, але опис руху суперечив аристотелівській фізиці.

Відзначимо, Г. Галілей відходить від принципу чуттєвого пізнання і сходиться до принципу пізнання ідей. Г. Галілей є послідовником парменідівско-зеноновської традиції. Якщо розум суперечить відчуттям, то потрібно віддавати пріоритет розуму. І до якого б дивного висновку ми не прийдемо в результаті аналізу руху, перевага ми все одно повинні віддавати розуму.

Стверджуючи, що будь-яке тіло рухається тільки тоді, коли до нього прикладена сила, аристотелівська фізика стикалася із однією трудностю – пояснення про тіло, що летить. Чому летить кинутий камінь, адже на нього не діє ніяка сила? Аристотель стверджував, що камінь летить, тому що на нього діє повітря, яке його штовхає. Якби камінь був кинутий в безповітряному просторі, руху не було б. Аристотелівський принцип гласить, що природа не терпить порожнечі, тому рух і можливий. Частинки повітря штовхають камінь.

Г. Галілей висуває принцип, що камінь летить за інерцією. Пригадаємо його експерименти із Пізанською баштою: кидаючи предмети, Галілей заміряв швидкість їх руху і прискорення. Проте камінь летить дуже швидко, щоб заміряти час його падіння, тому Г. Галілей почав робити експерименти на похилій площині. Якщо куля рухається по похилій площині, вниз, то завжди можна вичленувати, за який час він пройде вертикальну пряму. Відповідно, якщо тіло рухатиметься вгору, воно так само рухатиметься по вертикальній і горизонтальній складовим із сповільненою швидкістю. Якщо вниз тіло рухається прискорюючись, а вгору – уповільнюючись, то, пустивши його по площині, ми приходимо до висновку, що воно рухатиметься без прискорення, тобто із однією і тією ж швидкістю. Г. Галілей формулює принцип інерції наперекір чуттєвим даним. Як скаже згодом Г. В. Ф. Гегель: «Якщо факти суперечать моїй теорії, то тим гірше для фактів».

Отже, сучасна наука бере свій початок із платонівських принципів. Якщо розглянемо роботи по квантовій механіці відомого фізика Вернера Гейзенберга, побачимо, що він вважає основоположником квантової механіки саме Платона, а зовсім не Демокріта, тому що Платон ввів число як принцип пізнання світу.

Платону не вистачало одного для створення науки, а саме положення про Бога – Творця світу. Досить було лише відродження платонізму – ідеї числа, лежачого в основі світобудови, яка привела Г. Галілея до створення математизованої фізики, орієнтованої на пізнання законів природи. Наука – це упевненість в тому, що світом править закон. Античний світогляд знав лише хаос. В світі немає ніякого закону, є хаотичні зібрання матерії. Якщо деякі філософи і стверджували, що світом править якась доля, фортуна, фатум, то ця доля чужа людському розуму. Людина може лише підкорятися їй. У християнстві ж не так: по-перше, світом править Бог, а по-друге, Він править світом через розум, а людський розум має ту ж саму природу і тому може пізнавати ці закони. До того ж якщо закони висловити на мові математики, то їх можна висловити у вигляді формул.

ФРЕНСІС БЕКОН – РОДОНАЧАЛЬНИК НАУКОВОГО МИСЛЕННЯ НОВОГО ЧАСУ

Родоначалником сучасного наукового мислення вважається Френсис Бекон (1561-1626).

Ф. Бекон мав знатне походження – народився в сім'ї лорда-хранителя печатки. Вчився в Кембріджі. Якийсь час працював адвокатом, був членом англійського парламенту і сам був лордом-хранителем печатки і лорд-канцлером англійського парламенту. Але Ф. Бекон втрачає інтерес до політики і вирішує зайнятися філософією, точніше природознавством. Філософію Бекон не любив, розуміючи під цим визначенням схоластичну філософію, він протиставляв їй вільне дослідження природи.

Серед творів Ф. Бекона виділяється одне велике – «Про достоїнство і примноження наук», але головний його твір називається «Новий органон» Сам заголовок припускає зіставлення того методу, який створює Ф. Бекон, старому, аристотелівському, який викладався в логічних роботах Аристотеля, сукупно званих «Органомом». У Френсиса Бекона є і інші роботи, зокрема декілька есе, в яких він писав про мудрість стародавніх. Кожне з цих есе присвячене якомусь богу або герою: «Орфей, або Філософія», «Пан, або Природа», «Нарцис, або Себелюбство. У той час ставали популярними різного роду описи ідеальних державних устроїв. Вже вийшло «Місто сонця» Ф. Кампанелли, «Утопія» Т. Мора. Бекон пише свою утопію – «Нова Атлантида», де описує міфічну державу, в якій люди присвятили всі свої сили вивченню природи. На основі зроблених ними відкриттів люди можуть жити, не стомлюючи себе фізичною працею.

Таким чином, основна спрямованість думок Ф. Бекона полягала в розвитку природознавства. До цього часу наука розвивається достатньо бурхливо: винайдене книгодрукування, створений компас.

Проте на відміну від Галілео Галілея, який створював теоретичне, математичне природознавство, Ф. Бекон розвиває експериментальне природознавство, указуючи на те, що саме експеримент, повинен бути ідеалом науки. Наука, яка будуватиметься на вигадках, гіпотезах, порожніх побудовах розуму, приречена на невдачу. Наука може бути істинною тільки тоді, коли спирається на експеримент, саме експеримент є, по Ф. Бекону, і джерелом знання, критерієм істини і єдиним змістом науки. Така концепція називається емпіризмом.

У роботі «Про достоїнство і примноження наук» Бекон указує, що людство накопичило дуже багато зайвого знання. Особливо досягло успіху в цьому Середньовіччі. Схоластика доклала багато зусиль до того, щоб збагатити людство цілком не потрібними знаннями. Ф. Бекон ділить всю історію людства на три етапи: молодість, зрілість і старість. Молодістю була античність, а старістю – час Ф. Бекона, час підбиття підсумків і створення наукових систем.

Античність він розглядає в двох контекстах: досократівська і сократівська філософія. Досократівська філософія була чесним дослідженням фактів, коли не було ніяких шкіл, заснованих на неперевіреніх гіпотезах. Філософи були чесними дослідниками природи. Цей період, по Ф. Бекону, продовжувався

близько 200 років. Потім зусиллями Сократа (а головним чином Платона і Арістотеля) філософія починає займатися не тим, чим потрібне, а саме створювати системи. Платон і Арістотель завдали найбільшої шкоди науці, бо говорили не про факти, а про системи і школи. Ф. Бекон, прагнучи до створення науки, вважає Платона найбільшим її ворогом.

Потім настає третій період античної філософії – давньоримський, який стає найбільш сприятливим для розвитку науки. Філософи відмовляються від побудови систем, у філософії переважає прагматизм, це і є те, що необхідно дійсній науці, яка завжди шукає корисне. Це найсприятливіша епоха для розвитку наукової філософії. Саме ідеї досократиків, з одного боку, і еkleктиків Стародавнього Риму – з іншої складають світлі моменти історії (600 років: 200 років досократиків і 400 років Стародавнього Риму).

Початковим пунктом для Ф. Бекона є природа. Перший афоризм «Нового органона» свідчить: «Людина, слуга і дослідник природи, стільки здійснює і розуміє, скільки спіткав в її ладі справою або роздумом, і зверху цього він не знає і не може»⁸³. Знаменитий третій афоризм свідчить: «Знання і могутність людини співпадають, бо незнання причини утрудняє дію»⁸⁴. Із розуміння того, що людина не перевершує природу, а є її частиною, її слугою і її тлумачем, витікають основні положення філософії Бекона. Всі науки повинні бути експериментальними, навіть ті науки, які завжди будувалися на розсудливих початках. Серед останніх Ф. Бекон перераховує психологію, історію, поезію.

Ф. Бекон будує класифікацію наук на основі пізнавальних здібностей людини. Таких здібностей три: пам'ять, уява і розум. Кожна з наук може бути віднесена до однієї з трьох пізнавальних здібностей людини. Пам'ять породжує історичні науки. Історія, по Ф. Бекону, є архівом фактів і повинна копирати для людства те, що недоступно прямому спостереженню. Повинні бути історії природних і людських фактів. Історію фактів Ф. Бекон протиставляє історії систем – історії філософії. По Ф. Бекону, історія систем – цілком даремне заняття. Уява породжує таку науку, як поезія. Поезію Ф. Бекон вважає наукою, яка дає початкові факти для експериментальної психології, це переживання і емоції. Головна пізнавальна здатність – розум. Вона породжує різні науки, в першу чергу філософію, яку Ф. Бекон розуміє не як схоластику. Термін «філософія» Ф. Бекон не відкидає, вважаючи, що він є творцем дійсної філософії. Філософія може бути метафізикою і фізикою. Перша досліджує основу всього суцього – форму – закон чистої дії, що відбувається без факту. Пізнанням цих законів і займається метафізика. Фізика займається законами матерії в її приватних проявах.

Ф. Бекон визнає арістотелівське вчення про чотири причини, заперечуючи лише четверту причину – цільову і визнаючи інші три (формальну, діючу і матеріальну). Матеріальні причини є предмет дослідження фізики, а формальні причини – предмет дослідження метафізики.

Науки можуть бути теоретичними і прикладними. Перші досліджують і відкривають закони як форми чистої дії. На основі цих законів в конкретних

⁸³ Бекон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон Соч.: В 2х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 480 с. С. 12.

⁸⁴ Бекон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон Соч.: В 2х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 480 с. С. 12.

випадках, як у фізиці, створюються прикладні науки. Прикладну фізику Ф. Бекон називає механікою, а прикладну метафізику – магією, але не в чаклунському, а науковому сенсі. У Пико делла Мірандоли був термін «природна магія», за відсутністю інших термінів філософи часто повинні були використовувати вже наявні визначення, в які вони вкладали абсолютно інший зміст.

У свою класифікацію Ф. Бекон за прикладом Арістотеля не включає математику, яка не входить в класифікацію, оскільки є інструментом для всіх наук.

Перша частина «Нового органона» – критична. У цій частині Ф. Бекон не створює нового вчення, він хотів зробити це в другій частині, але вона не була закінчена. Ф. Бекон доводить несправедливість методів схоластичної філософії і розкриває причини того, чому не була створена дійсна експериментальна наука. Одна з основних причин – в тому, що не був знайдений дійсний метод філософії. Філософи завжди користувалися методом дедуктивним і як інструмент для дедукції використовували арістотелівську силлогістику.

Дедукція – метод, заснований на тому, що із якоїсь умоглядної загальної істини виводяться окремі конкретні випадки. По Ф. Бекону, потрібно йти зворотним шляхом: набравши окремі випадки – факти, узагальнювати їх і приходити до загальних правил, на основі яких відкривати закони – форми чистої дії. Це індуктивний метод. У другій частині «Нового органона» Ф. Бекон розробляє цей метод.

Але є і інші помилки, що не привели до створення дійсної науки. Щоб їх усвідомити Ф. Бекон пропонує своє вчення про ідоли. Людська **свідомість** **завантажена чотирма видами ідолів: ідолами роду, ідолами печери, ідолами ринку і ідолами театру.** Ці образні назви добре відображають суть вчення Ф. Бекона.

Ідоли роду (ідоли племені) – це ідоли об'єктивні, яких ми не можемо уникнути і які можемо тільки враховувати. Ідолів роду ми створюємо свідомо, якщо їх знатимемо, можемо і повинні їх уникнути. Ідоли роду походять від самої природи людини. Виникають вони від змішення різних пізнавальних здібностей, зокрема від накладення відчуттів – емоцій на розум. Кажучи про накладення емоцій на розум, Ф. Бекон вказує, що людина завжди прагне знайти в природі більше порядку, ніж його в ній є. Людина переносить порядок своєї власної душі, свою власну доцільність на природу. У людині є свій порядок, своя цільова діяльність, але це ще не означає, що свою особливість людина повинна переносити на природу. Пізніше Р. Декарт, навпаки, закликав шукати в природі порядок навіть там, де його не видно.

Людина більше любить стверджувати, чим заперечувати. Ця особливість приводить до створення догматичних систем. Людина повинна критично підходити до своїх знань.

Відчуття також накладають відбиток на розум, оскільки, переносячи особливості своєї природи на розум, вони заважають розуму дійти узагальнень і осмислення фактів.

Ідоли печери виникають на основі індивідуальності кожної людини. Кожний з нас має свій талант, своє виховання, кожен звик до певного способу життя, його цікавить певна професія. Людина дивиться на світ із своєї печери.

Ідоли ринку створюються (свідомо або несвідомо) самою людиною. Виникають вони із-за спілкування, за допомогою слів. Слова створюються людьми, і багато слів безглузких. Більшість філософських термінів відносяться саме до безглузких слів. Існують три види слів: дійсні слова, слова що нічого не позначають і погано утворені слова. Більшість філософських термінів відносяться до нічого не позначаючих слів, багато наукових термінів є словами погано утвореними і тому вони заважають людині пізнати істину. Ф. Бекон критикує аристотелівську силлогістику і протиставляє їй нову логіку. Силлогістика і взагалі дедукція, по Ф. Бекону, необхідні лише для пояснень. За допомогою дедуктивних методів, зокрема при побудові силлогізмів, людина може лише пояснити те, що вона вже знає, – відкрити нові знання за допомогою дедукції неможливо. Ця логіка може бути логікою доказу того, що вже відомо, а слід розвивати не логіку доказу, а логіку відкриття.

Ідоли театру створені засиллям авторитетів. Людина має слабкість, вона преклоняється перед авторитетами, які, як актори на сцені театру, пригнічують людину своїм талантом. Люди довіряють геніальним філософам, що створили свої системи. Люди піддаються їх дії, тому деякі філософські системи, зокрема системи Платона і Аристотеля, особливо шкідливі, вони потужністю своєї краси і логічністю пригнічують людину, відволікають її від пошуку дійсної картини світу. Всі помилкові філософські вчення Ф. Бекон ділить на три типи: софістичні, емпіричні і забобонні. До софістичних філософських вчень Ф. Бекон відносить всі філософські системи і єдиного досократика – Піфагора. Емпіричні помилкові вчення створюються алхіміками – людьми, які дуже велике значення надають одиничним випадкам, не намагаючись їх узагальнити, класифікувати. Забобонні ті вчення, які ґрунтуються на релігійних істинах, у тому числі і на християнській істині. Ф. Бекон залишається в рамках теорії подвійної істини, указуючи, що істина одкровення – це одне, а істина науки – абсолютно інше. Істина науки і істина релігії не зв'язані. Вони не заперечують одна іншу, але і не обґрунтовують одна одну а розвиваються паралельно. Змішення наук, зокрема філософії і релігії, приводить до створення забобонної філософії, або єретичної релігії. Хоча Ф. Бекон не заперечував і взаємодії науки і релігії, йому належить геніальна фраза: «Невеликі глотки науки віддаляють від Бога, а великі наближають до Нього»⁸⁵. Наука, по Ф. Бекону, повинна служити релігії, доводячи буття Бога виходячи при цьому з аналізу світу. Це єдина ниточка, що пов'язує науку з релігією. У цьому сенсі в класифікацію наук Ф. Бекон включає те, що він називає експериментальною теологією (теологією, яка ґрунтується на знанні світу).

Ф. Бекон образно описує три різних шляхи розвитку науки і філософії. Шлях павука, або шлях догматика. Будь-який догматик, як павук, плете із свого розуму павутину філософської системи. Шлях мурашки. Це шлях емпірика,

⁸⁵ Бэкон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон Соч.: В 2х т. Т.1. – М. : Мысль, 1978. – 480 с. С. 77.

який тільки збирає факти, не роблячи з них висновків. Дійсний шлях – шлях бджоли, яка збирає факти, як нектар з квітів, зносить нектар у вулик і розсортовує. Так само і дійсний учений збирає факти, класифікує їх, узагальнює і приходиться до відкриття законів.

Досліди, по Ф. Бекону, бувають двох типів: плодоносні і світлоносні. Потрібно цінувати світлоносні досліди, які можуть допомогти поставити інші досліди. Вони не дають відразу результатів, як плодоносні досліди. Такі досліди дають світло для кращого розуміння і узагальнення інших дослідів.

У другій частині «Нового органона» описуються різні науки, які Ф. Бекон приводить в своїй класифікації, і наводяться як приклад різні таблиці для майбутніх експериментаторів по класифікації різного роду даних по різних характеристиках (наприклад, по теплоті, по вазі та інші).

Ф. Бекон багато що зробив для розвитку науки створеної у дусі індуктивної логіки. Індуктивне пізнання стикається з безліччю труднощів. Ці труднощі витікають із того, що існує два види індукції (що було відомо ще за часів Арістотеля) – повна і неповна.

Очевидно, що інтерес для науки може представляти лише неповна індукція, побудована на узагальненні ряду фактів. Наприклад, беремо одну цеглину, яка важить чотири кілограми, а потім другу і третю, які важать стільки ж, і робимо висновок: вся цегла важить чотири кілограми. Чим більше даних зберемо, тим більша ймовірність того, що висновок буде істинним. Але ця істина не абсолютна, а ймовірнісна, бо завжди серед цегли може знайтися така, вага якої відрізняється від чотирьох кілограмів. Будь-яка кількість фактів, як би багато їх не було, не зможе привести людину до упевненості в істинності висунутого узагальнення.

Своїми працями Ф. Бекон допоміг поширенню науки, але він не з'явився її творцем.

Р. ДЕКАРТ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ПЕРЕВОРОТУ В ФІЛОСОФІЇ І НАУЦІ НОВОГО ЧАСУ

Рене Декарт (1596-1650 рр.) народився в містечку Лае, вчився в престижному коледжі, про що пише в «Міркуванні про метод, щоб вірно направляти свій розум і відшукувати істину в науках». Перша частина цього твору, автобіографічна, Р. Декарт описує систему викладання в коледжі і предмети, які там вивчалися. Потім Р. Декарт вивчає право і медицину в університеті міста Пуатьє, після чого в 1618 р. виїжджає до Нідерландів. У 1619-1621 рр. служить в армії, бере участь у військових діях як офіцер. У 20-х роках знайомиться із відомим ученим і філософом Мареном Мерсенном. Зустріч, що перейшла в дружбу, вплинула на обох. У 1628 р. Р. Декарт поселяється в Голландії і живе там, але під кінець життя переїздить на запрошення шведської королеви до Стокгольма, щоб навчити її початкам філософії. Там Р. Декарт сильно простудившись, вмирає 11 лютого 1650 р.

Р. Декарт став творцем ряду наук, він зробив переворот не тільки у філософії, але і в науці взагалі. Р. Декарт творець сучасної фізики, сучасної механіки. Він зробив революцію в математиці, створивши систему координат та переклавши її мовою символів. Р. Декарт також створив аналітичну геометрію – аналіз креслень за допомогою рівнянь, алгебри. Також він створив оптику – науку про поширення і заломлення світла, фізіологію – вперше розробивши вчення про організм тварини, у тому числі і людини. І. Павлов вважав Р. Декарта автором вчення про рефлекси, а себе лише його послідовником. У кожній науці, якою займався Рене Декарт, він став творцем нових напрямів. Те ж було і у філософії.

Серед філософських творів у Р. Декарта слід виділити «Правила для керівництва розуму» (написане в 1627-1629 рр.), «Міркування про метод» (1637 р.), «Першооснови філософію» (1641 р.), «Метафізичні роздуми» (1647 р.).

Власне, до своїх положень Р. Декарт приходив лише в «Роздумах про першу філософію», коли минуло 14 років після ним написання першої філософської роботи. Далі він пише ряд вищеперелічених творів.

Декартівська філософія з'явилася революційним переворотом у філософії Нового часу. Після Р. Декарта вже немає і думки про повернення до Середньовіччя, античності або до чого-небудь іншого. Р. Декарт визначив метод, предмет і цілі філософії. Із упевненістю можна стверджувати, що аж до ХІХ століття вся філософія була розвитком ідей і основоположень Р. Декарта.

У своїх автобіографічних творах «Правила для керівництва розуму» і «Роздумах про метод» Р. Декарт показує, що головне для філософа – знайти дійсний метод. Він пише, що в коледжі вивчав різні науки. Це йому дуже подобалося, бо читати різні книги, знайомитися з думками різних учених і філософів – це все одно, що подорожувати. Але Р. Декарт, пише, чим більше він читав, тим ясніше йому ставало, що жоден з учених істини не знайшов.

Як пише про себе Р. Декарт, ще з часу навчання в коледжі в юнацькі роки його цікавить питання про пізнаваність істини, про те, чи можна досягти абсолютно достовірного наукового знання. Він вирішив піти по шляху пошуку і побудови дійсної методології, бо головне – знайти чіткий метод досягнення істини.

Серед правил, які формулює Декарт, є правило четверте: «Для розшуку істини речей необхідний метод»⁸⁶. Р. Декарт пише, що недолік всіх попередніх філософів полягав в тому, що вчені цікавилися, прагнувши до пізнання істини, вони вели свій розум по незвіданих шляхах. Не знаючи, як направляти свій розум, вони робили це користуючись випадковими попутними мітками і знаками. А потрібно мати чіткий метод, щоб ця цікавість одержала строгу основу. Звідси і перше правило: «Метою наукових знань повинне бути направлення розуму так, щоб він міг виносити тверді дійсні думки про всі ті речі, які йому зустрічаються»⁸⁷. І друге правило: «Потрібно займатися тільки тими предметами, про які наш розум очевидно здатний досягти достовірно і

⁸⁶ Декарт Р. Правила для керівництва ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 85.

⁸⁷ Декарт Р. Правила для керівництва ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 78.

безперечне знання»⁸⁸. Р. Декарт обмежує область свого дослідження тільки тими предметами, які дозволяють досягти знання. Відзначимо, що питання гносеології висувуються Р. Декартом на одне з перших місць.

Для досягнення істини потрібно ретельніше досліджувати предмети пізнання і звертати увагу тільки на те, що є безперечним і ясним. Як говорить Р. Декарт в третьому правилі, «відносно обговорюваних предметів слід відшукувати не те, що думають про них інші або що припускаємо ми самі, але те, що ми можемо ясно і очевидно угледіти або достовірним чином вивести, бо знання не отримується інакше»⁸⁹. Критерієм знання для Р. Декарта вже в цій ранній роботі є не зовнішнє знання, не авторитет, який би він не був (навіть Божественний), а тільки дані, що витікають із нашого власного розуму. Джерелами знання можуть бути безпосередній ясний умогляд і очевидний доказ. І те і інше може пізнати істину, ніякі авторитети, ніякі інші способи для Р. Декарта не годяться.

У правилі п'ятому Р. Декарт формулює особливості того методу, який він хоче знайти. «Весь метод полягає в порядку і розташуванні тих речей, на які треба звернути погляд розуму, щоб знайти яку-небудь істину. Але строго дотримуватимемося його, якщо крок за кроком зведемо заплутані і темні положення до простіших, а потім спробуємо, виходячи з розсуду найпростіших, піднятися по тих же ступенях до пізнання всіх інших»⁹⁰.

У шостому правилі⁹¹ він розглядає, як потрібно відокремлювати прості речі від заплутаних: важливий порядок, послідовність, розуміння того, що є простим, а що – складним. Сьоме правило є також розвитком п'ятого правила пошуку методу. Якщо в шостому правилі мовиться про простоту, то в сьомому – про повноту. Необхідно розглядати всі досліджувані предмети так, щоб ніде не було уривчастого руху думки, щоб думка ніщо не могла упустити.

У восьмому правилі Р. Декарт ставить собі жорстке обмеження: якщо у ряді речей, що підлягають вивченню, зустрінеться яка-небудь річ, яку наш розум не в змозі достатньо добре розглянути, то необхідно зупинитися і не вивчати інші речі, наступні за нею, і утриматися від непотрібної праці⁹².

Р. Декарт формулює різні правила, в числі яких є одне, що відрізняє його від Френсиса Бекона. Ф. Бекон говорив, що пізнання людиною істини обмежене існуванням ряду ідолів, зокрема тим, що людський розум завжди шукає значно більше порядку там, де порядку насправді немає. Р. Декарт же формулює протилежний принцип: завжди треба шукати порядок навіть там, де його не видно.

Сформулювавши в своїй ранній роботі ці правила, Р. Декарт починає застосовувати їх на практиці. Наступна його робота – «Першооснови філософії», в якій доводиться існування Бога і відмінність між людською душею і тілом. Написавши цю роботу, Р. Декарт розсилає її філософам-

⁸⁸ Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 79.

⁸⁹ Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 82.

⁹⁰ Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 91.

⁹¹ Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 92-96.

⁹² Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 100-108.

сучасникам: Марену Мерсенну, Томасу Гоббсу, Антуану Арно, П'єру Гассенді, католицьким філософам, щоб одержати зауваження на свою роботу зі всіх позицій – і з боку матеріалістів (Т. Гоббс і П. Гассенді), і з боку логіків (А. Арно), і з боку католиків (М. Марсенн і інших). Одержавши зауваження, Р. Декарт врахував їх при наступному виданні роботи.

Спочатку Р. Декарт виходить з того, що потрібно слідувати тільки тим положенням, які абсолютно очевидні і ясні⁹³. Але, розшукуючи такі, Р. Декарт стикається із величезною трудністю. Виявляється, що дані наших відчуттів не можуть бути настільки безпосередніми і ясними, щоб дати істину. Р. Декарт приводить ряд прикладів, узятих їм із книги Мішеля Монтеня (зокрема знаменитий приклад про те, що весло в повітрі здається прямим, а опущене у воду – зламаним. Обидва факти даються нам одними і тими ж органами чуття – коли ж вони обманюють?). Даним відчуттів, навіть якщо вони обманюють нас в якомусь одному досліді, ми не маємо права довіряти. Дані органів чуття настільки не викликають довіри, що навіть наше тіло ми не можемо сприймати як якусь істину, бо коли ми спимо, нам може снитися, що ми літаємо або щось інше, таке ж незвичайне. А іноді сон буває настільки яскравим, що дивуєшся, прокинувшись, де ж дійсність. У хворих людей бувають галюцинації і маревні стани, коли вони також не можуть відрізнити вигадку від дійсності. Інвалід часто відчуває «фантомні болі» в ампутованій кінцівці – так що, можливо, і тіла у нас немає. Можливо, дивується Р. Декарт, взагалі весь світ влаштований так, що їм править якийсь злий геній, що направляє всю нашу свідомість у бік помилки? Можливо, ми створені такою істотою, яка завжди нас примушує обманюватися?

Р. Декарт звертає увагу на своє внутрішнє «я», на самопізнання, і говорить, що істину може дати тільки природне світло розуму. Так свідчить і одне з правил «Роздумів про першу філософію»: істину можна знайти тільки в собі за допомогою ясних виразних положень або за допомогою доказів. Для Р. Декарта основним джерелом істини є інтуїція, яку він розуміє декілька іншим чином, чим розуміли раніше. Під інтуїцією у Платона і християнських філософів, зокрема у Августина, розумівся деякий незвичайний стан, надприродне одкровення. Р. Декарт під інтуїцією розуміє зовсім інше: це природне світло розуму. Нашому розуму властиве деяке природне світло, природна здібність. Тому розуму повинна бути властива істина. Р. Декарт виходить з цього положення – він не просто шукає істину, а сподівається її знайти, вірить, що істина є в розумі.

Щоб знайти, де ж в нашій свідомості міститься істина, Р. Декарт звертає увагу на наступну: можна у всьому сумніватися. Можна сумніватися в правильності даних органів чуття, в тому, чи є навіть тіло. Але не можна сумніватися в одному, говорить він: у самому факті сумніву. Цей стан сумніву є безперечним фактом.

Але що таке сумнів? Це є деяка діяльність душі, «я», і діяльність розумна, тобто сумнів є мислення. Р. Декарт вважає, що неможливо сумніватися лише в

⁹³ Декарт Р. Первоначала философии. / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1 – М. : Наука 1989. – 656 с. С. 298.

одному: у тому, що я мислю. Саме із того, що я мислю, я укладаю, що я існую. Що це не сон, не галюцинація, не марення, а ясне, виразне розуміння мого власного існування: «я мислю – отже я існую» (знамените «Cogito, ergo sum»)⁹⁴.

Антуан Арно дорікає Р. Декарту в тому, що не може вчений муж, що вчився в такому престижному коледжі, не знати про те, що це положення задовго до нього висловив Святий Августин. А. Арно цитує роботу Августина «Про свободу волі», хоча це ж положення міститься і в трактаті «Про град Божій»: я сумніваюся у всьому; я не сумніваюся в тому, що я сумніваюся, означає я мислю. Далі у Августина йде інше міркування: я не просто мислю – я люблю своє мислення і знаю про своє мислення, отже, я існую, оскільки Бог існує, і я люблю своє існування, оскільки Бог є любов, і я знаю про своє існування, оскільки Бог є істина. Августин робить висновок, що Бог не просто існує, а що Він є Трійця. Р. Декарт, погодившись на самому початку із Августином, йде далі, але по декілька іншому шляху. Р. Декарту важливо дійти поза сумнівом до дійсних положень, а для цього необхідно у всьому сумніватися – у тому числі і в думках найавторитетніших філософів.

Р. Декарт приходять до висновку, що людина все-таки існує, що безперечно в людині – це її мислення. Людина – це істота мисляча, або, як говорить Р. Декарт, «мисляча річ». Саме мислення є те, що робить людину людиною, оскільки саме в мисленні ми виявляємо те, що ми існуємо. Але мислення є процес, який протікає сам по собі. Думка ні від чого не залежить. У неї немає ні протяжності, ні ваги, ні інших характеристик. Але про одне ми можемо сказати: у думки є зміст. Ми не просто мислимо, а мислимо щось: поняття, логічні думки, докази. Думка не просто якась вмістище, це наповнене вмістище, багате своїм змістом.

Р. Декарт досліджує те, чим же є зміст нашого мислення. Серед безлічі понять Р. Декарт бачить одне головне поняття – Бога. Він піддає дослідженню саме цю ідею. Можливо, це помилкова ідея – ідея про щось неіснуюче? Чи можемо ми сказати, що ця ідея відображає реально існуюче Божество?

Р. Декарт стверджує, що ідея Бога є віддзеркаленням реально існуючого Бога, істоти, що володіє всіма позитивними характеристиками. Якщо це так, то серед цих характеристик повинна бути ідея існування. Отже, Бог існує.

Р. Декарт приводить ще докази існування Бога: Бог існує, оскільки світ здійснений, у цієї досконалості є ще більш досконалий Творець. Р. Декарт висуває і докази із аналізу свого власного «я». Аналізуючи своє «я», людина приходять до висновку: я є лише суб'єктом свого власного пізнання, але як суб'єкт, я не можу бути об'єктом. Я можу бути об'єктом тільки для якогось іншого «я». Цим вищим за «я» є саме Бог. Звідси висновок: Бог є не просто мисляча Істота, але Істота, що має вільну волю. Таким чином, при доказі буття Бога Р. Декарт не займає ні платонічну, ні августинівську, ні томісътську позицію. Він застосовує онтологічний доказ буття Бога, що йде від і Августина і від Ансельма Кентерберийського, і томісътський космологічний доказ буття Бога, де про існування буття Бога судиться на основі існування світу.

⁹⁴ Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – 656 с. С. 269.

Бог є єдина Істота, Яка включає всі Свої атрибути. Р. Декарт приводить порівняння: як ідея трикутника включає відразу все свої положення), так і ідея Бога включає всі Його положення (зокрема Його досконалість, а отже і Його існування). Від всієї решти істот Бог відрізняється найголовнішим: у Бога сутність припускає існування, у всієї решти створених предметів існування і сутність розділені⁹⁵.

На думки Р. Декарта про Бога була одержана найбільша кількість заперечень. З одного боку, Р. Декарту дорікали в тому, що його приклад із трикутником невдалий. З іншого боку, Р. Декарту заперечують, чому тільки Богу властива нероздільна єдність сутності і існування? Хіба ми можемо уявити собі сутність Платона окремо від існуючого Платона? Кожна людина, у тому числі і Платон, є цілісна істота, що існує завдяки тому, що у неї є своя власна сутність, а розділити сутність і існування ми можемо тільки в думці. Тому цей аргумент Р. Декарта його супротивники не прийняли.

Р. Декарт продовжує своє міркування. Звідки у нас узялася ідея Бога? Ця ідея нам вроджена, бо якби було інакше, то незрозуміло, як люди (і віруючі в Бога, і ті що заперечують Його існування) під Богом завжди мають на увазі одне і те ж: Вседосконала, Всемогутня, Всевишня Істота. Отже, якщо всі люди згодні з тим, Хто такий Бог, які Його характеристики, то ця ідея нам вроджена.

Окрім неї, нам вроджені і інші ідеї: ідеї математичних положень ($1 + 1 = 2$), закони логіки (закон тотожності, протиріччя і ін.), очевидні положення, що частина менше цілого, поняття, що дозволяють нам мислити буття, категорії і т.д.

Якщо ідея Бога нам вроджена і Він існує, то які характеристики Бога? Бог не є тіло, бо Він один і єдиний. Якби Він був тілом, то Його можна було б розділити, але оскільки Він неподільний, то Він не є тіло. У Бога є розум і воля (про це ми також знаємо виходячи із знань про Нього як про Істоту досконалу, бо не може досконала істота не мати розуму і волі). Бог нескінченний, людина ж скінчена, тому розуміння Божественної природи людині ніколи не може бути дано в повному обсязі. Бог завжди перевершує наше розуміння, і є деякі положення, про які людина у жодному випадку не може міркувати. Р. Декарт приводить ряд загальновідомих християнських догматів (зокрема догмат про Пресвяту Трійцю) і положень (про те, що таке причащення, літургія). Існують положення, для збагнення яких недостатньо здібностей людського розуму.

Але є ще одна істотна характеристика Бога, яка важлива для Р. Декарта в аспекті побудови його філософії: Бог правдивий, Бог є Істина. А якщо Він існує, якщо Він присутній в мені як вроджена ідея, то, Бог, створюючи мене з моїм власним мисленням, створеним за зразком мислення Божественного, не міг створити мене істотою що помиляється.

Таким чином, Р. Декарт приходиться до висновку, що його гіпотеза про те, що людина була створена якимсь злим генієм і вимушена завжди помилятися, виявляється помилковою. Тому все, що нами сприймається, виявляється істинним. Бог, будучи правдивою Істотою, що любить, створив людину такою,

⁹⁵ Декарт Р. Первоначала философии. / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1 – М. : Наука 1989. – 656 с. С. 334.

що вона за допомогою органів чуття і розуму може пізнати істину. Проте очевидно, що людина може помилятися і дуже часто це робить. Але помилки походять не від Бога, бо Він є Істина і не міг створити людину такою, що помиляється. Якщо людина і помиляється, то тільки через те, що у неї окрім розуму є ще і воля. Так само як у Бога, у людини є розум і воля, але в менш досконалій якості, ніж як у Бога. Людина не може поєднувати свій розум із волею. Звідси і виникають людські помилки.

Те, що кожна людина судить про зовнішній світ, є істинним: те, що нам здається таким, що існує, виявляється таким, що дійсно існує. Будучи істотами, створеними правдивим Богом, ми з упевненістю можемо сказати, що зовнішній світ – так, як він дається нам в наших органах чуття, – дійсно існує.

Але зовнішній світ відрізняється від нашої душі. Тому Р. Декарт ставить питання про субстанцію: чи є у світу якась субстанція, що об'єднувала б таку велику кількість різноманітних явищ? Якщо така субстанція існує, то тільки одна, бо субстанція є річ, яка існує, не маючи потреби для свого буття в іншій речі. Такою субстанцією може бути лише Бог – нестворена субстанція.

Окрім нествореної субстанції, є і створена субстанція, про яку можна говорити в двох аспектах: є створена мисляча субстанція і створена протяжна субстанція. Матеріальне і духовне, розум і тіло.

Що таке розум? Йому властивий один атрибут: мислення, бо головне, що відрізняє людину від всієї решти істот, є думка, мислення. Тому розуму, духовній субстанції, властивий один атрибут – мислення. А що властиво матеріальній субстанції? Чи можемо ми знайти яку-небудь характеристику в речах, без якої речі не можуть існувати? Можна собі уявити речі без запаху, смаку, кольору, форми – без чого завгодно. Але не може бути речі без протяжності. Якщо ми прибиратимемо всі характеристики, про які ми говорили, то річ не перестане існувати. Якщо ж ми приберемо протяжність, то залишиться одна лише крапка. Тому єдиним атрибутом створеної матеріальної субстанції є протяжність.

Протяжність є первинна якість, властива предметам, а є вторинні якості (колір, запах, смак і ін.), які властиві не самим речам, а виникають в процесі нашого пізнання речі. Протяжність є атрибут матерії, основний її принцип. Вся решта її властивостей є акціденції⁹⁶.

Таким чином, є дві створені субстанції: мислення і протяжність. Саме оскільки головна властивість матерії є її протяжність, виникає геометричний і алгебраїчний підхід до пізнання матерії. Для Р. Декарта це дуже важливо, щоб підвести міцну основу для фізики і математики.

Звідси виникає і інший принцип Р. Декарта, що характеризує науку Нового часу: оскільки протяжність є атрибут матерії і її субстанціальна властивість, матерія скрізь одна. Ми не можемо говорити, що матерія на землі і на небесах – це різна матерія, що у них різна сутність. Скрізь є одна матерія, бо у неї один атрибут – протяжність, тому всі властивості всього світу однакові.

⁹⁶ Декарт Р. Первоначала філософії. / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1 – М. : Наука 1989. – 656 с. С. 350-351.

Р. Декарт наполягає на тому, що саме протяжність є єдиним атрибутом матерії, і по черзі розглядає різні інші властивості матерії (рух і ін.), стверджуючи, що вони не можуть бути субстанціальними властивостями. Рух не є субстанціальна властивість матерії, бо можна уявити собі річ і не рухома. Проте, рух в світі існує постільки, поскільки світ був приведений в рух Богом. Р. Декарт в даному положенні є дійстом, для нього питання про участь Бога в русі світу може бути розглянуте тільки з погляду первинного поштовху. Бог повідомив світу деяку кількість руху, і надалі в процес руху світу не втручається. Бог повідомив світу деякі закони, а далі світ розвивається по цих законах, дотримуючи задану кількість руху.

Виходячи з цього положення, Р. Декарт вивів свій знаменитий закон збереження кількості руху (закон збереження імпульсу). Правда, згодом Г. В. Лейбніц критикуватиме Р. Декарта, стверджуючи, що потрібно говорити не про закон збереження кількості руху, а про закон збереження енергії. Якщо говорити про Бога як про первинний поштовх, то потрібно говорити про Нього як про Істоту, що дала деяку кількість енергії. У фізиці існує і закон збереження кількості руху, відкритий Р. Декартом, і закон збереження енергії, відкритий Г. В. Лейбніцом.

Г. В. Лейбніц робить Р. Декарту зауваження, що він міркує не по-філософському, філософ не повинен вдаватися до Бога як до якогось допоміжного засобу. Це можливо тільки в крайньому випадку, а той випадок, до якого вдається Р. Декарт (доказ буття Бога, принцип руху світу), на думку Г. В. Лейбніца, не є крайнім.

Таким же чином, як і до пізнання світу, Р. Декарт підходить і до пізнання людської природи. Кажучи про те, що в світі існують дві субстанції (протяжність і мислення), які не мають нічого спільного, крім того що є створеними, Р. Декарт розглядає з цієї точки зору і людську природу. Тіло людини і мислення – його душа, виявляються різної природи. Р. Декарт є класичним виразником психофізичного дуалізму, оскільки ні тілесні функції не можуть бути зведені до душевних проявів, ні навпаки – явища нашого душевного життя не можуть мати причину в тілесних проявах.

Із того, що дії тіла не залежать від дії душі і навпаки, витікають різні наслідки. Із припущення про самотійну діяльність нашої душі Р. Декарт ввів доказ буття Бога та істинності нашого існування, але не менш важливі висновки для філософії і головним чином науки Р. Декарт робить із факту незалежного існування тіла. Якщо матерія не пов'язана з духом, все пізнання матеріальних явищ може вестися тільки з погляду пізнання причинно-наслідкових зв'язків. Ніяких антропоморфних причин, які існують в людині як істоті духовній, в природі бути не може. Природа є механізм, в якому є причина і наслідок, тому і пізнання природи може вестися тільки на причинно-наслідковій мові.

Тому ж в телі тварини діють свої власні закони (бо воно не має душі). Організм тварини є просто машина, вважає Р. Декарт. Тому для пояснення його діяльності достатньо тільки природничонаукових каузальних (причинних) пояснень. Російський фізіолог І. Павлов, тому вважав Р. Декарта

основоположником фізіології і передвісником свого власного вчення про рефлексі.

Р. Декарт говорив, що тілесна і мисляча субстанції можуть з'єднатися лише в Бозі як в нествореній єдиній субстанції. Те ж і з людиною: пізнати її як істоту, що складається з душі і тіла, можна лише на ґрунті того, що людина є істотою, створеною Богом, і лише розуміючи її як істоту, що існує в Бозі, можна зрозуміти, як людське тіло з'єднується із людською душею.

Картезіанство

Не дивлячись на численні заперечення, прислані Р. Декарту на його «Першооснови філософії», його філософські ідеї миттєво одержали підтримку і схвалення практично всієї мислячої Європи. У Р. Декарта з'являється безліч учнів, хоча від багатьох із них, якби він про них дізнався, Р. Декарт сам відмовився б. Багато філософів захопилися вченням Декарта про тіло як машину і стали застосовувати це вчення і до людини, розглядати всі особливості людського життя, у тому числі і психічних явищ, на основі його фізіологічних дій. Одним з представників такого напрямку в картезіанстві був французький філософ Ле Руа, який стверджував, що все психічне в людині є вигаданим, а головними є фізичні закони. Ламетрі напише книгу «Людина-машина», створену під впливом декартівських ідей.

Але є і інший напрям в картезіанстві – ідеалістичне, основним представником якого був католицький філософ Мальбранш, що створив теорію окказионалізму (по-латині – «випадок»). У своєму вченні він виходив з декартівського положення про те, що між психічними і фізичними явищами не може бути ніякого зв'язку. Немає ніякої взаємодії між душею і тілом – все, як говорив Р. Декарт, є взаємодія, обумовлена тим, що така взаємодія встановлюється Богом. Отже, робить висновок Мальбранш, все, що відбувається в світі, зокрема із людиною, відбувається не по людській волі. Людина своєю волею, своєю душею може вплинути на своє тіло, а унаслідок того, що Бог всякий раз проводить деякий акт нової взаємодії душі і тіла – всякий раз робить нове творіння світу.

В думці Бога немає ніякого руху, немає причинно-наслідкових зв'язків – є щосекундне творіння світу Богом. А ми спостерігаємо цей світ як рух, що має деякі причини і наслідки. Так само і в справжньому світі: є щосекундне творіння світу Богом, а ми спостерігаємо це творіння як рух.

Середньовічний арабський філософ Аль Газалі, критикуючи з погляду номіналізму реалістично мислячих Аль-Фарабі, Ібн-Сину і інших своїх сучасників, затверджував той же самий принцип: для всемогутнього Бога не потрібні ніякі ідеї і універсалії, за допомогою яких він управляв би світом. Бог всемогутній, тому Він управляє світом безпосередньо. Бог настільки всемогутній, що може творити цей світ кожного разу заново.

Філософія Рене Декарта зробила дуже великий вплив на сучасну йому і подальшу філософську і наукову думку. Це було не випадкове, оскільки

Р. Декарт діяв методологічно і свою раціоналістичну філософію виводив із однієї очевидної і достовірної аксіоми, в якій ніхто не міг сумніватися.

Вплив Р. Декарта було обумовлено ще і тим фактом, що XVII століття, назване «століттям геніїв», або «століттям філософів», було століттям культу розуму, століттям, в якому людина відкривала перед собою безбережжя наукового пізнання, коли мислилося, що розум може все, що людина, відкриваючи за допомогою свого мислення закони природи і власної думки, може пізнати весь світ. Розуму представлялося відкритим все: і природа, і людська душа – за винятком лише Божественної природи, хоча багато філософів-богословів і тут намагалися знайти раціональні пояснення.

Як висновок відзначимо, що в раціоналістичну метафізику Нового часу Р. Декарт ввів принцип суб'єктивної достовірності, тим самим, передумовив аналізу буття аналіз суб'єктивної пізнавальної здатності людини і її можливостей. Картезієм суб'єктивна достовірність зумовлюється онтологічним доказом буття Бога. Останнє служить заставою істинності не тільки принципу «мислю, отже, існую», але і всього того, чому ця істина служить в свою чергу фундаментом. Побудована на цьому фундаменті онтологія – вчення про три субстанції (Бог, мислення, протяжність) обґрунтовує можливість дійсного знання, що спочатку поставлене під сумнів. У філософії Р. Декарта гносеологічна проблематика, хоча їй і відводиться важливе місце, грає роль пропедевтики, підготовки ґрунту для філософії і науки.

Яскравіше, ніж у Р. Декарта онтологічний характер обґрунтування знання представлений Б. Спінозою, у якого вчення про субстанцію – онтологія, обґрунтовує пізнавальну діяльність. Для тези, що мислення визначається не суб'єктивною структурою розуму, а структурою предмету, тим, про що мислять, Б. Спіноза знайшов вдалу формулу: «Істина відкриває і саму себе, і хибу». Висловлюючи подібну формулу, Б. Спіноза затверджує неможливість психологізму в пізнавальній діяльності. З точки зору Б. Спінози, не потрібно доводити можливість дійсного знання. Питання полягає в тому, щоб, розкриваючи складові психологізму в пізнавальній діяльності, показати, як можливо помилка. Онтологічне обґрунтування знання зберігається в XVII і навіть в XVIII сторіччях, не дивлячись на те, що проблеми пізнавальної діяльності в цей період займають значне місце у вченнях філософів.

ФІЛОСОФСЬКА ТА НАУКОВА СПАДЩИНА БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Життя і творчість Блеза Паскаля

На відміну від Ф. Бекона і Р. Декарта, дух преклоняння перед розумом не був властивий чудовому філософу і вченому Блезу Паскалю (1623-1662 рр.) – молодшому сучаснику Р. Декарта. Час Б. Паскаля – це час абсолютистської монархії, правління Людовика XIII і кардинала Рішельє. Б. Паскаль походив із

знатної сім'ї, його батько, Етьєн Паскаль, належав до дворянства мантиї, крім того, був близький до королівського двору, був ще і видним математиком, входив в коло математиків, яке організував Марен Мерсенн.

Блез Паскаль ніде не вчився – його освітою займався батько. З ранніх років Блез Паскаль був хворобливим, це багато в чому визначило його життя. Б. Паскаль все життя страждав від жорстоких головних і кишкових болів (у нього була пухлина в мозку і хвороба кишечника), хоча ніколи не показував, який болісний його стан. Навпаки, він завжди дякував Господу за те, що Він так до нього благоволить, показуючи, що всі його устремління повинні бути в світі не земному, а Божественному.

Батько Блеза Паскаля розумів, що математика настільки захоплююча наука, що може заповнювати собою вся свідомість людини. Тому він приховував від сина свої книги по математиці і навіть заборонив домочадцям згадувати саму назву цієї науки. Дотримуючись раціоналістичного принципу, що всі мови пов'язані одна з одною різними граматичними формами, Етьєн Паскаль вважав, що його син повинен спочатку вивчити дві-три стародавні мови, це зробить можливим його подальше знайомство із рештою мов. Розуміючи, що батько приховує від нього якусь важливу науку, Блез Паскаль якось запитав, що ж таке математика, на що Етьєн Паскаль відповів тільки, що математика – це наука про правильні фігури. Тоді 12-річний Блез Паскаль, усамітнівшись, став роздумувати про те, що таке правильні фігури і малювати їх, визначивши, що правильними фігурами є квадрат, ромб, коло. Він не знав їх назв, тому коло називав «колечком», відрізок – «паличкою» і т.д. Одного разу, батько нечутно увійшов до кімнати і запитав, чим займається Блез. Той, сторопівши від несподіванки, що батько застав його за заняттям математикою, відповів, яка проблема його цікавить. Так Етьєн Паскаль виявив, що його юний син самостійно відкрив тридцять одну теорему Евкліда, тобто сам створив евклідову геометрію. Батько зрозумів, що у сина надзвичайне дарування і відвів його в гурток математиків Марена Мерсенна, де Блеза прийняли дуже тепло, і вже в 13 років він стає членом цього математичного гуртка, із якого згодом виросла Французька Академія наук.

Ще раніше, у віці 10 років, Б. Паскаль написав трактат про звуки. Його зацікавило, чому, коли він стукає ножом по тарілці під час їжі, звук виходить один, а якщо тарілку притримати рукою – то інший. Б. Паскаль замислився і написав невеликий трактат, здивувавши дорослих тим, що хлопчик цілком правильно пояснив природу виникнення звуку.

У віці 16 років Б. Паскаль пише трактат «Досвід про конічні перетини». Трактат уразив членів гуртка Мерсенна. Вони рекомендували Б. Паскалю негайно опублікувати трактат, який був шедевром математичної творчості. Члени гуртка вважаючи – трактат ще більш уразить сучасників, якщо вони дізнаються, що автор його – 16-річний хлопець. Але Б. Паскаль був далекий від прагнення до слави. Він тут же забув про трактат, і при його житті ця робота так і не була опублікована. Проте, юний Б. Паскаль виявився творцем нового напрямку в геометрії – синтетичної геометрії, яка протистоять аналітичній декартівській геометрії.

У Парижі Етьєн Паскаль і його сім'я жили на ренту. Проте в 1639 р. Рішельє забороняє ренту. Етьєн Паскаль висловлює незадоволеність, розгніваний цим король призначає його на посаду інтенданта Руана, пов'язану з великою кількістю обчислень. Щоб допомогти батькові, Блез в 1645 р. створює механічну рахункову машину. Норберт Вінер, відомий математик і творець кібернетики, вважав цю механічну обчислювальну першим в світі комп'ютером.

В цей же час в Руане Б. Паскаль починає займатися фізичними експериментами із рідинами і вакуумом. Він обмірковує дослід Торічеллі, спростовує тезу Арістотеля і згідного з ним Р. Декарта про те, що природа боїться порожнечі, доводячи, що існує вакуум. Таким чином Б. Паскаль відкриває атмосферний тиск.

У 1646 р. Паскаль-старший зламав ногу. Щоб лікувати батька, в будинку поселяються два відомі костоправи, які виявилися освіченими людьми. Вони були переконаними християнами, прихильниками голландського філософа і богослова Янсенія, що написав книгу про Августина. У ній розглядалося популярне в католицькій філософії питання про співвідношення свободи і благодаті. Янсеній намагався слідувати духу Блаженного Августина і доводив, що для людини, ураженої гріхом, свободи не існує, що все її життя, у тому числі і порятунок, повністю залежать від Божественної благодаті. Єзуїти ж звинуватили Янсенія в прихильності ересі кальвінізму і почали боротьбу проти янсеністів.

У часи Б. Паскаля, викликали інтерес сучасників багато філософських поглядів Августина і Пелагія. Янсеністи не відступали від своїх позицій, доводячи, що вони не прихильники кальвінізму в протестантизмі, хоча дійсно їх дещо об'єднувало. Але і розділяло, наприклад, те, що, згідно кальвіністам, у людини від створення не було вільної волі, а янсеністи услід за Августином стверджували, що людина втратила вільну волю після гріхопадіння. Але в іншому вони були згодні, і янсенізм звичайно розглядають як протестантський напрям усередині католицької церкви.

Б. Паскаль знайомиться через братів-костоправів з янсеністами, проникається ідеями Янсенія (і Августина) і сам стає членом християнської католицької церкви.

Б. Паскаль веде світське життя, яке йому прописали лікарі, оскільки посилене заняття науками підірвало його здоров'я. Б. Паскаль занурюється в світ придворних балів і інтриг. Це формує його стиль, який бачимо і в «Листах до провінціала», і в незавершених «Думках», – стиль, якому властива іскрометність думки, стислість фрази (все те, що особливо цінувалося у французьких вищих колах).

На прохання друзів, азартних картярів, Б. Паскаль займається математичним аналізом карткової гри і створює теорію ймовірності і математичну індукцію. Найрізкіший поворот в його житті відбувається, коли йому виповнюється 31 рік. В цей час він вже був знаком і з янсеністами, і з паризькими інтелектуалами, що об'єдналися навколо монастиря Пір-Рояль (на чолі з відомими філософами Арно і Ніколь). Нападки єзуїтів проти янсеністів весь час посилюються. Папа видає буллу, що звинувачує янсенізм в ересі.

Янсеністи вирішили захищатися. Вони стали думати кому доручити написати спростування. Необхідно було показати, що Папа помилився, прийнявши доводи єзуїтів за істину. Кандидатура Б. Паскаля виявилася найкращою. Він знав мови, був чудовим філософом і математиком. Б. Паскаль пише знамениті «Листи до провінціала». У сімнадцяти листах він викладає заперечення проти єзуїтів. «Листи» логічно спростовували всі положення єзуїтів. Б. Паскаль спочатку викладав точку зору єзуїтів, потім, використовуючи їх же аргументи, показував, наскільки вони не логічні, суперечать основним християнським положенням. Такий підхід розбурхав всю французьку громадськість. «Листи до провінціала» видавалися не одного разу – спочатку під псевдонімом, потім став відомий автор. Загальний тираж «Листів» досяг 10 тисяч примірників – на ті часи цифра нечувана.

Саме завдяки «Листам до провінціала» слово «єзуїт» стало прозивним, таким, що позначає людину нещиро, лицемірну. Якщо янсенізм і не був виправданий в очах Папи римського, то авторитет ієзуїтського ордена опинився підірваний. Ці ж «Листи» послужили і зразком прекрасної французької мови.

Коли Б. Паскалю був 31 рік, відбулися два випадки, які зробили сильний вплив на все його подальше життя. Б. Паскаль їхав в кареті, і коні раптом понесли. Загибель здавалася неминучою, карета опинилася на краю моста і повинна була обрушитися в річку, але постромки обірвалися, карета зависла на краю моста. В цьому випадку Б. Паскаль побачив перст Божий, що примусило його відійти від мирського життя.

Через деякий час відбувся і другий випадок – Б. Паскалю було дане одкровення, яке він не забув тут же записати. Записку він зашив в підлозі сюртука, і знайшли її вже після його смерті. Починалася вона словами: «Я єсмь Бог Ісаака, Бог Іакова, Бог Аврама, а не Бог учених і філософів». Повністю цю записку можна прочитати в додатку до «Стовпа і затвердження істини» П. Флоренського.

Після описаних випадків Б. Паскаль йде послушником в монастир Пір-Рояль. Він не постригається в ченці, але живе при монастирі, хоч і не пориває із наукою, за що корить сам себе. Зокрема, він приписує собі гріх «ваблення розуму» і страждає, що не може від нього позбавитися.

У 35 років Б. Паскаль повідомляє своїх друзів про задум написати «Апологію християнства». Але здійснити цього йому не вдалося – через 4 роки Б. Паскаль вмирає. Після його смерті були виявлені численні записки, які існували розрізано і без назви до тих пір, поки Вольтер не назвав їх «Думками».

Філософські погляди Блезе Паскаля

Б. Паскаль був знайомий з Р. Декартом, але вони відчували взаємну неприязнь. Проте Р. Декарт, будучи старшим сучасником Б. Паскаля, зробив на нього сильний вплив. Цей вплив позначався, перш за все, в методі Б. Паскаля – як і Р. Декарт, він був раціоналістом. Культ розуму, упевненість в тому, що

саме розум, думка можуть прославити людину над всім всесвітом, – із цим основоположенням Б. Паскаль був згоден. У одній з своїх «Думок» він говорить про те, що велич людини полягає в її розумі і саме в цьому вона повинна себе вдосконалювати, а не в просторі і не в часі.

Але на відміну від Р. Декарта, який бачив всемогутність розуму (мабуть, за винятком області релігії, да і то не всієї релігії, а деяких таїнств і догматів християнства), Б. Паскаль бачив і обмеженість розуму. Р. Декарт стверджував, що відчуття обманюють людину і істину може дати тільки розум. Б. Паскаль стверджував, що і відчуття, і розум (у тому числі і віра, і серце, яке Б. Паскаль визнавав органом пізнання) так само дають людині пізнання істини – кожне в своїй області. Якщо людина обманюється, то відбувається це по її власній волі.

По-різному відносилися Б. Паскаль і Р. Декарт і до Бога. Б. Паскаль обурювався з приводу того, що Р. Декарт вдавався до Бога, як до допомоги в створенні його філософії і фізики. Коли Р. Декарт довів, що саме Бог дав світу закони, що саме Він повідомляє людині істинність його знань, Б. Паскаль був обурений цим. Для Б. Паскаля Бог був не Богом філософів, а Богом особистим.

Відносно теорії пізнання у Б. Паскаля є деяка схожість із положеннями Р. Декарта. Б. Паскаль висловлюється, що принципи відчуваються, теореми доводяться; і ті та інші достовірні. Тут можна побачити схожість поглядів Б. Паскаля з положеннями Р. Декарта про інтелектуальну інтуїцію. Проте це лише схожість, а не вплив Р. Декарта на Б. Паскаля. Те, що Б. Паскаль називав відчуттям принципів, було не інтелектуальною декартівською інтуїцією, а психологічним феноменом. Принципи відчуваються не інтелектуальною інтуїцією, а деякою несвідомою областю нашої свідомості.

На наш погляд, положення Б. Паскаля про відчуття математичних принципів ближче до поняття ірраціональної інтуїції. Її основоположення почали розроблятися в кінці XIX – початку XX століть у філософії життя, у фрейдизмі, в сучасному психоаналізі.

По-різному розуміли суб'єкт пізнання Р. Декарт і Б. Паскаль. Р. Декарт в суб'єкті пізнання бачив абстрактний гносеологічний суб'єкт, деяке абстрактне «я», позбавлене психологічних характеристик. Б. Паскаль підкреслював, що пізнає конкретна людина, конкретна особа, а не абстрактний суб'єкт. Тому, як затверджував Б. Паскаль, необхідно не тільки доводити істину, але і переконувати в ній інших людей, тут важлива вже не тільки логіка, але і ораторське мистецтво, знання звичаїв і т.д.

Ще одна відмінність Р. Декарта від Б. Паскаля в їх ставленні до вільної волі і до волі людини взагалі. Згідно Р. Декарту, людина в своїх вчинках завжди підпорядкована своєму розуму, свобода є дія розумна. Р. Декарт розвивав сократовско-платонівську лінію. Б. Паскаль заперечував. Людина в своїх вчинках керується чим завгодно, тільки не розумом – своїм егоїзмом, своїми емоціями, погодою, пануючими вдачами. Б. Паскаль говорив, що розум може переконати людину в чому завгодно, але як тільки людина відволікається від цих доказів, вона тут же про них забуває.

Протиріччя між людиною і її розумом завжди хвилювала Б. Паскаля. З одного боку, він, можливо, і радий був би знаходитися на позиціях Р. Декарта.

Про це говорить той факт, що він пише «Апологію християнства», сподіваючись обернути еретиків і атеїстів до дійсної віри шляхом доказів. З іншого боку, Б. Паскаль бачить, що це неможливо. Тому він часто не доводить що-небудь логічно, а звертається до конкретної людини, іноді вдаючись до слабких, з нашої точки зору, аргументів, щоб будь-якими способами вивести людину із темряви невідання.

Намагаючись повернути людей в лоно християнської церкви, Б. Паскаль виходить з уявлення про нескінченність. Це основоположення, головний рушійний мотив всього його світогляду. Він переживав це в своєму житті як деяку зяючу безодню. Б. Паскаль завжди повторював, що в світі все нескінченно – і Бог, і світ. Причому Б. Паскаль не розділяв те, що прийняте вважати актуальною або потенційною нескінченністю, як це було у Миколи Кузанського (Бог нескінченний актуально, а світ – потенційно). У Б. Паскаля існує тільки актуальна нескінченність. Якщо потенційну нескінченність можна ще якось пояснити (на мові математики вона формулюється як деяка множина, до якої завжди можна додати одиницю, тобто це формалізується на мові розуму), то актуальна нескінченність не формалізується, вона вислизає від нашого розуміння. Саме це відчуття ірраціональності нескінченності і вражало Б. Паскаля, повергало його в жах перед буттям.

Для Б. Паскаля світ, як і Бог, був нескінченним. Б. Паскаль повторював образ, який ми зустрічали у Миколи Кузанського і Джордано Бруно: світ є коло, центр якого скрізь, а коло ніде. Світ нескінченний і вшир, і углиб. Людина знаходиться між двома нескінченностями, і її стан в нескінченності показує її повну нікчемність. Нескінченність – одна з основних інтуїцій Б. Паскаля. Нескінченність осягається не розумом, тому що він безсилий в його пізнавальній здатності. Тут людині може допомогти інша здатність її пізнання – серце.

Розум безсилий в пізнанні світу, але він також і всемогутній. Суперечливе відношення Б. Паскаля до розуму показує другу основну характеристику його філософії – прагнення бачити в людині протилежності.

Відзначимо, що Б. Паскаль випробував великий вплив Мішеля Монтеня. Це позначилося і в стилі творів Б. Паскаля, і в його філософствуванні. Б. Паскаль погоджувався із багатьма положеннями Монтеня у ставленні до скептицизму. Він також як і Мішель Монтень говорив, що повної істини людина ніколи не зможе досягти. По-перше, світ нескінченний, а людина, загублена між двома нескінченностями, вона є істота кінцева, обмежена, і своїми обмеженими силами пізнати істину цілком не може. По-друге, людина є істота складна, така, що складається з душі і тіла, а світ є створення, що складається тільки з матерії. Але матерія сама себе пізнавати не може, тому, пізнаючи світ, людина пізнає не світ, а його ідеальний образ. Людина, пізнаючи своєю душею, своїм розумом, пізнає не подібне – пізнає матерію. Адекватного збігу вона добитися не може. Б. Паскаль виходить з принципу «подібне пізнається подібним».

Розум теж не може пізнати істину, тому що він, крім того, що загублений між двома нескінченностями, в кінцевому світі діє також і в обмеженому

інтервалі. Розум, і інші здібності людини не переносять крайнощів. Сильна жара і сильний холод, сильне видалення і сильне наближення, дуже гучний і дуже слабкий звук – все це людині недоступно. Вона розгубляється. Істина досягається тільки в деякому дуже малому інтервалі звуків, кольорів і т.п. Що важливе, на думку Б. Паскаля, на відміну від Р. Декарта, в пізнанні істини людині завжди заважає її особистий інтерес.

Б. Паскаль бачить деякі особливості людської природи. Р. Декарт і особливо Ф. Бекон (у своєму вченні про ідоли) сподівалися, що людина позбавиться родових ідолів, Б. Паскаль бачить тут нездолану перешкоду для пізнання людиною істини. Б. Паскаль в парадоксальній формі формулює ці суперечності. Він пише, що навіть дзижчання мухи може відвернути величний розум від споглядання істини.

По думці Б. Паскаля, не можна погоджуватися і з скептиками, які стверджують, що істина непізнавана. Істина існує. Якби не було істини, не було б і Бога. Тут Б. Паскаль погоджується із Августином і Янсенієм, якому завжди слідував. Б. Паскаль заперечує скептикам-пірроністам, що закінченого пірроніста ніколи не можна побачити. Пірроністи суперечать самі собі, не можна знайти людину, яка сумнівалася б у всьому. Така людина сумнівалася б навіть в своєму власному існуванні.

Природа, за твердженням Б. Паскаля, підтримує немічний розум, тому істина доступна всім пізнавальним здібностям людини, але доступна лише як деяка відносна істина. Ця істина доступна всім людським здібностям: розуму, відчуттям, серцю, вірі. Тому, як і епікурейці, Б. Паскаль говорив, що відчуття ніколи нас не обманують. Якщо ми бачимо зламаним весло, занурене у воду, то відчуття дають нам дійсну картину пізнання, яку розум повинен пояснити.

Б. Паскаль приділяв достатню увагу природі людини, хоча сам же підкреслював, що це найскладніше і найважливіше зі всіх існуючих на землі питань. Як говорить Б. Паскаль, саме складність людини примушує учених займатися чим завгодно, тільки не пізнанням людини.

Людина – істота парадоксальна. Б. Паскаль вважає за краще використовувати парадокси для опису природи людини. Один з найбільш відомих образів, який він використовує, – це образ мислячої тростинки. Людина – це тростинка, але ця тростинка мислить. Не потрібне всьому всесвіту озброюватися на людину, щоб її роздавити, – досить подиху вітерця або піщинки, щоб убити людину. Але при цьому людина вища за весь всесвіт, всесвіт не відчує, що його знищують, а людина це відчуває. Тому велич людини полягає в усвідомленні своєї власної нікчемності.

Саме цю парадоксальну природу людини підкреслює Б. Паскаль. Людина є істота, призначена для самих вищих цілей, для спасіння за допомогою християнської Церкви. Проте людина займається чим завгодно, але не спасінням себе.

У трактаті «Думки» є думка, що вражає своєю логічністю і переконливістю. Звертаючись до атеїстів, Б. Паскаль говорить: перш ніж заперечувати проти християнської релігії, необхідно вивчити її. Але атеїсти

заперечують існування Бога, не розібравшись навіть в основах християнської релігії.

Той факт, що найважливіше – це спасіння людини, і що людина вважає за краще займатися миттєвими справами, приділяючи їм значно більше уваги, чим своєму спасінню, говорить про те, що людина знаходиться в полоні у сатани. Неможливо собі уявити, що, знаходячись при повному розумі, можна вибрати п'ятихвилинну розвагу замість вічного блаженства. Так незвично Б. Паскаль доводить існування диявола.

Б. Паскаль пропонує аргумент, відомий під назвою «Парі Паскаля». Він говорить уявному атеїсту: всі ми вимушені тримати парі про те, чи існує вічне життя після смерті, чи існує Бог. Хочемо ми того чи ні, ми втягнуті в це парі. Якщо ми тримаємо це парі, ми можемо втратити дві речі: істину і благо. Поставити в заставу в цьому парі ми можемо також дві речі: свій розум і свою волю, свою свідомість і своє блаженство. Ми завжди повинні вибирати між наявністю і відсутністю блаженства. У будь-якому випадку ми повинні вибрати, чи існує Бог або не існує. Якщо Бога немає, то людина нічого не програє, затверджуючи Його буття. Якщо Бог є і людина тримає парі, що після смерті її ніщо не чекає, то вона не одержить вічного блаженства і програє. Тому у будь-якому випадку людина повинна жити так, як ніби Бог є.

Б. Паскаль відчуває загублену людини в цьому світі, її відповідальність перед Богом, її стояння перед Богом один на один. Головна думка пізнього Б. Паскаля полягає в тому, що людина повинна пізнати істину про свою смертність. Він порівнює людство з в'язнями, поміщеними в камеру смертників, і питає, чому присвячують себе люди, що знають, що на світанку їх стратять. Звичайно, вони думатимуть тільки про смерть.

Людство нагадує ту ж камеру смертників, що не знають дату своєї смерті. Люди думають про що завгодно, тільки не про найголовніше – про смерть. Головне ж завдання людини полягає саме в усвідомленні смерті, в спасінні себе, а воно може бути досягнуте тільки на шляхах усвідомлення своєї нікчемності перед Богом. Тільки усвідомивши свою нікчемність, людина усвідомлює і свою велич.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ – ЗАСНОВНИКА РАЦІОНАЛІСТИЧНОЇ ЕТИКИ

Бенедикт (Барух) Спіноза народився в Амстердамі 24 листопада 1632 р. в єврейській сім'ї. Голландія була найбільш віротерпимою країною, де євреї зі всієї Європи рятувалися від гонінь. Батько – Михайло де Спіноза був купцем, який мріяв бачити свого сина спадкоємцем в торговій справі. Роки молодості Барух проводить в релігійному єврейському училищі, після закінчення якого, батько бере його в помічники. Проте любові до торгової справи у Спінози-младшого немає. Він вивчає латинь, входить в політичне життя, знайомиться з республіканцями, проникається ідеями лібералізму. Барух не живе життям єврейської общини. Її члени кілька разів намагаються напоумити його і

повернути в общину, але він не слухається, і тоді його навіть погрожують убити. Врешті-решт, Б. Спінозу відлучають від общини.

Після відлучення Б. Спіноза виїжджає із Амстердама в село, де займається писанням книг і шліфовкою лінз, унаслідок чого, як припускають, він захворіє туберкульозом і помре ще нестарим. В цей час він пише багато своїх трактатів, перший із яких – «Про Бога, людину і її щастя».

Згодом Б. Спіноза поселяється поблизу м. Гааги, знайомиться із главою уряду Амстердама Яном де Віттом, який надає йому заступництво. Б. Спіноза пише інші трактати, зокрема (анонімно) «богословсько-політичний трактат». У 1672 р. де Вітта вбивають, починаються гоніння на його прихильників, і Б. Спіноза знову виїжджає в провінцію, а його трактат забороняють.

Після цього Б. Спіноза вже не займається політикою. Він пише інші трактати, зокрема основний – «Етика», який побачив світло в 1675 р. «Політичний трактат» – один з останніх його творів, який Б. Спіноза не встиг закінчити: 21 лютого 1677 р. він вмирає. Окрім названих робіт, варто відзначити трактат «Про удосконалення розуму», в якому Б. Спіноза говорить про свої гносеологічні переконання, і критичну роботу «Основи філософії Р. Декарта».

Відзначимо, що раціоналістична філософія виникає як наслідок загального духу епохи, упевненості в успіхах розуму і наук. Одним з родоначальників цієї філософії був Р. Декарт. Але, знайомлячись із філософією Б. Спінози, бачимо, що ніякий інший філософ не може бути названий раціоналістом в тому ступені, як він. «Етика» має незвичайну для філософських робіт структуру. Написана вона під впливом природних наук. Зразком наукового знання у той час була математика, тому як зразок Б. Спіноза бере роботу Евкліда «Початок геометрії». «Етика» побудована за тими ж принципами, що і твір Евкліда. На початку кожного розділу Б. Спіноза дає ряд визначень і аксіом, на основі яких доводить теореми. Із теорем виводяться наслідки, які називає королларіями. При доказі кожній з теорем Б. Спіноза посилається на певну теорему, визначення, аксіому або королларій. Вся «Етика» по структурі і способу міркувань нагадує математичний трактат. Б. Спіноза хотів, таким чином, за допомогою філософсько-математичних методів досягти дійсного пізнання. Метод філософствування Б. Спінози зробив величезний вплив на подальшу філософську думку. Б. Спіноза сходить до декартівського пошуку дійсного методу, опори на дійсні аксіоми. Такою аксіомою для Р. Декарта була упевненість в існуванні суб'єкта, що пізнає. Б. Спіноза є послідовником картезіанської школи.

Етика є головним розділом в будь-якої філософської системи. Свою основну роботу Б. Спіноза назвав «Етикою». Такий же погляд на філософію існував і в епоху еллінізму, коли і стоїки і епікурейці фізику і логіку вважали допоміжними засобами для етичної частини філософії.

Мета філософії, по Б. Спінозі, – щастя. Мета життя – щастя, філософія повинна направляти свої зусилля для досягнення людиною щастя. Для того, щоб визначити, що таке щастя людини, потрібно відповісти на питання: що таке людина? Для цього треба відповісти на питання, в чому суть людини? Для

відповіді на це питання необхідно дізнатися, що таке природа і суть взагалі? Все упирається в питання про субстанцію. «Етика» Б. Спінози починається з розгляду цих питань: що таке субстанція? що таке природа? і т.д.

Перш ніж перейти до аналізу трактату Б. Спінози, декілька слів про те, як він мислив пізнаваність світу. Згідно переконаності Б. Спінози, світ пізнаваний. Пізнаватися він може як за допомогою чуттєвих способів, так і за допомогою розуму. Відмінність двох здібностей людського пізнання в тому, що ідеї, що доставляються за допомогою відчуттів, смутні і недостовірні. Вони істинні, але їх істинність обмежена, тим більше що через смутність ідей людина не завжди може побачити ту частку істини, яка міститься в ідеях, які дані за допомогою органів чуття. Ідеї ж, які даються за допомогою розуму, істинні є достовірні. Тому розум є основним знаряддям людини в досягненні істини. Звідси і упор Б. Спінози на раціональні докази.

Приведемо ряд визначень, з яких Б. Спіноза розпочинає свою «Етику». «Субстанція є те, що існує само в собі і представляється само через себе». «Причина самого себе є те, сутність чого містить в собі існування» (як і філософія Р. Декарта, філософія Б. Спінози своїм корінням йде в середньовіччі). «Бог є субстанція, що складається з нескінченно багатьох атрибутів».

Виходячи з цих визначень, Б. Спіноза доводить ряд теорем. Перша свідчить: не може бути двох або більш субстанцій однієї і тієї ж природи з одним і тим же атрибутом, оскільки субстанція представляється сама через себе і тому завжди є причиною самої себе. Інший висновок відносно субстанції свідчить: одна субстанція не може вироблятися іншою субстанцією. Внаслідок цього Б. Спіноза доводить, що природі субстанції властиво існування – субстанція необхідно існує. Він доводить це таким чином: оскільки субстанція є причина самої себе, отже, субстанція-суть містить в собі існування, а оскільки субстанція не може вироблятися іншою субстанцією, то, субстанція необхідно існує. Це нагадує онтологічний доказ буття Бога.

Ще одна властивість субстанції, яку виводить Б. Спіноза: субстанція не може бути скінченою, вона необхідно нескінченна. Субстанція одна, і якби вона була скінчена, то було б і ще дещо крім субстанції. З цієї ж причини субстанція не може бути і тимчасовою, оскільки, якщо субстанція обмежена в часі, то тоді вона змінює в своєму існуванні що-небудь інше – інакше ми повинні припустити, що існують дві або три субстанції (чого не може бути). Тому субстанція вічна. Субстанція не змінюється, тобто не розвивається; вона неподільна. Тому визначемо, що Бог є субстанція, що складається з нескінченно багатьох атрибутів.

Всі вислови Б. Спінози про субстанцію відносяться і до поняття про Бога. Бог є Істота, що необхідно існує; Бог є Істота, що існує вічно; Бог є Істота проста; Бог один; Він неподільний, нескінченний і т.д. Звідси витікає 14-а теорема Спінози: окрім Бога, ніяка субстанція не може ні існувати, ні бути такою, що уявляється. Висновок: існує тільки Бог і лише одна субстанція.

Яким чином людина мислить субстанцію? Атрибут є те, що розум уявляє в субстанції, що становить її сутність. Атрибут представляється сутевою

властивістю субстанції – те, без чого субстанція не може бути уявлена. Модус є стан субстанції. Субстанція завжди представляється нами не сама по собі, а за допомогою різних атрибутів. Внаслідок того, що субстанція одна, неподільна і нескінченна, людський розум не може помислити субстанцію інакше, ніж за допомогою атрибутів.

По Б. Спінозі в Бозі існує нескінченна кількість атрибутів, в Ньому всі атрибути співпадають. Оскільки Бог є істота неділима і проста, в Ньому немає ніяких відмінностей і Він несуперечливий. Тому в Бозі, або в субстанції, всі атрибути і всі модуси співпадають.

Хоча атрибутів і нескінченна множина, але Б. Спіноза називає лише два атрибути субстанції: протяжність і мислення. Очевидним є заперечення в Б. Спінозі Р. Декарту, який рахував протяжне і мислення двома субстанціями, не залежними одна від одної.

По Б. Спінозі, ні протяжність, ні мислення не можуть бути субстанціями, протяжність є завжди протяжністю чогось. Субстанція не може представлятися про щось ще, вона є причина самої себе і, за визначенням, представляється сама через себе. Доводячи якесь положення, Б. Спіноза завжди посилається на теорему або визначення. Так і тут: він доводить, що протяжність не може бути субстанцією, оскільки субстанція завжди представляється сама через себе, а протяжність представляється через якийсь інший носій протяжності.

Те ж саме у Б. Спінозі і щодо мислення: воно не може бути субстанцією, оскільки мислення є завжди мисленням про щось. Отже, протяжність і мислення є атрибути субстанції, а не сама субстанція.

Оскільки субстанція існує реально, то реально існують і протяжність і мислення. А оскільки в субстанції співпадають всі атрибути, то, відповідно, співпадають і атрибут мислення, і атрибут протяжності. Тому і виявляється можливим за допомогою мислення осягати світ протяжних речей. У мисленні ряд ідей співпадає із рядом речей. Звідси виникає і сама можливість пізнання світу. Таким чином, Б. Спіноза вирішує проблему, що здавалася нерозв'язною для багатьох філософів: яким чином виявляється можливим пізнати за допомогою нематеріального розуму матеріальний світ речей, адже подібне пізнається тільки подібним.

Оскільки протяжність співпадає із мисленням, а протяжність сама по собі є той світ, в якому ми живемо, званий природою, то можна сказати, що і протяжність і мислення можна назвати природою. Тому Б. Спіноза далі говорить: Бог, або природа. Природа розуміється Б. Спінозою не тільки як її матеріальна складова. Природа існує постільки, постільки співпадає і з мисленням і з Богом.

Хоча Б. Спіноза і називає всього два атрибути (а їх існує нескінченна множина), то модусів існує дійсно нескінченна множина. Модус є стан субстанції, – конкретна реальна річ, як ми її уявляємо і спостерігаємо в світі. Модуси прості і складні. Прості модуси – це довжина, ширина (те, що представляється саме через себе). Складний модус – це, наприклад, модус простору (простір складається з довжини, ширини і інших складових). Один з видів модусу – тіло. Це є модус протягу, а оскільки субстанція існує реально і

протяжність як атрибут субстанції існує реально, то і тіло як модус протяжності також існує реально. Тому немає сенсу сумніватися в існуванні чуттєвого світу, як це робили скептики або Р. Декарт.

Б. Спіноза спочатку довів можливість і необхідність пізнання за допомогою розуму світу речей, а потім доводить існування світу речей, реальність існування світу. Але оскільки протяжність в Бозі співпадає із мисленням (іншим атрибутом Бога), то тіло як модус протягу співпадає із душею як модусом мислення. Душа, на думку Б. Спінози, є не що інше, як ідея тіла: людина мислить своє тіло і таким чином має поняття про тіло, це і є його душа. Але це ще не вся душа, тому що окрім такого поняття про душу є ще поняття про самообізнану душу. Це є ідея ідеї тіла, ідея душі.

Окрім кінцевих модусів, якими є душа і тіло і все різноманіття речей в світі, є нескінченні модуси. Їх всього два. Один – рух і спокій (нескінченний модус, що відноситься до атрибуту протягу), а інший – нескінченний розум (модус, що відноситься до атрибуту мислення). Ці модуси є нескінченними, оскільки немає жодної речі, яка не мала б цих модусів. Не можна уявити собі жодну матеріальну річ, яка не знаходилася б в стані руху або спокою. З іншого боку, не можна уявити собі жодної мислячої речі, яка не володіла б мисленням, а всі мислячі речі об'єднуються нескінченним розумом.

Завдяки нескінченному модусу – руху, все в світі зв'язано. Таким чином, в світі панує детермінізм (об'єктивна закономірність і причинна обумовленість всіх явищ природи).

Модус нескінченного розуму є посередник між нескінченним Божественним розумом, атрибутом мислення, і нашими кінцевими душами, кінцевими мисленнями. За допомогою нескінченного розуму всі люди мислять однаково, а не так, що у кожної людини є свої закони мислення. Як будь-яка матеріальна річ знаходиться в русі або у спокої і це є нескінченний модус, властивий всім матеріальним речам, так і нескінченний розум властивий кожному індивідуальному розуму, кожній душі. Через це кожна індивідуальна душа мислить однаково зі всією рештою душ. Модус нескінченного розуму дозволяє нам розуміти один одного, пізнавати світ і усвідомлювати самих себе як частину природи.

Людина, по Б. Спінозі, дійсна частина природи, а не її вінець або центр всесвіту. Вона підкоряється всім законам природи, а не диктує їх.

Таким чином, через зв'язаність за допомогою атрибутів і модусів ми виявляємо у Б. Спінози загальний детермінізм. Немає жодної події в світі, яка відбувалася б випадково або свавільно. Причиною самої себе є тільки субстанція, тільки Бог, все інше діє постільки, поскільки причетно субстанції і існує в субстанції, тобто в Бозі.

Звичайно з цього вчення Б. Спінози про детермінізм виводять і його вчення про фаталізм – визнання неминучості того, що всі події в світі протікатимуть саме так, а не інакше, і нездатності людини вплинути на ці події. Тут і виникає одна з основних складнощів філософії Б. Спінози. Яким чином довести і обґрунтувати свободу людини в рамках детермінізму. Детермінізм охоплює собою всі модуси, не тільки модус протягу, але і модус мислення, що

говорить про те, що всі події, що протікають як в матеріальному, так і в духовному світі, як серед речей, так і серед думок, обумовлені єдино Богом. Жодна наша думка, жодне наше уявлення, жодна наша ідея не мають причини в самої собі або в іншій ідеї. Всі думки, уявлення і ідеї сходять до субстанції, – до Бога.

Аналізу людської свободи Б. Спіноза присвячує два останні глави «Етики». Четвертий розділ називається «Про людське рабство, або Про сили афектів». П'ятий розділ називається «Про могутність розуму, або Про людську свободу». Розглянемо, яким чином Б. Спіноза суміщає уявлення про детермінізм, про людське рабство, з упевненістю в людській свободі.

По-перше, Б. Спіноза дає визначення того, що таке свобода. Свобода є те, що саме визначає себе до дії або діє відповідно до необхідності тільки своєї власної природи. Свобода протиставляється не необхідності, а примушенню. Вільним є той, хто сам визначає себе в своїй власній дії. Вільним у власному сенсі є тільки Бог. Тільки Бог, або субстанція, є причиною самої себе; тільки Бог Сам визначає Себе до дії і діє відповідно до необхідності тільки Своєї власної природи.

Субстанція, таким чином, абсолютно вільна, але вона ж і абсолютно необхідна. Її свобода існує внаслідок того, що суть субстанції містить в собі існування і тому абсолютна свобода субстанції співпадає в ній з абсолютною необхідністю. Тому в Бозі свобода і необхідність співпадають. Цю суперечність людина може бачити тільки на рівні реального світу.

Основне завдання Б. Спінози полягає в тому, щоб довести, що і в матеріальному світі свобода так само не суперечить необхідності, а співпадає з нею. Звідси інше завдання – довести існування людської свободи.

Зі всіх попередніх роздумів Б. Спінози витікає, що модус через свою скінченість не може бути вільним, модус завжди з'являється згідно абсолютної необхідності, витікає із субстанції. Але існує модус не із абсолютною необхідністю. Абсолютно необхідною істотою є тільки Бог. Якби модус існував із абсолютною необхідністю, він існував би завжди, був би вічним і мав би ті атрибути, які властиві лише субстанції. Значить, модус існує необхідно, він включений в причинно-наслідковий зв'язок світових подій, але не існує із необхідністю, як існує лише Бог.

Перш ніж розглянути поняття про людську свободу і її необхідність, Б. Спіноза розглядає людські афекти (пристрасті).

По-перше, він стверджує, що у людини немає свободи волі. Щоб довести, що людина є істота вільна, Б. Спіноза доводить, що людина є істота, що не має свободи волі. Всі філософи пропонували протилежний підхід: якщо людина істота і не вільна, то принаймні свободу волі вона вже напевно має. Б. Спіноза міркує інакше: свободи волі не існує тому, що воля і мислення є одне і те ж. Воля є мислення за допомогою неявних, невиразних ідей (воля є невиразна ідея).

Б. Спіноза пише, що немовля переконане в тому, що воно вільно просить у матері молоко; боягуз переконаний в тому, що він вільно біжить з поля бою; п'яниця переконаний в тому, що він вільно кожного разу прикладається до

пляшки. Але будь-яка розсудлива людина розуміє, що у них немає ніякої свободи, ці люди не розуміють того, що роблять (через своє моральне падіння або дитячий вік). У немовляти, п'яниці і боягуза ідея свого власного існування є неявною, невиразною. Як тільки людина починає мати виразну ідею, вона розуміє, що вчинок обумовлений якимись іншими явними причинами. Чим виразнішою є ідея, тим більше людина розуміє, що в неї немає ніякої свободи волі, що його свобода волі є незнання всіх причинно-наслідкових зв'язків. Таке ж уявлення було у Демокріта, який говорив, що випадковою річ може здаватися тільки по нашому невіданню. Б. Спіноза погоджується із таким уявленням і також говорить, що випадковою подія може здаватися тільки тоді, коли людина не знає дійсної його причини, але переносить цей підхід і на внутрішній світ людини, розуміючи під випадковістю те, що називають свободою волі.

Будь-яка людина завжди прагне підтримувати своє існування. Це прагнення визначає її емоційне життя і виражається в афектах. Б. Спіноза нарахує 4 види афектів:

- ваблення (тобто прагнення до підтримки існування);
- бажання (коли людина усвідомлює своє ваблення);
- радість;
- печаль.

Два останні афекти людина відчуває, коли досягає або не досягає свого ваблення.

Всі інші афекти є окремі випадки цих чотирьох афектів.

Афекти пасивні, вони існують в нас незалежно від нас і тому називаються пристрастями. Але людина може перетворити пристрасті на дійсно вільні активні афекти. Коли людина не усвідомлює, що вона діє в рамках залежності від афектів, вона залишається істотою, рабськи залежною від цих афектів. Тому людина, не усвідомлюючи дійсної причини своїх афектів, безсила перед своїми пристрастями і завжди знаходиться в рабстві у них. Але якщо людина починає усвідомлювати свої афекти, розуміти дійсні їх причини, тоді вона стає вільною так само, як вільний Бог. Тут немає суперечності, тому що в Бозі необхідність співпадає із свободою.

Людина може діяти вільно, – невимушено. Адже свобода протиставляється не необхідності, а примушенню. Людина може вільно вибирати, вільно діяти в рамках пізнаного необхідного ланцюга явищ. Як тільки людина починає діяти вільно, розуміючи, що вона частина природи, і включена в необхідний зв'язок явищ, тоді вона і стає дійсно вільною. Вільною людина стає тоді, коли вона не просто розуміє, але і пізнає необхідний зв'язок явищ. Тому, відчуваючи себе вільною, людина стає і щасливою. Вона живе етичним добродійним життям, розуміючи, що щастя не досягається за допомогою добродійного життя, але є сама добродійність. Щастя не є результат чогось, зробленого людиною, – щастя є стан свободи, стан добродійного життя. Добродійність, як затверджує Б. Спіноза в одній з своїх теорем, не веде до щастя, а є саме щастя.

Таким чином, філософія Б. Спінози схожа із філософією школи стоїків. Стоїки говорили, що дурня доля тягне, а мудрого веде, і що вільною є та

людина, яка пізнала закони долі. Так і Б. Спіноза стверджує, що вільною є людина, що пізнала необхідну природу всесвіту.

Кажучи про пізнавальну діяльність, Б. Спіноза не заперечує достовірність чуттєвого пізнання. Він за допомогою теорем доводить, що оскільки ряд речей співпадає із рядом ідей, а душа є ідея тіла, то відчуття дають нам також дійсне пізнання. Проте істинність ідей, яка осягнулася за допомогою чуттєвих органів, не абсолютна, це всього лише перший етап пізнання. Чуттєвий досвід буває трьох видів: через безпосереднє сприйняття, через знання з чуток і через безладний досвід. Ні той, ні інший, ні третій вид чуттєвого знання не дасть нам абсолютної істини, але приводить до створення образів і абстракцій, – універсалій, якими є всі категорії людського пізнання, у тому числі і філософські категорії. За допомогою цих категорій людина діє на другому рівні пізнання – на рівні розсудливому.

Розум позбавлений від посередника, яким є тіло, дає адекватне пізнання модусів природи, але пізнає їх лише як частини природи. Розум не здатний спіткати природу як ціле. Знання про модуси є адекватним, оскільки розум користується дійсним методом – визначеннями і доказами.

Найбільш адекватне пізнання – інтелектуальна інтуїція. Якщо розсудливе пізнання є пізнання про частини природи і завжди діє у просторі та часі, то інтелектуальна інтуїція діє, як говорить Б. Спіноза «під знаком вічності». За допомогою інтелектуальної інтуїції людина пізнає всю природу і таким чином пізнає Бога. Рухає її до цього пізнання вже не визначення, не дискурсивний метод, а зовсім інша здатність – любов, природний ерос, який існує в людині, як окрема пізнавальна здатність. Це не звичайна людська любов, а деякий вид інтелектуальної любові до Бога. Оскільки інтелектуальною інтуїцією людина пізнає тільки Бога, то це пізнання є любов до Бога, яку Б. Спіноза іменує інтелектуальною любов'ю до Бога. Тільки це знання є самим дійсним, найадекватнішим знанням, оскільки воно є знання про субстанцію, – про те, що необхідне існує.

У теорії пізнання Б. Спінози бачимо, наскільки тісно зв'язаний він із релігійно-філософською традицією. Навіть трактовка ним вищої здатності пізнання є не що інше, як трактовка розуму Миколою Кузанським, трактовка розуму Плотіном або містичний екстаз середньовічних філософів. Б. Спіноза є філософом швидше релігійним, чим філософом-матеріалістом.

Висновки про атеїзм Б. Спінози робляться багато в чому завдяки його «богословсько-політичному трактату», який був заборонений відразу після його виходу і зіграв негативну роль в житті Б. Спінози. У ньому Б. Спіноза піддав жорсткій критиці текст Святого Писання, перш за все Тору. Грунтуючись на аналізі мови (староєврейську мову він знала блискуче) і на логіці, Б. Спіноза намагався показати, що в Святому Писанні є багато подій, які треба тлумачити не так, як їх тлумачать католицькі і іудейські богослови. Він показав, що П'ятикнижжя Моїсеєво написано не Мойсеєм, – не тією людиною, яка жила в Єгипті і про яку оповідає книга Исход і інші книги. Аналіз мови і тих реалій, про які йдеться в Торі, говорить про те, що написала ці книги людина, що жила набагато пізніше.

Б. Спіноза протестував проти алегоричного тлумачення Святого Писання, вважаючи, що там міститься тільки релігійна істина. Він був одним з послідовних прихильників теорії двох істин і говорив, те, що доступно розуму, можна осягнути тільки розумом, і ніяка віра для цього не потрібна. Віра потрібна для виховання етичної людини; для цієї мети і існує Святе Писання. Таким чином, Святе Писання – не що інше, як набір історичних подій. У них йдеться про людей, чиїм вчинкам ми можемо наслідувати, які висловлювали мудрі думки і учили нас добру, відвертали від зла – але не більше того. Приписувати пророкам філософські думки – означає приписувати їм те, чого вони ніколи не знали.

Б. Спіноза показує, що деякі пророки були людьми темними, не знали істину і не могли її знати – це було не їх завдання. Святе Писання вчить, що пророки були людьми простими (пастухами, воїнами, ремісниками), але не філософами. Тому розуміти Біблію треба так, як вона написана.

Бог, по Б. Спінозі, істота не особиста, така, що не має свободи волі в тому плані, як ми це розуміємо. Але тут потрібно пам'ятати, що свободи волі, по Б. Спінозі, взагалі немає і тому не можна мислити Бога по аналогії з людиною. Бог є нескінченна субстанція, а наш розум скінчений.

Звернемо увагу на статтю Володимира Солов'єва «В захист філософії Спінози». Тоді ж, в ХІХ столітті, вийшла і стаття відомого російського філософа-кантіанця Введенського «Про атеїзм у філософії Спінози». Як пише В. Солов'їв, він порахував своїм обов'язком написати відповідь Введенському, оскільки Б. Спіноза був юнацькою любов'ю самого В. Солов'єва. Введенській же доводить, що Спіноза є атеїстом, посилаючись на розуміння Б. Спінозою Бога. Б. Спіноза мислить Бога як істоту безособову, абсолютно нескінченну, як субстанцію, що складається з безлічі атрибутів, тому Бог, по Б. Спінозі, не діє по цілях і не є особистою істотою. Отже, Б. Спіноза заперечує буття Бога, на що В. Солов'єв заперечує, кажучи, що приписувати Богу те розуміння особистості, яке є у нас, це означає занадто принижувати Бога. Будь-який християнин знає, що Бог особистий не в людському плані, що у Нього Три Осібності і якщо Він і особистий, то не так, як ми. Б. Спіноза виразив в своєму вченні поняття про Бога як Вседержителя (а це саме так, тому що Бог сказав про Себе: «Аз єсьмь Сущий»). Бог є Той, Хто існує Сам по собі; решта, всього світу, існує завдяки Богу. А саме це визначення Бога і кладе в основу своєї філософії Б. Спіноза. Тому звинувачувати Б. Спінозу в атеїзмі В. Солов'єв у жодному випадку не радить. Звичайно, він погоджується з тим, що у Б. Спінозі багато недоліків, що він заперечує у людини свободу волі і т.д., але Б. Спіноза зовсім не атеїст.

Деонтологічний аспект філософської творчості Бенедикта Спінози

Новий раціоналістичний підхід до проблем суспільства, держави і права отримав у творчості Б. Спінози свій розвиток. В 1663 році було опубліковано його працю «Основи філософії Декарта» – перший і єдиний твір, який побачив

світ за життя автора під його іменем. В 1670 році він анонімно опублікував працю під назвою «Богословсько-політичний трактат» (у папському Індексі заборонених книг вона знаходилася до 1966 р.). Закінчена в 1675 р., головна праця мислителя «Етика, доказана геометричним методом» за життя автора не була опублікована. Незакінченою залишилася остання праця – «Політичний трактат».

Раціоналістичні філософські і політико-правові погляди Б. Спінози розвинуті ним у загальному руслі натуралістичного пантеїзму. Заперечуючи теологічне і деїстичне уявлення про Бога, Б. Спіноза ототожнює Бога, субстанцію і розумно зрозумілу природу. При цьому, субстанція трактується ним, як причина самої себе, чим відкривається шлях до пізнання світової цілісності (субстанції, природи) з неї самої. Єдиним адекватним способом раціонального пізнання природи, в якій все здійснюється за необхідністю, є, згідно зі Б. Спінозою, дедуктивно-аксіоматичний математичний або, як він його називає, геометричний метод. Відповідно до пантеїстичної позиції Спінози, закони природи характеризуються ним, як рішення Бога, відкриті людським розумом. Разом з тим, закони і правила природи, згідно з якими споконвічно все відбувається, – це сила і могутність дії самої природи. На такому натуралістично-пантеїстичному розумінні законів природи базується і трактування мислителем природного права, оскільки людина – це частинка природи, і на неї, як і на всю іншу природу, розповсюджуються усі природні закономірності і необхідності. «Отже, – писав Спіноза, – під правом природи я розумію закони, або правила, згідно з якими все здійснюється, тобто саму могутність природи. І тому природне право всієї природи і, отже, кожного індивіда простягається так далеко, як далеко простягається їхня могутність». Природне право забороняє тільки те, чого ніхто не хоче і чого ніхто не може. За природою і за природним правом, люди – вороги, і у природному стані «людина людині – вовк». У природному стані, згідно зі Б. Спінозою, всі (люди та інші живі істоти) рівні у тому сенсі, що всі вони однакові, на одній і тій же підставі мають право на все за своїм бажанням, хоча реальний зміст та об'єм цих природних прав різних людей та інших живих істот різних і залежить від розміру їхньої фактичної могутності (інтелектуальної і фізичної). В цій постійній боротьбі окремих сил-прав «вищий закон природи» полягає у прагненні кожного до самозбереження, до того, щоб залишитися у своєму стані, і, при цьому, не зважати ні на що інше, крім як на самого себе. Однак, у природному стані самозбереження людей, реалізація ними своїх бажань і безпечне існування не можуть бути забезпечені. Разом з тим, сама природа і природна необхідність показують і диктують людям спосіб і шлях виходу з цього природного стану і переходу, за допомогою договору, у громадянський стан, тобто до суспільства і держави, які у вченні Б. Спінози не диференціюються. З цього Б. Спіноза виводить загальний закон людської природи, який, на думку філософа, є таким, що «ніхто не буде зневажати щонебудь, що він вважає за благо, хіба тільки в надії на більше благо або зі страху перед більшою шкодою; і не переносить якого б то не було зла, крім як для уникнення більшого або в надії на більше благо. Це означає, що кожен вибере з

двох благ те, яке він вважає більшим, а з двох зол те, яке він вважає меншим». Цей закон належить до числа вічних істин, він притаманний суті людської природи і всі знають його. Формулювання такого «всезагального закону» дозволило Б. Спінозі об'єднати у своєму вченні, по суті, дві різні концепції виникнення держави: 1) аристотелівську концепцію природного походження держави та 2) договірну концепцію утворення держави.

Центральне місце у творчості Спінози займає формування нової самостійної світської науки про мораль – етики, – розробленої на основі раціоналістичного «геометричного» методу. Важливе місце, при цьому, відводиться поняттю свободи. Ступінь свободи індивіда або держави, визначається не межами дозволеного їм самовілля, а ступенем їхньої розумності, оскільки свобода можлива тільки на основі і в межах пізнання природної необхідності. «Воля і розум – одне і те ж, – підкреслював Б. Спіноза, – і тільки розумна воля є свободою». Відповідно до такого розуміння свободи, філософ підкреслював, що найбільш вільною є та держава, закони якої базуються на здоровому глузді, у такій державі кожен може бути вільний, тобто, не кривлячи душею, жити за вказівками розуму. Людина вільна лише на стільки на скільки вона керується розумом, так як в цьому випадку вона діє зі знанням тих причин, які необхідно визначають її дії, бо свобода не усуває необхідності діяти, а, навпаки, передбачає таку необхідність. Мислитель зазначав, що кінцева мета держави – звільнити кожного від страху, забезпечити його безпеку і можливість найкращим чином утримати своє право на існування і діяльність без шкоди для себе і для інших, тобто кінцева мета держави – це свобода.

У правовому аспекті важлива розробка Б. Спінозою питання про межі могутності і права держави. Ці межі визначаються, по-перше, розумно зрозумілою необхідністю, тобто держава не може робити нічого такого, що б суперечило її природі. По-друге, ці межі обумовлені природою самих підданих держави, тобто «все те, до виконання чого ніхто не може бути змушений ні нагородами, ні погрозами, не належить до права держави». Так, поза сферою держави, тобто поза державним втручанням в життя і справи людей, знаходяться здатність суджень, істинне пізнання Бога і любов до нього, питання взаємної любові і ненависті людей, право людини не свідчити проти себе, право на спробу уникнути смерті. Тобто, по суті, йдеться про невідчужувані природні права людини і про такий важливий правовий принцип, як те, що правовій регламентації підлягають тільки дії людей, а не думки, судження тощо. По-третє, межі права держави встановлюються і думкою більшості населення, на яку держава не може не зважати.

Розглядаючи різні форми держави, такі як монархія, аристократія і демократія, мислитель надає однозначну перевагу останній, підкреслюючи, що демократична держава «найбільш природна і найбільш наближається до свободи, яку природа надає кожному, бо в ній кожен переносить своє природне право не на іншого, позбавивши себе на майбутнє права голосу, але на більшу частину всього суспільства, одиницю якого він складає». Тому в демократії, як попередньо у природному стані, всі є рівними.

Б. Спіноза вніс значний вклад у розробку і розвиток світської раціоналістичної політико-правової концепції, яка стала фундаментом сучасної теорії держави і права, теоретичною основою «юридичного світогляду».

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ПРЕДСТАВНИКІВ АНГЛІЙСЬКОГО ЕМПІРИЗМУ XVII СТОЛІТТЯ – ТОМАСА ГОББСА ТА ДЖОНА ЛОККА

Розглянемо творчість двох основних представників англійського емпіризму XVII століття – Томаса Гоббса і Джона Локка. Вплив, який зробили ці мислителі на подальший розвиток філософії великий. На прикладі їх творчості можемо прослідкувати, які висновки зроблені із картезіанської філософії.

ФІЛОСОФСЬКА ТВОРЧІСТЬ ТОМАСА ГОББСА

Томас Гоббс (1588-1679 рр.) народився в сім'ї сільського священика. Вчиться в Оксфорді, після закінчення університету працював вихователем в графській сім'ї, близькій до королівського роду. Під час Англійської революції переїздить на 10 років до Франції, а потім повертається на батьківщину і займається філософією. Свою першу роботу Т. Гоббс написав у віці п'ятидесяти двох років («Про громадянина»). Разом з наступними роботами – «Про тіло» і «Про людину» – вона склала основний твір Т. Гоббса – «Початок філософії» (перша частина – «Про тіло», друга – «Про людину» і третя – «Про громадянина»). Після цього він пише ще одну роботу – «Левіафан», де дає загальний нарис своєї філософської системи. «Левіафан» має соціальну спрямованість.

Відзначимо, що Т. Гоббс продовжив лінію беконівської філософії. Він розвиває емпіризм. Опора на емпіризм є характерною рисою англійської філософії не тільки у XVII столітті, але і надалі. На відміну від Ф. Бекона Т. Гоббс приділяє велику увагу системності своєї філософії. Як ідеал наукового знання він, як і Б. Спіноза, приймає математику. Т. Гоббс вибудовує свою філософську систему із тією ж логічною строгістю, як будується математичне знання.

У своїй першій роботі «Про тіло» Т. Гоббс вибудовує теорію пізнання. Перш ніж займатися подальшими філософськими дослідженнями, спочатку слід визначити, пізнаваний світ або не пізнаваний, а якщо пізнаваний, то в яких межах, що є критерієм істинності людського знання.

У теорії пізнання Т. Гоббс є послідовним емпіриком. Він стверджує, що всі наші знання походять з відчуттів, і лише із них. Відчуття – основне і єдине джерело знання. Але відчуття не обмежують розум в його діяльності, розум, одержуючи дані від органів чуття, починає оперувати ними і здобувати нове знання. Тому знання, по Т. Гоббсу, буває двох видів: чуттєве і раціональне. Істина досягається на шляхах раціонального знання. Чуттєве знання не зовсім

достовірне. Раціональне знання – це знання необхідне, загальне і достовірне. Прикладом раціонального знання, по Т. Гоббсу, є математика.

У відчуттях Т. Гоббс відзначає два елементи: реальний і уявний. Реальний елемент – це фізіологічна реакція тіла на роздратування. Уявний елемент – це те, що представляється в снах, галюцинаціях і інших сприйняттях. Оскільки уявного елемента насправді не існує – ні у відчуттях, ні в нас, то єдиним джерелом знання є реальні відчуття.

В результаті відчуттів в думці виникають уявлення. Уявлення – це згаслі відчуття, які виробляють деякий відбиток в душі, який може певний час зберігатися, поступово втрачаючи свою яскравість і виразність. Але безслідно відчуття не зникає. Пам'ять – така здатність свідомості, яка може ці уявлення відокремлювати одне від одного, підсилювати, це досягається із більшою працею, чим більше часу проходить від того моменту, коли відчуття було отримано. Проте, всі відчуття зберігаються в пам'яті і можуть бути відокремлені одне від одного і посилені.

Уявлення зіставляються і порівнюються, це розсудлива діяльність, яка протікає у вигляді уявної мови. Тому для пізнання, по Т. Гоббсу, дуже важлива роль слів.

Для дослідження ролі слів Т. Гоббс вивчає теорію знаків. По Т. Гоббсу знак – це те, що щось позначає, – якийсь матеріальний предмет. Як знак ми можемо вибрати будь-який предмет, який буде нам нагадувати і позначати інший предмет. Т. Гоббс наводить приклад хмари, яка є знаком дощу, або навпаки: дощ є знаком хмари. Тому знак, по Т. Гоббсу, завжди матеріальний, ми завжди пізнаємо його за допомогою відчуттів.

Один їх видів знаків, по Т. Гоббсу, – слово. Слово є матеріальна річ, яка позначає деякий інший матеріальний предмет. Те, що людство свого часу дійшло до необхідності замінювати в своїй промові речі словами, є найбільшим відкриттям. Тому і мова, за допомогою якої формулюється наше мислення, володіє не самостійним існуванням, а є віддзеркаленням деякого дійсного зв'язку між предметами, що існують в реальності.

Слова для пам'яті є знаками, за допомогою яких вона може пригадати ще не зовсім згаслі уявлення, і оперувати ними за допомогою слів-знаків, що позначають ті відчуття, які виникли від дії предметів на органи чуття. Мова, за допомогою якої людина мислить і спілкується (а спілкування також є однією з головних функцій мови – знакової системи), існує для економії мислення. Мислити за допомогою мови і слів, – за допомогою знаків і зв'язків між ними, набагато зручніше, ніж без них. Те, що вибираються саме такі знаки, а не інші, досягається за допомогою взаємовідношення між людьми. Мова виробляється на основі конвенції. Т. Гоббс, таким чином, розробляє теорію конвенціоналізму: слова і мова – це результат угоди між людьми, він не має самостійного існування.

Мова і слова є знаковою системою, ця система з'являється в результаті того, що люди на певному етапі погодилися вживати саме такі слова, а не інші. Ніякої онтологічної ролі, реабілітовуючої їх самостійне існування, у слів немає. Слова існують як знаки речей і виникають в результаті домовленості між

людьми. Тому знання формулюється завжди в мовній формі – у формі зв'язку між словами, висловами, реченнями, думками, висновками і т.д. Тому істинними або помилковими можуть бути тільки висловлювання про предмети, а не предмети. А значить критерієм істинності, по Т. Гоббсу, виступає несуперечність думки, а не відповідність нашого знання матеріальному світу. Тут виявляється вплив, який зробила на Т. Гоббса математика, саме в математиці критерієм істинності є логічна строгість і несуперечність її висловів. Відповідають або не відповідають математичні вислови матеріальній дійсності – для математика це не має сенсу. Тому в будь-якій теорії всі положення повинні бути зв'язані логічними законами, а всі вислови повинні бути виведені одне з іншого.

Така теорія істини згодом одержить назву когерентної теорії істини: критерієм істинності є несуперечність вислову, а не відповідність вислову матеріальному предмету. Класичну концепцію істини, як відповідність вислову або думки реальному предмету, висловив ще Арістотель (істинним є вислів, який відповідає дійсному стану речей в матеріальному або духовному світі).

В світі, згідно Т. Гоббсу, існують одиничні тіла, і нічого, окрім них, не існує. Т. Гоббс є послідовним номіналістом, узагальнення, слово або поняття, виникає тільки як знак. Всяке загальне ім'я або слово не існує – воно існує тільки як знак в нашій думці. Імена, по Т. Гоббсу, бувають двох видів, по-перше, ім'я першої інтенції (ім'я, що позначає реальний предмет), по-друге, ім'я другої інтенції (те, що ми називаємо поняттям, яке є знак знаку). Як правило, ми оперуємо в нашій свідомості іменами другої інтенції.

Т. Гоббс заперечує проти поняття субстанції, яке ввів Р. Декарт, стверджуючи, що ніякої абстрактної субстанції в світі не існує, все наше знання походить з відчуттів. Ніяка абстрактна субстанція на наші відчуття не діє. Діють тільки одиничні матеріальні тіла, окрім яких нічого не існує. Те, що ми називаємо субстанцією, це є одиничне тіло. Тому в світі є нескінченна безліч субстанцій.

Окрім природних тіл, Т. Гоббс розрізняє і тіла штучні. Природні тіла – це тіла створені природою, а штучні – все, що створено людиною. Як приклад штучного тіла Т. Гоббс наводить людське суспільство.

У третій частині «Початків філософії» («Про громадянина») і головним чином в «Левіафані» Т. Гоббс ставить питання про походження людського суспільства, його розвиток і виникнення різних інститутів – таких, як держава, закони, установи (поліція, армія і т.д.). При поясненні виникнення держави і людського суспільства Т. Гоббс послідовно дотримується всіх своїх основних положень теорії пізнання.

Основоположенням побудови людського суспільства є прагнення людини до самозбереження – із цього положення виникають всі відносини між людьми. Спочатку всі люди знаходилися в природному стані, – кожна людина володіла свободою і, відповідно, абсолютним правом. Проте абсолютне право і абсолютна свобода стикаються із закладеним в людині природою принципом самозбереження, вступають із ним в суперечність. Будь-яка людина, реалізуючи своє абсолютне право, прагне до володіння чимось іншим, що

може зажадати вбивства собі подібного, такого що кожна людина може чекати від іншого. Таким чином, в первинному, природному стані люди були ворогами одне одному («Homo homini lupus est» – «Людина людині вовк»). Всі розуміють, що для самозбереження вони повинні обмежити свою свободу і замість абсолютного права ввести право відносне, обмеживши себе деякими обов'язками. Тому люди укладають договір, в якому вони відмовляються від частини своїх прав, обмежуючи себе в свободі. Ці права і свободу вони передають одній людині, що обирається загальною згодою, – монарху. Тільки монарх володіє абсолютним правом і абсолютною свободою: він може стратити або повернути до покарання за порушення договору, який люди уклали в цілях самозбереження.

Свобода може бути передана не одній людині, а групі людей. Так виникає інші форми правління — демократична або олігократична.

Таким чином, по Т. Гоббсу, держава, як і мова, виникає унаслідок конвенції.

У відношенні до релігії Т. Гоббс був багато в чому згоден із сучасними йому філософами. Він в душі дійсний християнин і не збирався виступати проти офіційної релігії. Але, релігійність Т. Гоббса простіше назвати терміном «деїзм». Світ створений Богом. Бог дав світу деякі закони, у тому числі і принципи того, що влаштувало держави, але надалі Бог не втручається в справи світу і людей. Бога Т. Гоббс розуміє як філософську істоту але, не як Бога Вседержителя і Бога Промислителя. Іншим об'єктом його критики є забобони, які виникають унаслідок страху перед природою. Цей страх слід виганяти за допомогою знання. Дійсне (з погляду Т. Гоббса) християнство є і дійсна релігія, заснована на знанні, яке дозволяє уникати забобонів і боротися із ними, і дозволяє утримувати суспільство в стані суспільного договору, дійсне християнство дає людині ті етичні принципи регулювання, які і викладені в Святому Писанні.

Деонтологічний аспект філософського вчення Томаса Гоббса

Томас Гоббс (Hobbes), видатний філософ і політичний мислитель. Його найбільш визначні деонтологічні політичні праці: «Про громадянина» (1642 р.), «Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної і громадянської» (1651 р.).

Деонтологічне вчення Т. Гоббса базується на філософсько-методологічних позиціях механічного матеріалізму, детермінізму і деїзму. Згідно з Т. Гоббсом, світ (природа, людина, суспільство) складається з природних та штучних елементів, які взаємодіють на основі вроджених і набутих якостей, підпорядковуючись універсальним законам детермінізму, тобто рядові причин і наслідків. Людина є одним з таких елементів, а тому її вчинки і життя підпорядковані загальним законам. Т. Гоббс чітко розмежовує філософію, сферою якої є знання закономірностей природи і суспільства, та теологію, сферою якої є віра. Підкреслюючи, що філософські знання

набуваються за допомогою розуму і досвіду, Т. Гоббс вважав, що пізнання закономірностей політичного життя повинно служити запобіганню соціальних конфліктів, насильств та війн, досягненню блага всіх людей. Актуалізуючи тезу Платона про правління філософів, Т. Гоббс вважав ідеальним здійснення політики на основі науки, тобто правління буде здійснюватися не на свавіллі, а на основі розуму, який пізнає закони політики, аналогічно до аксіом в геометрії. Тобто докази, положення і висновки політичної філософії, на думку Т. Гоббса, повинні бути творчою силою, засобом забезпечення миру і процвітання людства.

Деонтологічні погляди Т. Гоббса опираються на теорію природничого права і договірне походження політичної влади і держави. Основу соціально-політичного життя, його виникнення і рушійну силу Т. Гоббс вбачав у потребах людини. Для задоволення різноманітних матеріальних і духовних потреб людина, обмежена у своїх власних індивідуальних можливостях, вступає у спілкування з іншими людьми і створює штучні, тобто такі, що не існують у природі, речі, предмети і організації тощо. Потреба – мати всіх винаходів, підкреслював мислитель. Таким людським винаходом, утворенням є і держава.

Причини виникнення та існування держави, політичної влади Т. Гоббс пов'язує з природою людини, як істоти розумної, але, у той же час, глибоко егоїстичної, наділеної сильними природними пристрастями, такими як прагнення влади, багатства та чуттєвих насолод. Ці природні пристрасті зумовлюють суперництво, недовіру і тягнуть за собою ненависть, взаємну ворожість, помсту, тобто зумовлюють «війну всіх проти всіх». Тому у природному стані люди не можуть зберегти мир і стають перед загрозою взаємознищення. І за допомогою розуму, а також інстинкту самозбереження і страху смерті людина приходить до висновку про те, що потрібно вийти зі стану «війни всіх проти всіх» і створити «спільну владу», яка б забезпечила мир і гарантувала життя та безпеку кожної людини, скеровуючи її діяльність на досягнення спільного блага.

Ідею легітимації і виправдання держави через розум і свідомість Т. Гоббс розвивав за допомогою концепції договірного походження політичної влади. Держава, згідно з Т. Гоббсом, виникає і базується на договорі. Тобто, держава не є чимось надлюдським, божественним, вона є одним із багатьох проявів правової угоди – контракту, – як результату людської діяльності. Договір, як основа виникнення держави, у теорії вченого, є своєрідним консенсусом, погодженням, станом свідомості і волі підданих, який проявляється у визнанні ними політичної влади. Тобто, в даному випадку йдеться про договір, не тільки як передумову створення держави, як особливого, політичного стану суспільства, але й її необхідний і постійний логічний елемент. Тобто, договір має концептуальне значення для пояснення природи держави і політичного життя в цілому.

Поряд з договором, Т. Гоббс виділяє іншу системотворчу ознаку держави – політичну владу. Власне, мислитель дає таке визначення: «Держава є єдина особа, відповідальними за дії якої зробили себе, шляхом взаємного договору між собою, велика кількість людей, з тим щоб ця особа могла використовувати

силу і засоби всіх їх так, як буде вважати необхідним для їхнього миру і захисту». Той, хто є носієм цієї особи, називається сувереном, і він володіє верховною владою, а всі інші є його підданими. Таким чином, виникає зв'язок, який поєднує багатьох людей, відносини влади і підпорядкування, тобто політичний стан, як такий.

Так, згідно з Т. Гоббсом, утворюється «політичне тіло», творіння людських рук. Мислитель проводить аналогію між державою і людським організмом і розглядає державу, як складний живий організм, який об'єднує сили всіх людей, що його складають, в єдине ціле. «Таке походження того великого Левіафана, або смертного бога, якому ми під владою безсмертного бога зобов'язані своїм миром і захистом».

Органи держави та їхні функції Т. Гоббс розглядає за аналогією з людськими органами. Так, верховна влада дає життя і рух всьому політичному тілу і складає його душу. Службові особи, різноманітні представники судової і виконавчої влади – це своєрідні суглоби. Нервами служать нагороди і покарання, за допомогою яких кожен суглоб і кожен член «політичного тіла» прикріплюються до верховної влади і спонукаються виконувати свої обов'язки. Благо і багатство всіх членів держави складає його силу, безпека народу – його заняття. Справедливість і закони — аналогічні до розуму і волі; громадянський мир – здоров'я; соціальні конфлікти – хвороби; а громадянська війна – це смерть. Подібна аналогія дозволяла розглядати державу, як складну систему, і давала поштовх до подальшої розробки органічної теорії та системного підходу до політичного життя.

Нормальним, здоровим «політичним тілом» Т. Гоббс вважав таку державу, де забезпечене право людини на життя, мир, безпеку і благополуччя народу та справедливість.

Правова теорія Т. Гоббса базується на розумінні права, як єдності та взаємозв'язку права у суб'єктивному і права в об'єктивному розумінні. Право в об'єктивному розумінні – це закон (норма) свободи, у суб'єктивному – це свобода людини. У вченні Т. Гоббса відправним моментом для обґрунтування права є аксіома про природжену рівність людей, як розумних і вільних істот, які наділені приблизно однаковими фізичними і розумовими здібностями. Розум і інстинкт самозбереження призвів до розуміння необхідності абсолютне право (свободу) кожного обмежити або, точніше, взаємно обмежити, внормувати, впорядкувати з огляду на потреби спільного мирного життя. Звідси випливають природні закони, на основі яких люди можуть прийти до згоди. Перший, вихідний закон полягає у тому, що «необхідно шукати миру та слідувати йому». Всі інші закони вказують шлях до досягнення і забезпечення миру. Вони закріплюють принципи, на яких повинно базуватися громадянське суспільство і держава, відповідні природному розуму. Під цим оглядом, визначальне значення для природно-правової теорії Т. Гоббса мають закони еквіваленту, справедливості і рівності у стосунках між людьми. Всі природні закони, підкреслював Т. Гоббс, можуть бути «резюмовані в одному легкому правилі, доступному розумінню і найбільш нездійної людини: не роби іншому того, чого ти не хочеш, щоб робили тобі».

Принцип рівності полягає у тому, що всі люди є рівними як суб'єкти права. Привілеї суперечать принципам громадянського суспільства, природним законам. Фактична, перш за все майнова, нерівність не повинна перетворюватися в юридично фіксований привілей або створюватися на основі такого привілею. Вона, тобто фактична нерівність, повинна бути біжучою і мінливою, існуючою в рамках еквівалентної і правової рівності. В іншому випадку неможливим є саме громадянське суспільство.

Розглядаючи позитивний закон, Т. Гоббс підкреслював, що він є необхідним аспектом нормативно-правового регулювання, за допомогою якого природні закони втілюються у життя і забезпечуються державою. При цьому, державна законотворчість обмежена природними законами і, відповідно, «все, що не йде проти природного закону, може бути оголошене законом від імені тих, хто володіє верховною владою». Виходячи з цього, при застосуванні права, зокрема суддею, необхідно вирішувати, що є правом, а що не є правом, а не що вигідно чи не вигідно для держави. Тобто і правозастосувальна діяльність повинна базуватися на природних законах.

Важливим аспектом правової концепції Т. Гоббса є розробка питання про гарантії реалізації природного закону і прав особи, які впливають з нього. Так, мислитель підкреслював, що «свобода підданих полягає у свободі робити те, що не вказано у договорі з владою», тобто робити те, що не суперечить природним законам. «Кожен підданий, – писав Т. Гоббс, – має свободу відносно всього, право на що не може бути відчужене договором». Це, перш за все, право на життя. «Обов'язки підданих відносно суверена вважаються існуючими лише на протязі того часу, і не довше, поки суверен у стані захищати їх. Бо дане людям природою право захищати себе, коли ніхто інший не у стані їх захистити, не може бути відчужене ніяким договором». Тобто, на суверена покладаються обов'язки захищати права людини, що впливають з природного розуму.

В цілому, Т. Гоббс вперше в Новий час розробив систематичне деонтологічне вчення про державу, політичну владу і право. Його теорія, основана на розумі і досвіді, відкрила широкі горизонти дослідження політико-правових явищ і справила значний вплив на становлення і розвиток політичної науки і юриспруденції.

ФІЛОСОФЬКА ТВОРЧІСТЬ ДЖОНА ЛОККА

Д. Локк (1632-1704 рр.) здобув первинну освіту в монастирській школі при Вестмінстерському абатстві. Потім в 1652 р. він поступає в Оксфордський коледж Хрестової церкви. Д. Локк відчуває інтерес до природних наук, перш за все до математики. Із 1667 р. він працює домашнім вчителем у лорда Шефтсберрі і опиняється втягнутим в політику, входить в опозицію до короля. У 1672 р. виїжджає до Парижа, де знайомиться з ідеями Р. Декарта. У 1679 р.

повертається до Лондона, але із-за політичного переслідування виїжджає до Голландії. У 1689 р. повертається до Англії, де і живе до кінця життя.

Під час переїздів Д. Локк пише багато свої роботи. Одна з перших – «Досвід про віротерпимість», що мала соціальну спрямованість, оскільки у той час Д. Локк відчував себе політичним діячем. Він зробив великий вплив на становлення ліберальних поглядів, з'явившись одним з основоположників буржуазного лібералізму. Ці погляди і викладені в його першій роботі.

Згодом він пише більш розгорнені «Листи про віротерпимість». Але основна його робота – «Досвід про людське розуміння», яку він писав близько 20 років і опублікував в 1690 р.

Окрім вищеназваних робіт, перу Джона Локка належить «Розумність християнства» (1695 р.), написана на прохання короля обґрунтувати розумність англіканської релігії. Д. Локк так захопився до того, що довів абсолютно інші принципи і опублікував роботу анонімно. Його ж перу належать два трактати: «Про державне правління» і «Деякі думки про виховання». Останній достатньо цікавий, Жан Жак Руссо, один із стовпів педагогіки, говорив, що багато педагогічних ідей він запозичував у Д. Локка.

Предмет філософії у Д. Локка, такий же, як і у Т. Гоббса: дослідження походження знання. Перш ніж займатися пізнавальною діяльністю, слід дізнатися про можливості і межі людського пізнання. Якщо людина не знатиме, що вона може знати, це може привести її або до помилкового догматизму, або в скептицизм. Для того, щоб виконати це дослідження, вважає Д. Локк, зовсім не обов'язково досліджувати всі здібності людського розуму – досить знати межі його застосування. Для моряка зовсім не обов'язково мати такий довгий лот, щоб він діставав до самого дна моря, – необхідно знати глибину свого лота, щоб не сісти на мілину. Людина повинна знати межі застосування розуму, як моряк довжину свого лота. Від незнання наших здібностей виникають або скептицизм, або догматичні помилки.

Д. Локк стверджує, якщо він покаже, яким чином людина одержує знання, то він покаже межі і можливості нашого розуму. Тому в першу чергу Д. Локка цікавлять питання про походження знання і про джерела знання. Д. Локк обмовляється, що часто використовуватиме термін «ідея», під яким він розуміє все те, чим зайнятий розум під час мислення (щоб не надавати цьому терміну ніякого платонівського сенсу). У той час існувала достатньо впливова школа кембріджських платоніків, яка відроджувала платонізм в теорії пізнання і вчила про вродженість ідей. Щоб не плутати своє поняття ідеї із їх поняттям, Д. Локк дає таке формулювання: ідея – це те, чим зайнятий наш розум під час мислення.

Запереченнями кембріджським платонікам і Р. Декарту, Д. Локк починає свій «Досвід про людське розуміння» з критики теорії вродженості ідей. Для того, щоб показати, що ідеї не вроджені людині, досить показати, звідки вони походять. Серед доказів того, що деякі ідеї людського пізнання є вродженими, філософи наводять декілька прикладів. Зокрема, вони говорять, що деякі ідеї відомі всім. Така, наприклад, фраза: «Те, що є, є». Д. Локк заперечує: навіть це положення, що здається самоочевидним, зовсім невідоме великій кількості

людей, серед яких діти, розумово відсталі і безграмотні люди і т.д. Очевидним, здавалося б, є і положення: «Ціле більше частини», проте, і воно не знайомо ні дітям, ні хворим, ні безграмотним людям. Тому принцип загальновідомості не підтверджує того, що існують вроджені ідеї.

Прихильники вродженості ідей іноді говорять, що вродженістю називається не той факт, що деякі ідеї вроджені, а що вроджена сама здібність до пізнання. Але тоді, пише Д. Локк, незрозуміло, чому ж самі філософи, що згадали цей вислів, так енергійно починають захищати вродженість – чи не тому, що вони суперечать самі собі? Вродженість здатності до пізнавальної діяльності не є вираз їх основного вчення.

Деякі говорять, що вродженість ідей полягає в тому, що розум може ці ідеї відкрити сам в собі, що вони вроджені потенційно, а розум в процесі своєї діяльності їх актуалізує. У такому разі, пише Д. Локк, вроджене все: і аксіоми, і теореми, а не тільки деякі ідеї. Тому виходить, що вроджене абсолютно все.

Іноді говорять, що вродженість ідей може бути доведена за допомогою існування моральності. Але Д. Локк наводить приклади того, що існують різні народи, у яких етичними є зовсім не зрозумілі іншим народам положення.

Про вродженість ідеї Бога. Д. Локк також заперечує: з одного боку, існують різні релігії і люди вірять в різних богів, а з іншого – є численна когорта атеїстів, яка спростовує положення про вродженість ідеї Бога.

Причиною упевненості в вродженості ідей Д. Локк називає лінощі нашого мислення. Єдиним джерелом знання є досвід. Досвід буває двох видів – внутрішній і зовнішній. Зовнішній досвід дає нам знання про предмети зовнішнього світу, а внутрішній – про наш внутрішній світ. Тому, розділяючи ідеали сенсуалізму (вчення про те, що все знання походить з відчуттів), Д. Локк, проте, будує набагато ширшу систему, яку слід назвати емпіризмом. Емпіризм – це вчення, відповідно до якого все знання приходить із досвіду, а чуттєвий досвід є лише одним з видів можливого досвіду; іншим є внутрішній досвід.

При народженні душу людини є чистою дошкою – «*tabula rasa*» (термін, який уживався задовго до нього філософами-стоїками). За допомогою дії на органи чуття в душу входять ідеї, тому в думці є тільки те, що приходить в неї за допомогою наших відчуттів. Д. Локку належить положення: немає нічого в думці, чого спочатку не було б у відчуттях. За допомогою відчуттів в нашу душу проникають ідеї. Вони входять простими і незмішаними, хоча в речах якості з'єднані. Одні ідеї (ідея світла, звуку, запаху, смаку, щільності), приходять в душу за допомогою тільки одного відчуття інші – за допомогою декількох відчуттів (ідеї простору, форми, спокою і руху).

Є прості ідеї, які приходять в душу за допомогою рефлексії. Такі дії розуму відносно його інших ідей – ідея мислення, ідея волі (це також прості ідеї, які виникають за допомогою нашого внутрішнього досвіду). Є прості ідеї, які виникають за допомогою, як відчуття, так і рефлексії (ідея задоволення, ідея страждання, ідеї існування, єдності).

Ідеї виникають в думці за допомогою дії на душу якої-небудь якості предметів. Д. Локк вперше вводить поняття первинних і вторинних якостей.

Самим тілам властиві не всі якості, які породжують в нас прості ідеї. Самим тілам властиві лише деякі якості, які не відемні від тіла, – це первинні якості. Такими є щільність, протяжність, форма і рухливість. Ці якості, впливаючи на наші органи чуття, породжують в нас прості ідеї. Такі якості, як колір, смак, звук, запах, в самих речах не знаходяться, а представляють собою сили, які за допомогою різних первинних якостей збуджують в нашій душі різні первинні ідеї, уявлення. Якості, які самим тілам не належать, викликаються в нашій душі первинними якостями, представляють заломлення в нашій душі цих первинних якостей. Тому ідеї первинних якостей суть схожість із самими тілами, а ідеї вторинних якостей не є такими, – не являють собою схожості із первинними якостями.

Розум, який надалі починає оперувати простими ідеями, проводить операції створення різних складних ідей. Складні ідеї можуть утворюватися різними способами. Прості ідеї можуть з'єднуватися в одну складну, можуть порівнюватися одна із іншою (так утворюються складні ідеї відношення). Складна ідея може утворюватися із іншої складної ідеї за допомогою відособлення ідей від всіх інших ідей. Д. Локк говорив, що якості, яким відповідають ідеї в нашій думці, є сполученими в предметах, в самих речах. Розум може розділяти ці ідеї в процесі пізнавальної діяльності і таким чином утворювати складну ідею – абстракцію. Тому і загальні ідеї (ідея білизни, ідея кольору), які не мають ніякої відповідності в матеріальних тілах, насправді, по Д. Локку, утворюються нашим розумом із простих ідей шляхом різного роду з'єднань, зіставлень (відносин) або абстрагування. Цими трьома діями обмежується вся дія розуму відносно простих ідей.

У Д. Локка багато місця займає аналіз ідеї субстанції, ідеї істини, цих важливих для філософії понять. Під субстанцією Д. Локк услід за Т. Гоббсом розуміє індивідуальні тіла, заперечуючи субстанцію в звичному, спинозівському сенсі. Д. Локк говорить про те, що субстанція має реальне існування тільки в тому контексті, що наш розум займається діяльністю абстрагування, виділяючи ідею, яка показує існування речей. Ідея існування в абстрактній формі приводить до створення ідеї субстанції.

У вченні про пізнання і про істину природно дорікнути Д. Локка в суб'єктивізмі. Оскільки єдиним джерелом знання є наші органи чуття, то, якщо бути послідовним, можна сказати, що відчуття є тим елементом пізнання, який робить непотрібним зовнішній світ, – адже ідея з'являється в результаті того, що розум отримує дані тільки із наших органів чуття. Цей приводить надалі до суб'єктивізму.

Д. Локк прагнув показати, що його вчення відповідає всім критеріям класичної теорії істини, що істинним є той вислів, який відображає реальний зв'язок між речами. Хоча Д. Локк і розвивав багато положень Т. Гоббса, але у вченні про істину був набагато більш послідовним матеріалістом, ніж Т. Гоббс. Сказати, наскільки відповідає ідея або вислів самій речі, достатньо складно, між ідеями і речами знаходяться наші органи чуття. Д. Локк закликає на допомогу здоровий глузд: ідея виникає як віддзеркалення речі в душі, але здоровий глузд показує, що істинним є те положення, яке відображає дійсний

стан речей. Тому істинними або помилковими можуть бути тільки зв'язки між ідеями і речами, а не самі ідеї і тим більше не самі речі. По Т. Гоббсу, істинними або помилковими можуть бути тільки взаємостосунки між словами як знаками, а не відносини між словами і речами (слово є знак речі, тому говорити про істинність безглуздо). По Д. Локку навпаки: безглуздо говорити про взаємодію між ідеями; істинним є тільки зв'язок між ідеями і речами. Якщо ми говоримо про істинність в гоббсівському сенсі (про істинність зв'язку між ідеями), то розуміти це слід так, що ідеї зв'язані так, як предмети, віддзеркаленням яких є ідеї.

У теорії пізнання Д. Локк стоїть перед багатьма труднощами, у тому числі і перед відомою трудностю, що стоїть перед будь-яким сенсуалістом і емпіриком: яким чином вивести із одиничних дій знання загальних вічних істин? Д. Локк розуміє ці труднощі і окрім чуттєвого (сенситивного) знання, яке повідомляє нам знання простих ідей і є імовірнісним, а не достовірним знанням, вводить ще і інтуїтивне, демонстративне знання.

Істина досягається на рівні інтуїтивного і демонстративного знання. Інтуїтивне знання досягає абсолютної достовірності, це відноситься до споглядання простих аксіом, законів логіки, істинності нашого існування. Це наближає Д. Локка до Р. Декарту, оскільки у Р. Декарта саме за допомогою інтуїтивного знання досягається знання про деякі аксіоми – такі, як «частина менша за ціле». Але Д. Локк дотримується матеріалістичної лінії, показуючи, що ідеї виникають за допомогою відчуттів, а потім вже наш розум інтуїтивно схоплює істинність цих положень (здоровий глузд). Демонстративне знання, яке також дає абсолютну істину, виходить за допомогою логічної побудови: ідеї зіставляються одна із одною, одні положення виводяться із інших. Тому демонстративне знання ґрунтується на інтуїтивному знанні і дає істину.

У відношенні до релігії Д. Локк також був дійстом, солідаризувався з І. Ньютоном в його фізико-теологічному аргументі, що доводить існування Бога від існування світу (знаменитий аргумент «Бога-годинникаря»: Бог дає перший поштовх світу, подібно тому як годинникар заводить годинник, а надалі «годинник» йде вже без свого Творця).

У відношенні до релігії Д. Локк відрізняє від І. Ньютона його соціальна спрямованість. Як переконаємося із назви однієї його роботи, Д. Локк пише про віротерпимість, про те, що всі люди мають право сповідати різні релігії, і приналежність людини до іншої релігії не є приводом для її переслідування. Д. Локк вважає себе християнином, прихильником англійської церкви (із дійстичною поправкою).

Деонтологічний аспект філософського вчення Джона Локка

Джон Локк (Locke), 1632–1704, — один з найбільших англійських політичних мислителів. Його основною політико-деонтологічною працею є твір під назвою «Два трактати про правління», написаний в 1679–1681 рр. Важливе значення для розуміння політико-деонтологічних поглядів мислителя має також

праця «Дослід про людський розум» (1690 р.). Головна мета, яку ставить Д. Локк перед собою, є обґрунтування державного устрою, який би відповідав природі людини.

Єдиним законним джерелом політичної влади є згода народу, тобто суспільний договір, який складає методологічну базу всієї його політико-дентологічної системи. Д. Локк чітко розрізняє владу посадової особи над підданим, як державну, або політичну владу, від влади батька над дітьми, господаря над слугою, чоловіка над жінкою, як неполітичну владу. Політичною владою Д. Локк вважає право видавати закони і застосовувати для їхнього виконання силу спільноти.

Розглядаючи походження держави, Д. Локк, як і його попередники, визнавав існування природного стану. Але, на відміну від Т. Гоббса, він вважав його доволі впорядкованим і благополучним. Відносини в цей період регулювалися продиктованими розумом законами природи. А, відповідно, розум вимагає узгоджувати свої інтереси з інтересами інших людей. Але недоліком природного стану є те, що відсутній механізм, який би забезпечив справедливе користування людиною своїми природними правами. Кожна людина сама повинна відстоювати своє право і карати його порушників. Саме для створення такого механізму, впорядкування свого життя, надійного забезпечення свободи і власності люди укладають суспільний договір. Тобто, створення держави – це, на думку мислителя, акт розуму, а прояв крайньої необхідності. Об'єднавшись у політичну спільноту, люди відмовляються від належного їм раніше права самостійно забезпечувати виконання законів природи на користь держави, але вони в жодній мірі не відмовляються від своїх природних прав. Тому мета держави — загальне благо. Політична спільність створюється для того, щоб краще гарантувати свободу і можливість користуватися своїми природними правами. Свобода, на думку Д. Локка, – це гарантія від свавілля. Вона – основа всіх інших прав людини, бо, втративши свободу, людина ставить під загрозу свою власність, благополуччя, життя. Свобода передбачає дотримання законів природи, які стали законами суспільства. «Там, де немає законів, там немає і свободи», – підкреслював мислитель.

Оскільки суспільний договір укладається заради кращого забезпечення природних прав, він наділяє владу чітко визначеними правами і обов'язками, які вона не повинна перевищувати. Влада не може посягати на невідчужувані права громадян. Одним з головних є право власності, і будь-яке посягання на нього (позбавлення частини власності, збільшення податків) є проявом деспотизму. Так само, невідчужуваним правом людини Д. Локк вважав свободу думки, оскільки у сфері суджень кожен має вищу і абсолютну владу для себе. Цей принцип розповсюджується і на релігійні переконання. Але свобода віри не безмежна, вона визначається засадами моралі та порядку.

Саме для запобігання перевищенню державною владою своїх повноважень Д. Локк розробив особливий конституційний механізм. Важливим компонентом в ньому є принцип розподілу влади і законність. Щоб не допустити концентрації влади та зловживання нею, Д. Локк пропонував не

об'єднувати законодавчу і виконавчу владу і підпорядкувати законодавця ним же створеним законам, здійснюваним виконавчою владою. Це один з найважливіших принципів Д. Локка, і він справив великий вплив на подальшу політичну та правову думку, став одним з головних принципів правової держави.

Принцип законності полягає у тому, що «для жодної людини, яка знаходиться в громадянському суспільстві, не може бути зроблено виключення з законів цього суспільства». Він також передбачає чітку законодавчу регламентацію структури, цілей і компетенції всіх державних органів. Силою закону, підкреслював мислитель, може бути наділений тільки акт законодавчого органу, сформованого народом. У той же час, Д. Локк розуміє законність не тільки у формальному значенні, тобто, як дотримання законів, установлених відповідно до визначеної процедури. Він вважав, що і сам законодавець при створенні закону не повинен порушувати природних законів.

Важливою гарантією забезпечення прав людини на недопущення зловживання з боку влади є розірвання народом договору з урядом. Збереження такого засобу, як надзвичайна міра контролю за урядом з боку народу, обумовлюється тим, що, вручаючи вищу, тобто законодавчу, владу якомусь органу, народ не позбавляється суверенітету. Тому, зазначає Д. Локк, «все ще залишається у народу верховна влада усувати або змінювати склад законодавчого органу, коли народ бачить, що законодавча влада діє всупереч виявленому їй довір'ю». Звідси – право народу на повстання для відновлення порушеної урядом свободи. При цьому, повстання не може бути справою меншості. Визнання цього права не може призвести до зруйнування громадянського суспільства, як такого, а, навпаки, є додатковою гарантією його збереження. Локк вірив у здоровий глузд суверенного народу і оголошував його єдиним суддею у питанні про те, чи діє влада відповідно до виявленої їй довіри.

Д. Локк сформував політико-деонтологічні принципи, які лягли в основу всіх демократичних правових держав світу. Його можна вважати основоположником лібералізму та сучасного конституціоналізму.

ГОТФРІД ВІЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНІЦ – ВЧЕНИЙ І ФІЛОСОФ

Готфрід Вільгельм Лейбніц без перебільшення може бути названий одним з найвидатніших філософів і учених XVII століття. По виразу Д. Дідро, Г. В. Лейбніц був для Германії одночасно і Платоном, і Арістотелем, і Архімедом.

Г. В. Лейбніц народився 1 червня 1646 р. в Лейпцігу, в сім'ї професора Лейпцігського університету. Ще вчась в школі, Г. В. Лейбніц виявив велику цікавість до науки, особливо до логіки. У 1661 р. він вступає до університету, де вивчає логіку і математику, але врешті-решт вибирає юридичний факультет, де і захищає докторську дисертацію «Про заплутані судові випадки». Попутно

він пише дисертацію про комбінаторне мистецтво, в якій розробляє ідеї логіки і математики, зокрема математичної логіки.

У 1666 р. він закінчує університет, а через два роки поступає на службу до міністра Майнцького курфюрства і в цей же час продовжує займатися математикою, розробляє ідеї механіки. З'являється у нього інтерес і до богослов'я. Г. В. Лейбніц мріє об'єднати всіх християн, всі християнські конфесії.

З 1672 по 1676 рр. він живе в Парижі і працює на дипломатичній службі; часто наїжджає до Лондона. В цей час він вивчає роботи Р. Декарта і Б. Паскаля, знайомиться із відомим механіком Джоном Гюйгенсом, який також вплинув на становлення Г. В. Лейбніца як ученого і філософа. В цей же час він розвиває логічні і математичні ідеї Б. Паскаля, удосконалює його рахункову машину.

У 1675 р. Г. В. Лейбніц створює диференціальне і інтегральне числення, хоча публікує свої ідеї тільки через дев'ять років. Різниця в часі між відкриттям і публікацією послужила приводом для судових розглядів між Г. В. Лейбніцом і І. Ньютоном. Тяжба не робить честь ні тому, ні іншому мислителю, історія ж розпорядилася так, що основне рівняння диференціального і інтегрального числення називається «формулою Ньютона-Лейбніца».

Взагалі внесок Г. В. Лейбніца в математику був великий – можливо, не менше, чим внесок Р. Декарта, що розробив основні положення сучасної математики. Г. В. Лейбніцу також належать багато нововведень, зокрема поняття функції, диференціала, координат, алгоритму.

У 1676 р. він побував в Голландії, де познайомився із ідеями Спінози. З цього ж часу він працює в Ганновері інженером в копальнях, займається геологією, пише книгу «Протогея» (1691 р.), в якій розглядає концепцію еволюції Землі. У 1686 р. пише «Теологічну систему», в якій викладає теоретичну основу для унії різних християнських конфесій. У 1689 р. їде до Італії, де створює Італійську академію наук. Папа римський пропонує йому пост хранителя Ватиканської бібліотеки, але Г. В. Лейбніц, будучи по віросповіданню протестантом, відмовляється від цієї посади, оскільки заперечує проти відношення католиків до природних наук (католики у той час достатньо підозріло відносилися до різних наукових досліджень).

У 1697 р. Г. В. Лейбніц знайомиться із Петром I і на його прохання складає ряд записок, зокрема план створення Російської академії наук в Петербурзі.

Вмер Г. В. Лейбніц 14 листопада 1716 р. в Ганновері.

Інтереси Г. В. Лейбніца були достатньо різноманітними: філософія, богослов'я, геологія, математика, механіка, фізика (йому належить відкриття закону збереження енергії). У Г. В. Лейбніца налічується величезна кількість творів (75 тисяч робіт різного об'єму). У філософському контексті відзначимо головну, як він сам вважав, роботу – «Теодіцею» (сам же він і ввів вперше цей термін, нині широко використовуваний). У цій роботі він ставить завдання довести, що існування в світі зла не суперечить тому, що світом править всемогутній і благий Бог.

Інша фундаментальна робота Г. В. Лейбніца – «Нові досліді про людський розум автора системи предвстановленої гармонії», опублікована вже після його смерті, в 1765 р. Вже з назви виходить, що ця робота направлена проти локковських «Дослідів про людський розум». Цікава і корисна вона тим, що в ній Г. В. Лейбніц, строго слідуючи структурі локковського твору, пропонує свої відповіді на кожний з параграфів філософії Д. Локка. Зокрема, Г. В. Лейбніц робить додавання до знаменитої тези Д. Локка («Немає нічого в думці, чого спочатку не було б у відчуттях») – «окрім самого розуму». Таким же чином Г. В. Лейбніц відповідає і на інші матеріалістичні ідеї Джона Локка.

«Монадологія». Це невелика робота, в якій Г. В. Лейбніц часто посилається на «Теодіцею», написана у формі тез, афоризмів. Одна з перших його робіт, написана ним ще в університеті, але що свідчить про зрілість розуму, називається «Метафізична диспутація про принцип індивідуації». Роботи раннього Г. В. Лейбніца показують його основні інтереси: «Свідощтва природи проти атеїстів», «Про першу матерію». Всі вони поміщені в першому томі російського зібрання творів Г. В. Лейбніца. Тут же поміщене і його листування із Кларком – прихильником англійського ученого Ісаака Ньютона (фактично, це суперечка із самим І. Ньютоном). Багато робіт Г. В. Лейбніц написав по логіці, вважаючи одним з своїх основних завдань створення універсальної мови науки, універсальної логіки, яка об'єднувала б всі наукові дисципліни, адже ще з часів Ф. Бекона і Р. Декарта бачимо незадоволеність формальною логікою, що не дає приросту наукового знання.

Щоб зрозуміти філософську систему Г. В. Лейбніца, необхідно уявити його собі як особистість, не відриваючи його філософські погляди від інших його переконань – математичних, фізичних і богословських. Г. В. Лейбніц був ученим – фізиком, математиком, тобто людиною, що розвивала науку, що запровадила основні принципи сучасної фізики. Як філософ, він ці принципи осмислював і ставив собі питання про їх сутність і значущість.

Одне з понять, яке вводилося в сучасну науку, – поняття сили. Виявлялося, що всі взаємодії між тілами в матеріальному світі можуть бути описані на мові функцій, як змінні. Скрізь функціонує поняття сили. Саме сили виявляються тими параметрами, які діють в світі, які зв'язують всі тіла і всі явища.

Окрім сил, міркує Г. В. Лейбніц, в світі нічого немає. Якщо ми щось і спостерігаємо, то лише тому, що на нас діє якась сила. Всі відчуття – дотик, нюх і ін. – виникають унаслідок того, що на людину, на її органи чуття діють якісь сили. Якщо ми відчуваємо якийсь предмет, то тільки тому, що цей предмет чинить нам якийсь опір, тобто діє на нас із якоюсь силою. Всі предмети в світі також взаємодіють за допомогою сили.

Спостерігаючи себе, своя власна свідомість, людина виявляє, що в її душі також є деякі сили, що тіло рухається постільки, поскільки ним управляє душа, а не само по собі, тому і в духовному світі, а не тільки в матеріальному, діють різні сили.

Ні декартівська, ні спинозівськ філософія не пояснює ні різноманіття світу, ні причин його руху, ні його розвитку. Вчення Р. Декарта про субстанцію

не влаштовує Г. В. Лейбніца унаслідок того, що воно непослідовно. Протяжність, по Г. В. Лейбніцу, не може бути субстанцією, бо протяжність завжди є протяжність чогось (так само як і мислення завжди є мислення про щось). Цей аргумент ми вже бачили у Б. Спінози. Але поняття Б. Спінози про субстанцію також не влаштовує Г. В. Лейбніца, оскільки якщо допустити, що субстанція одна і єдина, то звідси неможливо вивести різноманіття світу і його розвиток, рух.

Одна субстанція не пояснює наявність різноманіття і руху в світі. Тому субстанцій в світі повинно бути багато, а саме нескінченна множина – стільки ж, скільки в світі сил. Субстанція – це і є сила. Назва, яка Г. В. Лейбніц дає субстанції – «монада» (від грецького. «монос» — «один»). Парадоксальний висновок про те, що в світі існує нескінченна безліч субстанцій, хоча, як ми розуміємо, сама субстанція є щось, лежаче в основі всього, тому, здавалося б, повинна бути одна субстанція. Але це уявлення про єдину субстанцію суперечить і звичайним спостереженням, і науковим відкриттям. Тому саме науковий погляд на світ приводить Г. В. Лейбніца до висновку про те, що існує безліч субстанцій: якби була одна субстанція, не було б нескінченної кількості речей.

Суттю субстанції (монади) є сила. У чому це виявляється?

Кожна монада є деяка спрямованість, здібність до руху, розвитку. Монада є сила. Тому ж на цю субстанцію ніщо не може впливати. Монада існує так, як ніби в світі існує тільки вона одна. Оскільки суттю монади є сила (її здатність діяти), вона тільки діє, але нічого не сприймає. Тому, по виразу Г. В. Лейбніца, монада «не має вікон». Вона ніщо не сприймає в себе ззовні – вона тільки діє.

Оскільки сила – поняття нематеріальне, отже, і монада також нематеріальна, непросторова, непротяжна і неподільна. Монада абсолютно проста. Монада досягається не відчуттями, а тільки розумом, тому поняття сили, лежаче в основі сучасних наук, є поняття не наукове, а метафізичне (духовне).

Тільки монада існує реально, оскільки вона є субстанція. Все інше, у тому числі і матерія, тільки здається нам, оскільки не є субстанцією. Все, що не є сила, є ніщо; існують тільки монади, тобто сили.

По Г. В. Лейбніцу, існують різні види монад. Саме множинністю монад і пояснюється різноманіття світу, різними видами монад, їх якісною відмінністю одної від одної пояснюється наявність в світі одушевлених тіл і неживої матерії (людей, Ангелів і Бога – все це є різні монади).

Монада, яка може сама себе споглядати, є душа. Одна з монад, які ми можемо безпосередньо спостерігати, є наша власна душа. На її прикладі ми можемо спостерігати те, яким чином монада має в собі джерело руху, має в собі силу, яким чином вона проста, має в собі різні здібності, зокрема сприйняття, або перцепцію.

Розуміючи, що у кожної людини є своя власна душа, ми можемо зрозуміти і те, яким чином відрізняються монади, будучи абсолютно простими, але такими, що якісно відрізняються одна від одної. Саме така духовна монада може бути дійсним атомом, оскільки матеріальний атом, по Г. В. Лейбніцу, є поняття, що суперечить само собі, бо неможливо уявити собі, що є матеріальне

тіло, яке не можна було б далі розділити. Матерія завжди ділима до безкінечності, лише духовний початок може бути абсолютно простим.

Єдина дія монади – це її самовизначення. Монада завжди діє виходячи з себе. Це самовизначення називається уявленням. Так само, як кожна людина відрізняється від іншої своїми власними ідеями і уявленнями, так само і монади відрізняються одна від одної своїми уявленнями. Ці уявлення можуть мати різні ступені. На вищих ступенях розвитку монади уявлення перетворюється на поняття.

Але якщо, як говорить Г. В. Лейбніц, існує лише монада, а матерія існує нереально, то як пояснити існування матерії – не духовної, а чуттєвої реалії?

Г. В. Лейбніц вводить поняття двох видів уявлень: темних (або смутних) і ясних (або виразних). Дія монади, її сила і активність є її виразне уявлення. Оскільки монада не має вікон, але знаходиться проте у взаємодії зі всесвітом, та ця взаємодія виявляється можливою, остільки монада має в собі смутне уявлення про весь всесвіт. Тобто уявлення монади про інші монади є смутне уявлення, а про себе саму – це ясне уявлення.

Для людської душі знання світу є смутне уявлення, а знання самого себе – ясне уявлення. Саме тому людина набагато упевненіша в існуванні самої себе, чим зовнішнього світу. Людина може сумніватися в зовнішньому світі, але не в існуванні самого себе (так відповідає Г. В. Лейбніц на дилему, що стояла перед Р. Декартом). Тому матерія в даному аспекті є не що інше, як світ інших монад, тобто матерія є інші монади, як вони представляються кожній монаді. Матерія є споглядання монадою своїх меж. Коли душа як монада споглядає межі самої себе (усвідомлює межі самої себе), то все, що виходить за межі цієї монади, є матерія, є зовнішній світ. Тому уявлення про свою межу є уявлення про інше. Оскільки монада нематеріальна, то інше повинне представлятися як відмінне від нематеріального. Тому це інше для монади уявляється як матерія. Матерія не є щось що існує об'єктивно і незалежно, а є деяка форма уявлення монади, усвідомлення самою монадою себе і своїх власних меж. Коли монада усвідомлює себе і свою діяльність, то вона має ясне уявлення. Коли вона усвідомлює межі себе, вона уявляє собі матерію як щось інше. Тому матерія є темне уявлення – уявлення що існує усередині монади, але як те, що нібито впливає на монаду. Але на монаду ніщо не впливає, вона не має вікон. Тут ми не повинні бачити ніякої суперечності: ми бачимо зовнішній світ, але пізнання зовнішнього світу закладене в нас самих. Ми знаємо, які суперечності виникають при допущенні існування зовнішнього світу: якраз саме в цьому випадку виявляється неможливим пізнання зовнішнього світу. Як душа може пізнати те, що душею не є? Як дух може пізнати матерію? Адже подібне завжди пізнається подібним – цей принцип є основним принципом філософії (як і принцип тотожності буття і мислення). Тому пізнання всього світу міститься в самій душі. Навіть більш того: якби монада мала в собі вікна, то не було б такого поняття, як сила. Дія однієї сили на іншу змінювала б цю силу, але ж сила не може мінятися, вона існує як така. Існує взаємодія сил, їх рівнодіюча, але одна сила іншу змінити не може. Тому всі монади існують як що не мають вікон, кожна монада знає лише себе і свої власні уявлення – і більше за ніщо.

Як же світ існує при такому «егоїзмі» монади, адже виходить, що кожна монада діє, як їй захочеться, проте світ існує, і існує у вигляді гармонійного цілого?

На це питання, звичайно, неможливо відповісти без допущення Творця і Промислителя світу, оскільки необхідно допустити, що всі монади діють синхронно, керовані якимсь Промислителем, тобто Богом. В рамках лейбницевської теорії передвстановленої гармонії кожна монада діє як би так, як вона хоче, але всі уявлення, які в ній є (про себе і про зовнішній світ) закладені в неї Богом, тому всі дії всіх монад знаходяться в дивно синхронній гармонії одне із одним. Кожна монада має в собі знання про весь світ («все у всьому»), але в темному, смутному, не виразному вигляді. Але чому все-таки вона має знання про весь всесвіт?

Г. В. Лейбніцу допомагає його інтуїція ученого-фізика, оскільки зрозуміло, якщо все в світі управляється силами, то можна сказати, що будь-яке тіло взаємодіє із будь-яким тілом, де б воно не знаходилося – хоч на межах всесвіту в сотнях тисяч світлових років від Землі. Але, сила цієї взаємодії може бути нікчемно малою, її проте можна обчислити. А оскільки ця сила є, то монада має уявлення про весь всесвіт. Оскільки ж ця сила нікчемна, це уявлення є смутним, невиразним.

Це уявлення закладене в кожную монаду Богом – так само, як і принцип дії. Не можна сказати, що кожна монада діє, як їй захочеться. Всі монади мають ту силу і рухаються в тому напрямі, який закладений в неї Богом. Тому ті закони, які зв'язують різні монади, тобто різні сили, це і є спосіб управління світу Богом.

Монади не взаємодіють, між ними є тільки узгодженість, гармонія. Один з прикладів такої узгодженості, по Г. В. Лейбніцу, ми можемо бачити в самих собі. У кожної людини окрім душі є ще і тіло. Тіло також складається з різних монад, і управляє тілом душа – не тому, що вона так хоче (не монада управляє), а так Бог погоджував дії монади душі із тілесними монадами. Тобто Бог погоджує дії душі і тіла.

Проте поняття Бога не є очевидним для всіх людей, і Г. В. Лейбніц приводить різні докази. По-перше, доказ існування Бога від достатньої підстави (все, що існує в світі, повинно мати причину існування). А по-друге, доказ від досконалості Бога: якщо Бог можливий, то Він необхідний. Якщо ми можемо уявити собі Бога як якусь можливу істоту, то оскільки Бог здійснений, а досконалість включає поняття буття, то Бог необхідно існує, Йому властиве необхідне буття. Г. В. Лейбніц сполучає і онтологічний, і космологічний доказ буття Бога в своїй філософії.

Оскільки в світі існують речі, які могли б не існувати (вони існують випадково), то Бог є саме тією Причиною, яка дає цій випадковості необхідне існування. Г. В. Лейбніц дає своєрідне трактування випадковості. Б. Спіноза говорив, що випадковим людина називає те, причин чого вона не знає. Г. В. Лейбніц розуміє випадковість по-іншому: випадково те, протилежне чому залишається завжди можливим. Якщо я існую, хоча міг би і не існувати, означає, що моє існування випадкове. А необхідне те, протилежне чому

неможливе. Існування Бога необхідне, тому що неможливе Його неіснування. А існування всіх речей в нашому світі випадкове, тому що можливо і їх неіснування.

Єдина необхідна істота в світі – це Бог, тому неможливе тільки Його неіснування. А все, що є в світі, може існувати і не існувати, тому все, що в світі є знаходиться в ньому, випадково. Наш світ, що існує в тому вигляді, в якому він існує, випадковий, а значить, можливе існування і інших світів. Отже, Бог створив наш світ, вибравши при своєму розумі одну із різних можливостей. А оскільки Бог є істота розумна і блага, то оскільки Він вибрав саме наш світ, то наш світ якнайкращий зі всіх можливих світів, які могли б існувати. Якщо в нашому світі є різні недоліки, то це не означає, що наш світ створений неправильно. Бог краще за нас знає, який світ створити, і наш світ якнайкращий зі всіх можливих світів.

У Бога є три здібності: могутність, воля і знання. Могутність дає підставу існуванню всіх монад; знання дає здатність сприйняття, а воля – здібність до прагнення кожній монаді. Своєю волею Бог вибирає якнайкращий із можливих світів, Своєю потужністю Він приводить його до існування, а Своїм розумом упорядковує цей світ, дає йому закони, істину і благо (які пізнає людина і діє відповідно до них). А оскільки весь світ гармонійний, то, Бог один і Єдиний (неможливо припустити існування декількох богів).

Із уявленням про світ як якнайкращий із можливих світів не зовсім стикується буденна думка про існування в світі зла. Ця проблема для Г. В. Лейбніца – одна з основних, їй він присвячує трактат «Теодіцея». Основні виведення його нам вже відомі: зло як таке не існує, у зла немає своєї субстанції, так само як немає її у тьми. Але є і метафізична причина існування в світі недосконалості. Оскільки здійсненим є лише Бог, все інше не є Бог, тому містить в собі недосконалість вже внаслідок того, що це – творіння. Світ створений Богом, він не є Бог і тому нездійснений. Якби світ був здійснений, це все одно неначебто Бог створив Сам Себе, повторив Сам Себе, а існування двох богів неможливе. У цьому, по термінології Г. В. Лейбніца, полягає метафізичне зло – в обмеженості світу. Бог безмежний, світ же обмежений в метафізичному сенсі, тому в світі необхідно існує метафізичне зло. Вся решта видів зла (фізичне і моральне) не необхідна, а всього лише можлива. Необхідними їх робить тільки сама людина.

Фізичне зло полягає в стражданнях, а моральне – в гріху. Страждання з'явилися із гріхопадінням людини, а гріх (тут Г. В. Лейбніц не відкриває нічого нового) полягає у відпаданні людини від Бога, в його свободі. Свобода людини є основоположенням лейбніцевської метафізики: оскільки кожна душа є монада і має в собі принцип дії, тому вона і вільна. Г. В. Лейбніц, як і Б. Спіноза, заперечує поняття свободи волі. Свободи волі не існує у вигляді «я хочу те, що я хочу» – людина може хотіти тільки те, що закладене в ній Богом. Бажання, які Бог дає у вигляді можливостей, людина часто актуалізує і перетворює можливість фізичного і морального зла на дійсність.

Але чому тоді Бог творить цей світ, якщо Він знає, що творіння Його буде недосконалим і в ньому буде зло? Бог творить світ внаслідок того, що Він благ.

Саме добрість Бога є основною причиною творіння світу. Існувати краще, ніж не існувати, – це основне положення, лежаче в основі онтологічного доказу буття Бога. Тому існувати нашому світу, навіть недосконалому, краще, ніж взагалі нічому не існувати, окрім Бога. Тому, проявляючи Свою добрість, Бог і творить світ, який нездійснений і має в собі зло.

Г. В. Лейбніц пропонує і інші пояснення існування в світі зла. Наприклад, що благоденствують лиходіїв тільки здається, а насправді лиходіїв випробовують страждання, незрівняні із тими, що випробовує праведник, а після смерті покарання лиходіїв очевидно. Те, що нам здається злом, насправді таким не є; те, що є зло для частини, для цілого є благом. Г. В. Лейбніц проводить послідовно принцип передвстановленої гармонії. Ця гармонія існує не тільки в світі матеріальному, але і між світом матеріальним і духовним. Духи, тобто розумні монади, утворюють між собою деяке співтовариство; сукупність всіх духів утворює град Божий. Цей град є світ етичний, найбільш піднесений і здійснений зі всіх справ Бога. Між градом Божієм і земним світом також існує передвстановлена гармонія, тому всі вчинки в земному світі пов'язані з подіями в граді Божієм, а значить за земні гріхи людина відповідатиме після смерті, і навпаки – за праведне життя вона одержить гідну подяку. Бог часто дає нагороди фізичні, розуміючи, що фізичний світ пов'язаний і з духовним буттям. Тому добрі справи нагороджуються, а злі одержують відплату. Бог є мета життя людини, в прагненні до Бога і в пізнанні Бога полягає щастя людини.

Г. В. Лейбніца звичайно називають одним з останніх метафізиків. Знаменитий і його учень Християн Вольф. У Г. В. Лейбніца не було викладу своєї системи, подібного спинозівському або локківському; все, що він написав, окрім «Монадології», є роздуми над деякими проблемами. Х. Вольф виклав систему Г. В. Лейбніца і тим самим, на думку багатьох філософів, убив її, позбавив яскравості і жвавості. У Х. Вольфа вчився В. В. Ломиносів, по підручнику Х. Вольфа викладатиме філософію І. Кант, тому вплив Г. В. Лейбніца на філософію великий, як ми побачимо, І. Кант, долаючи метафізику Г. В. Лейбніца, багато в чому ґрунтуватиметься на його положеннях. За традицією вважається, що Г. В. Лейбніц був останнім метафізиком. Наступні мислителі – Д. Берклі, Д. Юм і особливо І. Кант розвиватимуть критичну спрямованість у філософії, а не метафізичну.

ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА ДЖОРДЖА БЕРКЛІ

Народився Берклі на півдні Ірландії в 1685 р. в англійській дворянській сім'ї, вчився спочатку в школі, де до нього вчився Джонатан Свіфт, а в 15 років поступив в коледж Святої Трійці Дублінського духовного університету. У 1704 р. Д. Берклі стає бакалавром мистецтв, а з 1707 р. викладає в цьому ж коледжі. У 1709 р. його висвячують в диякони англіканської церкви. В цей же час виходить його перша робота «Досліди нової теорії зору».

Після цього роботи у Д. Берклі виходять достатньо часто, він інтенсивно розробляє свою нову теорію, коріння її йде в сенсуалізм Д. Локка. У 1710 р. він публікує трактат «Про принципи людського знання» (основна його робота), а в 1713 р. ідеї, викладені в цьому трактаті, Д. Берклі викладає в популярнішій формі в роботі «Три розмови між Гиласом і Філонусом». Це діалоги між вигаданими героями («Гилас» від грецького слова +ul) h – «матерія», а Філонус – «любитель розуму», «філософ»).

У 1728 р. він виїжджає до Америки на острів Лонг-Айленд, де хоче заснувати коледж для навчання проповідників для місіонерської діяльності в Америці, але справа ця не вийшла, і в 1731 р. він повертається на батьківщину. У 1732 р. виходить «Антіфрон» – богословська робота, апологія християнства В 1734 р. Д. Берклі стає єпископом англіканської церкви і до 1752 р. служить в м. Клейн на півдні Ірландії. В цей час він практично не пише, єдина робота – «Сейріс», де він піддає критичному аналізу математичні ідеї І. Ньютона і Г. В. Лейбніца. У 1752 р. його запрошують до Оксфорда, але в 1753 р. він вмирає.

Завдання своєї філософії Д. Берклі бачив в апології християнства і критиці атеїзму. Саме виходячи з цього і слід розуміти всю його філософію, інакше трактуватимемо Д. Берклі як суб'єктивного ідеаліста, яким він, звичайно ж, не був. Інакше він взагалі не був би християнином, навіть членом англіканської церкви, як би до неї не відносилися. Навіть представники англіканської церкви не беруться затверджувати істинність суб'єктивного ідеалізму і стверджувати, що окрім суб'єкта, що пізнає, в світі нічого немає.

Отже, мета філософії Д. Берклі – апологія християнства і критика атеїзму. Своім головним ворогом Д. Берклі вважав атеїзм і матеріалізм. Звідки береться віра в об'єктивне, незалежне від людини існування матерії? Саме відповідь на це питання і намагається знайти Д. Берклі в своїй першій роботі «Досвід нової теорії зору».

Причину цієї віри Д. Берклі знаходить в переконаності в об'єктивному існуванні простору і піддає критиці ньютонівське розуміння простору як деякого вмістища тіл. У наступній роботі – трактаті «Про принципи людського знання» (і в «Трьох розмовах між Гиласом і Філонусом») Д. Берклі вже більш послідовний і бачить причину існування матеріалізму у вірі людей в існування матерії. Саме критиці цієї упевненості Д. Берклі і присвячує дві дані роботи.

Спочатку Д. Берклі розглядає проблему загальних понять. Він пише, що основна помилка людей полягає в тому, що вони вірять в існування загальних поняття, у те, що загальне поняття утворюється за допомогою абстракції. Людина, спостерігаючи різні предмети (скажімо, крейду, цукор, сніг), виявляє властивість всіх цих предметів бути білими, тому вона абстрагує властивість білизни від носія цієї властивості і вважає, що таким чином утворюється поняття білизни. Далі людина може проводити такий ступінь абстракції – вводити поняття кольору і т.д. аж до найзагальніших понять, найбільш загальним з яких є поняття матеріальної субстанції. Тому для спростування віри в існування матерії (матеріальної субстанції) Д. Берклі спочатку розглядає проблему утворення загальних понять.

Він іронічно пише, якщо хтось із людей і володіє здібністю до абстрагування (властивістю утворення абстракцій), то він готовий зустрітися із цією людиною, тому що сам він такою здатністю не володіє. Яке б загальне поняття Д. Берклі не намагався собі уявити, він завжди уявляє його в сукупності із якимсь матеріальним носієм. Якщо Д. Берклі намагається уявити собі білизну, він уявляє собі сніг або крейду, якщо він намагається уявити собі людина взагалі, то це йому теж не вдається – в його думці завжди виникає образ якоїсь конкретної людини. Тому загальних понять не існує – це помилка філософів, яка, по Д. Берклі, виникає унаслідок неправильного вживання слів (точніше, унаслідок зловживання словами), оскільки люди, користуючись словами (а такі слова, як «білизна» і «людина», звичайно ж, існують), вважають, що ці слова дійсно щось позначають.

По Берклі, ці слова нічого не позначають, окрім конкретного матеріального предмету. Немає людини взагалі – є тільки конкретна індивідуальна людина; немає ідеї людини – є ідея конкретної людини. Тому слово є знаком (тут Д. Берклі згоден із Т. Гоббсом), але знаком не загальної ідеї, що існує в нашій думці, а знаком ідеї, відповідної конкретному предмету. Тому немає і поняття матерії, як немає ідеї матерії як найбільш загального поняття, а то, що це поняття до того ж ще шкідливе і суперечливе, Д. Берклі намагається показати в своєму трактаті.

Своє завдання Д. Берклі розглядає з погляду філософії Джона Локка, який стверджував, що існують первинні і вторинні якості. Д. Берклі стверджує, що відмінності між ними немає. Первинними якостями Д. Локк (а до нього Г. Галілей і ще раніше Демокрит) називає якості, що належать самому матеріальному предмету. Такими є його форма, вага, розміри і т.д., а вторинні якості (смак, колір і запах) предмету не належать, а виникають в думці сприймаючого ці якості суб'єкта.

Д. Берклі стверджує, що немає різниці між первинними і вторинними якостями, а тому матеріальним предметам не належать ні ті, ні інші якості. У своїй ранній роботі «Досліди нової теорії зору» Д. Берклі піддав критиці тільки зір, вважаючи, що речам не властива така первинна якість, як колір, а потім, застосовуючи ці ж принципи до всіх інших якостей, він довів, що у предмета немає ніяких якостей.

Д. Берклі виходить з принципу, що про існування речі ми судимо на основі того, що ми її сприймаємо, тобто стверджує, що існувати – означає бути сприйманим. Тому чуттєві речі – це такі речі, які можуть бути сприйняті відчуттями безпосередньо, а не через слова, поняття і т.д.

Що ми сприймаємо за допомогою відчуттів? Звичайно ж, у відчуттях нам даються якості, але не самі предмети, тому чуттєві речі є лише набір цих якостей або поєднання їх, але не сам предмет. Д. Берклі розглядає кожну конкретну якість, щоб показати, що ніщо із них не належить предмету.

Спочатку він розглядає теплоту і говорить, що оскільки сильна теплота і сильний холод викликають страждання, а страждання є властивість лише живої мислячої істоти, то теплота не може належати неживому матеріальному предмету. Наприклад, якщо людина помістить одну руку в холодну, а іншу – в

гарячу воду і потім занурить обидві руки в теплу воду, то ця вода здасться одній руці теплою, а інший – гарячіше. Оскільки одна і та ж вода не може бути одночасно і теплою і гарячіше, то, означає, вода не має в собі теплоти або холоду. Тепло і холод – це властивості сприймаючого суб'єкта.

Те ж саме Д. Берклі проробляє і з іншими вторинними якостями – смаком і запахом. Смаку і запаху теж не може бути в предметі, вони можуть бути тільки в людині. Звук також не може належати самому предмету, хоча він і є, як затверджують вчені, коливання повітря (дзвін не звучить, якщо його помістити у вакуум). На це Д. Берклі заперечує: якщо звук є коливання атомів або молекул повітря, то тоді ми повинні були б звук бачити або відчувати його коливання. Якщо ж ми звук чуємо, то, таким чином, ми також відрізняємо звуковий образ, який виникає в нашій свідомості, від тих коливань, які відбуваються в повітрі або в самому телі. Тому і звук також належить тільки суб'єкту.

Про колір. Якщо колір належить суб'єкту, то, скажімо, хмара буде на заході пурпурною, а не білою, як вона є вдень. Ще з часів античності існують і інші докази суб'єктивності кольору. Так, хворий жовтухою сприймає кольори зовсім інакше, ніж здорова людина; якщо на предмет, пофарбований в один колір, подивитися в мікроскоп, то там ми побачимо зовсім інші кольори. Тому не можна сказати, що колір належить самому предмету – колір є властивістю суб'єкта.

Ці аргументи зустрічалися у Демокріта, Г. Галілея, Д. Локка. Д. Берклі ж стверджує, що не тільки вторинні, але і первинні якості предметам не належать. Дійсно, величина, тобто протяжність і форма, не може бути властиві самому предмету, оскільки один і той же предмет може здаватися і великим, і маленьким – зважаючи на ту обставину, як близько або далеко від його ми знаходимося. Бувають дрібні тварини, яким одна і та ж річ може показатися значно більшою, ніж нам (річ не може бути і великою і маленькою одночасно). Інша первинна якість, рух, також не властива самим речам, тому що рух відносний і ми можемо сказати, що річ рухається швидко, поволі або покоїться залежно від того, з якої точки ми на неї подивимося. Щільність – це опір тіла діючій на нього силі, тому і щільність ми сприймаємо також виходячи з наших органів чуття, а значить, вона не належить предметам. Тому немає ніяких первинних якостей.

Інший аргумент. Як ми сприймаємо первинні якості – скажімо, протяжність, форму і рух? Не може бути тіла, що має протяг, не пофарбованого ні в який колір. Ми не можемо сприймати щільність тіла без дотику. Тому ми завжди сприймаємо первинні якості за допомогою якостей вторинних. Якби тіло не було пофарбовано ні в який колір, то ми не сприймали б ні форму, ні рух, ні розміри цього тіла. Тому немає ні первинних, ні вторинних якостей, і помилка людей, що визнають об'єктивність первинних якостей, полягає в тому, що первинні якості при дії на людину не викликають у неї ніяких емоцій, а вторинні якості викликають у людини стан задоволення або незадоволення. На цій підставі робиться висновок, що вторинні якості існують в людині, а первинні об'єктивні. Але та обставина, що первинні якості не викликають

ніякого задоволення і взагалі ніяких емоцій, ще не говорить в захист їх об'єктивності.

Далі Д. Берклі переходять до критики поняття матерії, матеріального субстрата.

Що означає, що матерія протяжна? Що взагалі означає слово «підтримувати», яке ми вживаємо, кажучи про субстрат, про субстанцію (що субстанція є підтримка, якась речовина, що знаходиться під всіма речами – те, що підтримує все різноманіття матеріальних речей)? Що таке «підтримувати», що таке «тягнути під», – міркує Д. Берклі. Я бачу конкретні предмети, але що під ними знаходиться, що їх підтримує, я не сприймаю. Я сприймаю відчуття про ці предмети; ніякого відчуття про матерію у мене немає. Тому поняття матерії на підставі відчуття не виникає, а тому немає і ніякого матеріального субстрата (пригадаємо, що для Д. Берклі основним принципом було існувати – означає бути сприйманим).

На підставі даних аргументів можна було б зробити висновок, що не існує ні матерії, ні матеріальних речей. Але це не зовсім так. Д. Берклі хоче показати, до яких абсурдних висновків можна дійти, якщо припустити об'єктивне, незалежне існування матерії. Виходить, що припустивши існування матерії приходимо до протиріччя: припустивши, що матерія існує і що вона впливає на наші органи чуття, ми приходимо до висновку, що не існує ні матерії, ні матеріальних тіл. Але Д. Берклі стверджує, що матеріаліст впадає у властиву йому помилку: виходячи з існування матеріального субстрата приходиться до висновку, що матеріального субстрата не існує. Тобто якщо ми допускаємо, що відчуття відображають властивості реального матеріального світу, то ми приходимо до висновку, що цього світу не існує. Тому поняття матерії не тільки надмірне (оскільки ми пізнаємо лише дані своїх органів чуття і ніякого поняття матерії для цього нам не потрібно), але і суперечливе, оскільки допускаючи, що існує матерія, ми приходимо до висновку, що ніякої матерії не існує. Тому, говорить Д. Берклі, ми повинні виходити з абсолютно інших принципів пізнання, оскільки ми довели, що матеріалізм суперечливий і приводить до заперечення самого себе.

Д. Берклі стверджує, що все різноманіття речей реально існує, але не як незалежна від мого розуму матеріальна дійсність, а як те, що існує лише в думці. Д. Берклі не говорить «в моїй думці», але просто: «у думці». Всі люди сприймають одні і ті ж предмети однаково – отже, вони існують не в моїй думці, але в думці взагалі. Тому якщо ми упевнені, що світ існує, то існує і розум, який породжує цей світ. Таким чином Д. Берклі приходиться до доказу існування Бога. Звичайно люди, говорить Д. Берклі, проводять інший логічний ланцюжок: вони вірять в Бога і на підставі своєї віри роблять висновок про існування світу. Я ж вірю в існування світу і роблю висновок, про те, що існує Бог.

Зрозуміла логіка Д. Берклі: існувати – означає бути сприйманим; якщо я сприймаю в собі деякі відчуття, то я роблю висновок, що світ існує; я роблю також висновок, що для цього не необхідна ніяка матеріальна субстанція.

Оскільки я знаю, що цей світ сприймається так само і іншими людьми, я розумію, що світ існує не тільки в моїй думці, але і в думці іншої людини.

Така ж система побудови філософії була у Плотіна: світ існує в думці, ми пізнаємо чуттєві об'єкти (матеріальний світ) постільки, поскільки кожна душа міститься в світовій душі і має в собі ідеї, що належать до загального розуму. Тому Д. Берклі не стоїть на позиціях суб'єктивного ідеалізму (якщо кого і можна дорікнути в цьому, то, навпаки, опонента Д. Берклі – матеріаліста, який дійсно, логічно міркуючи, приходиться до висновку, що існує лише розум, суб'єкт, що пізнає, що ніякого матеріального носія немає і ніякого взагалі зовнішнього світу немає).

По Д. Берклі, зовнішній світ існує, він реальний, як реальна і кожна людина, а не тільки суб'єкт, що пізнає Я. Це доводить, що існує Бог. Інше було б складно допустити, розуміючи, що Д. Берклі був християнином і головну мету своєї філософії бачив в апології християнства.

Вчення Д. Берклі не одержало підтримки з боку англіканської церкви, але і особливих заперечень воно не викликало, оскільки Д. Берклі продовжував своє діаконське служіння, а згодом був навіть рукопокладений в статтю єпископа.

Д. Берклі піддає критиці поняття субстанції, але тільки матеріальної субстанції. Не існує матеріальної субстанції – існує лише духовна субстанція, нею є Бог. Бог повністю активний, Він створює ідеї і наші душі. Ідеї повністю пасивні, а наші душі можуть бути і пасивними, і активними. Активні вони, якщо сприймати їх з погляду ідей, що пізнаються, пасивні постільки, поскільки створені Богом. Тому немає ніякого матеріального світу – є лише Бог. Бог створює душі і вкладає в них ідеї; Він створює душі таким чином, що у всі душі вкладає однакові ідеї. Тому і працюють всі душі так само однаково і сприймають ідеї однаково – не тільки навколишній світ, але і закони моральності, логіки, естетики і взагалі того, що не можна віднести до матеріального світу.

Якщо виходити з віри в існування матерії, то неможливо пояснити пізнаваність матеріального світу, тому що подібне пізнається подібним, дух може пізнавати тільки дух. Якщо ми пізнаємо зовнішній об'єктивний світ, то це показує, що ми пізнаємо духовну природу, а не матеріальну, інакше б ми його не пізнали. Якщо існують науки, що вивчають закони природи, то закони також не можуть належати до матерії – матерія нерухома; ці закони можуть належати тільки Творцю цього світу. Оскільки ми пізнаємо ці закони, ми маємо одну природу із Творцем і із цими законами.

Для Д. Берклі очевидно, що не існує ніякої матерії, що існує тільки дух – Божественний Дух і наші душі і що Бог створює в нас ідеї, які зв'язуються, сліднують одна за одною, а по їх послідовності ми робимо висновок, що одне явище є причиною іншого і т.д. Насправді ніяке явище не є причиною іншого, а причиною всього є Творець, Який розташовує ці ідеї в нашій душі саме таким чином, а не іншим.

Таким чином, Д. Берклі по-своєму виконав своє завдання, показавши, що матеріалізм суперечливий і визнання матерії як об'єктивної реальності надмірне і не витікає ні із яких наших чуттєвих даних.

Положення Д. Берклі, які витікали із локківського сенсуалізму, розвивав інший шотландський філософ – Давид Юм.

ФІЛОСОФЬСКА СПАДЩИНА ДАВИДА ЮМА

Д. Юм народився в 1711 р. в збіднілій дворянській сім'ї. У 20 років він вступає до Едінбурзького університету, працює якийсь час комерсантом, а потім їде до Франції, бажаючи здобути кращу освіту і поступає в 1734 р. в ієзуїтський коледж Ла Флеш, де вчився і Р. Декарт. У 1737 р. він його закінчує.

У 1738 р. Д. Юм видає першу роботу – «Трактат про людську природу». Видає в Англії, хоча написаний трактат у Франції. Книга достатньо об'ємна. З цих причин книга не була відмічена публікою, це дещо спантеличило Д. Юма, що мав намір влаштувати переворот у філософії (переворот він влаштував, але чекав, що це буде набагато легше).

Через 10 років Д. Юм випускає іншу книгу – «Дослідження про людське пізнання», де повторює багато тез «Трактату про людську природу», багато опускає, але пише більш звичною мовою, відповідаючи на деякі заперечення, що поступили до нього в приватному порядку. Після цього Д. Юм пише безліч інших робіт (есе). У 1751 р. видає «Дослідження про принципи моралі», тоді ж пише роботу «Діалоги про природну релігію» (опублікована посмертно), ряд есе на політекономічні теми (Д. Юм був достатньо досвідчений і в цій області: Адам Сміт, відомий англійський політеконом, говорив, що він розвивав багато ідей, висловлених Д. Юмом). У 1754 р. видається перший том «Історії Англії» Д. Юма, а в 1756 р. – другий том, який приніс автору особливий успіх. У 1757 р. виходить «Історія природної релігії». Із 1763 р. він працює в Парижі дипломатом, через чотири роки повертається до Лондона, де працює на посаді держсекретаря, яку в 1765 р. залишає. Вмер Д. Юм в 1776 р.

Д. Юм був настроєний прагматичніше, ніж Д. Берклі, і не ставив перед собою ніяких завдань спростування матеріалізму і захисту християнства. Він відчував себе вченим, суто раціоналістом, і недоліком всіх наук вважав те, що всі вони базуються на людських здібностях, але самі ці здібності не вивчають. Звідси витікає неміцність всіх наук – і природних і гуманітарних, – оскільки вони базуються на неміцному фундаменті – недосліджених людських здібностях. Перш за все потрібно побудувати науку про людину, про людські здібності, а із неї вже виводити всі інші науки (схоже на Д. Локка). Тому Д. Юм і назвав свою першу роботу «Трактатом про людську природу».

Наука про людину, по Д. Юму, повинна бути емпіричною, а не будуватися за зразком схоластичних вчень, які перш за все розглядали абстрактну сутність. Д. Юм згоден із тезою Д. Локка і Д. Берклі, що немає нічого в думці, чого спочатку не було б у відчуттях, тому емпіричний метод ми також повинні послідовно застосовувати до дослідження людини, і в першу

чергу людської здібності до пізнання, бо знаючи межі людського пізнання, ми можемо поставити і межі всій решті наук.

Пізнавальний досвід, по Д. Юму, ділиться на два етапи: враження і ідеї: ідеї є образ вражень в мисленні. Людина сприймає деякі відчуття, із яких потім утворюються ідеї, що дають людині внутрішній досвід. Враження існують самі по собі; вони прості і є атомами чуттєвого пізнання. За враженнями ніщо не стоїть, ми не можемо зробити ніякого висновку про існування їх причини. Ми спостерігаємо тільки враження і тому досліджуємо тільки їх. Ніякого зв'язку із реальними предметами ми виявити не можемо і тому залишаємо це за рамками нашого дослідження.

Д. Юм розбирає питання про вроджені ідеї, які ставили Д. Локк, Р. Декарт, Г. В. Лейбніц і інші філософи. Д. Юм вважає, що дав радикальне рішення цього питання, і говорить, що вся суперечка ґрунтується на плутанині в словах: різні філософи не розуміють, про що вони говорять. Якщо під вродженістю розуміти природність, то ідеї природно природжені, тому що складають природу людини. Якщо вродженість означає первинність пізнання, то вроджені враження, атоми пізнання, а не ідеї. А якщо вродженість означає збіг з часом народження, то цей момент встановити неможливо, тому що медицина не може встановити, коли людина починає мислити, – настільки складно встановити зростання і розвиток людини в ембріональному стані.

Враження, по Д. Юму, діляться на враження відчуттів і враження рефлексії. Причина відчуттів невідома, а рефлексія виникає від дії на розум ідей відчуття. Відчуття виникають від невідомих причин і породжують в нашій думці деякі ідеї відчуття, за ними слідує враження рефлексії. Пам'ять і увага зберігають в собі і переробляють в думці всі враження в деякі ідеї. Таким чином, ідеї відчуттів утворюються в нашій думці в результаті дії вражень, які, відповідно, можуть перероблятися у враження рефлексії, які виробляють в нашій думці ідеї рефлексії. Наприклад, враження столу – це враження відчуття. Враження білизни – це вже враження рефлексії, оскільки білизна – це вже деяка абстрактна властивість, що одержується в результаті діяльності розуму по відношенню до вражень відчуття. Тобто враження рефлексії і відчуття виробляють ідеї. А розумоперує із цими ідеями.

Д. Юм розглядає, звідки в думці з'являються ідеї: вони з'являються в результаті зовнішнього і внутрішнього досвіду (відчуттів і рефлексії). Далі ми маємо ідеї, але поки ідеї прості: ідея столу, ідея білизни – це ідеї прості, оскільки вони співвідносяться із відповідними їм враженнями. Окрім простих ідей існують і складні ідеї.

Велику частину «Трактату про людську природу» Д. Юм присвячує дослідженню саме питання про походження складних ідей, бо саме вони є предметом наукового знання. Складні ідеї утворюються унаслідок асоціації ідей. Так само, як деякі тіла тягнуться одне до одного, так і ідеї можуть тягнутися одна до одної за деяким принципом. Д. Юм називає сім видів відносин ідей, за допомогою яких утворюються асоціації. Чотири види досягнулися інтуїтивно: за допомогою схожості, протилежності, якості і кількості.

Інші три види – просторово-часові, причинні асоціації і відносини тотожності набагато складніші. Більше уваги Д. Юм приділяє дослідженню причинного відношення між ідеями, тільки на підставі цього відношення людина робить висновки про існування тих предметів, які безпосередньо в чуттєвому досвіді не даються. Що стосується відносин тотожності, причинних і просторово-часових, то ці відносини виникають тільки із досвіду, а не інтуїтивно, і лише причинні відносини між ідеями є такими відносинами, які виробляють в думці складні ідеї, відсутні в думці, тобто є джерелом формування нових ідей. Адже, по Д. Юму, як і по Д. Локку, немає нічого в думці, чого не було б первинне у відчуттях, то визначити, як з'являються причинно-наслідкові відносини, залишається для Д. Юма одним з основних завдань.

Попутно Д. Юм, як і Д. Берклі, проводить критику ідеї субстанції, кажучи, що ідея субстанції не має під собою ніякого враження, тому ідея субстанції є лише сукупність деяких простих ідей, об'єднаних уявою. Ідея субстанції виникає в результаті деякої асоціації простих ідей – просторово-часових, тотожності і т.д. Вступаючи у ці відносини, наш розум за допомогою уяви формує ідею субстанції. Але у цієї ідеї немає ніякого носія у вигляді вражень, тому це є просто якась зручна фікція уяви. Всі абстрактні ідеї тому одиничні (Д. Юм – прихильник номіналізму). Загальні ідеї виражаються тільки за допомогою мови.

Розглянемо докладніше причинно-наслідкові відносини між ідеями, оскільки тільки це відношення знайомить нас із несприйнятими об'єктами, лише це відношення виводить людину за межі даних відчуттів.

Ідея причинності припускає співвідношення двох ідей, причому ці ідеї, відповідні двом об'єктам в просторі, повинні бути суміжними і один об'єкт повинен передувати іншому в часі. Крім того, повинен існувати якийсь необхідний зв'язок між цими об'єктами, що найважливіше, зрозуміло, що наслідок є необхідна дія причини, інакше причинно-наслідковий зв'язок не є таким.

В результаті такої асоціації – просторової суміжності, тимчасового передування і необхідного зв'язку – у нас в думці з'являється ідея причинно-наслідкового зв'язку між об'єктами. Але сама по собі ідея причинно-наслідкового зв'язку не має під собою ніякого матеріального носія. Тому і причинно-наслідковий зв'язок також є фікцією. Насправді її немає, є лише два різні сприймані об'єкти. Ці ідеї можна зіставляти і порівнювати за принципом їх просторового і тимчасового відношення, але необхідного зв'язку між ними углядіти не можна. Для того, щоб побачити, що дві події, що є сусідами, сполучені причинно-наслідковим зв'язком, ми повинні, по-перше, допустити, що одна подія відбувається раніше іншої (причина відбувається раніше наслідку), а по-друге, допустити, що вони стикаються одан із одною, тобто вони одночасні. Тому поняття причинно-наслідкового зв'язку суперечливе. Якщо причина раніша, ніж наслідок, то вона не стикається із наслідком і не є його причиною; якщо причина стикається із слідством, то в часі вони

одночасні, тому вони також не можуть бути зв'язані причинно-наслідковим зв'язком. Тим більше що враження причинно-наслідкового зв'язку не існує.

Проте людина завжди робить висновок, що безліч об'єктів зв'язані саме причинно-наслідковим (каузальною) зв'язком. Чому? Тому що всі роблять звичайну помилку, викликану тим, що вважають: те, що настає після відомої події, настає унаслідок цієї події. «Після цього – означає, унаслідок цього». Насправді є лише дві події, і не більше того. Зв'язок між ними емпірично не реєструється.

Чому людина робить таку помилку? Тому що події відбуваються достатньо часто, ми до цього звикаємо і в результаті цієї звички робимо цей висновок. Але велика кількість дослідних даних ще не говорить про їх істинність. Д. Юм розділяє скептицизм відносно індуктивного способу пізнання і говорить, що індукція ніколи не може дати нам абсолютної упевненості. Вона може дати якусь відносну істину, але будувати на індукції віру в абсолютну істину (а саме такою є віра в причинно-наслідкові зв'язки) у жодному випадку не можна. Віра в причинно-наслідкові зв'язки є лише віра, що настає в результаті звички. Це поняття (віра) Д. Юм позначає терміном *belief*, на відміну від релігійної віри, яку він позначає терміном *faith*. Ця віра є властивість нашої душі. Це не властивість матеріальних предметів, тим більше що ми про них нічого не знаємо, а є лише властивість нашої душі.

Попутно Д. Юм розглядає поняття духовної субстанції. На відміну від Д. Берклі він вважає, що духовної субстанції не існує, оскільки дані про внутрішній світ, як і дані про зовнішній світ, даються в результаті досвіду – тільки не зовнішнього, а внутрішнього. Спостерігаючи свій власний внутрішній світ, я не спостерігаю нічого, окрім зміни відчуттів, зміни різного роду ідей і сприйнять, що знаходяться в душі. Тому в душі немає нічого постійного, немає ніякої єдності особистості, немає ніякого Я – все постійно змінюється, тому і не існує ніякої духовної субстанції, бо головна властивість субстанції – постійність. Пояснювати все за допомогою субстанцій виявляється шкідливим, тому що приводить до різного роду помилок. І особистість, і поняття Я – це лише деякі дані мого внутрішнього досвіду. Я також сприймається як деяке враження. Тому не існує ні тотожності особистості, ні Я. Тотожність особистості – така ж фікція, як і субстанція, матерія, дух і все інше.

ФРАНЦУЗЬКА ПРОСВІТА

Термін «Просвіта» вперше спожитий Вольтером, а визначення поняття «Просвіта» дав І. Кант: «Просвіта є необхідна історична епоха розвитку людства, сутність якої полягає в широкому використанні людського розуму для реалізації соціального прогресу».

Можна назвати Просвітою епоху, але можна так назвати і концепцію, суть якої – віра у те, що силами людського розуму можливо досягти соціального прогресу і удосконалити суспільство у всіх його становищах (з погляду природно-научного прогресу, етичного стану, права і т.д.). З погляду

цієї концепції, єдиним регулятором прогресу є людський розум. Надії на потойбічне, Божественне втручання, або інші сили на те, що у людини немає ніякої свободи і все в світі детерміновано, — всі ці концепції відкидаються; людина упевнена, що вона – істота вільна, розумна, що розум може все, у тому числі і перевлаштувати суспільство на розумних, етичних, добрих початках.

Концепція Просвіти, як і сама Просвіта, – поняття достатньо суперечливе. Із визначення видно, що Просвіта може існувати і виникати в різні періоди людського суспільства. Просвітою можна було назвати епоху софістів і Сократа, XII вік в Середньовіччі, коли існували Шартрська і Сен-Вікторська школи, а також епоху Відродження, але все це можна прийняти лише із деякою натяжкою. Істориками філософії така подія як Просвіта, відноситься до XVIII століття і мала місце переважно у Франції, – це класична Просвіта, що є концептуальною основою сучасної цивілізації. Як би ми не відносилися до французької Освіти, до таких людей, як Вольтер, Ж. Ж. Руссо і Д. Дідро, не можна не визнати, що безпосередні основи сучасної цивілізації лежать саме у французькій Просвіті. Правовий устрій суспільства, умонастрій більшості людей, віра в прогрес – все це йде корінням в епоху французької Просвіти.

Термін «французька Просвіта» не слід плутати із терміном «французький матеріалізм», який звичайно використовується в деякому розумінні як синонім французької Просвіти, але це не синоніми – бо зовсім не всі французькі просвітители були матеріалістами.

Істориками філософії епоху Просвіти прийнято ділити на чотири етапи. Як перший етап називають попередників Просвіти – П. Бейля і Ж. Мельє. Власне перше, старше покоління просвітителів – Вольтер і Ш. Л. Монтеск'є. Цей етап бере початок в кінці першої декади XVIII століття і триває до середини 40-років. Другий етап – з середини 40-х років до кінця 80-х років (до Французької революції): Ж. Ж. Руссо, Е. Кондільяк і чотири великі французькі матеріалісти (Ж. О. Ламетрі, Д. Дідро, К. Гельвецій і П. Гольбах). Третє покоління просвітителів, що існувало за часів Великої французької революції – Ж. Кондорсе, П. Марешаль.

Класифікуючи не за часом, а по ідеях, які розвивалися французькими просвітителями, можна сказати, що Просвіта була течією достатньо неоднорідною. Просвітителів можна розділити по різних таборах: матеріалісти і прихильники християнського світогляду, що існував як правило, в різних неортодоксальних формах (деїзм, пантеїзм). До матеріалістів відносяться вищезгадані чотири французькі матеріалісти, деїстичну традицію сповідав Вольтер; новий різновид підходу до християнства – релігію відчуття — розвивав Ж. Ж. Руссо.

Слід відзначити прихильників соціального погляду буржуазії (їх більшість) і прихильників бідних верств населення – утопічних комуністів. Оскільки всі просвітители об'єднані ідеєю перевлаштування суспільства, то вставало питання: яким чином це суспільство перевлаштувати? Більшість просвітителів схилилися до ідей реформізму, меншість (наприклад, Ж. Ж. Руссо) були революціонерами.

До попередників Просвіти відносять П. Бейля і Ж. Мельє.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПОПЕРЕДНИКА ПРОСВІТИ – П'ЄРА БЕЙЛЯ

П'єр Бейль (1647-1706 рр.) вважається попередником Просвіти, основні ідеї викладені в його роботі – «Історичному і критичному словнику», який став бестселером свого часу. У цьому словнику він намагався підвести підсумок розвитку різних християнських концепцій, зібрав різні підходи до пізнання Бога, його опису дійшов висновку: оскільки самі концепції суперечливі і не узгоджуються між собою, будь-яка людина має право сповідати будь-яку форму християнства. Жодна з конфесій не має права примушувати людей бути тільки своїм прихильником, оскільки кожна з конфесій в рівній мірі достовірна і доказова. П. Бейль був одним з перших філософів, що висунули принцип свободи совісті.

Ідея «Словника» нова для свого часу, вона ґрунтувалася на тому принципі, що публікація всіх знань дозволить якимсь чином змінити думку людей на визначеннях, зокрема релігійних, істини і таким чином сприятиме поліпшенню етичного клімату в суспільстві. Тобто в основі публікації «Історичного і критичного словника» лежала саме просвітницька ідея.

П. Бейль висунув ще одну ідею, він був першою в історії філософії людиною, що відстоювала принцип, згідно якому суспільство атеїстів можливе і навіть буде етичним. До П. Бейля люди завжди вважали, що заперечення Бога веде до заперечення моральності і що таке суспільство буде саморуйнівним. П. Бейль в своєму «Словнику» намагався довести, що таке суспільство не тільки можливе, але і буде набагато етичнішим, ніж суспільство, засноване на принципах релігійної моралі.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПОПЕРЕДНИКА ПРОСВІТИ – ЖАНА МЕЛЬЄ

Іншим попередником Просвіти є Жан Мельє (1664-1729 рр.). Це був сільський священик, що жив в провінції Шампань, хоча дійсних поглядів свого пастиря його прихожани не знали. Після його смерті виявилися записки, які були опубліковані не без участі Вольтера, який дав їм назву «Заповіт», під яким вони і увійшли до історії філософської думки.

Із «Заповіту» виходить, що Ж. Мельє був зовсім не тією людиною, яка може бути священиком, оскільки він виступає ярим атеїстом, матеріалістом і революціонером. Зі всіх просвітителів він був найближчий до марксизму. Ні матеріалісти Д. Дідро і П. Гольбах, ні революціонер Ж. Ж. Руссо не можуть в цьому плані порівнятися із Ж. Мельє.

Основне положення Ж. Мельє полягало в тому, що народ обтяжений стражданнями. В світі царює зло; багаті багатішають, бідні бідніють. Винуватцями бідності бідняків є багаті, які грабують і принижують народ, тому необхідно докласти всі сили для того, щоб встановити в світі справедливість своїми силами, не сподіваючись на Божу волю, тим більше що, по упевненості Ж. Мельє, Бога не існує.

Оскільки основою походження зла є майнова і політична нерівність, необхідно від нього позбавитися, оскільки люди за природою рівні. Для цього потрібно людей освічувати, адже вони темні і забиті, вірять в різні вигадки і забобони і не знають, що їх щастя – в їх же руках.

Серед забобонів виділяється в першу чергу християнська релігія, вигадана багатими, щоб тримати народ в покорі. Без якої-небудь релігії (а християнство краще всього підходить для цього) важко тримати народ в узді. Тому необхідна боротьба із релігією, перш за все із християнством. Християнство є вигадка, воно вигадане людьми, тому просвітницькими засобами можна добитися того, щоб люди дізналися правду про християнство.

Ж. Мельє не зупиняється на просвітницькому реформізмі, він розуміє, що багаті триматимуться за свою владу, тому врешті-решт він вважає необхідною революційну боротьбу бідняків проти своїх поневолювачів.

Серед аргументів проти існування Бога Ж. Мельє виділяє наступні. Говорять, що Бог існує, оскільки світ здійснений, в ньому присутня краса. Проте Ж. Мельє стверджує, що краса – це поняття, властиве матеріальному світу і є його властивість, тому придумувати якесь Джерело цієї краси не потрібно. На аргумент, що якщо світ здійснений, то він створений довершеною істотою, Богом, Ж. Мельє заперечує, що це зовсім не так, оскільки є нескінченний ланцюжок: досконалість Бога означає наявність критерію досконалості, якій підкоряється Бог, отже, якщо Бог здійснений, то Він також вимагає свого Творця і т.д. Виходить нескінченний безглуздий ланцюжок.

Доказ Хоми Аквінського від першопоштовху (матерія не може мати принцип руху в собі самої) М. Мельє теж відкидає: матерія сама в собі має початок руху, тому не потрібно допускати наявність нерухомого Перводвігателя.

Відносно душі як безпосередньо даної нам нематеріальної суті, що доводить нам існування нематеріального світу, Ж. Мельє стверджує, що душа також матеріальна, вона є тонкою матерією і із смертю розсівається. Тому в світі не існує нічого, окрім матерії, все інше – лише її властивості, форма існування.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПРОСВІТНИКА СТАРШОГО ПОКОЛІННЯ – ШАРЛЯ ЛУЇ МОНТЕСК'Є

Власне просвітителями старшого покоління є Ш. Л. Монтеск'є і Вольтер.

Один з перших творів Ш. Л. Монтеск'є (повне ім'я — Шарль Луї де Секонда, барон де Монтеск'є, 1689-1775 рр.) називається «Персидські листи», написано в 1771 році. У ньому Ш. Л. Монтеск'є піддає критиці існуючий у Франції лад (абсолютистську монархію), висловлюється проти Церкви, указуючи, що духівництво не може служити прикладом моральності, і наводить безліч прикладів розбещеності духівництва. Він висловлює положення про те, що історія християнської Церкви повна воєн і насильства. Тому за багато століть свого існування християнство виявилось нездатним встановити мир на

землі. Як і П. Бейль, Ш. Л. Монтеск'є висловлювався за необхідність віротерпимості і свободи совісті.

Друга його робота – «Про дух законів» (1748 р.). Це найбільш відома із його робіт, де він досліджує причини існування тієї або іншої форми соціального правління. Ш. Л. Монтеск'є задається питанням: чому в різних країнах, розташованих в різних місцях, існують різні форми державного устрою? Він приходять до висновку, що це не випадково, що не самі люди вибирають собі форму держави – це залежить від того, в якому місці вони живуть, від клімату, переважаючого в даній місцевості, від ґрунту і безлічі інших чинників.

Залишаючись на деїстичних позиціях, Ш. Л. Монтеск'є указує, що Бог при створенні світу дав суспільству і природі закони, які розповсюджуються не тільки на природний світ, але і на світ суспільний таким чином, що закони природи впливають на суспільство за допомогою клімату, ґрунту і т.п.

Ш. Л. Монтеск'є відмітив, що жаркий клімат сприяє тому, що панують пристрасті, а не розум. У країнах із жарким кліматом людям не потрібно боротися за своє існування, їм не потрібно будувати теплі житла, шити теплий одяг. Тому їм не потрібно напружувати свій розум, щоб удосконалювати життя. Вони живуть постільки, поскільки природа їм це дозволяє. До того ж цей клімат сприяє тому, що люди набагато більш пристрасні і розум не панує над їх пристрастями. Тому в жаркому кліматі відсутня звичка до праці, із-за чого виникає майнова нерівність і рабство.

У країнах же із дуже холодним кліматом люди вимушені весь час витратити на боротьбу за життя. Люди тільки трудяться. Тому вони грубі, поглинені турботою про власне існування і у них немає часу один одного поневолити, а значить вони вільні, але теж не відрізняються високим рівнем розвитку, оскільки у них немає часу для заняття науками, мистецтвом.

Лише помірний клімат сприяє тому, що люди вимушені боротися за існування (будувати житла, здобувати їжу), але все таки у них залишається вільний час, який вони можуть присвячувати вдосконаленню життєвлаштування. Тому в цих країнах (Європа якраз і знаходиться в цьому кліматі) можливий поступальний розвиток цивілізації. Тут люди урівноважені, розум і емоції їх знаходяться в гармонії; тут у меншій мірі є і рабство і анархія.

У помірному поясі панують дві форми правління: монархія і республіка. Монарх, так само як і деспот в південних країнах, є єдиним правителем, але на відміну від південного деспота, який існує сам для себе, монарх поважає закони. Республіка або монархія виникають залежно від інших географічних чинників: ґрунтів, величини території, від наявності морів або їх відсутності. Якщо країна мала, люди можуть самі обмінюватися інформацією один із одним, і тоді виникає республіканська форма правління. У країнах же із великою територією виникає монархія. Там, де ґрунт родючий, розвивається землеробство, що забезпечує достаток і багатство; тут люди консервативні, а такому складу розуму також відповідає монархія. Там же, де ґрунт гірший, люди вимушені пересуватися з місця на місце, що сприяє спілкуванню людей. Тому тут виникає республіка.

Таким чином, у Ш. Л. Монтеск'є є багато цікавих і вірних спостережень, проте, його концепція – це яскрава форма географічного детермінізму, коли форма правління визначається не потребами людини, не вірою в її власний розум, а тільки зовнішніми чинниками.

Деонтологічний аспект творчості Шарля Луї Монтеск'є

Деонтологічні політико-правові Шарля Луї Монтеск'є (Montesquieu) погляди викладені у таких працях, як «Персидські листи» (1721 р.), «Роздуми про причини величі та падіння римлян» (1734 р.), «Про дух законів» (1748 р.).

Деонтологічна політико-правова теорія Монтеск'є – це перший систематичний виклад величезного історичного матеріалу, набутого в XVIII ст. Він систематизував всі роздроблено існуючі деонтологічні політико-правові знання, розглянувши їх, як єдине ціле, складові частини якого знаходяться в історичному взаємозв'язку та взаємодії.

Розглядаючи державу, він був одним з перших, хто розмежував поняття суспільства і держави. Виходячи з цього, він пов'язував появу держави з певним етапом історичного розвитку суспільства. Згідно з Ш. Л. Монтеск'є, головна мета держави – примирити суперечності, що виникли між людьми у суспільстві, і скерувати їх у русло правової форми вирішення спорів між приватними особами, використовуючи загальну силу, якщо окремі індивіди не захочуть підпорядковуватися створеному правопорядку. Поділяючи концепцію суспільного договору, мислитель, разом з тим, розглядає державу не як довільну, а як історично необхідну умову, що визначається об'єктивними факторами суспільного розвитку. В цілому, слід зазначити, що для Ш. Л. Монтеск'є характерне розуміння фізичного світу, як такого, що має у своїй основі природні причини і частиною якого є і соціальні явища. Разом з тим, він виділяв якісну відмінність суспільства і природи. Він не погоджувався з ідеями французьких матеріалістів, які стверджували, що суспільство розвивається на законах, аналогічних до законів розвитку природи, тобто суспільні явища є прямим продовженням природних явищ, тільки в інших проявах і якостях. Ш. Л. Монтеск'є вказував на більш складну організацію соціального світу, у порівнянні зі світом природи, заперечував фатальний вплив дії суспільних законів і звертав увагу на вільну волю у вчинках людей. Закономірності соціального світу отримують у Ш. Л. Монтеск'є концентроване втілення у категорії загального духу нації кожного історично даного суспільства, яке є результатом взаємодії фізичних і моральних причин, що впливають на суспільство і визначають його розвиток чи занепад. На думку мислителя, саме загальний дух є основою державної влади. Ш. Л. Монтеск'є заперечував договірні теорії, які розглядали утворення держави, як своєрідну цивільну угоду, де дві сторони (правителі і народи) визначають свої взаємні права і обов'язки. Розумну угоду між народами і правителями Ш. Л. Монтеск'є трактував, як акт прийняття основних законів держави, які регулюють їхні взаємовідносини. Тобто, він обґрунтовував ідею правління законів, а не людей,

ідею конституційного правління. Суверен, у концепції Ш. Л. Монтеск'є, зобов'язаний виконувати не тільки природні, але й позитивні закони в державі.

Значну увагу мислитель приділяв формам правління. Він обґрунтував теорію множинності природних форм правління, які відповідають загальному духові нації. В історії держави він виділяв чотири типові форми правління: демократію, аристократію, монархію і деспотію. Центральне місце в розумінні вченим державного ладу займає протиставлення поміркованих і непоміркованих форм правління. Демократія, аристократія і монархія, де відносини між правителями і громадянами здійснюються у правовій формі, а державна влада розділена і розподілена між різними соціальними силами, установами і посадовими особами, які здійснюють взаємний контроль і стримування від зловживання владою та порушення законів, належать до поміркованих форм правління. У непоміркованих формах правління державна влада здійснюється свавільно, там немає розподілу і розподілення позицій влади, і вона, частіше всього, концентрується в одній особі, органі або стані. Непомірковані форми правління Ш. Л. Монтеск'є характеризує, як деспотію. Ідеал держави для мислителя – це вільна держава, яка базується на концепції розподілу влади. Мета теорії розподілу влади – гарантувати безпеку громадян від свавілля і зловживання влади, забезпечити їхню політичну свободу, зробити право справжнім регулятором відносин між громадянами та урядом.

Ш. Л. Монтеск'є розрізняє природну і політичну свободу. Природна свобода існує тільки у досуспільному стані; як і рівність, вона – «предмет турботи дикунів» і забезпечується звичаями. На зміну досуспільному стані приходить суспільство, як результат природного бажання людей жити у колективі. Але у суспільстві люди втрачають природну свободу і рівність, оскільки між ними починаються війни, розбрат, боротьба за владу. Щоб покласти цьому кінець люди змушені приймати закони, які регулюють відносини між людьми і створюють державу для управління суспільством. Закони в державі відновлюють свободу і рівність, але останні неминуче набувають політичного характеру і знаходяться у тісному зв'язку з правом. «У природному стані люди народжуються рівними, – писав Ш. Л. Монтеск'є, – але вони не можуть зберегти цієї рівності – суспільство забирає цю рівність у них – і вони знову стають рівними тільки завдяки законам». Керуючись таким уявленням, Ш. Л. Монтеск'є так визначав політичну свободу: «Свобода є право робити те, що дозволено законами. Якщо б громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, оскільки те ж саме могли б робити й інші громадяни». Зв'язок політичної свободи з правом і його реальним здійсненням мислитель підкреслював, визначаючи також свободу, як безпеку громадянина, яка забезпечується наявністю в державі справедливих кримінальних законів. Таким чином, Ш. Л. Монтеск'є не пов'язував політичну свободу з якоюсь певною формою правління, зокрема з демократією, підкреслюючи, що політична свобода може бути тільки в державі, де всі відносини регулюються правом і де закони панують над волею правителів. В деспотії немає законів, а отже, немає і політичної свободи, там панує свавілля і рабство. Тобто, мірою свободи у Ш. Л. Монтеск'є незмінно виступає право.

Свавілля, зловживання владою впливає з людської природи. «Будь яка людина, наділена владою, схильна зловживати нею, і вона йде в цьому напрямку, доки не досягне встановленої для неї межі», – писав мислитель. Тому верховенство права, у концепції Ш. Л. Монтеск'є, може бути забезпечене лише розподілом влади на законодавчу, виконавчу і судову, з тим щоб «різні влади могли би взаємно стримувати одна одну». Законодавча влада у вільній державі є тільки виразом загальної волі. Її головне призначення – сформулювати право у вигляді позитивних законів, обов'язкових для всіх громадян. Найкращим Ш. Л. Монтеск'є вважав належність законодавчої влади народові; там, де це не може бути реально здійснене через велику кількість народу, ці функції повинен брати на себе представницький орган. Виконавча влада, згідно з Ш. Л. Монтеск'є, виступає, як виконавчий орган загальної волі держави, і розповсюджується на всіх її громадян. Її функції – виконувати закони, встановлені законодавчою владою. У цьому аспекті, вона обмежена за самою своєю природою.

Виконавча влада повинна зосереджуватися в одних руках, оскільки ця «сторона правління, майже завжди вимагає швидких дій, виконується краще одним, ніж багатьма». Цю владу можуть здійснювати й інші люди, але тільки не члени законодавчого органу, так як, в іншому випадку, можлива повна втрата політичної свободи. Судова влада «карає злочинців і вирішує спори приватних осіб», тоді як дві попередні влади регулюють і виконують спільні справи держави. Таким чином, свобода і безпека громадян залежить, перш за все, від функціонування судової влади.

Враховуючи принцип верховенства права у концепції Монтеск'є, слід мати на увазі, що не йдеться про рівновагу влад, оскільки законодавча влада відіграє домінуючу роль — вона створює закони, які виражають загальну волю, дві інші влади тільки реалізують і виконують встановлені закони.

Праворозуміння Ш. Л. Монтеск'є – одна з ключових проблем його концепції. Він був першим, хто у Франції почав розробляти систему правових поглядів, що базувалася на ідеалах Просвітництва і була світською за своїм характером. Право, на його думку, має загальнолюдську цінність, оскільки його мета полягає у свободі, рівності, безпеці і щасті всіх людей. Для праворозуміння Ш. Л. Монтеск'є характерним є принцип історизму – порівняльно-історичного вивчення і трактування правових явищ. Ця обставина відрізняє вчення Монтеск'є від інших природно-правових концепцій, які виводили право з абстрактно зрозумілої природи людини, вічної і незмінної. Крім того, Монтеск'є чітко відзначав, що позитивні закони держави не результат свавільної діяльності законодавця, не проста проекція природних законів, що впливають з розумної і вічної природи людини, а результат закономірного впливу факторів суспільного розвитку на правотворчий процес. Ці фактори обумовлюють поведінку законодавця і проявляються у тому, що Ш. Л. Монтеск'є назвав «духом законів». Тобто, концепції Ш. Л. Монтеск'є притаманний і соціологічний підхід. Для успішної законодавчої діяльності правильне визначення «духу законів» – необхідна умова створення розумних позитивних законів, які адекватно відображають справедливе право.

Законодавець, у концепції Ш. Л. Монтеск'є, – це, перш за все, вчений, дослідник, який керується у процесі створення законів об'єктивними закономірностями, які діють у суспільстві. Заперечуючи свавілля у встановленні законів, Ш. Л. Монтеск'є вважав, що законодавець повинен виражати у позитивних законах суспільні відносини, що склалися у суспільстві. Мислитель підкреслював, що тільки освічений законодавець, наділений достатньо розвинутими розумовими здібностями і який має знання про цілі, принципи і правила нормотворчості, може адекватно відобразити у своїй діяльності справедливе право в державі.

В цілому, творча спадщина Ш. Л. Монтеск'є має визначальний вплив на формування нової і новітньої європейської і світової правової та політичної думки.

ВОЛЬТЕР – ПЕРШИЙ МИСЛИТЕЛЕЛЬ, ЩО ЗАСТОСУВАВ ПОНЯТТЯ «ПРОСВІТА»

Першим мислителем, що вживав слово «Просвіта» (і тому першим просвітелем у власному сенсі слова), є Вольтер. Це його псевдонім, а справжнє ім'я – Франсуа Марі Аруе (1694-1778 рр.). Жив у Франції, був висланий за критику релігійного фанатизму. Жив в Англії, потім повернувся до Франції, з часом потрапив до Голландії, потім знову до Франції. Жив в Германії, але врешті-решт влаштувався в передмісті Женеви – місті Фермі.

Крім літературної діяльності, займався, як відомо, бізнесом і сколотив собі достатньо великий капітал. Купив замок недалеко від Женеви і останні роки життя присвятив літературній діяльності.

Основні ідеї Вольтера викладені їм в різних книгах. Він був багатогранно обдарованою людиною, його перу належить безліч літературних творів – драм, поем, а також філософських робіт.

Якщо охарактеризувати в декількох словах переконання Вольтера, то можна сказати, що в теорії пізнання він знаходився на сенсуалістичних позиціях, вважаючи себе філософом, який розвиває пропагує ідеї Д. Локка, його сенсуалізм і критику вроджених ідей. У Вольтера багато полемічних випадів, сам він був завзятим сперечальником і знаходив радість в суперечках із іншими людьми. Тому його філософська концепція часто висловлюється в полеміці із різними філософами, в т.ч. його попередниками.

Вольтер виступав проти Д. Берклі, він говорив, що матерія існує, оскільки існує простір (тут Вольтер стояв на позиціях І. Ньютона). Критикував Г. В. Лейбніца і його «Монадологию» і протиставляв лейбніцевим монадам демокритовські атоми. Критикував Р. Декарта і стояв на позиціях філософії І. Ньютона, який вважав, що потрібно пізнавати матерію і її властивості (принаймні так вважав про І. Ньютона Вольтер, хоча насправді І. Ньютон, вважав трохи інакше – зводити І. Ньютона до чистого матеріалізму у жодному випадку не можна).

Будь-який трактат Вольтера, особливо раннього, починався з розгляду питання про те, чи існує Бог. Саме це питання, вважав Вольтер, є одним з

основних для вироблення світогляду. «Метафізичний трактат» в цьому плані не відрізняється від інших робіт. Тут Вольтер відразу ж озброюється проти матеріалістів, заперечуючих існування Бога. Він наводить приклади існування проблем, нерозв'язних без допущення Бога. Зрозуміло, що йдеться про філософського Бога (перефразовуючи Б. Паскаля, можна сказати: про «Бога філософів, а не Бога Аврама, Ісаака і Іакова»).

Перша із цих проблем – проблема джерела руху. Друга – проблема доцільності в біологічному світі (чому всі живі істоти діють виходячи з якоїсь мети?). Третя – проблема законів природи (очевидно, вважав Вольтер, що повинен бути якийсь Законодавець або, як Вольтер Його називав, «Верховний Геометр»). На протиположність матеріалістичним поглядам Вольтер вибудовував свою власну концепцію, яка називається деїзмом (Бог створює світ, дає йому закони і більше не бере участі в розвитку світу; Бог – Творець, але не Промислитель). Ця концепція виникає вперше у Анаксагора, хоча прийнято вважати, що вона з'являється в XVII столітті (ймовірно, серед учених, які прагнуть примирити науку і релігію: з одного боку, хочуть залишатися вірними і послідовними християнами, а з іншого – хочуть пізнавати незмінні закони, які у разі допущення Бога-Промислителя незрозуміло звідки беруться).

Вольтер розвивав деїстичну концепцію і висував на протиположність матеріалістам декілька доказів існування саме такого, філософського Бога. Оскільки, з погляду Вольтера, світ може бути уподібнений годиннику, де все так злагоджено, що мимоволі приходить в голову порівняння із годинником: так само як годинник не може показувати час без того, щоб його не завів раніше годинник, так і у світу є свій Годинник, Який створив цей світ і завів його. Інший аргумент (висхідний до Хоми Аквінського) – космологічного плану. Він свідчить: оскільки буття матеріальне скороминуще (воно може існувати і не існувати), то, отже, повинна існувати деяка сутність, що існує абсолютно, – та, яка і дає існування нашому світу.

Третій аргумент увійшов до історії у вигляді фрази: «Якби Бога не було, його слід було б вигадати» (ця фраза часто використовується в іншому контексті, мається на увазі, що Вольтер був атеїстом). Це аргумент соціально-етичний, витікаючий із того, що моральність в світі не може існувати без допущення Бога. Навіть якщо Бога не було б, Його потрібно було б вигадати, оскільки суспільство атеїстів не може існувати.

У наступні роки Вольтер змінив свої релігійні переконання і став на позиції більш пантеїстичні, вважаючи, що Бог все ж таки деяким чином бере участь в управлінні світом, хоч Вольтер і не казав про Бога як про особисту істоту.

Вольтер боровся проти Церкви, а не проти релігії (слова «Роздавіть тварюку» мають на увазі не релігію, а католицьку церкву; релігію ж він намагався звільнити від всіх, на його думку, кошмарних нашарувань, які принесло християнство). Вольтера жахають десятки тисяч жертв старозавітного іудаїзму і християнства. Йому неприємні християнські обряди і звичаї своїм безглуздям і нелюдністю. У Христу він бачить тільки мудру людину, якій він готовий поклонитися, але не як Богу.

Проблема людини – одна з головних для Вольтера: «Метафізичний трактат» починається так само, як роботи Д. Юма і Дж. Локка, з того, що основною задачею ставиться проблема людини. Людина, по Вольтеру, істота вільна, але смертна в абсолютному сенсі, тобто душа людини не безсмертна.

Смертність душі Вольтер доводив виходячи з локківського сенсуалізму: оскільки людина пізнає за допомогою відчуттів, то неможливо допустити, щоб душа, покинувши тіло, могла б пізнавати, оскільки у неї немає ніяких відчуттів. Із таким же успіхом, іронічно вигукує Вольтер, я можу допустити, що ця душа їстиме, питиме і справлятиме природні потреби, не маючи тіла. Тому душа смертна, хоча сучасники і критикували за це Вольтера, дорікаючи йому в тому, що його релігійність непослідовна: якщо він вважає, що Бог необхідний, то тоді навіщо потрібен Бог, якщо Він не може карати грішників і давати подяку праведникам?

Вольтер вважав, що людина, будучи істотою розумною і вільною, зобов'язана самостійно удосконалювати життя на землі, а не сподіватися на замогильне життя. Вольтер заперечував і песимізм Б. Паскаля, і оптимізм Г. В. Лейбніца. Він вважав, що Б. Паскаль вивів свій песимізм із абсолютизації деяких своїх математичних відкриттів. Пізнання нескінченно малих і нескінченно великих привело його до емоційного сприйняття місця людини в світі, від чого Б. Паскаль впав в емоційний песимізм. Оптимізм Г. В. Лейбніца, що висловлювався у формулі: «Наш світ якнайкращий із можливих світів, і Бог робить все, щоб цей світ ставав ще кращим» — безгрунтовний. Оптимізм неправильний і навіть шкідливий, оскільки він робить непотрібними людські зусилля по вдосконаленню цього світу.

Зокрема, у Вольтера є поема про загибель Лісабона – про страшний землетрус, в якому місто було зруйноване і загинула величезна кількість людей. Вольтер зі всім доступним йому сарказмом обрушується на Г. В. Лейбніца, кажучи, що саме цей світ, в якому гинуть ні в чому не повинні люди, є якнайкращим із можливих світів і що Бог, що такий світ створив, не може бути названий Благим Богом.

По Вольтеру, зло в світі існує, але не унаслідок того, що Бог його створив таким, а через природні закони. Бог не втручається в поточні події і тому не відповідальний за те, що зараз відбувається. Етичне ж зло виходить з людського неразуміння і злої волі, тому за нього Бог також не відповідає.

Песимістичним ідеям Б. Паскаля і оптимізму Г. В. Лейбніца Вольтер протиставляв свій просвітницький заклик удосконалити суспільство на основах розуму. Просвітницькою була і історична концепція Вольтера, і саме Вольтер ввів термін «філософія історії». Першим філософом, що ввів історію як предмет філософського роздуму, був Августин; термін же «філософія історії» ввів Вольтер.

По Вольтеру, людство має історію, яка направлена у бік прогресу. Має місце прогрес знань, культури, хоча він може уриватися, чергуючись із епохами занепаду. Проте історія людства показує, що прогрес все-таки існує.

Вольтер виділяє чотири епохи розквіту: століття Перікла в Стародавній Греції, століття Августа в Стародавньому Римі, століття Медічи в епоху

Відродження і вік Людовика XIV в сучасності. Існування цих періодів обнадіює і свідчить про те, що прогрес дійсно існує, і оскільки людство стає розумнішим, то і такі епохи прогресу будуть тривалішими і більш постійними.

Вольтер першим із істориків (а його перу належать і безліч історичних робіт, у тому числі і «Історія Росії») висунув положення, що потрібно розглядати не тільки європейські народи, але включати в історичні концепції всіх народів, що населяють землю, оскільки всі люди рівні і не можна віддавати перевагу одному народу над іншими народами. Історія повинна бути історією народів, а не політичних діячів і урядів. Вольтер указував, що для історії і для людства споруда шлюзу набагато важливіша, ніж діяння якого-небудь полководця. Проте світом правлять саме великі особистості – ті самі полководці, про яких так недбало сказав Вольтер.

Деонтологічний аспект творчості Вольтера

Франсуа Марі Аруе, який в 24-річному віці прийняв ім'я Вольтер (Voltaire), – один з ініціаторів французького Просвітництва та один з найбільш діяльних його учасників. Проповідуючи просвітницькі ідеї, Вольтер головну увагу приділяв боротьбі проти забобонів і марновірства, пов'язаних з релігією, проти засилля церкви в ідеологічному та політичному житті. Будучи визначним політичним мислителем, Вольтер не залишив якогось цілісного твору з викладом своїх деонтологічних політико-правових ідеї. Вони містяться в його багаточисленних творах поряд з проблемами моралі, етики, філософії.

Вольтер відстоював такий суспільний лад, в основі якого лежать принципи рівності, свободи і необмеженої приватної власності. Він приділяв значну увагу розкриттю змісту цих принципів, утвердженню розуміння їхньої важливості та необхідності для суспільного життя. Він підкреслював, що «Бог створив людину вільною від народження». Визначаючи політичну свободу, Вольтер писав, що «свобода полягає у тому, щоб залежати тільки від законів». І саме існування свободи забезпечується саме наявністю в країні «добрих законів». Підкреслюючи важливість свободи, мислитель відстоював принципи віротерпимості та свободи слова, зазначаючи, що «немає в людей ніякої свободи без свободи висловлювати свої думки».

Одним з головних суспільних інститутів філософ вважав приватну власність. Право приватної власності є природним, воно відповідає природі. Філософ також підкреслював тісний взаємозв'язок між продуктивністю праці та приватною власністю. «Безперечно, – писав мислитель, – що власник земельного наділу буде обробляти свою власність краще, ніж чужою. Дух власності подвоює сили людини. На себе і свою сім'ю працюють з більшими зусиллями і задоволенням, ніж на господаря». Вольтер був одним з перших в Новий час, хто висунув, обґрунтував і підтримував ідею про право народу на повстання проти тиранії. «Небо дозволяє війни для справи свободи», – писав він.

ЖАН-ЖАК РУССО – СУПЕРЕЧЛИВИЙ ПРЕДСТАВНИК ФРАНЦУЗЬКОЇ ПРОСВІТИ

Жан-Жак Руссо (1712-1778 рр.), можливо, одна з найцікавіших і суперечливих фігур французької Просвіти. Знаменитий Ж.-Ж. Руссо став після того, як Діжонською академією в 1750 р. був оголошений конкурс на тему: «Чи сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню вдач». Ж.-Ж. Руссо представив свою роботу «Міркування про науки і мистецтва», яка зайняла перше місце на цьому конкурсі, хоч і була написана в іншому ключі, чим вся решта представлених на конкурс робіт.

У цій роботі Ж.-Ж. Руссо розвивав ідею про те, що ні науки, ні мистецтва не сприяють поліпшенню вдач, а, навпаки, грають протилежну роль. Він указує, що науки шкідливі, оскільки створюють бідність. Всі народи і уряди вимушені витратити величезні кошти на науки і мистецтва, які потрібні тільки обмеженому числу людей. Науки і мистецтва існують самі для себе, для дуже невеликого шару людей, а решта людей вимушена розлучатися із своїми грошима, і з кожним роком витрати на науку і мистецтво все більше зростають.

Крім того, науки і мистецтва мають неблагородне походження. Ж.-Ж. Руссо перераховує різні історичні дані: математика витікає із торгівлі, астрономія – із астрології, засудженої Церквою, і т.д. Тому наука і мистецтво, по порівнянню Ж.-Ж. Руссо, є гірлянди квітів на ланцюгах, що обвивають народ. Письменники і учені висмоктують соки із держави, і трудящих, які бідніють. Хоча, звичайно, науки і мистецтва потрібні: Ж.-Ж. Руссо не був мракобісом: але у дусі Просвіти указував на те, що потрібен союз правителів і народу, щоб і науки і мистецтва розвивалися так, щоб не приводили до зубожіння населення і псування вдач.

Серед інших робіт Ж.-Ж. Руссо виділяється «Міркування про походження і про підстави нерівності між людьми» (1755 р.). Тут Ж.-Ж. Руссо розвиває ідею суспільного договору, знайому нам по «Левіафану» Т. Гоббса. По думці Ж.-Ж. Руссо, людина за природою добра, а поганою стає в суспільстві. У первісному стані люди рівні, все здобувають своєю працею, і тому в первісному стані немає ні заздрості, ні насильства, ні інших негативних етичних якостей. Всі люди здорові, щасливі, і це суспільство – найщасливіша епоха за весь час існування людства. Проте колись з'явилася людина, що узяла собі деяку ділянку землі і що сказала: «Це – моє». З часом виникають і інші форми власності. З'являється залізо, зростає на цих ділянках хліб, починається торгівля, так що і хліб і залізо є зло для людства, бо приводять до нерівності.

Щоб знищити нерівність, що приводить людей до нещастя і бід, потрібно відкинути цивілізацію і повернутися в той стан блаженства, в якому існували первісні люди. Вольтер тут же відгукнувся на цей твір Ж.-Ж. Руссо і сказав, що ще не було такого твору, в якому людина так прагнула б показати свою власну дурість, і що, можливо, хтось і послідує ідеї Ж.-Ж. Руссо, і він радий би, але не може, та і вік у нього вже такий, що він раз у раз звертається до лікарів. Можна пригадати і про реакцію Ж.-Ж. Руссо на загибель Лісабона: нічого поганого в тому, що загинуло декілька десятків тисяч чоловік, він не бачить, тому що для історії іноді корисно таке самоочищення, тим більше що люди загинули з своєї

власної вини – в Лісабоні були семи-поверхові будівлі, тому вони і руйнувалися, а якби люди жили в лісі, вони б цього землетрусу і не помітили.

Ж.-Ж. Руссо належить ряд художніх творів, серед них «Еміль, або Про виховання» – робота, присвячена педагогічним проблемам. Тут Ж.-Ж. Руссо застосовує принцип «назад, до природи» у області педагогіки. Ці ідеї Ж.-Ж. Руссо багато в чому випередили свій час і дотепер є досить сучасними, зовсім не просвітницькими. Сучасна педагогіка поступово відмовляється від просвітницького підходу, від того, що людина своїм розумом може абсолютно все, у тому числі і виховати і перевиховати дитину, і повертається до ідей Ж.-Ж. Руссо, який виходить із здоровіших посилок: у вихованні дитини важливе перш за все пізнання її природи; природне самовиховання – перш за все. Моральність властива дитині, вона не залежить від зовнішніх чинників. Потрібно дати можливість людині вільно, не знаходячись під примусом розвиватися, спираючись на свої природні завдатки, а не на зіпсовану розумом культуру, – і тоді виховання буде найбільш успішним. Ці ідеї про автономність, незалежності етики від культури зробили величезний вплив на І. Канта, який розвинув потім ці думки в своїй «Критиці практичного розуму».

У роботі «Еміль, або про виховання» поміщена частина «Сповідь савойського вікарія», в якій Ж.-Ж. Руссо висловлює свої релігійні погляди. Ж.-Ж. Руссо завжди заперечував проти католицького раціоналізму, виказував прагнення довести буття Бога. По Ж.-Ж. Руссо, буття Бога не можна довести, тому що Він вище за людське розуміння, Його можна тільки відчувати. Буття Бога доводиться людині серцем. Але відчуття можуть привести і до протилежного висновку – до заперечення Бога.

Такий атеїст, як Бертран Рассел, сказав: якби мені потрібно було вибрати між релігією Хоми Аквінського і релігією Ж.-Ж. Руссо, я б, поза сумнівом, вибрав релігію Хоми Аквінського. Тут хоч би все чітко і доказово – проти релігії Хоми Аквінського не заперечиш. Із релігії ж Ж.-Ж. Руссо витікає атеїзм.

Історія багато в чому показала справедливість цих положень, оскільки французькі революціонери, зокрема Робесп'єр, були послідовниками саме Ж.-Ж. Руссо. Він був першим філософом, прах якого перенесли в пантеон великих людей Франції. Робесп'єр насильницьки ввів культ Вищої Істоти, користуючись аргументуванням і думками Ж.-Ж. Руссо, який говорив не про особистого, а про християнського Бога, про якусь безособову Вищу істоту, вищий розум, кажучи словами Вольтера Вищого Геометра.

Оскільки Ж.-Ж. Руссо був переконаний, що суспільство атеїстів існувати не може, тому і релігія повинна існувати, а уряд повинен піклуватися про те, щоб релігія була міцною. Якщо люди не погоджуються із релігією, їх потрібно перевиховувати, а якщо вони упираються, їх потрібно знищити. Французькі революціонери на чолі з Робесп'єром практично запроваджували в життя ці ідеали Ж.-Ж. Руссо.

Ж.-Ж. Руссо, розвиваючи далі положення про суспільний договір, говорить, що коли люди вже відійшли від стану свободи і щастя, розуміють, що світом починають правити сильні. Ці сильні пригнічують права і свободи інших

людей. Врешті-решт народ об'єднується і приходять до договору, на основі якого влада передається частині народу. Люди віддають частину своєї свободи або одній людині, або декільком людям, які ними управляють. Але при цьому вся влада залишається у народу – сувереном, по термінології Ж.-Ж. Руссо, є народ, і суверенітет народу невідчужуваний. Народу належить вся повнота законодавчої влади, а вибраним ними правителям належить тільки виконавча влада. В світі править спільна воля людей – суверенів, і якщо якась людина не підкоряється цій спільній волі, то судова влада примушує її підкоритися цій волі.

Деонтологічний аспект творчості Ж.-Ж. Руссо

Жан-Жак Руссо (Rousseau), один з найбільш яскравих представників Просвітництва у Франції. Деонтологічний аспект його творчості представлений у політико-правових працях: «Роздуми про походження і причини нерівності між людьми» (1754 р.) і «Про суспільний договір, або принципи політичного права» (1762 р.).

Основою політико-правової концепції Ж.-Ж. Руссо була ідея народного суверенітету. Ж.-Ж. Руссо, як і багато його попередників, виходить з ідеї про наявність в історії людства природного стану, в якому всі люди рівні. На відміну від Т. Гобса, він вважає цей період «золотим віком». Цей період характеризується станом свободи і рівності всіх. Появу суспільної нерівності Ж.-Ж. Руссо пов'язує з виникненням приватної власності, перш за все на землю. Люди, поступаючись своєю природною свободою, отримують свободу громадянську і, уклавши суспільний договір, створюють державу і право. У концепції Ж.-Ж. Руссо є важливим те, що він заперечує необхідність наявності правителя і того, ким правлять. Свобода, як і рівність, є найвище благо людей, підкреслював мислитель. Для досягнення такої свободи він висуває ідею народного суверенітету, суть якої полягає у тому, що, укладаючи такий суспільний договір, всі його учасники отримують рівні права. Для цього необхідно, щоб кожен індивід відмовився від прав, що належали йому раніше, зокрема права на захист своєї особи і свого майна, і замість цих прав, базованих на силі, отримав громадянські права і свободи, включаючи і право власності. Після укладення такого договору особа та її майно поступають під захист спільноти. Індивідуальні права, таким чином, набувають юридичного характеру, оскільки вони забезпечуються взаємною згодою і сукупною силою всіх громадян. В результаті суспільного договору, утворюється асоціація рівних і вільних індивідів, або республіка. Як і Ш. Л. Монтеск'є, він заперечує договір, як угоду між правителями і тими, ким правлять. В його концепції договір – це угода між рівними суб'єктами. Підпорядковуючи себе спільноті, індивід не підпорядковує себе нікому конкретно і залишається таким же вільним, як і був раніше. Свобода і рівність учасників договору забезпечують об'єднання народу в єдине ціле – колективну особу, інтереси якої не можуть суперечити інтересам окремої особи. Власне, в цьому суть ідеї Ж.-Ж. Руссо про народний

суверенітет, тобто приналежність суверенітету народові, як базовий принцип республіканського ладу. Суверенітет народу проявляється у здійснюваній ним законодавчій владі, оскільки політична свобода можлива тільки у такій державі, де законодавцем виступає народ. Свобода, згідно з Ж.-Ж. Руссо, полягає у тому, щоб громадяни знаходилися під захистом законів і самі їх приймали. А, даючи визначення закону, він підкреслював: «Будь-який закон, якщо народ не затвердив його безпосередньо сам, недійсний; це взагалі не закон». Участь всіх громадян у законодавчій владі виключає, на думку Ж.-Ж. Руссо, прийняття рішень, які б спричинили шкоду окремому індивіду. При народному суверенітеті, відповідно, відпадає необхідність у тому, щоб верховна влада була обмежена природними правами індивіда. Її межами служить загальна згода громадян. Загальне благо, як мета держави, за переконанням Ж.-Ж. Руссо, може бути виявлене тільки більшістю голосів. Характеризуючи народний суверенітет, Руссо виділяє дві його важливі ознаки – він невідчужуваний і неподільний.

Власне, деонтологічна політико-правова доктрина Ж.-Ж. Руссо, у значній мірі, лягла в основу державно-правової практики періоду Великої французької революції, зі всіма її позитивними і негативними рисами. Визначальним був вплив Ж.-Ж. Руссо на формування ряду нових деонтологічних політико-правових доктрин вже у пізніші часи. Зокрема, на формування такої течії, як радикалізм.

ФРАНЦУЗЬКІ МАТЕРІАЛІСТИ

Д. ДІДРО, К. А. ГЕЛЬВЕЦИЙ, Ж. О. ЛАМЕТРІ ТА П. А. ГОЛЬБАХ

Із французьких матеріалістів найбільш відомий Д. Дідро – не стільки тим, що був найбільш яскравим виразником ідей французького матеріалізму (таким, як відомо, був П. А. Гольбах), і навіть не оригінальністю своїх поглядів (оскільки Ж. О. Ламетрі найбільше вражав сучасників несподіванкою своїх переконань), а саме своєю організаторською, громадською і іншою, зокрема літературною, діяльністю, Д. Дідро був організатором роботи над «Енциклопедією». У той час з'являється інтерес до різного роду словників, і Д. Дідро отримує замовлення від одного видавця на переклад з англійської мови енциклопедичного словника, надзвичайно популярного в Англії. Він береться до роботи, але розуміє, що словник має безліч недоліків, і пропонує видавцю написати власний словник, який врешті-решт розростається до тридцяти п'яти томної «Енциклопедії». Це перше в історії людства енциклопедичне видання, в якому були зібрані і узагальнені всі наукові, філософські, релігійні, літературні та інші знання. Головною метою видання була мета просвітницька, сприяння прогресу людства. «Енциклопедія» була завершена і користувалася величезною популярністю, не зважаючи на багатотомність і дорожнечу. Було продано декілька тисяч примірників – дуже великий тираж для Франції того часу.

У коло енциклопедистів, окрім Д. Дідро, входили у різні часи Вольтер, Ж.-Ж. Руссо (що згодом відійшов із-за ідейних розбіжностей), Ш. Л. Монтеск'є, Е. Кондільяк, П. А. Гольбах. Найбільш активну участь в роботі над «Енциклопедією» взяв відомий математик Д'Аламбер, що відповідав за природничо-наукову частину.

Робота над книгою зайняла майже все життя Д. Дідро – з 1751 р. по 1780 р. (помер він в 1784 р.). Окрім статей в «Енциклопедії», перу Д. Дідро належать безліч робіт, у тому числі і літературні («Племінник Рамо», «Черниця» і ін.). Серед філософських творів найбільшу популярність набули невелика робота «Розмова Д'Аламбера і Дідро», в якій сформульовано світогляд Д. Дідро, і «Лист про сліпих, призначений зрячим», де Д. Дідро вперше висловив свої думки як зрілий філософ, що позбавився деяких своїх сумнівів. Оскільки Д. Дідро вчився в ієзуїтській школі, йому готували кар'єру священника. Якийсь час він вважав себе християнином і був деїстом, але в останній роботі відкрито висловлює матеріалістичний, атеїстичний світогляд. В роботі «Філософські думки» написаній в афористичній формі, Д. Дідро розкриває свої атеїстичні погляди, що вражають своєю логічністю.

Проте саме у П. А. Гольбахом в найбільш розгорненій формі викладено механістичний матеріалістичний світогляд. На прикладі його творів розглянемо матеріалістичні ідеї. В роботі П. А. Гольбаха «Система природи» принципи матеріалізму викладені у найбільш систематичній формі. Хоча першою роботою, що стала маніфестом французьких матеріалістів, є робота Ж. О. Ламетрі «Природна історія душі» (а найбільш гучною була його ж робота «Людина-машина»).

П. А. Гольбах стверджує, що матерія – це єдина, ніким не створена, вічно існуюча субстанція. Отже, немає і Бога-Творця. Визначення П. А. Гольбаха звучить так: «Матерія є все те, що впливає на наші відчуття».

Сила цього визначення очевидна: воно дається через пізнавальну здатність людини, а здатність ця врешті-решт доводиться через визначення матерії, тому що окрім матерії нічого не існує. Ми бачимо коло у логічній побудові визначення. Якщо людини не існує, то не існує і принципу, на якому можна будувати яке-небудь уявлення про матерію. Сила визначення у його логічності, у тяжінні до соліпсизму (уявленні, відповідно до якого людина є мірою всіх речей і критерієм істини, з цього уявлення витікає твердження про існування не тільки людини, а і навколишнього середовища, існування світу речей).

Уявлення про матерію у французьких матеріалістів мало чим відрізняються від сучасних діалектико-матеріалістичних: про те, що матерія об'єктивна, що об'єктивні і первинні і вторинні якості (заперечення Г. Галілею, Дж. Локку, Д. Берклі і ін.), що окрім матерії немає нічого; матерія складається з атомів, які рухаються в результаті причинно-наслідкових зв'язків; що матерія ділима, знаходиться в постійному русі, володіє різними властивостями (непроникність, протяжність, здібність до саморуху – хоча Ф. Енгельс і критикував французьких матеріалістів за їх метафізичність, кажучи, що вони не бачили джерела руху матерії, але ця критика не зовсім справедлива, оскільки

принцип саморуху все ж таки вони визнавали, заперечивши діалектику, але насправді це, їх заслуга, а не недолік). Рух є спосіб існування матерії, витікаючий із суті матерії; матерія рухається завдяки власній енергії; матерія вічна; рух так само вічний, як і матерія, а все, що існує, є результат руху матерії, у тому числі і всі духовні ідеальні явища в світі. Спокій є лише деяка форма руху, тому він також є властивість матерії. Матерія існує у вигляді природи; природа є єдине ціле; всі явища природи пов'язані одне з іншим, і зв'язок цей виражається у вигляді законів природи. Закони існують не тільки в матеріальному неорганічному світі, але і в органічному світі і в людському суспільстві, тому ніщо не відбувається випадково, все має свою причину і в суспільстві, і в природі. Окрім рушійних причин, немає ніякої іншої причини, в тому числі і цільовий; мета природи знаходиться в самій собі, бо поза природою немає нічого. Спочатку існувала тільки неорганічна природа, потім із неї виникла органічна (тут слід заперечити: що означає «спочатку»? Якщо матерія вічна, то чому життя виникає на якомусь певному етапі? Навіть Геракліт був більш послідовний, кажучи, що світ то згорає, то знову виникає)

Людина – продукт природи, і її пізнавальна здатність є наслідок матеріальної організації. Немає ніякої здатності пізнання, відмінної від матеріальної пізнавальної здатності; все пізнається через відчуття. Розум є також вища форма організації матерії. Матеріалістам характерний послідовний сенсуалізм, критика вчення про вроджені ідеї. Душа є чистою дошкою. Істина є адекватне відображення зовнішнього світу; критерієм істини є досвід. Практично у всьому подальші матеріалісти, у тому числі і діалектичного напрямку, повторюватимуть положення французьких матеріалістів.

Цікавіші соціально-етичні погляди французьких матеріалістів. Тут вони не настільки єдині, вони відрізняються один від одного по деяких переконаннях, хоча в чомусь і сходилися: у атеїзмі, запереченні нематеріальності душі, її безсмертя, божественного походження моралі. Але в чому саме полягає мораль, в чому сенс життя людини – тут були і розбіжності.

Найбільш послідовні і цікаві погляди Ж. О. Ламетрі. На його думку, якщо душа смертна, то потрібно по-іншому поглянути і на мораль. Релігійної концепції моральності не існує, бо немає вічного життя, а мораль існує постільки, поскільки етичне відчуття природжене. Етичний закон існує, як і закони природи. Етичний закон є навіть у тварин, а оскільки людина є породження тваринного світу, то тут немає нічого дивного, людина – вища форма розвитку тварини.

Далі Ж. О. Ламетрі дещо відходить від цієї концепції і в роботі «Людина-машина» висловлює своєрідні і відмінні від інших матеріалістів думки, схильючись у бік гедонізму. Ж. О. Ламетрі був лікарем, тому його дослідження людини з погляду фізіології було слідством його професійного інтересу. Ж. О. Ламетрі розвивав точку зору Р. Декарта: тварина є деяка «машина», яка діє по своїх законах. Ніякої душі (рослинної, тваринної або якийсь інший) або чогось ще, що вигадували різні метафізики і богослови не існує. У людини ж є душа, але організм її діє за тим же принципом, як і організм тварин і, отже, незалежний від душі.

Це концепція психо-фізичного паралелізму і дуалізму (є матеріальна субстанція і духовна субстанція, не залежні одна від одної і існують в гармонії лише в Бозі, безпосередньо ж самі по собі вони незалежні і один на одну не впливають). Тому закони матеріальної субстанції справедливі тільки для матеріального світу, а закони духовної субстанції – для світу духовного. Ж. О. Ламетрі розвиває в певному напрямі цю концепцію: оскільки душі як окремої нематеріальної субстанції не існує, то і людина відповідно, є, також «машина» – в тому сенсі, що всі процеси в людині обумовлені причинно-наслідковими зв'язками, вони необхідні і не залежать ні від якої вільної волі або душевного пориву, а також інших проявів духовної субстанції. У людині абсолютно все є наслідок її матеріальності: і думки, і емоції, і все інше. Такий послідовний вираз матеріалістичної концепції, згодом розроблятиметься багатьма ученими, особливо психологами, в ХХ столітті.

Для Ж. О. Ламетрі характерний гедонізм: потрібно шукати критерій щастя і мету життя людини у матеріальному середовищі, тому таким критерієм є плотська насолода, що є головною для людини. Тому моральність як така є поняття вигадане, забобон. Совість також даремна, потрібно звільнити людину від її розкаянь і пояснити людям, що це поняття неіснуюче, бо всі люди етичні постільки, поскільки всі шукають насолоду.

Більш послідовно розробляв етичні погляди Клод Адріан Гельвецій в роботі «Про людину». Згідно К. А. Гельвецію, також не існує ніякої природженої моральності (цю думку розділяв і Д. Дідро), не природжений і порок. Доброчесність і порок є результат виховання, тому саме від суспільства залежить, якою буде людина. Виховання всемогутньо, людина всім йому зобов'язана. Виховання К. А. Гельвецій розуміє широко: це не тільки слова батьків і педагогів, але сукупна дія навколишнього світу – і суспільства, і природи.

Основою виховного процесу, по К. А. Гельвецію, є фізична чутливість людини до болю і до насолоди. Саме через сприйняття того і іншого людина починає розуміти, що для неї добре, а що погано. Кожній людині властива любов до себе, яка є якнайглибший імпульс людської діяльності. Із любові до себе через чутливість до болю і насолоди зростають всі пристрасті. Інтереси, зміст життя, прагнення до щастя – все зростає через чутливість до болю і насолоди.

Апологію пристрастей К. А. Гельвецій нарочито вип'ячує, протиставляючи її християнському вченню про пристрасті, про те, що людина повинна уміти управляти своїми пристрастями. По К. А. Гельвецію, пристрасті потрібно культивувати і розуміти їх необхідність, оскільки вони рухають світом.

К. А. Гельвецій проводить аналіз різних пристрастей. Наприклад, такі пристрасті, як інтереси, перекликаються із вигодою і користю і приводять до розвитку суспільства і появи приватної власності. У К. А. Гельвеція спостерігаємо спробу вивести мораль і всі етичні пристрасті із природи самої по собі, він відходить від тієї точки зору, що мораль існує як деяке не залежне від природи встановлення. Християнська церковна мораль (навіть пантеїстична

і деїстична) французьким матеріалістам була чужа, оскільки вони боролися не просто проти Церкви, а проти релігії. Будь-яка релігія, на їх думку, є результат обману, неуцтва і людського страху, але врешті-решт все це реалізується в результаті інтересів і пристрастей деяких людей. Тобто релігія виростає із обману одних людей іншими – тими, хто розуміє, що своїми силами утримати людей в покорі не вдасться, тому придумують всемогутню істоту, яка все може і завжди все бачить, і таким чином тримають в покорі за допомогою цієї істоти темний, неосвічений і забобонний народ. У надії на посмертну подяку пригноблені люди намагаються знайти своє щастя.

Філософські переконання французьких матеріалістів виражають точку зору буденної свідомості, а не філософськи мислячого розуму. Проблеми пізнання, вторинних і первинних якостей, законів природи і т.д. для них не існують, вони їх обходять. В цьому контексті ідеї французьких матеріалістів не зробили скільки-небудь серйозного впливу на подальшу філософську думку.

Але їх соціально-політичні переконання зробили достатньо серйозний вплив на подальшу філософську думку оскільки французька демократія – те, що утворилося в результаті втілення в життя ідей французьких просвітителів під час Французької буржуазної революції, – з'явилася зразком для демократії більшості країн. І те, що зараз на Землі існують правові держави, є результат реалізації ідей французької Просвіти.

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Витоки та передумови німецької класичної філософії

Німецькою класичною філософією у вітчизняній літературі прийнято називати сукупність філософських вчень І. Канта, І. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінга, Г. В. Ф. Гегеля і Л. Фейєрбаха. Їх об'єднує пильна увага до природи духу, що трактується через поняття діяльності і свободи, які розглядаються у тому числі і в історичному контексті. Німецьку класичну філософію іноді намагаються тлумачити як інтелектуальний еквівалент Великої французької революції 1789 р. Проте нітрохи не у меншій мірі її можна розглядати як завершення або розвиток філософії німецької Просвіти XVIII сторіччя.

XVIII сторіччя у філософському відношенні виявився дуже сприятливим для Німеччини, хоча ще на початку цього сторіччя вона помітно відставала від Англії і Франції. Філософської літератури на німецькій мові практично не видавалося, не було і сталої термінології. Кардинальна зміна ситуації пов'язана з ім'ям Христіана Вольфа (1679-1754 рр.). Х. Вольф відчув великі спекулятивні можливості німецької мови і провів глобальну термінологічну реформу. Володіючи до того ж неабияким систематичним даром, він адаптував ідеї великих мислителів XVII століття, Р. Декарта і Г. В. Лейбніца для потреб університетської освіти. Учні Вольфа – А. Г. Баумгартен, Ф. Х. Баумейстер і ін.

створили ряд класичних підручників, по яких багато поколінь студентів засвоювали ази новоєвропейської метафізики.

У 20-40-і рр. XVIII століття вольфіанство стало найвпливовішим філософським рухом в Німеччині. Проте у Х. Вольфа було і немало супротивників, серед яких виділялися так звані еkleктики. У зіткненні вольфіанців і еkleктиків і розвивалася німецька філософія епохи Просвіти. Еkleктики – І. Ф. Будді, І. Г. Вальх, Х. А. Крузій, І. Г. Г. Федер, К. Мейнерс і ін. поєднували теологічну ангажованість (в основному ідеями пієтизму – радикального руху в лютеранинові) із прихильністю «здоровому глузду», з позицій якого вони атакували екстравагантну вольфівську теорію «передвстановленої гармонії» між душею і тілом, успадковану від Г. В. Лейбніца. Спочатку вольфіанці відбивали ці нападки, але поступово «здоровіші» теорії еkleктиків стали брати гору. З 50-х рр. вплив Х. Вольфа різко скорочується. Наступає період невизначеності і відносної рівноваги різних шкіл.

В цей же час в Німеччині починається бум перекладацької діяльності. З подачі пруського короля Фрідріха II, захопленого ідеями паризьких просвітителів – Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Ж. О. Ламетрі і ін., виникає мода на матеріалізм і вільнодумство. Французькі ж мислителі, багато хто з яких переїхав до Берліна і одержав пости в Королівській академії наук, пропагували в Німеччині теорії британських філософів – Д. Локка, Д. Юма і ін. В результаті в 50–60-і рр. в Німеччині сформувався виключно насичене філософськими ідеями середовище, яке не могло не стати основою для масштабних системних побудов самого різного толку. У сфері методологічних досліджень особливих успіхів досяг І. Г. Ламберт, автор «Нового органона» (1764 р.), а І. Н. Тетенс (1738-1807 рр.) створив один з найвитонченіших в історії новоєвропейської метафізики трактат по філософії свідомості і антропології – «Філософські дослідження про людську природу і її розвиток» (1777 р.). У аналітичному ключі намагаючись вирішити загадку свідомості, І. Н. Тетенс дійшов висновку, що вона виникає із мимовільної активності душі при зміні психічних станів. Ця творча активність є винятковою особливістю людини. Її наявність пояснює виникнення вищих душевних здібностей, таких, як розум і вільна воля, із відчуття, в якому вона теж приховано присутня. Ця активність виявляється не тільки в свідомості, але і в постійному прагненні до розвитку. Тому людину, по І. Н. Тетенсу, можна визначити як істоту, яка здатна удосконалюватися. Дія ідей І. Н. Тетенса на подальшу думку була, проте, не дуже велика. Інакше йшла справа із І. Кантом, що випробував вплив А. Г. Баумгартена, Х. А. Крузія, Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо і інших авторів. Він створив оригінальне вчення, в якому зумів подолати крайнощі раціоналістичної і емпіричної методології і знайти середній шлях між догматизмом і скептицизмом. Підсумком цих конструктивних зусиль стала велична філософська система, яка чинила революційну дію на всю європейську філософію.

ІММАНУІЛ КАНТ – ЗАСНОВНИК НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Іммануїл Кант (1724-1804 рр.) все життя провів в Кенігсберзі. Походив з простої сім'ї: батько його був майстром одного з цехів. Здобув звичайну гімназичну освіту, потім закінчив університет. Довгі роки працював бібліотекарем, викладав в університеті. Професором він став лише у віці 46 років – якраз тоді, коли наступив переломний момент в його філософській творчості. Потім став деканом одного з факультетів, ректором Кенігсберзького університету. У старості він відійшов від викладацької діяльності.

З дитинства І. Кант відрізнявся слабким здоров'ям і згодом сам розробив для себе розпорядок дня. Як свідчить легенда, жителі міста по І. Канту, що йшов на лекції в університет, звіряли годинник. Лише двічі він запізнився: перший раз він зачитався роботою Ж.-Ж. Руссо «Еміль, або про виховання», а другий раз його вивело із рівноваги повідомлення про взяття Бастілії повсталим французьким народом. Власне кажучи, вся біографія І. Канта укладається в один абзац. Життя І. Канта є життям духовним, творчим, саме тут значно більше подій.

Джерела кантівської філософії

Творчість І. Канта ділять на два періоди: докритичний і критичний (відповідно назвам трьох його основних робіт: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму» і «Критика здатності думки»). Першу роботу І. Кант написав в 47 років. До цього віку (докритичний період) він викладав метафізику по підручнику Баумгартена – учня Х. Вольфа, тобто був, що називається, шкільним метафізиком лейбніціанського напрямку. Цікавився науковими проблемами – в основному космологією і астрономією, розробив свою теорію виникнення світу, яка дотепер входить в різні енциклопедії. Потім, як пише сам І. Кант, читання робіт Д. Юма збудило його від догматичної дрімоти.

Це читання показало, що проблема пізнання не так проста. Д. Юм показав, якщо виходити з того, що знання поступають за допомогою відчуттів, то виявляється, що ніякого знання про зовнішній світ немає. Наукове знання – це знання про причинно-наслідкові зв'язки, але знання про причинність, по запевненню Д. Юма, існує тільки як звичка людини, як деяка віра. Про саму по собі причинність в природі ми нічого не можемо знати. Але виникає парадокс. Існують такі науки, як математика, природознавство (головним чином фізика), які явно оперують поняттями причинно-наслідкових зв'язків, відкривають істину, але проте розум невблаганно жорстко указує, що такі зв'язки непізнавані.

Усвідомлення цього парадоксу збудило І. Канта від догматичного сну, і він вирішує піддати сам розум критичному дослідженню, чого до нього ніхто ніколи не робив. Він пише першу роботу – «Критика чистого розуму», у вступі до якої говорить про те, що він має на увазі не критику різних філософських

шкіл і систем, а критику самого розуму, самої пізнавальної здатності людини. Розум же маєтсья на увазі чистий, тобто не наповнений емпіричним змістом, розум як такий, як здібність до пізнання. Тут явно видно вплив лейбніцевської школи, оскільки, як ми пам'ятаємо ще із суперечки Г. В. Лейбніца із Дж. Локком про теорію вроджених ідей, на аргумент Дж. Локка, що немає нічого в думці, чого спочатку не було б у відчуттях, Г. В. Лейбніц додав: «окрім самого розуму». Тобто розум, як деяка здатність мислити, все-таки не залежить від відчуттів. Це розділення на розум як здатність мислення, як деяку форму мислення, і чуттєвий матеріал як зміст цього мислення, те, що приходить із досвіду, – це розділення І. Кант переносить в свою критичну філософію із докритичного періоду. Тому не можна різко протиставляти докритичного і критичного І. Канта – це був один філософ, на порожньому місці ніщо не виникає.

Із інших філософів, які вплинули на І. Канта, слід відзначити Жан-Жака Руссо, але він вплинув вже на написання другої роботи – «Критика практичного розуму», де І. Кант досліджує питання походження моралі. У третій роботі («Критика здатності думки») І. Кант намагається об'єднати ідеї, висловлені в «Критиці чистого розуму», досліджуючій початок науки, і «Критики практичного розуму», досліджувачій початок моральності», з'єднати їх за допомогою аналізу цілеспрямованої діяльності. Людина завжди діє за допомогою цілеспрямовання, воно є і у етичній, і у науковій діяльності, і в природі самої по собі. Тому ця робота є завершальною із трьох «Критик».

Крім того, слід зазначити ще одну роботу пізнього І. Канта – «Релігія в межах тільки розуму». І. Кант ще на початку «Критики чистого розуму» пише, що він зробив цю працю, щоб звільнити віру, вказавши межі розуму. Завдання цілком благородне, бо проблема співвідношення віри і розуму (що чому підкоряється і що кого може контролювати) існувала не одне сторіччя, і І. Кант відчув, що у віри є свій об'єкт пізнання і що розум має свої межі, за якими не може діяти; тим самим І. Кант звільняє місце вірі.

Робота І. Канта була зустрінута в церковних колах достатньо войовничо, оскільки І. Кант не прийняв багато догматів християнства, зокрема догмат про Страшний суд. Християнство І. Канта – предмет окремої розмови. І. Кант вважав себе лютеранином, але слова його часто розходилися із справами. Згодом І. Кант написав іншу роботу, в якій спробував пом'якшити свої погляди.

І. Кант настільки логічно відповів на багато питань, настільки скрупульозно досліджував проблему, що на початку ХІХ століття, до появи різного роду ніцшеанських, позитивістських і інших біляфілософських (оскільки самі себе вони до філософії не відносили) течій, система І. Канта вважалася зразком філософського аналізу. Тому серед багатьох богословів (протестантів, католиків і навіть православних) висловлювалося побажання викласти християнський догматизм не так, як він викладений святими батьками Церкви (вони використовували філософію Платона і Арістотеля), а на основі системи І. Канта. Багатьма філософами такі спроби робилися.

Є у І. Канта ще одна робота – «Пролегомени до всякої майбутньої метафізики, що може виникнути в сенсі науки» (або просто «Пролегомени»),

написана після «Критики чистого розуму» і така, що є її авторським конспектом. «Пролегомени» містять в собі практично всі думки, викладені в «Критиці чистого розуму», але в схемній формі, без доказів.

Основні ідеї «Критики чистого розуму»

Робота складається з Вступу, надзвичайно важливого для розуміння, і з двох книг («Трансцендентальне вчення про початки» і «Трансцендентальне вчення про метод»). Перша ділиться на два великі розділи: «Трансцендентальна естетика» і «Трансцендентальна логіка». Не слід плутати слова «трансцендентальний» і «трансцендентний». Перше означає те, що відноситься не до самих предметів, а до видів нашого пізнання предметів (чистого пізнання, в якому відсутній всякий емпіричний матеріал), а друге – те, що перевершує можливості нашого пізнання. Тобто ці терміни, можна вважати, протилежними: те, що досліджує чисте пізнання, і те, що перевершує пізнання взагалі. Бог трансцендентний, але не піддається трансцендентальному пізнанню). «Трансцендентальна логіка» також ділиться на два розділи: «Трансцендентальна аналітика» і «Трансцендентальна діалектика». У цих двох розділах («Естетиці» і «Логіці») І. Кант досліджує відповідно дві людські здібності пізнання: чуттєвість і розум. «Естетика» не має ніякого відношення до мистецтва, цей термін І. Кант бере в етимологічному сенсі, похідному від грецького слова «айстетис» («відчуття»). Тому «Трансцендентальна естетика» є розділ «Критики чистого розуму», що пояснює механізм чуттєвого пізнання, а «Трансцендентальна логіка» пояснює, яким чином можливо пізнання розумне.

Розум може застосовуватися людиною по-різному: по-перше, строго за правилами, продиктованими самим розумом (в рамках формальної логіки, наукового пізнання – це буде розсудливе пізнання, до якого звикли люди, ця здатність дає нам наукове знання, що не претендує на пізнання світу речей в собі); по-друге, розум може робити спробу проникнути в світ речей в собі або охопити якусь цілісність, яка не дається нам в досвіді.

Відзначимо, що І. Кант не робить сутнісної відмінності між розсудком і розумом, як це робитиме згодом Г. Ф. В. Гегель або як це робили Плотін, Микола Кузанській або Б. Спіноза; по І. Канту розсудок і розум є одна пізнавальна здатність, розсудок спирається на досвід, а розум намагається вийти за межі досвіду. Такий розумі слід піддати особливому дослідженню, оскільки в розумі є можливість досліджувати світ речей в собі і піддавати дослідженню деякі загальні цілісності, чим і займається філософія, що розуміється як метафізика. Саме це прагнення розуму проникати в світ речей в собі І. Кант досліджує в «Трансцендентальній діалектиці».

Для того, щоб піддати критичному аналізу пізнавальні здібності людини, І. Кант проводить спочатку класифікацію всіх думок. Він стверджує, що, з одного боку, всі думки можуть бути або апріорними, або апостеріорними (апостеріорними – тобто що виводяться із досвіду; наприклад, як пише І. Кант, думка «будинок знаходиться на пагорбі» явно витікає із досвіду). Думки

апріорні не залежать ні від якого досвіду (до таких відносяться всі вироджені, як затверджували прихильники теорії вроджених істин, думки типу: «частина більше цілого» або закон тотожності, закон непротиріччя). Вони з'являються в нашій думці незалежно від всякого досвіду.

По І. Канту, що дуже важливо, думки бувають аналітичними і синтетичними. Аналітичні – це ті думки, в яких весь зміст висновку є вже в посилках, тобто це думки, в яких немає приросту знання. Синтетичні думки – ті, в яких зміст висновку більше за той зміст, який знаходиться в посилках. Зрозуміло, що будь-яка наукова думка цінна саме своєю синтетичною, тобто тим, що дає приріст знання. Аналітична думка – та, за допомогою якої пояснюють що-небудь відоме, роблять його зручнішим і яснішим. Це якраз ті думки, які критикували ще Ф. Бекон і Р. Декарт, тобто складові метод схоластичної логіки, нездатної привести до наукових відкриттів, а що лише розтлумачує те, що і без того всім давно відомо.

Апостеріорні думки, будучи індуктивними, не абсолютно істинні, тому науковими, такими, що дають дійсні знання, можуть бути тільки апріорні думки. З іншого боку, науковими думками можуть бути тільки синтетичні думки, які дають приріст знання. Тому І. Кант ставить питання: які можливі синтетичні думки апріорі? Відповідь на питання про те, яка природа наукового (в даному випадку це означає: істинного) знання, криється в питанні: які можливі синтетичні думки апріорі?

Всі апостеріорні думки – явно синтетичні, оскільки дані досвіду завжди дають нашому розуму яку-небудь нову інформацію. Коли я дивлюся навколо себе, я завжди бачу щось нове. Тому думки типу: «цей будинок стоїть на пагорбі» – це думка і синтетична, і апостеріорна, але не власне наукова.

І. Кант, як і його попередники, зокрема Платон, не ставить під сумнів, що дійсне знання існує. Питання лише в тому, як можливе це знання. Те, що дійсне знання існує в деяких науках, для І. Канта також очевидно. Прикладом є математика і природознавство. Математичні думки, по І. Канту, завжди синтетичні і апріорні; будь-яка математика оперує числами, що не виникають із чуттєвих сприйнять, тому і числа, і геометричні поняття – крапки, прямі, кола – є даними нашого розуму і, отже, апріорні. Будь-який математичний вислів (окрімдекількох аксіом) завжди синтетичний.

І. Кант наводить приклад: $7 + 5 = 12$, синтетична думка, оскільки 12 не міститься ні в 7, ні в 5. І скільки б ми не розглядали кожен доданок цієї рівності, ми не знайдемо ні в одному з них тієї суми, яка врешті-решт виходить. Тому математичні думки синтетичні і апріорні.

Природознавство також включає деякі синтетичні апріорні думки. Думки, що є принципами, законами природознавства, є синтетичними і апріорними. Наприклад, як указує І. Кант, це закон збереження матерії, а також закон, згідно якому всякій дії існує протидія, рівна йому по величині (третій закон І. Ньютона). Такі думки є синтетичними (вони дають нові знання) і апріорними, оскільки вони не витікають із приватного конкретного досвіду.

Якщо метафізика претендує на те, щоб бути наукою, тобто давати дійсне знання і приріст знання, вона також повинна включати синтетичні апріорні

думки. Тому, по І. Канту, відповідь на питання: чи можлива метафізика – також зводиться до відповіді на питання: чи є в метафізиці такі думки, які можуть бути названі синтетичними і апіорними? Дійсне завдання чистого розуму полягає у відповіді на наступне питання: які можливі апіорні синтетичні думки? Невизначеність метафізики дотепер, як запевняє І. Кант, полягала в тому, що філософи не розрізняли аналітичні і синтетичні думки.

Весь зміст «Критики чистого розуму» зводиться до відповіді на три питання:

- яка можлива чиста (позбавлена всякого емпіричного змісту) математика;
- як можливе чисте природознавство;
- яка можлива метафізика як природна схильність (те, що метафізика існує, очевидно, але поки що нікому не вдалося довести, що метафізика є наука. Принаймні очевидно, що метафізика існує як природна схильність людини).

Із третього питання витікає основне питання «Критики чистого розуму»: чи можлива метафізика як наука? Надалі побачимо, що І. Кант дає на це питання негативну відповідь: метафізика як наука можлива тільки як критика розуму, але не як метафізика в тому розумінні, в якому вона існувала дотепер, тобто як вчення про душу, про світ, про Бога, – така метафізика неможлива.

Отже, структура «Критики чистого розуму» зводиться до чотирьох питань:

- яка можлива чиста математика?
- як можливо чисте природознавство?
- яка можлива метафізика як природна схильність?
- чи можлива метафізика як наука?

Перш ніж перейти до відповіді на ці питання, І. Кант дає декілька визначень. Взагалі ця робота цінна тим, що написана дуже строгою логічною мовою, і перш ніж дати те або інше поняття, І. Кант пояснює, що означає той або інший термін і яке повинне бути його визначення. І. Кант чітко слідує науковому аксіоматичному методу.

Поняттями, дуже важливими для розуміння «Критики чистого розуму», є поняття «речі в собі» і «явища», а також часто використовувані І. Кантом поняття «трансцендентальний» і «трансцендентний».

І. Кант пише: «Я називаю трансцендентальним всяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання повинно бути можливе апіорі». Тобто трансцендентальним є пізнання не дослідне, не емпіричне, а те пізнання, яке оперує тільки апіорними даними. Трансцендентальне пізнання – це пізнання, що займається видами нашого знання постільки, поскільки це знання можливо апіорі. Власне, вся кантівська філософія, що викладена в «Критиці чистого розуму», є трансцендентальна філософія.

Слово «трансцендентне», яке І. Кант також використовує, означає те, що «перевершує всі наші здібності пізнання». В даному випадку можна сказати, що є пара понять: трансцендентальне пізнання – це чисте пізнання, позбавлене

всякої емпіричної даності, а трансцендентне – це те, що перевершує межі нашого пізнання.

Інша пара понять – «явище» і «річ в собі». І. Кант був спантеличений всіма проблемами, якими наповнилася філософія в XVII столітті, у тому числі і проблемами, що витікали із філософії Д. Берклі і Д. Юма. Із філософії Д. Берклі витікали дивні положення. Якщо відкинути апологетичну спрямованість цієї філософії, то виявляється, як сам Д. Берклі показує в своїх трактатах, що не можна довести існування зовнішнього світу, не можна бути в ньому упевненим.

І. Кант назве таку ситуацію (коли філософія буде вимушена доводити реальність зовнішнього світу і опиниться, що вона нездібна це зробити) скандалом у філософії. Зовнішній світ, виявляється, вислизає від нашого пізнання. Тому одна з цілей кантівської філософії – спробувати довести реальність існування зовнішнього світу. Адже якщо ми вважатимемо, що все що існує в зовнішньому матеріальному світі піддається пізнанню за допомогою наших органів чуття, то виявляється, що знання про світ – це знання про мої сприйняття, і тому немає різниці між зовнішнім світом і сприйняттям. Отже, від зовнішнього світу я можу спокійно відмовитися. Це шлях, по якому йшла філософія сенсуалізму, що витікала із локківських принципів і доведена до логічного кінця у вченнях Д. Берклі і Д. Юма. Тому, міркує І. Кант, якщо ми упевнені в існуванні зовнішнього світу, ми повинні зробити висновок і про те, що не все, що є в зовнішньому світі, існує як явища, тобто як те, що є доступним нашим органам чуття, а також іншим пізнавальним здібностям людини. Це те, що І. Кант назвав «річчю в собі»: деяка об'єктивна реальність, що існує незалежно від людини і жодним чином не може бути пізнаною – ні за допомогою розумної, або розсудливої, здібності, ні за допомогою чуттєвих сприйнять. Якби це було можливе, ми могли б сказати, що це лише явище і тому зводиться до даних органів чуття, а звідси лише один крок до соліпсизму (визнання єдиною реальністю тільки свого «я»).

Людина в пізнавальній діяльності завжди має справу з явищами. Але явища існують постільки, поскільки існують речі в собі; явища обумовлені речами в собі. Без речей в собі явищ не існує. Але пізнати речі в собі не можна, оскільки вони є саме речі в собі. Здавалося б, це очевидно, але чомусь завжди виникає нерозуміння: чому не можна пізнати річ в собі? За визначенням. Якщо ми її пізнаємо, вона вже стає явищем, а не річчю в собі. Пізнаної речі в собі вже не має а є лише явище. Ми знову потрапляємо у ситуацію скандалу в філософії.

Друга проблема, яку І. Кант прагне вирішити і яку також можна назвати скандалом у філософії, – це проблема, яку підняв Д. Юм, що причинно-наслідкові зв'язки непізнавані. Тобто те, що пізнають науки, виявляється непізнаваним.

Д. Юм будував свою критику причинно-наслідкових зв'язків на основі сенсуалізму Д. Локка і Д. Берклі. Тому природно, що відповідь на питання про те, яким чином все ж таки можливе пізнання каузальних зв'язків, для І. Канта можливе тільки за допомогою використання дихотомії «річ в собі» і «явище».

Для Д. Юма причинність існує тільки у вигляді звички, деякої віри, нашої здатності вірити у те, що ця причинність існує. Цю проблему І. Кант і

вирішуватиме: яким чином пізнається причинність (причинно-наслідкові зв'язки як те, що складає основу і науки, і нашої життєдіяльності взагалі).

Відповідь на питання, як можлива чиста математика, дається І. Кантом в «Трансцендентальній естетиці», що досліджує чисті чуттєві споглядання; на питання, як можливе чисте природознавство, дається в «Трансцендентальній аналітиці», що досліджує чистий розум без домішки чуттєвих даних. Існування метафізики як науки що має своїм предметом дослідження розум як розсудливу здатність пізнання, який намагається вийти за межі явищ розглядається І. Кантом в розділі «Трансцендентальна діалектика».

«Трансцендентальна естетика», як і вся решта розділів, починається з визначень. І. Кант, слідуючи термінам, висхідним до аристотелівської традиції, розділяє те, що нам дається в явищі, на два типи: з одного боку, в кожному явищі є його матерія – те, що саме є в даному явищі, що відповідає відчуттям, а з іншого боку – форма явища, тобто те, що це явище в нашій чуттєвій пізнавальній здатності упорядковується. «То в явищі, що відповідає відчуттям, я називаю його матерією, – пише І. Кант, – а те, завдяки чому багатобразне в явищі може бути впорядковане певним чином, я називаю формою явища».

Зрозуміло, що матерія завжди відповідає апостеріорному пізнанню, вона є те, що упорядковує дану матерію. Тому відповідь на питання про те, які можливі синтетичні апіорні знання, про те, як можливо взагалі сприйняття зовнішнього світу впорядкованим чином, зводиться саме до дослідження форми явища. І. Кант ізолює чуттєвість, ізолює матерію, ізолює конкретний зміст чуттєвості і досліджує тільки форму явища.

Відсікаючи таким чином послідовно весь зміст матеріальних явищ, відсікаючи будь-яку даність явищ (те, що може бути назване матерією), І. Кант стверджує, що після такої операції відсікання залишаються тільки дві чисті форми чуттєвого споглядання як принципи апіорного знання: простір і час. Матерія є все різноманіття матеріального світу, яке дається нам в явищах, а форми тільки дві – простір і час. Завдяки цим формам і досягається впорядкування світу явищ. Завдяки формі простору ми бачимо предмети відокремленими один від одного, а завдяки формі часу ми бачимо предмети слідуєчими один за одним.

Досліджуючи послідовно простір і час як принципи апіорного знання, І. Кант стверджує, що простір не є емпіричне поняття, що виводиться із зовнішнього досвіду, бо сам зовнішній досвід стає можливим завдяки уявленню про простір. Тому простір є необхідне уявлення і при цьому уявлення апіорне, оскільки воно не виводиться із досвіду і лежить в основі всіх зовнішніх споглядань. Простір упорядковує тільки явища, які є апіорними формми нашого споглядання, тому простір не відноситься до світу речей в собі. Простір є лише властивість нашої свідомості, тобто не що інше, як форма всіх явищ зовнішніх відчуттів, суб'єктивна умова чуттєвості. Саме сприйняття зовнішнього світу як впорядкованого різноманіття явищ і предметів стає можливим лише тому, що простір як форма споглядання вже є в нашій свідомості. Просторі не є явище. Навпаки, будь-яке явище стає явищем постільки, постільки існує в просторі.

Наука, що ґрунтується на цьому апіорному принципі, на просторі як апіорній формі чуттєвості, є геометрія. Тому геометрія і є наука, що має в своїй основі деяку апіорну форму, за допомогою якої і досягається можливість наукового знання. Фраза: «Всі речі як зовнішні явища знаходяться одна біля одної в просторі» загальнозначущі і є виразом закону тотожності.

Те ж саме І. Кант пише про час. Час також не є емпіричне поняття, що виводиться із досвіду, бо в основі нашого пізнання також лежить апіорне уявлення про час. Час теж є необхідне уявлення, що лежить в основі всіх споглядань. Всі явища можуть зникнути, але сам час усунути не можна. Спробуйте закрити очі і представити себе в якомусь нематеріальному світі – час проте існуватиме. Тому час існує апіорно, тільки, на відміну від простору, час є внутрішня, а не зовнішня апіорна форма чуттєвості (згадуємо розподіл Д. Локком досвіду на два види – зовнішній і внутрішній).

Час апіорний, оскільки його не можна виявити в досвіді. Положення, що час має одне вимірювання, неможливе отримати із досвіду – це є властивість, задана нашій свідомості. Тому ми можемо судити про рух в світі постільки, поскільки вже маємо в свідомості якесь уявлення про час. Час, як і простір, не є властивість речей в собі. Якби він був властивий речам в собі, він не був би предметом пізнання, тому час є не що інше, як форма внутрішнього відчуття, апіорна форма споглядання.

Таким чином, існують тільки два джерела чуттєвого пізнання, що роблять це пізнання істинним і необхідним: простір і час. Тільки із цих двох джерел можна апіорі почерпнути синтетичне знання. На основі цих форм і будується математика: на основі зовнішньої форми чуттєвості – простору – ґрунтується геометрія; на основі часу як апіорної внутрішньої форми чуттєвості ґрунтується арифметика. На основі думок про простір і час будується вся решта численних математичних наук.

По І. Канту, витікає дивний висновок, який, втім, нам вже знайом: простір і час не є властивості об'єктивного світу, не є властивість речей в собі, а є властивість людської свідомості. Подібні міркування з приводу часу ми вже бачили у Августина. Але Августин говорив про час як про «протяжність душі» і «протяжності духу» (мається на увазі Дух Святий). Тобто час для Августина – це і суб'єктивна, і об'єктивна категорія, але не матеріальна.

У І. Канта ж ніякого переходу до часу і простору як до об'єктивних категорій немає. На відміну від Августина і Плотіна (насправді, вперше концепція простору і часу як об'єктивних форм чуттєвості зустрічається саме у Плотіна). І. Кант намагається слідувати тільки по науковому шляху, свідомо уникаючи всякої релігійної проблематики, хоча він не вважав себе людиною невіруючою. Проте в своїй філософії він намагався міркувати з погляду ученого, дослідника істини.

Наступний розділ «Критики чистого розуму» – «Трансцендентальна логіка». Насамперед в «Трансцендентальній аналітиці» І. Кант досліджує проблему розуму. І. Кант відразу стверджує, що чистого розуму в природі немає; будь-яке знання завжди починається з досвіду, і знання без досвіду порожньо, знання завжди має в собі якусь матерію. Але щоб досліджувати те,

яким чином це знання в нас існує і формується у вигляді думок і висновків потрібно абстрагуватися від матерії і зосередитися тільки на чистому розумі, тобто на формі розуму – так само, як в першій частині І. Кант зосередився на формах споглядання. «Трансцендентальна аналітика» є одним з найбільш складних розділів «Критики чистого розуму». Метод, до якого вдається І. Кант в «Трансцендентальній естетиці», застосовується їм і в «Трансцендентальній аналітиці», тільки в детальнішому вигляді.

І. Кант відволікається від матерії і має справу тільки з формою мислення. Форма мислення висловлюється в чистих поняттях, які існують не самі по собі, а завжди зв'язуються в думки. Тому будь-яка операція розуму є операція по формулюванню думок. Отже, всі дії розуму можна звести до думок. «Розум є здатність складати думки».

Але розум не просто складає думки, але складає їх, користуючись деяким принципом, що знаходиться в ньому самому, завдяки якому все різноманіття даних, що поступають в розум від органів чуття, цією функцією розуму приводиться в єдність. Існує величезне різноманіття зовнішніх предметів, це різноманіття через чуттєвість поступає в розум, і розум складає думки. Ця операція розуму є деяка функція, витікаюча не із даних органів чуття, а на основі того, що в розумі є деяка здатність, що підводить всі різні враження і уявлення під одне загальне уявлення. Тобто розум – це деяка функція, здатність сполучати, приводити в єдність всі чуттєві сприйняття.

Далі І. Кант міркує таким чином. Оскільки вся уніфікуюча, об'єднуюча діяльність розуму зводиться до формулювання думок, то щоб досліджувати апіорні форми розуму, потрібно досліджувати всі види думок. Тому І. Кант розбиває всі думки на чотири види: думки про кількість, думки про якість, думки відношення і модальності.

У кожному з цих видів є три типу думок, тому всі думки зводяться до одного з 12 типів.

[/Думки кількості Думки якості:

/]Загальні (всі $S \in P$) Ствердні ($S \in P$)

Приватні (деякі $S \in P$) Заперечні ($S \notin P$)

Одиничні (одне $S \in P$). Нескінченні ($S \in \text{не } P$).

[/ Думки відношення: Думки модальності:

/]Категоричні ($S \in P$) Проблематичні (S , можливо, $\in P$)

Гіпотетичні (якщо S , то P) Ассерторічеськіє (S фактично $\in P$)

Розділові ($S \in$ або $P1$, або $P2$) Аподиктичні (S по необхідності P).

Відповідно до дванадцяти типів думок І. Кант виводить дванадцять категорій, що групуються по чотирьох типах: категорії кількості, категорії якості, категорії відношення і модальності.

Категорії кількості: 1) єдність, 2) множинність і 3) цілокупність.

Категорії якості: 1) реальність, 2) заперечення і 3) обмеження.

Категорії відношення: 1) субстанція і акциденція, 2) причина і дія, 3) спілкування (або взаємодія між причиною і дією).

Категорії модальності: 1) можливість – неможливість, 2) існування – неіснування, 3) необхідність – випадковість.

I. Кант стверджує, що саме ці 12 категорій містять в собі всі можливі форми розуму, за допомогою яких можливий синтез різноманітного в пізнанні. Тобто ці категорії і є шукані апріорні форми розуму.

Категорії не даються як матерія пізнання, вони не пізнаються досвідченим шляхом – навпаки, все наше розсудливе пізнання можливе тільки тому, що в свідомості є поняття про субстанцію, про єдність, про множинність і т.д. Це є апріорні форми нашого розуму.

Яким чином ці категорії виконують функції розуму, яким чином вони беруть участь у функції приведення в єдність матеріальних даних нашого пізнання?

I. Кант стверджує, що в людській свідомості є дві форми, які приводять в єдність наші розсудливі і чуттєві знання, два принципи, забезпечуючі можливість знання: принципи синтетичної єдності апперцепції і трансцендентальної єдності апперцепції. Принцип синтетичної єдності апперцепції показує один очевидний факт – факт єдності суб'єкта, що пізнає. Тобто суб'єкт є єдине ціле, «я», і пізнання в цьому «я» приводиться в єдність (синтетична єдність апперцепції). Це «я» апріорне і жодним чином не виводиться із досвіду.

Трансцендентальна єдність апперцепції є та єдність, завдяки якій все різноманітне дане в спогляданні об'єднується в поняття про об'єкт. Не просто в спогляданні предмету, а саме поняття предмету – те, що ми можемо виразити в визначенні: коли я бачу перед собою стілець, стіл або книгу, я маю в собі поняття, засноване на різних думках – про те, що книга товста, в палітурці, присвячена певній проблемі і т.д. Маса цих думок об'єднується в деяке поняття книги; це поняття виникає в нас, тому що існує якась здатність розуму, що іменується трансцендентальною єдністю-апперцепцією. Сама ця здатність існує завдяки тому, що є деякий суб'єкт, що пізнає, і цей суб'єкт також є єдністю – «я».

Очевидна антиюмовська спрямованість цих затверджень I. Канта. Д. Юм стверджував, що «я» людини неосягається, що неможливо ні в якому дослідному знанні сприйняти власне «я», можна сприйняти лише свій внутрішній стан – думки, афекти, пристрасті і т.д.

I. Кант стверджує, що «я» в досвіді не дається, воно не апостериорне, а апріорне, але ніякий досвід без наявності суб'єкта, що пізнає, без наявності «я» неможливий. Пізнати «я» дійсно неможливо, і тут Д. Юм прав. Але не прав він в тому, що «я» не існує; якби не було «я», не було б і досвіду. Весь досвід можливий завдяки тому, що є синтетична єдність апперцепції, дякуючи чому забезпечується і трансцендентальна єдність апперцепції.

Таким чином, по I. Канту виходить, що наукове знання, тобто знання, що ґрунтується на синтетичних думках апріорі, також існує постільки, поскільки в людській свідомості існують апріорні форми розуму і існує сам суб'єкт пізнання. Із «Трансцендентальної аналітики» I. Канта також витікає парадоксальний, на перший погляд, висновок про те, що закони природи існують не як закони об'єктивного світу (світу речей в собі), а як закони нашого розуму. Людський розум виявляється законодавцем природи. Не самі по собі

речі вступають у взаємодію, яка визначається законами природи. Про це нічого сказати не можна. Закони природи існують постільки, поскільки існує суб'єкт пізнання цього світу.

Який висновок ми можемо зробити із цих положень «Трансцендентальної естетики» і «Трансцендентальної аналітики»?

Здавалося б, І. Кант суперечить найбуденнішим уявленням про світ: про те, що простір і час не є властивості речей, про те, що закони світу також не є властивості цього світу, а все це – і простір, і час, і закони – суть властивості розуму і показують конституюючу здатність розуму, тобто саме розум створює, світ, закони, які ми пізнаємо в якості нібито законів цього світу. Але насправді те, чого І. Кант дійшов, є великим відкриттям у філософії.

Навіть при неглибокому роздумі стає очевидним, що протилежний погляд на світ (що простір і час є властивості речей в собі, що закони також є властивості світу) є погляд матеріалістичний.

Можна заперечити, що і точка зору І. Канта зовсім не є релігійною: у І. Канта немає поняття про Творця, про Вищого Законодавця і т.п. Але в даній роботі І. Кант не ставить за мету дослідження релігії – він поступає як вчений, досліджуючи ті дані, які даються нам в досвіді. Якщо хто-небудь скаже, що загробний світ і Бог даються кожній людині в щоденному досвіді, він буде помилятися. У досвіді дається тільки зовнішній світ (і, відповідно, внутрішній світ людини), аналіз цього досвіду показує, що простір, час і закони є лише наслідки нашого розуму. Але якщо закони світу не належать самому світу, а належать людському розуму, то, поставивши наступне питання: звідки узявся людський розум? – можна прийти до агностичних і атеїстичних висновків, як це іноді уявляють собі супротивники І. Канта.

Дуже часто філософи-християни (зокрема, Н. О. Лосський) дорікають І. Канта за те, що він не розвинув вчення про Бога в своїй «Критиці чистого розуму», про те, що можливе чуттєве, дослідне пізнання Бога, що є деякий релігійний досвід, який І. Кант в своєму вченні про досвід як джерело знання ігнорує. Але уявимо собі, що відбулося б, якби І. Кант дійсно включив вчення про релігійний досвід в «Критику чистого розуму». Досвід, по І. Канту, існує тільки як джерело наукового знання. Для І. Канта досвід є джерело існування наукового (тобто достовірного) знання. І якби І. Кант включив в «Критику чистого розуму» релігійний досвід, наслідок був би неминучим: він створив би релігію як науку, тобто науку про Бога, як є науки про числа, про природу – математика і природознавство. Але для будь-якої людини очевидно, що наука про Бога неможлива. Неможлива наука про абсолютно вільну і абсолютно незалежну Істоту, що обіймає Собою все, – це парадоксальне твердження, що суперечить самому собі.

Перейдемо до «Трансцендентальної діалектики».

Чуттєвість оперує спогляданнями, єдність споглядань забезпечується апріорними формами чуттєвості; розум оперує категоріями, категорії є апріорними формами розуму. Але розум може оперувати і ідеями. Саме ідея є ключовим поняттям для «Трансцендентальної діалектики».

По І. Канту, ідея має в собі більше питань, ніж відповідей. Тому І. Кант приступає до найбільш важкого для нього дослідження. Якщо у перших двох розділах відповідь стояла у нього перед очима, він знав, що математика як наука існує і потрібно досліджувати, завдяки яким здібностям вона існує (те ж було і в «Трансцендентальній аналітиці»), то в «Трансцендентальній діалектиці» І. Кант пускається у вільне плавання дослідника: він не знає, яка буде відповідь (можлива метафізика як наука або неможлива?). Тому і поняття ідеї не таке ясне із самого початку, як поняття споглядання і поняття розуму.

Для І. Канта ясно одне: метафізичні ідеї є ідеї цілокупності – ідеї, в яких розум намагається вийти за межі досвіду (а в досвіді завжди дається деяка частковість).

Ідея завжди оперує цілокупністю. Філософа-метафізика не цікавить конкретний предмет, його цікавить душа, світ в цілому, буття Бога. Ці три проблеми, по І. Канту, складають єдино дійсний загальний зміст будь-якої метафізики – проблема душі, проблема світу і проблема Бога.

Таким чином, існують три метафізичні ідеї, єдність, що зводиться до трьох ідей: єдність нашого внутрішнього досвіду; світ як єдність, тобто ідея, що містить в собі єдність всіх зовнішніх явищ; і Бог як ідея, що забезпечує єдність всіх явищ взагалі – внутрішніх і зовнішніх.

Оскільки метафізика намагається за допомогою розуму відповісти на питання про те, які умови єдності внутрішнього життя людини (тобто освітити ідею душі), єдності зовнішніх явищ і загальної єдності, то предметом розгляду в «Трансцендентальній діалектиці» є раціональна психологія, раціональна космологія і раціональна теологія.

Відповідно питання про те, чи можлива метафізика як наука, зводиться до трьох питань:

- Чи можлива раціональна психологія?
- Чи можлива раціональна космологія?
- Чи можлива раціональна теологія?

Менше всього проблем у І. Канта виникає із раціональною психологією. Він повторює аргументи Д. Юма. Положення раціональної психології – що душа проста, самототожня, нематеріальна, безсмертна. Ці положення із досвіду не виводяться, а тому не обґрунтовані. Людина при аналізі своєї власної душі, свого власного світу не виявляє якоїсь душі як цілісного утворення – людина виявляє тільки безліч вражень, сприйнять, думок, афектів, пристрастей і т.д., деякого комплексу свого внутрішнього світу. Ніякого поняття душі, яке дано нам в досвіді, людина не отримує. У досвіді даються лише прояви нашого внутрішнього світу. Знання про душу як цілісність виходить за рамки досвіду і тому не може бути предметом наукового знання, яке спирається на досвід. Звідси і йдуть всі помилки філософів, суперечності і нерозуміння, людина може знати саму себе і світ тільки як явища, розуміння душі як субстанції виходить за межі досвіду. Тому раціональна психологія як наука неможлива.

Складніша справа із космологічною і теологічною ідеями, яким в «Критиці чистого розуму» приділено значно більше місця.

Космологічна ідея – це ідея повноти всього світу. Розглядаючи цю ідею, І. Кант зводить її до того, що про світ в цілому можливі різні висловлювання. Розум може висловити про світ протилежні думки. Всього таких думок він налічує чотири і називає їх антиноміями чистого розуму.

Антиномії виникають, оскільки існують чотири групи категорій. Тому ці антиномії І. Кант також ділить за наступним принципом:

- перша антиномія – задача абсолютної повноти складання;
- друга антиномія – завдання абсолютної повноти розподілу;
- третя антиномія – завдання абсолютної повноти виникнення;
- четверта антиномія – завдання абсолютної повноти залежності існування.

У кожній антиномії є пара висловів: теза і антитеза.

Теза першої антиномії свідчить: світ має початок в часі і обмежений в просторі. **Антитеза**: світ не має початку в часі і меж в просторі, він нескінченний і в часі, і в просторі. І. Кант доводить кожне положення від протилежного (багато в чому повторюючи ідеї, що йдуть ще від Зенона), що, з одного боку, можна довести, що світ має початок в часі і обмежений в просторі, а із іншого – доказує положення, що світ не має початку в часі і меж в просторі.

Друга антиномія. Теза: всяка складна субстанція в світі складається з простих частин (існує тільки просте або те, що складене із простого). **Антитезис**: жодна складна річ не складається з простих речей (в світі немає нічого простого).

Той, хто уважно вивчав античну філософію, пригадає апорії Зенона Елейського про складане і нескінченне ділення і множинність. З одного боку, можна припустити, що існує якась проста неподільна річ, бо всяка складна річ тому і називається складною, що складена із чогось простого. Але завжди є бажання розділити цю просту річ – і так до нескінченності. Тобто і те і інше рівнодоводимо.

Третя антиномія. Теза: причинність за законами природи є не єдина причинність, із якої можна вивести всі явища в світі. Для пояснення явищ необхідно ще припустити вільну причинність. Тобто в світі, окрім необхідності, є свобода. **Антитеза**: немає ніякої свободи, все в світі здійснюється тільки за законами природи.

Четверта антиномія. Теза: до світу належить або як частина його, або як його причина безумовно необхідна сутність. **Антитеза**: ніде немає ніякої абсолютно необхідної сутності – ні в світі, ні поза світом – як його причини. Тобто теза свідчить, що Бог є, а антитеза – що Бога немає.

Перші дві антиномії І. Кант називає математичними. Але вони не відносяться до математики. Із термінами у І. Канта треба бути обережним – багато звинувачень на його адресу відбуваються якраз із-за неправильного розуміння його термінології. І. Кант використовує звичайні слова, але в іншому сенсі, як це було із термінами «розум» – в значенні «розум», «естетика», яка не має нічого спільного з мистецтвом; те ж ми побачимо і в «Критиці практичного розуму» – тут особливо багато нерозумінь. Що стосується математичних антиномій, то вони названі математичними постільки, поскільки мають справу

із кількістю. Антиномії другої пари (третю і четверту) І. Кант називає динамічними, оскільки вони оперують деякими силами і якостями.

У перших двох антиноміях йдеться про різні поняття – про скінчене і нескінченне, складне і просте. Скінчене і нескінченне, складне і просте, відносяться лише до світу явищ. Вони не можуть бути застосовані до світу речей в собі. А оскільки світ дається тільки в досвіді, а досвід завжди незавершений, завжди частковий (світ як ціле не може датися нам в досвіді), тому питання про світ як ціле (чи ділиться він до якогось кінця, чи має початок в часі, чи обмежений в просторі) поставлене неправильно. Світ як ціле не дається нам в досвіді, тому перші дві антиномії неправильні – і теза, і антитеза.

Другі дві антиномії – динамічні – говорять про те, що і теза, і антитеза правильні. Але помилка розуму, який намагається протиставити тезу і антитезу в третій і четвертій антиноміях, полягає в тому, що розум не помічає – теза відноситься до світу речей в собі, а антитеза – до світу явищ. Тому зіставлення тези і антитези неправомірне – вони обидва істинні. Ми можемо говорити і про свободу, і про Бога. Точніше, І. Кант говорить не про Бога, а про якусь Необхідну Сутність – саме тому, що рішення цих антиномій досягається в світі речей в собі. Є якась Необхідна Сутність, і вона є річчю в собі.

Якщо ж ми досліджуємо світ явищ, тоді дійсно бачимо, що світу не належить ніяка Безумовна Сутність (це очевидно: Бога не бачив ніхто ніколи), свобода в світі також не дається як деякий наслідок досвіду. Якщо досліджувати тільки світ явищ, ми можемо все звести тільки до причинно-наслідкових необхідних зв'язків.

Третя антиномія, що говорить про наявність або відсутність в світі свободи, є наслідок того, про що І. Кант говорив в «Трансцендентальній аналітиці», там І. Кант, досліджуючи світ явищ, виявляє, що все в світі підкоряється строгому законодавству розума і розум диктує закони світу явищ. Але в світ речей в собі розум не проникає. Як стверджує І. Кант в «Критиці практичного розуму», світ речей в собі не підкоряється законодавству розума, а є світом свободи.

Четверта антиномія передбачає те, про що І. Кант говоритиме в третьому розділі «Трансцендентальної діалектики» – про теологічну ідею. Відносно цієї ідеї І. Кант стверджує, що розум, намагаючись пізнати Бога як загальну єдність – суб'єкта і об'єкта, душі і світу, – робить спробу довести існування Бога. Тому основне завдання теологічної ідеї є завдання довести буття Бога.

Людство, по І. Канту, виробило всього три групи доказів: онтологічний, космологічний і фізико-теологічний. Онтологічний доказ ґрунтується на понятті про буття взагалі; космологічний – на невизначеному досвіді (існує щось); фізико-теологічний будується на основі певного конкретного досвіду (порядку в світі, зв'язків в ньому).

Спочатку І. Кант розглядає онтологічний доказ, космологічний, і фізико-теологічний докази мають в своїй основі доказ онтологічний.

Суть онтологічного доказу: оскільки у кожної людини є поняття Бога (навіть у божевільного, навіть у атеїста), а поняття Бога включає Його абсолютну досконалість, то однією з властивостей довершеної істоти є Її

існування. Отже, Бог існує. Тут робиться перехід від уявлення про нескінченно довершену істоту до її існування.

У двох інших доказах структура така, спочатку мовиться: оскільки в світі все діє по причинно-наслідкових зв'язках (фізико-теологічний доказ) і неможливо припустити, що ці зв'язки скінчені, обмежені в часі і самі є причинами самих себе, то слід припустити, що є деяка абсолютна Причина, яка є початком всіх причинно-наслідкових зв'язків в світі. Тобто спочатку у нас виникає поняття про абсолютну причину, а потім вже робиться висновок, що ця причина існує. І. Кант виділяє цей момент в доказі: спочатку в думці богослова, що буде фізико-теологічний доказ, виникає ідея абсолютної істоти, а потім цей богослов перескакує від виникнення цієї ідеї в думці до її існування. Тобто на останньому етапі в доказі знову ж таки використовується онтологічний доказ: у мене виникла ідея абсолютної істоти – означає, ця істота існує.

Як говорить І. Кант, за допомогою фізико-теологічного аргумента може довести, що світом управляє верховний геометр, як говорили в давнину, або годинникар (по І. Ньютону, світ нагадує годинник і існує годинникар, який цей годинник завів). Тому в основі всього лежить онтологічний аргумент, І Кант насамперед розглядає саме його.

Онтологічний аргумент, по І. Канту, недійсний. Людина, мислячи за допомогою онтологічного аргументу, не помічає, що вона змішує зв'язку «є» (скажімо, річ біла) із предикатом «річ є», тобто «річ існує». Насправді це різні речі: одна справа – сказати, що річ є, а інша – що річ біла.

У тому, що філософ або богослов ототожнюють зв'язку і предикат, є своє раціональне зерно, в якому і полягає помилка. Оскільки кажучи «річ біла», ми припускаємо, що річ дійсно існує, ми ототожнюємо логічну зв'язку і предикат. Але в даному випадку слід сказати, що логічна зв'язка, перетворюючись на затвердження існування, нічого не додає до речі. Сказати «стіл» і «стіл існує» є одне і те ж – ми нічого не додаємо до поняття столу (від Д. Юма). Інакше було б неможливе мислення про відсутню річ: але очевидно, що думка про предмет завжди однакова – чи існує вона в даний момент або не існує. Існування предмета нічого не додає до поняття предмета.

Тому всі предикати до предмета можуть належати, нічого не кажучи про його існування або неіснування. Коли ми мислимо якийсь предмет, ми одночасно мислимо і всі його предикати: мислячи стіл, ми одночасно мислемо і його форму, і його ніжки, і матеріал, із якого він зроблений, і його колір, пружність і т.п. Якщо ми мислемо, що стіл не існує, ми тим самим нічому не суперечим – ні тому, що стіл, скажімо, круглий, ні тому, що він дерев'яний. Ці предикати перестають існувати разом з предметом. Тому можна мислити відсутність речі разом з відсутністю її предикатів, не впадаючи при цьому в суперечність. Коли божевільний говорить: «Немає Бога», він не впадає в суперечність. І. Кант доводить, що тут ніякої суперечності немає. Суперечність виникає із-за нашого нерозуміння різниці між суб'єктом і предикатом. Коли мислемо суб'єкт, то мислемо його зі всіма його предикатами. А по Ансельму виходить, що можна мислити предикат, тобто існування Бога, без суб'єкта. У Люїса Керрола є чудове зображення, що проливає світло на критику

онтологічного аргумента І. Кантом: зникає Чеширський Кіт і залишається усмішка Кота. Тут приблизно те ж саме: уявити собі предикат без суб'єкта – це все одно що уявити собі усмішку без Кота. Якщо існування – це особливий предикат, то мислити річ що існує, – це не те ж саме, що мислити відсутню річ. Але процес пізнання заснований на зворотному – на тому, що думка про річ завжди однакова, вона є в наявності або її немає. У онтологічному доказі існування Бога виводиться із поняття про Нього – тобто ця думка аналітична. Аналітична ж думка не дає приросту знання, тобто не може і нічого довести.

Отже, всі три ідеї чистого розуму – онтологічна, космологічна і телеологічна, – не мають під собою наукової основи. Тобто метафізика як наука існувати не може. Метафізика якщо і може існувати, то тільки як критика чистого розуму – саме того, чим І. Кант і займався в однойменній роботі.

Основні ідеї «Критики практичного розуму»

Здавалося б, І. Кант в «Критиці чистого розуму» зруйнував всю метафізику, але в наступній роботі він, намагається відтворити те, що він із такою старанністю руйнував. І. Кант не створює метафізики, але якщо в «Критиці чистого розуму» він затверджував непізнаваність речей в собі, то в «Критиці практичного розуму» він стверджує, що про світ речей в собі дещо можна сказати. Якщо в «Критиці чистого розуму» І. Кант стверджував, що буття Бога не можна довести, то в «Критиці практичного розуму» він висуває власні докази буття Бога.

Практичний розум, по І. Канту, є розум діяльний, такий, що відноситься до діяльності людини як вільної етичної істоти. Тобто практичне є все те, що можливо завдяки свободі. У людини є тільки дві здібності пізнання – чуттєвість і розум. Розум можна по-різному застосовувати: по відношенню до пізнання істини, а можна застосовувати по відношенню до практичної діяльності людей, до етики. Такий розум, направлений на етичний предмет, називається практичним розумом – це той же самий розум, про який йшла мова в «Критиці чистого розуму», але спрямованість його декілька інша. Оскільки розум той же самий, то і завдання дослідження практичного розуму залишаються тими ж самими, як і способи і методи дослідження.

Структура «Критики практичного розуму» нагадує структуру «Критики чистого розуму» – за одним виключенням: у «Критиці практичного розуму» немає «Трансцендентальної естетики». Вона складається з двох частин: «Трансцендентальної аналітики» і «Трансцендентальної діалектики». Відсутність «Трансцендентальної естетики» пояснюється тим, що досліджується тільки розум, що чуттєвість не має відношення до етики.

По-перше, І. Кант стверджує, що людина вільна. Цей факт є суперечністю із тим, що доводилося в «Трансцендентальній аналітиці»: все, що в світі робиться, робиться за принципами законодавства самого ж розуму. Але виявляється, що сама людина вільна, і саме дослідження людини як вільної істоти є предмет дослідження практичного розуму.

Поняття свободи є опора всієї будівлі практичного розуму. Розум ми знаємо апріорі, означає, і поняття свободу ми також знаємо апріорі, тому розум є умовою морального закону. Оскільки моральний закон корениться в самому розумі, а не осягнувся за допомогою органів чуття, то в «Критиці практичного розуму» відсутня «Трансцендентальна естетика». Все законодавство практичного розуму виходить з самого ж розуму.

Звичайно, є деякі дані про світ, які входять в нас через органи чуття, і ці факти можуть якимсь чином сприяти нашим вчинкам, які можна оцінювати з погляду моральності або аморальності, і це також може бути названо мораллю, але ця мораль, ця етика не є власне етика.

I. Кант розрізняє два види етики: етика автономна і етика гетерономна. Власне етика є етика автономна, самостійна – етика, в якій розум сам диктує собі закони. Етика гетерономна – це етика, залежна від чого-небудь іншого, в даному випадку від яких-небудь зовнішніх обставин. Зрозуміло, що зовнішні обставини можуть на нас впливати, ми можемо під впливом цих обставин здійснювати вчинки, але легко зрозуміти, що цей вчинок оцінюватиметься як етичний або аморальний з погляду автономного розуму, автономної етики. I. Кант наводить як приклад порятунок потопаючого. Я можу врятувати потопаючого постільки, поскільки знаю, що мені за це дадуть медаль або іншу винагороду. Цей вчинок допустимий (як говорить I. Кант, легальний), але він не власне моральний, яким буде той вчинок, якщо я рятуватиму потопаючого ради самої цієї людини, ради того, щоб її врятувати, незалежно від того, чи буде мені за це дано винагороду. Така етика буде етикою автономної, і будь-яка людина оцінюватиме вчинок не по тому, одержить вона нагороду чи ні – навпаки, вона оцінюватиме свій вчинок з погляду дійсної, дійсної етики.

Етика орієнтується завжди не на те, що існує, а на належне – на те, що людина повинна робити. Тому поняття обов'язку в етиці I. Канта, в його «Критиці практичного розуму» є одним з основних понять. Ми всі розуміємо обов'язок як примушення, якийсь неприємний, обтяжливий обов'язок. Людина повинна щось зробити, але їй не хочеться, і вона всіх лає, кляне долю, але вимушена, скажімо, вранці робити зарядку, чистити зуби, допомагати ближнім – і все це їй страшно набридло. Обов'язок в розумінні I. Канта є щось зовсім інше – а саме законодавство розуму. Обов'язок для практичного розуму – теж саме, що закон для чистого розуму. По Канту, закон всесвітнього тяжіння діє, будучи властивістю не природи, не речей в собі, а самого розуму. Долженствование розуму у області етики теж є закон розуму – тільки розуму практичного.

I. Кант і тут виступає як строгий послідовний учений: є факти існування розуму, свободи і моральності. Ми повинні досліджувати ці факти. Інше – існування Бога, замогильна подяка – нам не відомі і ми не можемо на них не засновувати ніякої науки (підкреслюю: науку, а не вчення про моральність і не етичне богослов'я!), тим більше науку про моральність.

Є деяке правило, яке характеризує нашу обов'язковість, що вимушує об'єктивне примушення до вчинку. Є обов'язок, тобто етичний закон в нас, який виступає як деяке правило, яке ми можемо виразити за допомогою мови,

формалізувати. Це правило І. Кант називає імперативом. Цей імператив об'єктивний, оскільки не залежить від людини і тим самим відрізняється від максими (тобто суб'єктивного правила – правила, якому може слідувати кожна окрема людина). У прикладі із порятунком потопуючого я можу поступити згідно будь-якій максимі: тому, що я умію плавати; тому, що мене нагородять медаллю; тому, що я одержу замогильну подяку, і т.п. Це моя особиста максима. Але обов'язок повеліває мені врятувати людину – це імператив.

Імператив об'єктивний, він є властивість самого розуму. Об'єктивний не в тому сенсі, що існує поза людиною – розум об'єктивний постільки, поскільки він не залежить від людини; людина народжується із розумом. Імператив визначає тільки волю, а не сам вчинок, тому він категоричний. Я можу покорятися цьому імперативу або не покорятися, але він визначає мою волю. Тому імператив завжди буде категоричним.

Цей імператив відповідає всім вимогам, які І. Кант пред'являв до синтетичних думок апріорі; імператив апріорний і тому є властивість самого розуму, він формальний, тобто є форма, а не залежить від змісту, цим пояснюється, що етика автономна, а не гетерономна).

Категоричний імператив, тобто основний закон чистого практичного розуму (чистого розуму, тобто що оперує тільки формами думки, без матерії) свідчить: поступай так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу загального законодавства. Простіше кажучи, поступай так, щоб причина, привід, по якому ти здійснюєш той або інший вчинок, могли бути оголошені загальним етичним принципом. Якщо я упевнений, що мій вчинок викликаний саме цим правилом, означає, це і є категоричний імператив.

Категоричний імператив не є деякий обов'язок, який вимушує нас якось діяти. Це не є деяке виховне правило – це закон, який вкладений в нас, ми живемо із цим законом. Це внутрішнє законодавство нашого практичного розуму. Ми можемо його не слухатися, можемо забути або постаратися залити його вином, але совість, яка є прояв категоричного імперативу, підказує нам, що ми поступаємо недобре.

У І. Канта є інше формулювання цього ж принципу, яке свідчить: поступай так, щоб ти завжди відносився до людства, до своїй особи, і до особи всякого іншого так само, як до мети, і ніколи не відносився тільки як до засобу. Обов'язок, резюмує І. Кант, велить нам власна досконалість і чуже щастя.

У етиці І. Канта воля не залежить від емпіричних умов, від знань про зовнішній світ – це чиста воля, яка визначається тільки формою самого закону. Тому моральний закон є імператив, він повеліває категорично, тобто це нічим не обумовлений закон. Наша воля залежить від цього закону і примушується їм за допомогою розуму, тому моральний закон виявляється як обов'язок.

І. Кант виводить важливий принцип про святість волі: святість є нездатність до максим, що суперечать етичному закону. Воля свята – це воля, яка має таку ж максиму, як і категоричний імператив, в якій привід вчинку і обов'язок співпадають. Це воля, яка здійснила категоричний імператив.

Отже, оскільки розум підкоряється тільки категоричному імперативу, то, розум не залежить від світу зовнішнього, від світу явищ (етика автономна, а не

гетерономна) – означає, розум вільний. Наявність в нас категоричного імперативу показує, що розум вільний, як би не здавалося деякою суперечністю, що розум підкоряється обов'язку і одночасно вільний.

I. Кант говорить, оскільки в нас є категоричний імператив і він не залежить від зовнішнього світу, отже, наш розум вільний, тому що він вільний і в позитивному сенсі – має своє власне законодавство. Адже хто може вважатися вільним? Той, хто сам собі пан. Так от, наш розум – сам собі пан, тобто має в собі самому своє власне законодавство. Він вільний і в негативному сенсі, тобто не залежить від зовнішнього світу.

Оскільки розум вільний, то основою етики не може бути принцип щастя, бо щастя завжди є деяка емпірична даність. Принцип щастя, витікаючий із максими себелюбства і розсудливості, може лише радити, як нам поступити, а етичний закон, категоричний імператив повеліває. Тому наше відношення до морального закону є обов'язок і обов'язок: обов'язок як закон і обов'язок як наше розуміння цього закону.

Категоричний імператив, по I. Канту, не суперечить християнському етичному законодавству, оскільки заповіді «полюби Бога найбільше всього» і «полюби ближнього, як самого себе» співпадають із категоричним імперативом, адже «полюби ближнього свого» є вираз другого варіанту категоричного імперативу, а любов до Бога не може бути об'єктом досвіду, тому не може відноситися до гетерономної етики, а може відноситися тільки до світу речей в собі, тобто до області автономної етики. Тому любов до Бога є не принцип гетерономії, а принцип автономії, і він не порушує законодавства чистого розуму. На цьому етапі «Критики практичного розуму» I. Кант констатує, що його максима співпадає із максимою євангельською.

Звичайна людина має не святу, а звичайну волю, тому звичайний моральний стан людини – це стан доброчесності, а не святості. Доброчесність – це стан боротьби із своїми бажаннями і помислами за виконання категоричного імперативу, а святість – це вже володіння станом. У християнстві свята людина – не та, хто має святу волю і перемогла всі пристрасті, а та, хто може опановувати пристрастями і прагне до цього.

Етичний закон не залежить від світу явищ. В світі явищ царює повний детермінізм. Отже, етичний закон відноситься до світу речей в собі. Тим самим I. Кант переходить ту грань, яку він намітив в «Критиці чистого розуму», і указує, що світ речей в собі можна пізнати через усвідомлення людини як вільної істоти. Тобто світу явищ властива необхідність, а світу речей в собі властива свобода.

Людина є істота, що належить і зовнішньому, матеріальному, і етичному світу. Тут-то і виникає основна суперечність її як істоти, що належить до обох світів. З одного боку, людина як істота фізична підкоряється всім законам матеріального світу, а з іншого – людина як істота етична абсолютно вільна, і свобода його гарантується етичним обов'язком.

Етичний закон, обов'язок, автономний, не залежить від зовнішнього світу. Тому людина одночасно і явище (явище світу чуттєвого, матеріального), і річ в собі (як істота вільна і така, що має автономну волю). Категоричний

імператив (тобто імператив, що примушує людину діяти не просто в інтелігібельном, духовному світі, але в світі чуттєвому, матеріальному) є також синтетична думка апріорі, бо до волі, тобто до форми відчуття, додаються враження, що йдуть із зовнішнього світу. Людина ці враження зовнішнього світу формує відповідно до своєї чистої, автономної волі, і, таким чином, етична поведінка людини, є поведінка, заснована на створенні синтетичних апріорних думок.

Свобода у людини можлива тому, що людина є річ в собі, а річ в собі, як ми пам'ятаємо з «Трансцендентальної естетики», не підкоряється часу і простору. Причинно-наслідкові зв'язки, природний детермінізм завжди діє в часі і просторі, інакше причинно-наслідкові зв'язки діяти не можуть. Тому і людина як духовна річ в собі діє не в просторі і не в часі і тому не підкоряється детерміації природного світу, а значить є істота вільна.

Яким чином реалізується категоричний імператив, як він діє в реальних життєвих умовах і що є гарантом його здійснення? Про це І. Кант пише в другому розділі «Критики практичного розуму», яка називається «Діалектика чистого практичного розуму».

Аналогічно «Діалектиці чистого розуму» «Діалектика практичного розуму» починається з того, що І. Кант висуває ідею цілокупності. Подібно тому як в чистому розумі І. Кант розглядав три ідеї цілокупності (ідею душі, ідею світу і ідею Бога – психологічну, космологічну і теологічну ідеї), так само і в «Діалектиці чистого практичного розуму» І. Кант указує, що існує ідея безумовної цілокупності – предмет чистого практичного розуму, і ця безумовна цілокупність має ім'я вищого блага.

У всі часи філософи і мудреці шукали вище благо. Тому питання «Діалектики практичного розуму» зводяться до того, яким чином можливе пізнання і існування вищого блага. Вище благо є таке благо, в якому добродієвість і людське щастя необхідно з'єднуються. Філософи часто ставили одне з цих положень як основне, а інше виводили із нього. Що в даному випадку первинно: щастя є основа добродієвості або добродієвість є основа щастя?

У цьому плані І. Кант формулює антиномію практичного розуму, яка затверджує: або бажання щастя повинні бути спонукальною причиною максими добродієвості, або максима добродієвості повинна бути діючою причиною щастя. Тобто теза свідчить: бажання щастя повинне бути спонукальною причиною максими добродієвості, а антитеза свідчить: максима добродієвості повинна бути спонукальною причиною щастя. Людина стає добродійною постільки, оскільки прагне до свого щастя – така теза. Антитеза говорить про зворотне: людина є щасливою, оскільки вже живе добродійним життям.

Ми знаємо, що те і інше положення в різноманітті зустрічалося у філософії, починаючи з античності. Скажімо, антитезу висували стоїки, а тезу – французькі матеріалісти, які вважали, що людина завжди прагне щастя і тому будує свою добродієвість. І. Кант вирішує цю антиномію властивим йому способом, указуючи, що теза безумовно помилкова, оскільки бажання щастя не може бути спонукальною причиною максими добродієвості. Це можливе

тільки у разі гетерономної, а не автономної етики; у автономній етиці ніщо, у тому числі і бажання щастя, не може порушувати нашу моральність, бути спонукальним джерелом категоричного імперативу; категоричний імператив автономний.

Антитеза теж помилкова, але не безумовно. Положення, що максима доброчесності повинна бути діючою причиною щастя, помилкове тільки в тому випадку, якщо ми постулювали існування лише чуттєвого світу. У чуттєвому світі, що існує окремо від світу духовного, дійсно доброчесність не може вважатися автономною, незалежною від світу. Все в цьому світі повинно бути підпорядковано причинно-наслідковим зв'язкам, тому із існування тільки матеріального світу витікає тільки гетерономна етика.

Але якщо ми визнаємо, що окрім матеріального існує і світ духовний (окрім світу явищ – світ речей в собі), то тоді антитеза не виявляється помилковою. Основна антиномія практичного розуму вирішується тільки в тому випадку, якщо ми постулювали існування нематеріального світу. Таким чином, І. Кант вводить три постулати чистого практичного розуму.

Перший – постулат свободи волі, тобто автономії людської волі. Не може бути розмови про моральність, якщо немає вільної волі. Вільна воля – це воля, яка підкоряється тільки етичним законам. Стосовно даного випадку І. Кант формулює свій знаменитий афоризм: *«Ти повинен – означає ти можеш»*. Зрозуміло, що можна трактувати цей афоризм і розширювально, але в розумінні І. Канта це означає, *якщо в людському світі діє обов'язок як етичний закон, людина може виконати цей етичний закон*.

Другий постулат практичного розуму – постулат, який витікає із необхідності і можливості антиномії практичного розуму і який припускає існування духовного світу. Це постулат безсмертя душі. Вище благо можливе тільки в тому випадку, якщо у вищому благому буде повна відповідність переконань людини із моральним законом – те, що ми услід за І. Кантом називаємо святістю. У вищому благому неможлива така ситуація, коли воля людини суперечить категоричному імперативу (всі бажання людини відповідають категоричному імперативу). Але святість, по І. Канту, може бути досягнута не реально, а лише в нескінченному наближенні, а оскільки вище благо існує, то повинна існувати і святість волі, яка, будучи реалізовувана в нескінченному наближенні, виводить за собою постулат безсмертя душі. Таким чином, повинне існувати безсмертне нескінченне існування душі, інакше неможливо вести мову про вище благо. Нескінченною перспективою досягається відповідність доброчесності і щастя.

Третій постулат: досягнення щастя в нескінченній перспективі можливе лише за умови буття Бога. Це І. Кант пояснює за допомогою того, що щастя, яке досягається людиною в цій нескінченній перспективі, є такий стан розумної істоти в світі, коли все її існування відбувається згідно її волі і бажанню. «Мораль, власне кажучи, – пише І. Кант, – є вчення не про те, як ми повинні зробити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати гідними щастя. Тільки в тому випадку, якщо до моралі приєднується релігія, з'являється надія коли-небудь досягти щастя». Тому кінцевою метою Бога, по І. Канту, є не щастя

людей, а вище благо, яке до щастя людей додає ще одну умову – бути гідними щастя, тобто бути етичними. А оскільки людина повинна прагнути до вищого блага і сприяти його, то повинна бути постуловна і якась вища причина всієї природи, в якій є повна відповідність щастя і моральності. Умова досягнення щастя, таким чином, є існування Бога. Якщо допустити, що Бога не існує, тоді антиномія чистого практичного розуму виявляється помилковою і відносно тези, і відносно антитези і виявляється неможливим існування моральності. Бог є гарант розуму і етики, отже, Він є джерелом етичних законів. Дослідження розуму і волі припускають буття Вищої Істоти, що є Джерелом і розуму і волі, тобто Творця (зрозуміло, що Творець є Істота особиста, тобто що має волю і що створює світ по розумному плану, тобто що має розум).

Вчення І. Канта миттєво знайшло прихильників і супротивників. І. Канта вже за життя часто звинувачували і за те, що він постулювало існування речі в собі, що річ в собі суперечить явищам, адже якщо річ є причиною явищ, то чому ми не можемо через ці явища як наслідки пізнати і причину. З іншого боку, І. Канта дорікали і за те, що він дуже суб'єктивізував пізнання. Він визнав пізнання функцією лише розуму і відірвав його від матеріального світу?

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 законowi може бути внутрішня і зовнішня. Внутрішня буде тоді, коли мотивом слідування моральному законowi виступає саме повага до цього закону, свідомість обов'язку чинити так, а не інакше. Зовнішня ж буде тоді, коли мотивом підпорядкування моральному законowi є інші фактори – страх покарання, розрахунок на певні вигоди і т.д. Відповідність вчинку законowi, 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 обґрунтування 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 свободи. 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 обгрунтував 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 знаходиться 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.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ІДЕАЛІЗМ ПОСЛІДОВНИКА І. КАНТА – ІОАННА ГОТЛІБА ФІХТЕ

Серед послідовників І. Канта слід виділити Іоанна Готліба Фіхте (1762-1814 рр.), який є одночасно і його критиком.

І. Г. Фіхте походив з бідної селянської сім'ї, ріс без освіти, його чекали тільки праця і турботи по добуванню хліба насущного. Але трапилося так, що доля його склалася інакше. Коли І. Г. Фіхте було 8 років, в село, де він жив, приїхав багатий сусід-поміщик, щоб послухати знаменитого проповідника, який роз'їжджав по Німеччині. Але на проповідь він запізнився. Проте йому

сказали, що тут є хлопчик, який може практично дослівно переказати проповідь. Коли привели 8-річного І. Г. Фіхте, той не просто осмислено переказав проповідь, але і повторив пафос знаменитого проповідника. Слухач був настільки уражений, що виділив хлопчику стипендію і відправив його вчитися в школу, а потім в університет, на теологічний факультет – спочатку до Йєну, потім до Лейпціга. Але після смерті свого добродійника І. Г. Фіхте став відчувати нужду, він вимушений був постійно підробляти.

Так і не закінчивши Лейпцігський університет, І. Г. Фіхте влаштувався домашнім вчителем до одного студента, і той попросив його пояснити книги І. Канта. І. Г. Фіхте прочитав книги, був від них в захваті і поїхав в Кенігсберг вчитися до І. Канту, який прийняв його прихильно.

І. Г. Фіхте написав свою першу роботу – «Досвід критики усілякого одкровення». Він випустив її в світ анонімно, і читачі, не знаючи, хто автор, приписали її перу І. Канта, так що той вимушений був виступити із публічним спростуванням (хоч і сказав при цьому, що згоден із положеннями книги), чим тільки привернув увагу до молодого філософа.

Після цього І. Г. Фіхте тривалий час роз'їжджає по різних містах, викладає в Йєнському університеті, але після виниклої там суперечки про атеїзм, в якому його звинуватили, І. Г. Фіхте був вимушений в 1799 р. піти звідти. Він викладає в Берлінському університеті із перервою з 1806 по 1810 рр., потім стає ректором цього університету – до 1812 р. І. Г. Фіхте це дуже обтяжувало, тому що Німеччина була у той час окупована наполеонівськими військами, а він був патріотом німецької нації, і посідати офіційну посаду, тим самим співробітничавши із окупаційними властями, було для нього в тягар. Після перемоги російських військ над Наполеоном І. Г. Фіхте по-своєму бере участь в боротьбі проти окупантів: він працює в госпіталі, доглядає за пораненими, але заражається тифом і вмирає.

Основою своєї філософії І. Г. Фіхте вважав подолання недоліків кантівської філософії. І. Г. Фіхте указував, що І. Кант зробив переворот у філософії і що після нього філософія може розвиватися тільки як трансцендентальний критицизм, але говорив і про те, що у І. Канта є суттєвий недолік: у його філософії немає обґрунтування того, яким чином з'являються категорії чистого розуму. І. Г. Фіхте вважає, що філософія повинна бути побудована до її основоположень, повинна бути здійснена дедукція категорій, тобто свою філософію він бачив як деяке доповнення до кантівської філософії.

І. Г. Фіхте, як і І. Кант, мав для себе як зразок наукове пізнання, а оскільки всі науки виходять з якогось одного або декількох очевидних принципів (аксіом), то і філософія також повинна бути побудована на цьому очевидному принципі.

Але філософія, на відміну від наук, сама є наука, що знаходиться в основі всієї решти наук: саме вона дає основу пізнання, критерій істинності і т.п. Тому філософія може існувати тільки як вчення про науку. Свою філософію І. Г. Фіхте називав науковченням, так назвав він і основні свої роботи: «Про поняття науковчення», «Основа загального науковчення» і ін. Саме ці роботи є основними для розуміння його філософії, хоча у нього є і робота популярного

плану з довгою назвою «Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню суть новітньої філософії». Але в цьому «Повідомленні...» незрозуміло, яке відношення має ця робота до «Науковчення». Є ще «Мова про гідність нації» – робота політичного плану.

Філософія І. Г. Фіхте має назву «науковчення». Наукоученіє – це саме вчення про знання, трансцендентальний ідеалізм. Суть його – в подоланні догматизму, бо І. Кант, по І. Г. Фіхте, не зміг зробити це до кінця і послідовно. Оскільки І. Кант постулював існування речей в собі, з цього слідує, що догматизм є в кантівській філософії. Послідовний же ідеалізм (мається на увазі трансцендентальний ідеалізм – для І. Г. Фіхте це синоніми) повинен вивести все пізнання і весь світ із однієї тільки свідомості. Догматизм же поступає навпаки: виводить всі явища свідомості із зовнішнього об'єктивного світу. Догматизм – це не тільки матеріалізм.

Основним своїм супротивником І. Г. Фіхте рахує Б. Спінозу, який є зразком догматика, що намагається вивести все із поняття субстанції, із того, що існує об'єктивно. Субстанція, як пам'ятаємо, у Б. Спінози має два модуси – матерію і свідомість, тому догматизм, по І. Г. Фіхте, може бути і ідеалістичний.

Найдостовірніше положення нашої свідомості (а саме із свідомості повинна виводитися вся філософія) є положення про нашу самосвідомість, про те, що в нашій свідомості існує деяке ядро, деяке наше «Я», яке тотожно самому собі. Перше самоочевидне положення: «Я» є «Я». Саме із самосвідомості І. Г. Фіхте прагне вивести всі дані нашої свідомості, у тому числі і буття.

Перехід від мислення до буття цілком можливий, оскільки можна мислити думку про предмет (думка і те, про що думка існує, – це одне і те ж, про що пам'ятаємо ще з часів Парменіда), а перехід зворотний (від предмету до думки) неможливий. Тому теза про тотожність буття і мислення справедлива, по І. Г. Фіхте, тільки в один бік: про тотожність мислення і буття. Мислення містить в собі все буття. Буття виводиться із мислення, а точніше із свідомого суб'єкта.

Перший факт: Я є Я. І. Г. Фіхте відразу ж постулювало відмінність цього свого положення від аристотелівського. Як пам'ятаємо, основна аксіома філософії, по Арістотелю, є положення про тотожність: неможливо одному і тому ж бути і не бути властивим одному і тому ж в одному і тому ж відношенні і т.д. Тобто, по Арістотелю, основне положення філософії – в тому, що «А» є «А», предмет рівний сам собі (або акциденція предмету рівна самої собі). Оскільки «А» є «А», то, справедливе і наше Я так само тотожно самому собі. Цю аристотелівську логічну побудову І. Г. Фіхте називає перевернутою і указує, що, навпаки, тотожність предмета самому собі можлива тільки тому, що «Я» тотожно самому собі, бо будь-який предмет знаходиться в нашій свідомості. Тому «Я» є не акт знання, а акт волі (тут відмінність І. Г. Фіхте від Р. Декарта). «Я» є перш за все діюча самосвідомість.

При пізнанні об'єкт і суб'єкт пізнання розрізняються; особливість же нашого «Я» – в тому, що в ньому об'єкт і суб'єкт співпадають. Тому думка «Я» є не думка, а діяльність, є акт – вільний акт, який недоказовий, як не можна

довести і обґрунтувати будь-яку вільну діяльність. Саме в цьому і полягає, по І. Г. Фіхте, сутність кантівського критичного трансценденталізму: все повинно бути покладено в «Я». Іменно в цьому – його протилежність будь-якому догматизму, який бачить джерело будь-якого знання поза нашим «Я», за його межами.

Із людського «Я» можна вивести все – не тільки форму, але і зміст сущого, тобто не тільки явище, але і річ в собі. Тут сам І. Г. Фіхте стверджує, що він продовжує не «Критику чистого розуму», а цілком І. Канта, бо вже в «Критиці практичного розуму» І. Кант відмовився від непізнаваності речі в собі. У «Критиці практичного розуму» І. Кант стверджує, що воля людини автономна, незалежна, народжує саму себе, і саме таке самопороджує «Я» і є згідно І. Г. Фіхте, початковий предмет філософії. Тому «Я» об'єднує в собі і умоглядний, і чуттєвий світи. Можна сказати, що тут «Я» зливається із тим, що звичайно люди розуміють під Богом, саме в цьому полягала суть звинувачення І. Г. Фіхте в суперечці про атеїзм.

Це покладення «Я» самим себе є перший акт волі. Другий акт волі є заперечення «Я» самим себе. «Я», вважаючи саме себе, проте спостерігає його як деякий об'єкт. Тим самим «Я» вважає деяке «Не-Я».

Отже, в самому «Я» виникає «Не-Я», але тут виникає парадокс, оскільки, як указує І. Г. Фіхте, якщо «Я» вважає тільки себе, то яким чином воно може щось заперечувати? Інакше кажучи, як можливо виникнення самосвідомості із свідомості, бо свідомість одночасна даність і «Я» і «Не-Я», тобто даність і суб'єкта, і об'єкта. Тому якщо ми стверджуємо услід за І. Г. Фіхте основоположення «Я» і «Не-Я», то треба допустити, що «Я» не абсолютне, воно ділиме. Але, з іншого боку, «Я» не може бути ділиме, оскільки воно є дух. Отже, із перших двох актів волі витікає третій акт, третє положення науковчення, яке І. Г. Фіхте формулює так: «Я» протиопологаю в «Я» ділимому «Я» – ділиме «Не-Я». Тобто в третьому основоположенні вводиться поняття абсолютного «Я»: виявляється, що те «Я», яке протилежне самому собі – «Не-Я», не абсолютне «Я», а кінцеве ділиме «Я». Поетому суб'єкт, тобто «Я», одночасно є і абсолютним, і відносним, і вважаючим сам себе, і вважаючим деяку протилежність самого себе. Те «Я», яке вважає саме себе, абсолютне «Я»; те, як воно вважає деяке протилежне самому собі «Не-Я», є відносно ділиме «Я».

Звідси виникають перші дві категорії: «Я» дає категорію реальності, а «Не-Я» дає категорію заперечення. Оскільки «Я» і «Не-Я» взаємодіють в третьому синтезі, третьому основоположенні, то через їх взаємозаперечення виникає категорія взаємодії. Тут у І. Г. Фіхте виникає, як згодом визначить Г. В. Ф. Гегель, чергове діалектичне положення. Оскільки в цій взаємодії «Я» завжди активне, то «Не-Я» не може впливати на «Я». Але виявляється, що «Я» обмежене саме «Не-Я», тобто «Не-Я» все ж таки якимсь чином впливає на «Я». Це можливо тільки в тому випадку, якщо Я в самому собі буде шукати цю саму протилежну пасивність, тобто існування об'єкту, «Не-Я», вважається в самому «Я» як його пасивність. Тому все насправді виводиться не із об'єкту, не «Не-Я», а із самого «Я» (причинність міститься в самому «Я»).

Таким чином, виникає четверта категорія – категорія причинності. Причинність міститься в самому «Я» як взаємодія активності із пасивністю, бо пасивність є протилежний прояв активності. Оскільки і активність і пасивність містяться в самому «Я», то в «Я» міститься все – і зміст свідомості, і його форма, тобто, кажучи мовою І. Канта, і категорії, і явища (зокрема речі в собі). Тут виникає перехід від «Я» абсолютного до «Я» відносного, від «Я» нескінченного до «Я» ділимого. Для І. Г. Фіхте це проблема: яким чином «Я» нескінченне співвідноситься із «Я» кінцевим?

І. Г. Фіхте наводить наступний приклад: нескінченне «Я» в своїй діяльності завжди саме себе обмежує. Наприклад, кажучи «Я мислю», Я тим самим себе вже обмежую, оскільки це означає тільки «Я мислю», а не «Я бажаю» або «Я дію». Тобто будь-яка дія нескінченного «Я» є вже самообмеження, перехід в ділиме «Я». Тому абсолютне «Я» є субстанція, а кінцеве «Я» є акциденція. Звідси виникає категорія субстанціональності. Ця методика І. Г. Фіхте послужить відправною крапкою для гегелівської діалектики, для гегелівської побудови філософії шляхом тріад (тези, антитези і синтезу). Це основопологання «Я» самого себе, а потім «Не-Я» і зняття цієї суперечності в абсолютному «Я» є основоположення знаменитої гегелівської тріади.

Таким чином, виходить, що «Я» діяльне, і діяльність «Я» не обумовлена його свідомістю – «Я» діяльне несвідоме. Саме тому воно вільне. Усвідомлювати само себе «Я» може лише як продукт своєї діяльності. Тому споглядальне (тобто теоретичне, спекулятивне) відношення до світу є відношення не вільне, а вільне відношення до світу несвідоме, тобто практичне. Саме тому І. Г. Фіхте вважав свою філософію не тільки підведенням основоположень під кантівську «Критику чистого розуму», під його дедукцію категорій, але і продовженням його «Критики практичного розуму», виведенням звідси всіх положень і наслідків. Адже для теоретичного «Я» виникає нерозв'язна проблема існування світу; для теоретичного «Я» світ є лише деяка ілюзія, а знаходиться буття тільки в практичному «Я» – як якась необхідність перешкоди для «Я».

«Я» вимагає в самому собі для своєї діяльності деякого обмеження, перешкоди, бо якщо «Я» не буде обмежене, то діяльність його йтиме в нескінченність і тому буде безплідною. Тому саме абсолютне «Я» вимагає протиставлення у вигляді «Не-Я».

Основною формою практичного «Я» є прагнення, потреба подолати перешкоду у вигляді «Не-Я». Це прагнення проявляється в двох формах: як прагнення до задоволення чуттєвої потреби і як прагнення до влади над об'єктом, до самостійності. Друга тенденція показує, що «Я» належить не матеріальному світу, а піднімається над ним. Людина, таким чином, є паном всієї природи, вона прагне підпорядкувати її собі, оволодіти їю. У цьому і полягає сенс існування людини – в тому, щоб перетворити Хаос на Космос. Людина, по І. Г. Фіхте, повинна зрозуміти, що єдине, перед чим варто благоговіти, – це її автономна етична воля. У природі немає нічого вищого за людину. Природа бездійова, вона є повна відсталість і інертність; людське «Я»

діяльне. В самій людині як в істоті, що належить двом світам, також є бездіяльність, відсталість, інертність, і саме в цій інертності І. Г. Фіхте бачив джерело первородного гріха. Порятунок же людини від первородного гріха є подолання в собі цієї відсталості через діяльне «Я».

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ФРІДРІХА ВІЛЬГЕЛЬМА ЙОЗЕФА ШЕЛЛІНГА

Життя і творчість Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга

Ф. В. Й. Шеллінг народився 27 січня 1775 року і помер 20 серпня 1854 року. Він застав і XVIII, і велику половину XIX століття, він жив і діяв в різних епохах. Він вчився ще до Великої Французької революції, застав ідеї вільнодумства, сам був ними захоплений, потім в них розчарувався, прилучився до німецького романтизму, який прагнув подолати обмеженість французької Просвіти; але згодом і романтизм його перестав влаштовувати. Ф. В. Й. Шеллінг жив і в той час, коли на арену стали виходити зовсім інші філософські системи, коли мислителі Європи стали намагатися наново переосмислити філософію. Ф. В. Й. Шеллінг же залишився вірний старим цінностям і у середині XIX століття проповідував класичну філософію, за що його багато в чому не розуміли. Від Ф. В. Й. Шеллінга вимагали нових ідей, а він продовжував стояти на старих позиціях. У цьому, можливо, трагедія життя Ф. В. Й. Шеллінга, який в своєму житті пізнав і славу, і пошану, і насмішки. Отже помер Ф. В. Й. Шеллінг якщо не забутий, то як філософ нікого що вже не цікавивший.

Декілька слів про життя Ф. В. Й. Шеллінга. Народився він поблизу Штутгарту. Батько його був священнослужителем, дияконом лютеранської церкви, пастором він мріяв бачити і свого сина. Спочатку Ф. В. Й. Шеллінг вчиться в духовній семінарії, потім поступає на богословське відділення Тюбінгенського університету, де доля його зводить із двома людьми. У одній кімнаті в студентському гуртожитку живуть разом Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель і Ф. Гельдерлін, згодом знаменитий німецький романтик. Ця студентська дружба багато в чому вплинула і на погляди кожного з цих мислителів; дружбу вони зберегли на довгий час, хоча творчі шляхи їх значно розійшлися.

Під час навчання в університеті Ф. В. Й. Шеллінг раптом читає «Критику чистого розуму» І. Канта і розуміє, що не богослов'я його вабить, а філософія. Він починає вивчати філософію, в 1793 році знайомиться із І. Г. Фіхте і під його впливом починає створювати власне філософське вчення, намагаючись подолати недоліки кантівської філософії з погляду філософії І. Г. Фіхте. Одні з перших його робіт – «Про можливу форму філософії», «Я, як принцип філософії» (1795 р.) – вже в самій їх назві видно величезний вплив І. Г. Фіхте. Але вже в наступній його роботі «Філософські листи про догматизм і критицизм», написаної в тому ж 1795 році, видно відхід від чистого фіхтеанства. Ф. В. Й. Шеллінг помічає, що різкі нападки І. Г. Фіхте на

догматизм, на Б. Спінозу (у термінології Ф. В. Й. Шеллінга) достатньо однобокі. Він намагається з'єднати в єдину систему і догматизм Б. Спінози, і критицизм І. Г. Фіхте.

У 1795 році Ф. В. Й. Шеллінг закінчує університет і якийсь час працює домашнім вчителем. В цей час він живе в Лейпцігу, пише ряд робіт, присвячених в основному філософії природи. Саме тут відбувається зміна орієнтирів – Ф. В. Й. Шеллінг розуміє обмеженість фіхтевської філософії і намагається з'єднати її із спінозівським догматизмом. Роботи цього періоду: «Ідеї філософії природи» (1798 р.), «Про світову душу» (1798р.).

Йенській університет запрошує Ф. В. Й. Шеллінга на посаду професора філософії. Він довгий час викладає в Йенському університеті, і цей період вважається найбільш плідним в житті Ф. В. Й. Шеллінга. Він пише одну з основних своїх робіт – «Систему трансцендентального ідеалізму» (1800 р.), «Виклад моєї філософської системи» (1801 р.), «Бруно, або про божественного і природного початку речей» (1802 р.). В цей же час він із своїм юнацьким другом Г. Ф. В. Гегелем починає видавати філософський журнал, який виходить протягом декількох років.

У Йене Ф. В. Й. Шеллінг знайомиться і з іншими романтиками – братами Августом і Фрідріхом Шлегелями, Новалісом і Тиком, розділяючи їх романтичні ідеї. Утворюється достатньо тісний гурток романтиків. Проте дружина Августа Шлегеля, Кароліна, полюбила Шеллінга і розвелася із своїм чоловіком. Ф. В. Й. Шеллінг одружується на Кароліні. Ф. В. Й. Шеллінг із Кароліною живуть достатньо дружно, вони люблять одне одного. Але в 1809 р. Кароліна вмирає, і цей рік стає переломним роком в житті Ф. В. Й. Шеллінга.

Після смерті дружини Ф. В. Й. Шеллінг практично не пише робіт, принаймні не так багато, як раніше. Якщо донині Ф. В. Й. Шеллінг практично не міркував про релігію, і в його роботах містилися атеїстичні і навіть матеріалістичні погляди, то після 1809 року і в роботах, які виходять, і в чернетках видно, що Ф. В. Й. Шеллінг все більше схиляється до віри в безсмертя душі, а в пізній період він остаточно стає християнином. Він вірить не тільки в безсмертя душі в платонівському сенсі, але і в безсмертя всієї людини.

У 1841 році Ф. В. Й. Шеллінг переїздить до Берліна на посаду завідувача кафедрою філософії (до цього він жив в Мюнхені, де був президентом Академії наук). У Берліні він починає читати курс «Філософія одкровення», в якому намагається сформулювати нові філософські і релігійні погляди. Європа вже встигла скуčiti по Ф. В. Й. Шеллінгу за час його тривалого мовчання. Перша лекція, яку він почав читати в Берліні, зібрала величезну аудиторію. Почувши про те, що Ф. В. Й. Шеллінг починає читати новий курс лекцій, до нього починають приїжджати із різних країн – приїхав із Росії, М. О. Бакунін, із Данії, С. Кьєркегор, його лекції відвідував Ф. Енгельс. Наскільки був величезний інтерес до Ф. В. Й. Шеллінгу, настільки з було велике і розчарування; на подальших лекціях практично не було вже нікого. Продовжували ходити тільки найслухняніші студенти. Сам Ф. В. Й. Шеллінг по реакції слухачів бачив, що курс його достатньо сирий і недопрацьований. Ще більшим ударом з'явилася

публікація курсу лекцій Ф. В. Й. Шеллінга, на яку наважився один із студентів, що опублікував свої записи, не запитавши на те дозволу самого викладача. Ф. В. Й. Шеллінг був в гніві, він починає судитися із цим студентом, але лекції вже вийшли. Шеллінг в розладі, всіма забутий, незабаром вмирає.

Загальна характеристика філософії Ф. В. Й. Шеллінга

Всю філософію Ф. В. Й. Шеллінга ділять на декілька періодів. Перший період називають філософією природи або натурфілософією. Другий період – трансцендентальний ідеалізм. Третій – філософія тотожності. Потім – філософія мистецтва і, нарешті, – філософія одкровення. Хоча сам Ф. В. Й. Шеллінг стверджував, що ніякої еволюції у нього не було, а був поступовий скрупульозний розвиток тих ідей, які Ф. В. Й. Шеллінг висловив по-перше своїх роботах. І дійсно, таких різких суперечностей, як, скажімо, у І. Канта між його докритичним і критичним періодами, у Ф. В. Й. Шеллінга не зустрічаємо.

Основна ідея Ф. В. Й. Шеллінга, яка зустрічається практично у всіх його роботах раннього, середнього і пізнього періодів, полягає в наступному. Головне відкриття І. Канта і І. Г. Фіхте полягає в тому, що вони створили систему трансцендентального ідеалізму. Вони вперше досліджували істину з боку суб'єкта. Але що таке істина? Істина є адекватне віддзеркалення дійсності, що пізнається в суб'єкті, тобто інакше кажучи, істина є тотожність, збіг суб'єкта і об'єкта. Це класичне розуміння істини виходить від Арістотеля, і більшість філософів, за невеликим винятком, скажімо, Т. Гоббса або І. Канта, рахували саме такою концепцією істини (збіг, тотожність суб'єкта і об'єкту). А оскільки суб'єкт і об'єкт тотожні, то, отже, можна, досліджуючи об'єктивний світ, вивести із нього суб'єкт. І, навпаки, займаючись трансцендентальною філософією, тобто, досліджуючи «я», чисте знання, можна із нього вивести об'єктивний світ.

У перший період творчості Ф. В. Й. Шеллінг намагається заповнити той недолік, який був у філософії І. Канта і І. Г. Фіхте. Занадто захоплені трансцендентальною філософією, І. Кант і особливо І. Г. Фіхте, у якого «все є я», звели все до суб'єкта. Але це лише одна сторона тотожності суб'єкта і об'єкту. У своїй критиці Б. Спінози І. Г. Фіхте забув про дві частини цієї тотожності – про те, що із об'єкта також можна вивести знання, вивести суб'єктивний світ. Тому в своїй філософії Ф. В. Й. Шеллінг і намагається провести реконструкцію суб'єкта виходячи з природи. Саме в цьому полягає сенс його першого періоду, періоду філософії природи.

У другий період, особливо в роботі «Система трансцендентального ідеалізму», Ф. В. Й. Шеллінг намагається підійти до істини з іншого боку і прагне вивести природу виходячи з суб'єкта.

У наступній роботі «Виклад моєї системи філософії» Ф. В. Й. Шеллінг переходить до наступного етапу своєї еволюції – до філософії тотожності. Він намагається показати, що ж є істина, в чому полягає тотожність суб'єкта і об'єкта. Досліджуючи систему тотожності, Ф. В. Й. Шеллінг, захоплений

ідеями романтиків, розуміє, що тотожність суб'єкта і об'єкту існує в деякому абсолюті, що нагадує платиновское «єдине» або «максимум» Миколи Кузанського. Тотожність суб'єкта і об'єкта недосяжна для раціонального людського пізнання. Абсолют відкривається в естетичній творчості генія. Ф. В. Й. Шеллінг пише «Філософію мистецтва», в якій висловлює своє розуміння природи генія. Він пише, що спочатку було мистецтво, поезія, потім із поезії стали виділятися деякі раціоналістичні форми – міфологія, філософія і наука. А в основі всього лежить безпосереднє переживання єдності абсолюту – поезія.

Ф. В. Й. Шеллінг надалі розвиває цю концепцію і, аналізуючи абсолют, який для нього все більше і більше стає синонімом Бога, особливо після його особистої трагедії, розуміє, що абсолют живе своїм життям, що це є не деякий безособовий початок, а є особа, і існувати вона може тільки відкриваючи себе комусь. Тому наступний і остаточний етап філософської еволюції Ф. В. Й. Шеллінга – це філософія одкровення.

Як бачимо, Ф. В. Й. Шеллінг не лукавив, коли стверджував, що не було у нього стрибків, а був плавний розвиток одних і тих же принципів. Ф. В. Й. Шеллінг «філософії одкровення» і Ф. В. Й. Шеллінг «філософії природи» – це один і той же Ф. В. Й. Шеллінг. Біда його полягала не в тому, що він, за словами Енгельса, він «зробив еволюцію від матеріалізму до теїзму», а в тому, що в 40-і роки ХІХ століття, коли філософи намагалися розпрощатися із класичною філософією, коли вже не тільки ідеї Б. Спінози або І. Канта, а навіть ідеї Г. В. Ф. Гегеля на заході вже мало кого цікавили, в моді був позитивізм, незабаром повинні були з'явитися роботи Ф. Ніцше, К. Маркса, які заперечували всі класичні уявлення про філософію, Ф. В. Й. Шеллінг все ще відстоював старе розуміння філософії.

Ф. В. Й. Шеллінг цікавий ще і тим, що він був першим європейським філософом, що зробив безпосередній вплив на східнослов'янську філософію і культуру. Ми знаємо, що М. В. Ломоносов вчився у Х. Вольфа, учня Г. В. Лейбніца; до Росії проникали ідеї І. Канта і І. Г. Фіхте. Але Ф. В. Й. Шеллінг зробив вплив, безпосередній і по масштабах своїм незрівняний із впливом І. Канта або Г. В. Лейбніца. На початку ХІХ століття з'являється все більший і більший інтерес до ідей Ф. В. Й. Шеллінга. Першим російським послідовним Ф. В. Й. Шеллінга був Д. М. Велланській, який здійснив переклад деяких робіт Ф. В. Й. Шеллінга на російську мову. Послідовником Ф. В. Й. Шеллінга був і один з викладачів Царськосельського Ліцею, вчитель А. С. Пушкіна, А. І. Галіч, пізніше – професор Петербурзького університету М. Г. Павлов. Один з декабристів, Г. С. Батеньков свого часу згадував: «Ще під час стомливих походів французької війни нас троє – Елагин, я і хтось Паськевич надумалися пересадити Шеллінга на російський ґрунт, і в юнацьких думках наших ідеї його злилися з нашим товариським гумором. Ми стали висловлюватися в нових відверненнях легко і приємно».

У двадцяті роки виходять три філософські шеллінгіанські журнали: «Атеней», «Мнемозіна» і «Московський вісник». Останній видавався М. П. Погодіним, редактором «Мнемозіни» був В. Ф. Одоєвській, там же

співробітничали Д. М. Веневітінов, І. В. Кирєєвській, С. П. Шевирєв, А. І. Кошелєв, примикали В. К. Кюхельбекер, Хом'яків, В. П. Погодін. Із захоплення Ф. В. Й. Шеллінгом починав М. В. Станкевіч, із кружка якого вишли В. Г. Белінській, М. О. Бакунін, І. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарін. Аполлон Грігор'єв, відомий російський поет і філософ, також був великим поклонником Ф. В. Й. Шеллінга; зокрема його цитата: «Шеллінгізм проникав в мене глибше і глибше – безсистемний і безмежний, бо він життя, а не теорія». Ф. Тютчев, який довгий час жив в Мюнхені як співробітник російського дипломатичного представництва, був особисто знайомий із Ф. В. Й. Шеллінгом; вірші його були написані також під впливом ідей Ф. В. Й. Шеллінга. В. Ф. Одоєвській під враженням розмови із Ф. В. Й. Шеллінгом записав: «Шеллінг старий, а то вірно б перейшов в православну Церкву», тобто ті ідеї, які Ф. В. Й. Шеллінг висловлював в своїх роботах пізнього періоду одкровення, явно багатьма сприймалися як ідеї, близькі православ'ю. Та і сам Ф. В. Й. Шеллінг достатньо невтішно відзивався про протестантизм, вважаючи його деяким проміжним етапом на шляху до дійсного християнства.

Філософія природи Ф. В. Й. Шеллінга

Вона ґрунтується на спробі подолання фіхтевського трансцендентального ідеалізму, і Ф. В. Й. Шеллінг виходить із Б. Спінози, тобто із догматизму. Догматизм за визначенням, яке дав ще І. Г. Фіхте, і Ф. В. Й. Шеллінг із ним згоден, виходить з існування зовнішнього світу як аксіоми. Як фізик досліджує природу, не сумніваючись в її існуванні, не задаючись філософськими питаннями – чи існує природа чи ні, пізнавана вона чи ні, – так і для Ф. В. Й. Шеллінга в «філософії природи» існування природи і її пізнаваність є аксіомою. Тому і філософія природи, по Ф. В. Й. Шеллінгу, повинна виходити саме з такого розуміння природи. Відмінність фізики від філософії полягає лише в тому, що фізика досліджує матерію, форми руху, а філософія піднімається до більш загальних питань. Ф. В. Й. Шеллінг називав філософію спінозизмом фізики, тому що, з одного боку, це є вчення про природу, так само, як і фізика, а іншого – є не просто фізика, а філософська фізика, умоглядна, орієнтована не на дослідне пізнання. Вона не вивчає зв'язок між рухом тіл, а досліджує, звідки цей зв'язок походить, чому світ має такий вигляд, а не інший, чому він тривимірний, а не двомірний і т.д. Оскільки природа пізнається, то, отже, істина існує. А оскільки істина є збіг об'єкта і суб'єкта, то від природи можливо сходження до суб'єкта. Тому природа представляється для Ф. В. Й. Шеллінга не як щось бездушне, не як торжество смерті, не як деяка нерухома матерія. У ранніх роботах він пише, що в природі «розлита душа» або, як писав Ф. Тютчев під впливом цих ідей Ф. В. Й. Шеллінга: «Не те, що уявляєте ви природу, не зліпок, не бездушний лік; у ній є душа, в ній є свобода, в ній є любов, в ній є мова».

Головний принцип, із якого виходить Ф. В. Й. Шеллінг в своєму розумінні природи, це принцип єдності природи. Цей принцип був для

Ф. В. Й. Шеллінга одним з найбільш послідовних евристичних принципів; він був переконаний, що всі природні явища пов'язані одне з одним. Ці ідеї Ф. В. Й. Шеллінга зробили дуже серйозний вплив і на сучасну йому фізику. Скажімо, у той час вже були відкриті явища і електрики, і магнетизму. Відомий данський фізик Ерстед під впливом ідей Ф. В. Й. Шеллінга тривалий час намагався знайти єдність і зв'язок цих явищ. Саме завдяки такій його переконаності і був відкритий електромагнетизм.

Ф. В. Й. Шеллінг розглядав природу як живу і таку, що творить, а не бездушну і нерухому. У самій природі можна розглядати два аспекти:

- 1) природа як щось створене, щось готове, як те, що пізнає фізик-експериментатор; Ф. В. Й. Шеллінг тут використовує термін Б. Спінози «*natura naturata*» – природа створена.
- 2) Природа як продуктивність, як суб'єкт цього творіння («*natura naturans*»). Тому природу можна розглядати з двох сторін – як об'єкт, як продукт, що розглядають природні науки, і як суб'єкт, як продуктивність, те, що розглядається тільки філософією. Природа єдина і тому продукт і продуктивність в ній співпадають, але, співпадаючи, вони проте обмежують одне одного. Це обмеження і збіг двох протилежностей по Ф. В. Й. Шеллінгу є основним принципом розгляду всієї природи. Вся природа складається з такого роду полюсів; як приклад Ф. В. Й. Шеллінг, зокрема, приводив полюси магніта, які існують, доповнюючи один одного; плюс і мінус в математиці. Ці приклади Ф. Енгельс, переписав в свою роботу «Діалектика природи».

У природі виникають протилежності, суперечності – це перший постулат натурфілософії. Протилежність є рушійна сила розвитку природи, це той механізм, завдяки якому існує продуктивність. Виникає чергування різних явищ, нерозривно пов'язане з єдністю природи, тотожністю, що врешті-решт є тотожність протилежностей.

Ф. В. Й. Шеллінг на цьому не зупиняється і намагається розглянути, як із принципу продуктивності виникає матерія. Таємниця продуктивності полягає в злитті сил. Ф. В. Й. Шеллінг бачить три основні сили, в яких виявляється матерія, – магнетизм, електрика і хімізм. Ці три поняття Ф. В. Й. Шеллінг називає категоріями початкової конструкції природу, за допомогою якої природа продукує сама себе із себе. Згодом таку ж конструкцію Ф. В. Й. Шеллінг знаходитиме і в органічній природі, і у вищій розумній природі. Ці три сили Ф. В. Й. Шеллінгу потрібні для того, щоб обґрунтувати існування тривимірного простору. Магнетизм є сила, яка діє тільки по прямій лінії; він забезпечує одновимірність простору. Електрика, відповідно, забезпечує двовимірну, а хімізм дає третю складову простору; виникає таким чином об'єм. Врешті-решт із хімізму виникає наступний етап, дратівливість, виникає органічна природа. Там відбувається своя еволюція – із дратівливості виникає чутливість, із чутливості – відчуття, із відчуттів – мислення і далі мисляча природа і, як результат, суб'єкт, що пізнає. Перше завдання філософії природи Ф. В. Й. Шеллінг вважає виконаним – він показав, як йому здається, як із філософії природи виникає суб'єкт.

Трансцендентальний ідеалізм Ф. В. Й. Шеллінга

Не менш натягнутими, хоча ближчими думкам І. Канта і особливо І. Г. Фіхте, представляються ідеї, висловлені Ф. В. Й. Шеллінгом в його системі трансцендентального ідеалізму – філософії другого періоду, де він показує, як із суб'єкта виникає об'єкт, демонструючи другу сторону тотожності. Тут для розуміння вчення Ф. В. Й. Шеллінга важливий термін «інтелігенція», що позначає не те, що ми звикли вкладати в це слово, а деякий носій інтелекту, субстанцію, яка може мислити. Інтелігенція є те, що має властивість інтелекту. Зрозуміло, що саме інтелігенція досліджується Ф. В. Й. Шеллінгом в трансцендентальній філософії. Якщо філософія природи – натурфілософія виходила з того, що для неї аксіомою є існування об'єктивного зовнішнього світу, то трансцендентальна філософія виходить з іншої аксіоми, із упевненості в тому, що існує лише суб'єкт, «я». Тому основним принципом трансцендентальної філософії є принцип скептицизму. Саме цю лінію неусвідомлено розвивали всі філософи античності, коли намагалися сумніватися в існуванні зовнішнього світу. Особливо радикально цей поворот було видно у Р. Декарта. Як показує Ф. В. Й. Шеллінг, це лише одна частина дійсної філософської системи. Трансцендентальна філософія починає з сумніву і в результаті цього сумніву приходять до переконаності в існуванні тільки суб'єкта, тільки мислячого фіхтевського «я», або кантівського трансцендентального розуму. На перших порах Ф. В. Й. Шеллінг міркує подібно до того, як міркував свого часу І. Г. Фіхте. Якщо для людини єдиною достовірною реальністю є «я», то філософ в трансцендентальній філософії починає з положення, що «я» вважає «я». «Я» мислить і споглядає тільки себе. Але «я» споглядає себе обмеженим і в цьому обмеженні себе воно розуміє, що існує деяке «не-я». Якщо існує «не-я», то, означає, воно впливає на «я», а оскільки окрім «я» нічого не існує, то означає це «не-я» є деякий аффект «я» з боку самого себе. Тобто «не-я», об'єкт пізнання виникає із самого ж суб'єкта, із того, що само пізнає «я». Тому наступний факт, який спостерігає мислитель, трансцендентальний філософ, це факт вже не споглядання, а відчуття – відчуття об'єктивного світу. Тобто виникає уявлення про зовнішній світ.

На цьому ж етапі Ф. В. Й. Шеллінг досліджує і другий розділ трансцендентальної філософії – практичну філософію. Трансцендентальна філософія є філософія, що складається з двох частин: теоретичної філософії, що досліджує пізнання, і практичної філософії, що досліджує вільну, тобто етичну діяльність людини. У суб'єкті співпадає і пізнавальна діяльність, і етична. Але закони, які пізнають учені, і свобода суперечать одне одному. Це очевидна суперечність свободи і необхідності, тому вирішитися вона може у вищій філософії.

Ця філософія може бути заснована на принципах, що перевершують людський розум. Таким вченням для Ф. В. Й. Шеллінга є принцип передвстановленої гармонії. Ф. В. Й. Шеллінг високо оцінював Г. В. Лейбніца і всю його філософію. Він писав: «Яку роботу Лейбніца я не візьму, яку фразу не прочитаю, скрізь видно величезну думку. І немає такої роботи, в якій би

Лейбніц не виклав своє геніальне бачення». У подоланні суперечності свободи і необхідності виникає поняття целєполагання – передвстановлена гармонія існує ради якоїсь мети.

Целєполагання, про яке І. Кант говорив в «Критиці здатності думки», знову ж таки виявляється в суб'єкті, тобто філософ знов, йдучи від суб'єкта для дозволу суперечності між необхідністю і свободою, повертається до суб'єкта. Ф. В. Й. Шеллінг указував, що це коло у філософії не є порочне коло, а, навпаки, ознака дійсної системи філософії, бо істинність системи якраз і полягає в тому, що філософія в своєму останньому пункті повертається до своєї початкової точки, із якої вона виходила. Тобто дійсна система завжди повинна бути системою всеосяжною, циклічною, круговою.

Філософія тотожності Ф. В. Й. Шеллінга

Єдність целєспрямованої, вільної пізнавальної діяльності утворюється в суб'єкті, в «я». «Я» виявляється таким чином єдністю, що перевершує звичайну розумну пізнавальну діяльність. Єдність, що існує в «я», включає тотожність протилежностей – розуму, свободи і мети. Тому в людині виявляється вищий початок. Саме в цьому полягає творчість генія, який може знаходити в своєму «я», в своїй інтелігенції принципи, що перевершують людський розум. Художник, геній завжди творить, не розуміючи, звідки джерело його творчості, не розуміючи того механізму, за допомогою якого відбувається це творіння. Насправді існування генія і доводить те, що людське «я» є набагато складніша система, ніж її уявляли собі такі мислителі, як Р. Декарта, що зводили все людське «я» тільки до розумної пізнавальної діяльності.

Тому, якщо ми разом з Ф. В. Й. Шеллінгом бачимо єдність в суб'єкті, то ми необхідно повинні дійти до існування особливої пізнавальної здатності, за допомогою якої геній і творить. Цю здатність Ф. В. Й. Шеллінг називає звичним для нас словом «розум», розуміючи його не в кантівському сенсі, для якого не було відмінності між розсудком і розумом, а в платонівському, точніше неоплатонічному. Як пам'ятаємо, відмінність розсудком і розуму зустрічається вперше у Платона, хоча Платон сам не розробляв цю тему детально. Це зроблено Плотіном і Миколою Кузанським. Ці мислителі бачили в розсудку діяльність, що існує в часі, і що підкоряється законам формальної логіки, і тому що діє на підставі принципу «або – або», принципу заборони суперечності.

Розум же сходить до істини позачасової, до істини вічної. Тому розум може перевершувати всі ці суперечності і споглядати, істину, охоплюючи в собі все різноманіття світу, всі суперечності. Саме цим розумом і мислить геній, творець, мислить і людина, що знаходиться на стадії не просто наукового, а на стадії релігійного пізнання, про що Ф. В. Й. Шеллінг буде говорити в подальших роботах.

Ф. В. Й. Шеллінг в подальших роботах все більше і більше об'єктивує єдність людського «я», розуміючи, що суб'єкт і об'єкт, які раніше він виводив

один із одного, насправді утворюють єдність, яка існує не тільки в людині і природі. Ця єдність абсолютна, в ній суб'єкт і об'єкт повністю співпадають. Тобто це абсолют, який існує нерозрізнено, але роздвоюється в процесі свого власного життя, незбагненого для нас, на суб'єкт і об'єкт, на те, що ми безпосередньо спостерігаємо. Це думки Ф. В. Й. Шеллінга періоду філософії тотожності.

Ф. В. Й. Шеллінг все більше і більше мислить як християнський філософ, і проблеми, які тепер хвилюють Ф. В. Й. Шеллінга, вже не стільки проблеми Б. Спінози або трансцендентального ідеалізму. Це проблеми, що завжди цікавили західну християнську філософію, – проблеми існування зла в світі (теодіцея), свободи і благодаті.

Філософія одкровення Ф. В. Й. Шеллінга

Ф. В. Й. Шеллінг в своєму трансцендентальному ідеалізмі, як і І. Г. Фіхте, робить «я» принципом всієї філософії. Але «я» є початок діяльний і, перш за все, етичний. Діяльність «я» полягає у виборі між добром і злом. «Я», перш за все, вільне, а свобода є здібність до добра і зла, здатність вибирати між добром і злом. В цьому і полягає найбільша складність, пише Ф. В. Й. Шеллінг в роботі «Філософські дослідження про сутність людської свободи і пов'язані з нею предмети», – в тому, що зло або дійсно існує або не існує взагалі: або є маніхейське рішення цієї проблеми, або істинно християнське, що зло не існує. Але якщо зло дійсно існує, тоді фактично заперечується поняття Бога, вседосконалої і всемогутньої Істоти. А якщо заперечується реальність існування зла, то заперечується реальність свободи, бо свобода людини полягає у виборі між добром і злом; якщо немає зла, означає немає і свободи. І той і інший варіант виходять тупиковими, у тому числі і для богослов'я, – бо, якщо зло існує об'єктивно, отже Бог дозволяє існування зла в світі. Або, якщо зло об'єктивно не існує, означає свобода, як вибір між добром і злом, існує лише як ілюзія, реальної свободи не існує, і тому за зло, що існує в світі, відповідна не людина, а його Творець, тобто Бог. Означає, у будь-якому випадку, і при тому, і при іншому варіанті, в рішенні цієї проблеми, відповідальним за зло є Бог.

Далі, міркує Ф. В. Й. Шеллінг, все позитивне в світі виходить з Бога. Тому, якщо в злі є щось позитивне, то воно теж виходить з Бога. Цей аргумент приводився ще Августином. Августин зрозумів, як може існувати зло, не маючи при цьому субстанціональної основи. Приклад гниттям – дерево гине, і гниття можливе лише тоді, коли існує дерево, тобто існує добро. Якщо дерево погнило, добра немає, то, отже, і процесу гниття немає, тобто немає зла. Зла як такого немає, воно є лише применшення добра. Ф. В. Й. Шеллінг розглядає і інший варіант рішення: якщо позитивне – тобто те, що існує, – є добро, а зло існує як применшення добра, то, отже, є деяке суще в злі що існує і в добрі. Звідки ж береться те, в чому існує суще зла, який базис зла? Виникає знову ж таки нерозв'язна проблема, бо виходить, що зло необхідно повинно мати деяку підставу в собі. Тим паче, що в злі виявляє своє існування деяка сила. Вона,

звичайно, менш здійснена, чим сила Божественна, але, тим не менш, вона все ж таки існує. Отже, якщо все, що існує, – від Бога, то вона теж існує від Бога. Бог є Творець цієї злої сили.

Ф. В. Й. Шеллінг намагається чесно розглянути всі можливі варіанти проблеми існування зла в світі і приходять до того, що жоден з існуючих варіантів рішення не може нас влаштувати. Тому він намагається осмислити його з іншої позиції. Зрозуміло, що, як пише Ф. В. Й. Шеллінг, позиція філософського ідеалізму, тобто фіхтевської філософії, є відхід від рішення проблеми зла, тому що для філософського ідеалізму природи взагалі не існує, тому не існує взагалі діяльності «в чомусь».

Ф. В. Й. Шеллінг міркує таким чином: Бог є істота всемогутня і всеосяжна, тому поза Богом немає нічого. Але Бог існує, отже повинна існувати і основа Його існування, деяка природа в Бозі. Але поза Богом немає нічого, тому природа, основа існування Бога, існує в Самому Бозі. Виходить деяка суперечність: основа існування Бога не є за визначенням Бог, але існує в Бозі, тому вона є Бог. Тому ця природа в Бозі невідемна від Бога, але, тим не менш не є Бог.

Суть Бога полягає в житті. У нашому світі речі рухаються, але принцип їх руху не може знаходитися в самих речах, він знаходиться в Бозі, тому становлення речей походить з Бога. Але Бог є Істота всеосяжна, тому Він породжує все і врешті-решт Сам Себе, отже остаточної єдності в Бозі не існує. Для Себе Бог існує як деяка воля і те, що Він породжує, Його уявлення про Самому Себе, є Його Слово, є Логос. Це уявлення Бога про Самого Себе існує на деякому духовному початку, тобто в Дусі.

Цими міркуваннями Ф. В. Й. Шеллінг намагається філософськи обґрунтувати і дійти до дійсної необхідності існування Пресвятої Трійці. Бог представляє Сам Себе в деякій дії, тобто в Розумі, в Слові, творить і представляє щось інше, а дія розуму полягає завжди в розділенні, тому і творіння Богом єдиного світу неможливе без існування в цьому світі принципу подільності, множинності речей. Але множинність речей існує тільки в єдності як в сім'ї. Тому речі, що існують в світі, завжди мають подвійну природу, подвійний початок. Перше – те, що відокремлює речі від Бога, показує, як вони існують. Інший початок – те, що показує їх існування, як вони існують в Бозі, існують в Його основі. Принцип філософствування Ф. В. Й. Шеллінга, що послідовно проводиться їм, – наявність деякої основи в Бозі, основи, яка виявляється і в речах. Речі можуть існувати, тому що в самому Бозі існує Його основа, тому, що в Бозі не є Сам Бог. Тому і речі можуть існувати в Бозі і не бути Богом. Вони тому мають подвійну природу.

У людини подвійна природа виявляється в її свободі. Через те, що людина створена із основи Бога (тому що людина не є Бог), вона містить відносно незалежний від Бога початок. Але цей початок, на відміну від природи, освячений світлом Божественного Логосу; це початок істини Розуму, Світла. Але самозвеличання людини, яка є дух, розум, проте відрізняється від сутності Бога, бо вона походить з Божественної основи, тобто відрізняється від Бога в Бозі. Тому людина, з одного боку, має в собі все від Бога. Все, що вона

робить, вона робить силою Божією, із іншого боку – людина походить не із Бога, тому вона може творити те, що не має Божественного походження, тобто творити зло. Тому людська воля, діє, з одного боку, в природі, а з іншого – підноситься над природою. Тому твариння зла – це самозвеличання, тобто воля людини може і відрізнятись і від природи, і від Божественного світла, тобто Розум і Воля, нерозривно зв'язані в Бозі, у людини можуть розділятися, розрізнятися. Тому людина робить вчинки, що не підлягають ніякому розумному осмисленню, вчинки аморальні. Таким чином виникає здатність творити зло.

Така достатньо складна логічна побудова побудова Ф. В. Й. Шеллінга при розкритті природи добра і зла.

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ГЕОРГА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРІДРІХА ГЕГЕЛЯ

Життя та творчість Г. В. Ф. Гегеля

Г. В. Ф. Гегель – один з найбільш складних філософів за всю історію світової філософії. Складний він не стільки своїм вченням, своєю системою, скільки мовою, якою він викладає свої положення. Читати Г. В. Ф. Гегеля дуже складно. Г. В. Ф. Гегель спробував побудувати систему філософії, яка включала б в себе осмислення світу людини, її духу, суспільства та відносин в ньому, світу природи. Як писав В. С. Солов'єв в статті «Гегель», опублікованій в Енциклопедичному словнику Брокгауза і Ефрона, «Гегель може бути названий філософом по перевазі», тобто якщо і називати кого філософом, то в першу чергу Г. В. Ф. Гегеля. Звичайно із поняттям філософа асоціюється в першу чергу ім'я Сократа, у якого філософія і життя були єдиними цілими. Для Г. В. Ф. Гегеля ж філософія замінює собою все – і світ духу, і світ природи, і світ творінь людства – мистецтво, науки і навіть релігію, як окремих випадок загальної абсолютної ідеї.

Біографія Г. В. Ф. Гегеля не виділяється якими-небудь подіями. Народився він в 1770 році в Штутгарті, в сім'ї багатого чиновника. Ще за часів навчання в гімназії Г. В. Ф. Гегель захопився античністю, що згодом позначилося на його становленні як філософа. Надалі він вступає до Геттингенського університету, навчаючись на теологічному факультеті, вивчає філософію. Спочатку він хотів бути пастором, але передумав, і інтерес до філософії подавив в ньому всю решту ваблень. Він вивчає філософію лейбніцевольфівської школи, закінчує університет із ступенем магістра філософії і кандидата теології. Надалі Г. В. Ф. Гегель вивчає І. Канта, що проводить деяку зміну в його світогляді.

Після закінчення університету настає пора подорожей і викладання в різних університетах. Якийсь час він був домашнім вчителем в Берні, у Франкфурті-на-Майне, потім по рекомендації Ф. В. Й. Шеллінга викладає в Йенському університеті. Під час роботи в цьому університеті захищає дві

дисертації – одну по філософії, іншу по натурфілософії «Про звернення планет». В цей же час він пише роботу «Відмінність між системами філософії Фіхте і Шеллінга». До цього філософські ідеї Г. В. Ф. Гегеля, в основному, відрізнялися або інтересом його до раннього християнства і античності. Він мислив у дусі свого друга Ф. В. Й. Шеллінга. У вищеназваній роботі бачимо деякий відхід від ідей цих двох філософів, хоча тут він стоїть дещо ближче до Ф. В. Й. Шеллінга.

Під час викладання в Йенському університеті він пише в 1807 р. свою першу фундаментальну роботу «Феноменологія духу». У цій роботі він виступає як самобутній філософ, що остаточно розійшовся із ідеями Ф. В. Й. Шеллінга. Потім з 1806 по 1816 рік викладає в гімназії в Нюрнберзі. Це його найбільш плідний період. Він пише «Науку логіки», де висловлює свої основні ідеї, які потім розвиватиме в «Енциклопедії філософських наук». Цю роботу він пише в період викладання в Геттінгентському університеті. «Енциклопедія філософських наук» складається з трьох частин: «Наука логіки», «Філософія природи» і «Філософія духу». Потім його запрошують в Берлінський університет, де він працює як професор до 1831 року, року його смерті від холери. Працюючи у Берліні він фундаментальних робіт вже не пише, тільки читає різні курси лекцій. Після його смерті учні видають всі курси лекцій, які він встиг начитати; це курси лекцій з філософії релігії, історії естетики, історії філософії і ін.

Г. В. Ф. Гегель – це типовий академічний філософ, який все життя викладав і писав філософські роботи. В молодості Г. В. Ф. Гегель захоплювався античністю і планував присвятити себе богословській діяльності. Ці ідеї молодості позначилися на деяких його ранніх роботах, які були видані набагато пізніше, в 1907 році, в Німеччині (юнацькі рукописи Г. В. Ф. Гегеля). Серед них виділяються: «Життя Ісуса», «Позитивність християнської релігії» і «Народна релігія і християнство». Роботи ці привернули великий інтерес, бо Г. В. Ф. Гегель в них виглядав зовсім не так, яким він був в роботах «Феноменологія духу» і «Енциклопедія філософських наук».

У ранніх роботах Г. В. Ф. Гегеля цікавлять проблеми людини, особи, людського духу, життя, які він розглядає на прикладі переломної епохи в історії Європи, а саме у момент переходу від язичества до християнства. Г. В. Ф. Гегеля цікавить причина того, чому все ж таки Європа виявилася такою, що християнізує, чому язичество було переможено християнством. У роботах «Позитивність християнської релігії» і «Народна релігія і християнство» Г. В. Ф. Гегель досліджує язичество, намагається знайти ті його риси, які не змогли утримати язичество в Європі. На думку Г. В. Ф. Гегеля, язичество відповідало духу античної Європи – духу вільнодумства. Це дійсно народна релігія (дослівно язичество — релігія, вигадана народом, язичами). У язичстві інтереси народу були, перш за все, земні. Люди не думали про інший світ, у них не було бажання вічного безсмертя. Християнство ж, яке в цей час виникало на Близькому Сході, було абсолютно іншою релігією. Ця релігія, перш за все, несла індивідуалістичні ідеї, вона примушувала думати людей не про суспільство, а про свою душу, у тому числі і про посмертну долю людини.

Тому ідеал і сенс життя людини в християнстві переноситься в світ інший. Людина, на думку Г. В. Ф. Гегеля, в християнстві перетворюється із громадянина в підданого, в раба. Людина втрачає відчуття свободи, тому християнство сприяло загибелі античності, воно виховувало в людях відчуття покірності і відмови від своєї власної свободи.

Ця авторитарна спрямованість християнства існувала багато років, до тих пір, поки не з'явився Мартін Лютер, який воскресив християнство, додавши йому дійсний сенс – а саме сенс вільного людського буття. Завдання будь-якого християнина – підтримати ідеї Лютера, розвинути позитивність християнства, повернутися до античності, до її позитивних ідей, тобто до ідей свободи і цінності земного існування. Г. В. Ф. Гегеля не цікавлять проблеми християнських догматів, його перш за все цікавить особовий і соціальний аспект християнства.

Але не в юнацьких рукописах Г. В. Ф. Гегеля криється таємниця його популярності, адже дійсно філософія Г. В. Ф. Гегеля ще за часів його життя стала надзвичайно популярною, всіх підкорювала фундаментальність і всеосяжність гегелівської філософії. Сам Г. В. Ф. Гегель указував, що в його філософії, яка є системою, все взаємозв'язано, тому не можна сказати, що існує якийсь один єдиний початковий пункт філософії. По Г. В. Ф. Гегелю, якщо філософія є система, охоплююча все буття, то це означає, що розвивати цю систему можна з будь-якої точки, з будь-якого поняття. Дві такі спроби він нам і залишив. Одна спроба висловлюється в першій його фундаментальній роботі – «Феноменологія духу», де система філософії розвивається із самосвідомості людини, тобто із того, що буде назване Г. В. Ф. Гегелем згодом «із суб'єктивної ідеї». У «Енциклопедії філософських наук» Г. В. Ф. Гегель підходить по-іншому, розвиває систему філософії, виходячи із поняття буття, із поняття чистого мислення, не із суб'єктивного, а об'єктивного мислення, із об'єктивної абсолютної ідеї.

Основні ідеї філософської спадщини Г. В. Ф. Гегеля, викладені в «Енциклопедії філософських наук»

Розглянемо філософію Г. В. Ф. Гегеля так, як він її викладає її в «Енциклопедії філософських наук». Це робота, одна з небагатьох, яка написана самим Г. В. Ф. Гегелем. Полягає ця робота із трьох частин: перший том має назву «Наука логіки», другий том – «Філософія природи» і третій том – «Філософія духу».

«Енциклопедії філософських наук» побудована Г. В. Ф. Гегелем таким чином, що із структури витікає основна ідея його філософії. Цю роботу Г. В. Ф. Гегель будує за своїм принципом, що став знаменитим, принципом тріади, яка складається з тези, антитези і синтезу. В даному випадку «Наука логіки» представляє собою тезу; «Філософія природи» є заперечення ідеї, тобто антитеза; і синтез цих двох положень міститься в «Філософії духу». Кожна з цих робіт будується за цим же принципом, «Наука логіки» складається з трьох

розділів; кожен розділ складається з трьох глав; кожна глава складається з трьох параграфів. Скрізь видно принцип триадичності. Це основний принцип, який пронизує собою всю гегелівську філософію.

Класики марксизму дорікали Г. В. Ф. Гегеля за те, що він підносить принцип триадичності в систему, що суперечить духу діалектики.

Ще одне зауваження відносно принципу побудови гегелівської філософії. На найперших сторінках Г. В. Ф. Гегель показує відмінність своєї філософії від попередніх філософських систем, перш за все, філософії І. Канта, І. Г. Фіхте і Ф. В. Й. Шеллінга. Він показує ті ідеї, які запозичує у цих німецьких філософів, і те, в чому він із ними, перш за все, не згоден. Свої незгоди із попередніми філософами Г. В. Ф. Гегель розкриває нам в перших параграфах «Науки логіки», які називаються «Про відношення думки до об'єктивності». По Г. В. Ф. Гегелю, логіка є наука про чисту ідею, тобто ідеї в абстрактній стихії мислення. Тому мислення – це стихія, в якій живе ідея, в якій ідея виявляється як логічна. Логіка вбирає в себе все мислення, і предметом логіки є мислення і істина. Оскільки думка є єдиний спосіб, за допомогою якого можна спіткати вічне і в собі і для себе суще буття, то тому змістом логіки є надчуттєвий світ. Але не тільки надчуттєвий світ; оскільки предметом логіки є істина, а один з моментів істини ще з часів Арістотеля є збіг суб'єктивного і об'єктивного, буття і мислення, то предметом логіки є все – і мислення, і буття. Тому логіка дійсно вбирає в себе все. Логіка, на думку Г. В. Ф. Гегеля, є не тільки логіка, але і метафізика, гносеологія і онтологія; вона дійсно найбільш загальна зі всіх наук. «Наука логіки» – це не підручник по логіці, це основна книга Г. В. Ф. Гегеля, яка включає основні методологічні принципи його філософії, які потім розвиватимуться і розроблятимуться в інших книгах. Ядро всієї філософії міститься саме в «Науці логіки» Г. В. Ф. Гегеля. Зрозуміти філософію Г. В. Ф. Гегеля, не прочитавши «Науку логіки», неможливо. Але зрозуміти «Науку логіки» за короткий строк теж неможливо.

Г. В. Ф. Гегель пише, що існує три сторони логічного: абстрактна тобто розсудлива, логіка, діалектична і спекулятивна.

У абстрактній або розсудливій логіці мислення розум, не йде далі нерухомих визначень. Тут Г. В. Ф. Гегель використовує відомий, що йде від Платона і Плотіна, розподіл всіх пізнавальних здібностей людини на розсудок і розум. Розсудок, по Г. В. Ф. Гегелю, також як і по Плотіну, є мислення, що оперує нерухомими визначеностями, що оперує завжди в часі і що уникає суперечностей. Ці нерухомі визначеності завжди відособлені одне від одного. Мислення вимушене ці суперечності розглядати як такі що виключають одне та інше, і вибирати один член суперечності на противагу іншому. На думку Г. В. Ф. Гегеля, абстрактна логіка обмежена, і ця обмеженість була геніально помічена ще І. Кантом в знаменитих антиноміях чистого розуму. Єдиний недолік І. Канта полягав в тому, що він знайшов всього лише чотири антиномії, вважаючи, що до них зводиться вся антиномічність нашого розуму. Насправді, як затверджує Г. В. Ф. Гегель, антиноміями пронизаний весь світ, все наше мислення. Тому антиномії, які взаємно одна одну заперечують, показують специфіку нашого мислення. Мислення наше суперечливе за своєю природою.

Друга, діалектична сторона логіки, на думку Г. В. Ф. Гегеля, виявляє наявність діалектики, тобто того, що кожна суперечність пов'язана з іншою стороною суперечності і переходить в цю суперечність. Але і це не є остаточна логіка.

Остаточна логіка, прихильником якої вважав себе Г. В. Ф. Гегель, це логіка спекулятивна, яка осягає єдність цих обмежених визначень в їх протилежності. Звичайно через термінологію говоримо про те, що слова «діалектика Г. В. Ф. Гегеля» для нас є деяке стале словосполучення. Хоча сам Г. В. Ф. Гегель називає свою логіку спекулятивною. Але діалектична логіка також використовується їм в позитивному сенсі, хоча вона і не показує ще зняття цих протилежностей. Діалектика виявляє протилежності, виявляє їх з'єднання, взаємний перехід протилежностей одна в одну. Але знімає протилежності лише спекулятивна логіка.

Термін «зняття» – одне з найскладніших понять гегелівської філософії; означає воно в перекладі на звичайну людську мову таку операцію із протилежностями, в якій суперечність в цих протилежностях не зникає, але, переходячи на інший рівень, вирішується. Для цього Г. В. Ф. Гегель і використовує термін «зняття». Тобто зняття є розв'язання суперечності. Г. В. Ф. Гегель помітив очевидну істину, що завжди розвиток людської думки відбувається шляхом вирішень протиріч. Наприклад, виникає деяка думка в думці мудреця; згодом інший мудрець висуває протилежну думку. Виникає, таким чином, суперечність між цими двома думками. Звичайно вважалося, що суперечності розв'язуються на користь одного або іншого члена цієї суперечності. Наприклад, аристотелівська фізика стверджує, що швидкість падіння тіл залежить від їх ваги. Г. Галілей стверджує, що швидкість падіння тіл не обумовлена їх вагою. Виникає суперечність, яка піддається дослідженню. Врешті-решт одна із сторін перемагає – з'ясовується, що дійсно Г. Галілей прав, а Арістотель прав відносно, оскільки він не враховував опору повітря.

Звичайно і вважалося, що суперечності розв'язуються на користь одного або іншого члена цієї суперечності. На думку Г. В. Ф. Гегеля, це неправильне рішення, це розсудливе, метафізичне рішення суперечностей. Суперечність завжди залишається, вона розв'язується шляхом сходження на новий рівень, на якому суперечності знімаються. Тобто суперечність залишається на нижчому рівні, а на вищому – виникає деяка єдність.

Г. В. Ф. Гегель також порівнює логіку спекулятивну із логікою абстрактною, відомішою нам по терміну «формальна логіка». На думку прихильників діалектики, формальна логіка є окремий випадок логіки діалектичної. Це дуже принадне порівняння, воно показує, що діалектика Г. В. Ф. Гегеля і марксистсько-ленінська філософія, що успадкувала цей метод, розвивається, не заперечуючи, не відкидаючи всі досягнення людства, а творчо засвоюючи, переробляючи і сходячи на новий рівень. Але це навіть не помилка, а явний обман, тому що між діалектичною логікою і логікою формальною існує саме протилежність, суперечність. Думки людини влаштовані таким чином, що протилежності завжди існують, ми не можемо їх зняти просто так. Завжди протилежності залишаються, і тому діалектика завжди вимушена оперувати

принципом, який дуже вірно виразив В. І. Ленін в «Філософських зошитах». Із вражаючою відвертістю він вказав, що суть діалектики є єдність, навіть тотожність протилежностей. Є протилежність «А» є «Не-А»; то діалектика стверджує, що «А» рівне «Не-А». Ні про який перехід на новий рівень в порівнянні з логікою абстрактної, формальної, яка стверджує, що «А» рівне тільки «А» і більше нічому, тут бути не може. Тобто виникає не перехід на новий рівень, а очевидна і проста суперечність між логікою формальною і логікою спекулятивною. Цей метод мислення заснований на абсолютно помилковій системі мислення. Тут не тільки не може бути ніякого наукового розвитку, а взагалі ніякого мислення. Замість того, щоб сперечатися і з'ясувати істину, ми погоджуємося і говоримо, що обидві сторони мають рацію, тобто існує єдність протилежностей. І як би прихильники діалектики не йшли від такого прямого звинувачення, діалектична робота завжди буде побудована саме так.

Повернемося до гегелівської філософії. Г. В. Ф. Гегель говорить про те, що логіка є наука про чисту ідею, про мислення. Мислення є завжди мислення про загальне, тому значення суті справи, суті істини, завжди міститься в загальному. Тільки загальне володіє цією істинністю. Але, стверджує Г. В. Ф. Гегель, не можна протиставляти загальне і одиничне, особливо, тому що загальне містить в собі одиничне і тому одиничне протистоїть загальному. Але ця протилежність знімається на вищому рівні. У роздумі про загальне виявляється дійсна природа речей в тій мірі, в якій ця природа відповідає мисленню.

Тому Г. В. Ф. Гегель повертається знову до знаменитого принципу, від якого намагався відмовитися І. Кант, принципу елейської школи, тотожності буття і мислення. Для Г. В. Ф. Гегеля мислення – це і є буття; ні про яку тотожність тут мови бути не може, ніякого буття, окрім як мислення, не існує. Бо тільки мислення об'єктивне, мислення і є буття.

Тому всі питання про пізнання, про буття, про віру, про людину зводяться до простих визначень думки і лише в логіці знаходять свій дійсний дозвіл. Тому філософія може бути побудована як система виходячи з самої себе. Тобто не потрібно вирішувати питань про відношення думок до дійсності, про пізнаваність, що таке річ в собі, що таке явище – ті проблеми, які хвилювали критичну філософію І. Канта або емпіричну філософію Д. Локка. Всі ці питання виявляються неправильно поставленими, адже думка – це і є буття. Тому питання, чи тотожно мислення буттю чи ні і як вирішувати їх відношення, виявляється питанням неправильно поставленим.

Але проте це питання існувало, і Г. В. Ф. Гегель міркує про різні рішення цього питання. Всього Г. В. Ф. Гегель налічує три відношення думки до об'єктивності. Перше – це метафізика, яка виходить тільки із стихії самого мислення, але не помічає, що мислення має протилежності в самому собі і не виходить за рамки кінцевих визначень мислення. Саме із цього гегелівського визначення йде звичне нам поняття метафізики як протилежності діалектиці. Дотепер термін «метафізики» використовувався (як у Арістотеля), як вчення

про уможливлені сутності, як символ власне філософії, вчення про те, що існує самостійно і нерухомо, нематеріально.

Г. В. Ф. Гегель проводить своє розуміння метафізики як протилежності в діалектиці, як вчення, яке обмежується констатацією протилежностей і не помічає існування їх єдності. Метафізика завжди оперує розсудливим, абстрактним мисленням, розсудливою стороною логічного. Але метафізика вища за подальшу критичну філософію в тому, що вона затверджує пізнаваність світу, метафізика завжди виходить з принципу тотожності буття і мислення. Цей світ пізнаваний і пізнаваний в собі, тобто для метафізики не існує ніякої речі в собі. Але пізнавані речі метафізика сприймає як деякі тотальності, дані їй об'єктивно, тобто не як поняття, витікаюче із самого мислення, а як поняття, що протистоять цьому мисленню. Г. В. Ф. Гегель не заперечує І. Канту і погоджується з ним, що таких тотальностей всього три: це душа, світ і Бог, і тому метафізика завжди зводиться до раціональної психології, космології і раціональної теології. Г. В. Ф. Гегель повторює твердження І. Канта, що, знаходячи антиномічність і протилежність в різних визначеннях, метафізика не може знайти розв'язання цих протилежностей і, таким чином, приречена на провал. Достойнством метафізики, на думку Г. В. Ф. Гегеля, є її переконаність в пізнаваності суцього, а недолік – в тому, що вона застрягала в абстрактному, давала кінцеві визначення нескінченному. Тому метафізика завжди зводилася до суб'єктивізму і до відриву від дійсності. Переконаність метафізики в тотожності буття і мислення зводилася до нерозв'язності цієї тотожності, до відриву мислення від буття і, таким чином, породжувала рішення проблеми тотожності мислення і буття шляхом пошуку іншого відношення думки до дійсності.

Нове відношення думки до дійсності, по Г. В. Ф. Гегелю, налічує два види – це емпіризм і критична філософія. Об'єднує їх те, що і емпіризм (локковська філософія), і критична філософія І. Канта виходять з того, що дійсним джерелом знання є досвід. На думку Г. В. Ф. Гегеля, емпіризм виникає у протилежність метафізиці, її абстрактним теоріям, нездатним з'єднати загальне і одиничне. Скажімо, ще в кінчній і мегарській школах філософи відмітили таку дивну суперечність, що ми завжди свої твердження будуємо за наступним принципом: Петро – людина, Жучка – собака (знаменитий приклад В. І. Леніна із «Філософських зошитів»). Ми ототожнюємо те, що ототожнювати не можна, ототожнюємо одиничне і загальне. Кажучи, що Петро – людина, ми тим самим говоримо, що людина – Петро, а як бути, наприклад, із Миколою або Іваном? Із такого невміння метафізики вирішити проблему переходу від загального до одиничного і виникає емпіризм, який завжди сходиться від одиничного і намагається визначити, яким чином виникають загальні ідеї. Ми це бачимо на прикладі філософів Д. Локка і Т. Гоббса. В даному випадку емпіризм виходить з цілком реальної проблеми, із реальної потреби людського пізнання в з'єднанні буття і мислення, бо буття завжди представляється нам як конкретне, а мислення завжди є мислення про загальне.

Недолік емпіризму в тому, що він також не може вирішити цю проблему, бо для нього мислення завжди є мислення, що діє за допомогою сприйняття, а

сприйняття є лише форма збагнення зовнішнього світу. Тобто знову ж таки мислення і зовнішній світ виявляються розірваними.

Критична філософія так само, як і емпіризм, вважає досвід єдиним ґрунтом для пізнання. Але вірна думка критичної філософії, яка відрізняє її від емпіризму, полягає в тому, що тільки пізнання є предметом нашого мислення. Щоб зрозуміти таємницю нашого пізнання, відкрити таємницю істини, ми повинні зробити предметом нашого мислення самі форми мислення. Цю вірну думку чудово помітив І. Кант, але при цьому він зробив помилку, вказавши, що філософи повинні припинити створювати подальші філософії. Як вказував І. Кант, поки ми не побудуємо критику чистого розуму, не знайдемо в цьому розумі те, що дає йому здатність пізнавати істину, то до цього ми не маємо права будувати ніякої філософії. Давайте знайдемо ці форми – форми мислення, форми чуттєвості, визначимо, чи є метафізика наукою чи ні, тоді можна вирішити питання про можливість побудови метафізики.

На думку Г. В. Ф. Гегеля, це означає, що людина повинна навчитися мислити перш, ніж почати мислити. По його образному виразу, людина повинна навчитися плавати, перш ніж вона увійде до річки. Зрозуміло, що навчитися мислити можна тільки мислячи. Тому досліджувати розум, досліджувати мислення і будувати філософську систему, на думку Г. В. Ф. Гегеля, є одне і те ж. І. Кант же не відмітив цього моменту, цієї очевидної істини про те, що мислення будує філософію із самого себе.

Інша особливість кантівської філософії, яка, на думку Г. В. Ф. Гегеля, одночасно і позитивна і негативна, є відкриття антиномічності розуму. І. Кант вірно відмітив наявність в нашому мисленні суперечностей, але помилково обмежив ці суперечності лише числом чотири. Насправді ці антиномії, ці суперечності містяться у всіх предметах. Це, на переконання Г. В. Ф. Гегеля, є діалектичний момент логічного. Тому і доказ антиномії, який пропонує І. Кант, помилковий, бо І. Кант доводить те, в чому він переконаний. Насправді не можна довести справедливості цих антиномій. Для уважного читача видно, що І. Кант, доводячи справедливості тези і антитези, виходить з того, що для нього із самого початку очевидно, що і теза, і антитеза будуть істинними. Звідси і натяглість цих доказів, як затверджує Г. В. Ф. Гегель. Тому кантівська філософія, на думку Г. В. Ф. Гегеля, виявилася непослідовною, вона не зробила якого-небудь істотного впливу на метод. Тому самі найближчі учні і послідовники І. Канта відразу ж спробували вирішити цей недолік кантівської філософії. І. Г. Фіхте, наприклад, намагався побудувати дедукцію категорій, але він зробив помилку, не пішовши далі за те, що пізнаване лише кінцеве, тобто не вийшовши за межі метафізичного способу мислення.

Г. В. Ф. Гегель же стверджує, що мислення є мислення про все; мислення, як і буття, нескінченне, тому мислення не повинно обмежуватися кінцевим, інакше воно не буде мисленням про все. Мислення нескінченне і тому предмет його – нескінченне. Але ця особливість мислення зовсім не повинна лякати філософа, не повинна примушувати думати філософа, як говорив Ф. В. Й. Шеллінг, що ця нескінченність мислиться тільки в ірраціональному збагненні. Як стверджує Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллінг вірно відзначив

нескінченність мислення, але помилково поклав, що ця нескінченність незбагненна в поняттях, незбагненна розумом.

Ф. В. Й. Шеллінг помилково протиставив розсудок і розум в традиції Плотіна і Миколи Кузанського. Г. В. Ф. Гегель відзначає цю заслугу Ф. В. й. Шеллінга, проте указує, що нескінченне зрозуміле в поняттях. Тому далі він робить спробу побудови філософської системи, виходячи з цих принципів, виходячи з переконаності в тому, що мислення є буття, тобто філософія може бути побудована, виходячи з чистої стихії мислення, і філософія може бути побудована саме в поняттях. Тут можемо пригадати Сократа, адже саме Сократ першим вказав, що філософія може бути побудована тільки в поняттях; саме цю заслугу Сократа відзначив Арістотель, вказавши, що звідси веде своє походження і платонівська теорія ідей, і арістотелівська логіка, і арістотелівська метафізика.

Таким чином, Г. В. Ф. Гегель починає з нуля, так само, як і Сократ, хоча сам Г. В. Ф. Гегель так не вважає. Він указує, що його філософія здійснена і є абсолютно істинною, але не протиставляє свою філософію попереднім філософським вченням, показуючи, що всі ці філософські системи і точки зору в тій чи іншій мірі підходили до істини. Вони відображали одну або іншу сторону об'єктивності. Заслуга Г. В. Ф. Гегеля, на його думку, в тому, що він побачив цю однобічність попередніх філософій і з'єднав в своїй філософії всі ці протилежності, «знявши» їх в своїй системі. Прикладом є підхід Г. В. Ф. Гегеля до історії філософії. Часто Г. В. Ф. Гегель ставить проблеми там, де інші філософи їх не бачать. Г. В. Ф. Гегель викладає не просто історію філософії, а розвиток своєї власної філософської концепції, показує, як філософи, самі того не знаючи, йшли до того, щоб філософія досягла об'єктивної істини в гегелівській філософії.

Власне Г. В. Ф. Гегель тут не одинак. Багато філософів бачили в історії філософії лише підготовку до своєї власної філософської системи. Особливо виразно це показано не тільки у Г. В. Ф. Гегеля, а, і у К. Маркса і у Ф. Ніцше, які відверто показували підготовчий момент попередньої історії філософії, що вся філософія тільки до того і прагнула, щоб з'явилися Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс або Ф. Ніцше.

Після цих підготовчих моментів Г. В. Ф. Гегель переходить власне до побудови системи своєї філософії. Для Г. В. Ф. Гегеля мислення є буття. Тут виникає очевидне питання, звідки починати побудову філософської системи.

Основні ідеї гегелівської «Науки логіки»

Гегелівська «Наука логіки» містить три розділи: вчення про буття, вчення про сутність і вчення про поняття. Г. В. Ф. Гегель починає роздумувати про буття, про те, що мислення і є буття. Що таке мислення само по собі, безвідносно до якого-небудь певного поняття? Ми беремо мислення в чистій стихії мислення, не розчленованим ні на які визначення і тим більше поняття; це чиста стихія мислення, мислення само по собі. Але мислення само по собі не

може бути просто мисленням, мислення є завжди мислення про що-небудь. Вперше цю думку чітко висловив Плотін, указуючи, що друга іпостась його буття – Розум, яка є чиста єдина думка. Проте ця єдність завжди роздвоюється, бо Розум, тобто думка, завжди є думка про що-небудь. Тому Розум, будучи єдиним, роздвоюється в собі на суб'єкт і об'єкт, на думку і буття. Тому розум є і буття, і мислення одночасно.

Той же самий хід пропонує і Г. В. Ф. Гегель, але з однією відмінністю. У Плотіна розсудок і розум виявляються розведеннями по різних іпостасях. Розум існує на рівні вічності, в ньому з'єднуються протилежності, оскільки вони з'єднуються у вічності, а розум наш діє на рівні Душі, де діє час, і тому протилежності там відокремлюються, і все це вінчається Єдиним, таким, що перевершує усіляке буття і усіляке розуміння. Г. В. Ф. Гегель сплющує цю піраміду буття, показуючи, що розум, мислення і нескінченність є одне і те ж. Тому поняття, що по Плотіну діють на рівні Душі, і нескінченності мислення виявляються одним і тим же. Виходячи з чистої стихії мислення, ми можемо вивести всі поняття, що оперують в мисленні. Тому сама по собі філософія Г. В. Ф. Гегеля йде корінням у філософію далекого минулого і має в собі об'єктивні передумови, але через специфіку вона сама виявляється повною різних суперечностей.

Отже, мислення завжди є мислення про буття. Тому, перш за все, перше уявлення про мислення є буття. Г. В. Ф. Гегель виходить з цього уявлення про буття. Буття є чиста невизначеність, чиста стихія мислення, чиста абстракція, чиста думка і чиста безпосередність, як пише Г. В. Ф. Гегель. Буття не має ніякого визначення, є відсутність визначення до всякої визначеності, приблизно так само, як, скажімо, Плотін описував єдине. Буття неможливо ніяк визначити і ніяк описати, тому буття є ніщо, бо воно несе в собі тільки негативні моменти. Буття є те, що позбавлене яких-небудь визначень, а це і є ніщо. Тому перша пара тези і антитези, пара протилежностей, що виникає в гегелівській філософії є «буття» і «ніщо». Вони починають взаємодіяти і вступають в єдність, і ця єдність дає «становлення», тобто перехід буття в ніщо і ніщо в буття. Становлення є перша конкретна думка, перше поняття. Виникає не просто буття, а наявне буття.

Решта категорій, що будує Г. В. Ф. Гегель в своїй філософії це такі, як «для себе буття», «кількість», «чиста кількість», «ступінь», «міра», «тотожність», «суть», «відмінність», «підстава» і т.д.

Відмітимо, що у «Науці логіки» виникають всі ті відкриття Г. В. Ф. Гегеля, надалі зведені в ранг законів марксистсько-ленінської філософії, а саме:

- закон єдності і боротьби протилежностей,
- заперечення заперечення,
- переходу кількості в якість.

Вказані закони Ф. Енгельсом були зведені в ранг основоположних законів, при цьому Ф. Енгельс узяв ще ряд шеллінговських прикладів про те, як відбувається заперечення заперечення – плюс заперечує мінус, потім вони вступають в деяку діалектичну тотожність, діалектичну боротьбу і єдність.

Проводячи дедукцію категорій, Г. В. Ф. Гегель попутно указує, що не існує речі в собі, що сутність завжди, за його словами, світиться в собі і тому завжди виявляється як явище. Кантівська протилежність між річчю в собі і явищем насправді не існує, бо через явище пізнається сутність. Не існує протилежності між необхідністю і випадковістю, між необхідністю і свободою, бо вони також є сторони діалектичної суперечності, і вони так само знімаються в поняттях закону, так само, як поняття сутності знімається в понятті міри.

Структура гегелівської філософії чудова в тому плані, що досить мати перед собою зміст, і відразу багато що виникає в пам'яті. Виявляється, що чисте буття заперечує само себе і виникає поняття сутності, тобто буття визначеного, буття того, що існує в справжньому світі. Це пара «буття – сутність», і синтез буття і суті є поняття. Поняття в «Науці логіки» є завершальний розділ роботи. Поняття також розгортається із самого себе, і суб'єктивне поняття, тобто поняття як таке, поняття, використовуване в логіці, яким оперують в думці, вимушено заперечує себе, переходить в свою протилежність, тобто поняття, пов'язане з природою, із об'єктивністю. Виникає друга протилежність.

Вчення про поняття включає таку тріаду – суб'єктивне поняття, об'єкт, або об'єктивне поняття, і ідея. Ідея є поняття, яким оперують в думці, в чистій думці, воно заперечує себе і переходить в об'єктивне поняття, відповідне природі, виникає ідея, об'єднуюча в собі суб'єктивність, тобто мислення, і об'єктивність, тобто природу.

Ідея, розвиваючись, через життя і пізнання сходить до абсолютної ідеї, до вершини гегелівської системи. Що таке абсолютна ідея? Ідея, як єдність об'єктивної і суб'єктивної ідеї, є поняття ідеї, для якої ідея як така є предмет, охоплюючий собою всі визначення. Єдність є, абсолютна і повна істина, мисляча саме себе. *Абсолютна ідея є істина як тотожність буття і мислення, тотожність об'єктивного і суб'єктивного. Це істина, що існує сама по собі.*

Наступний розвиток абсолютної ідеї: ідея заперечує саме себе, переходить в інобуття ідеї, у філософію природи. Потім виникає синтез ідеї і природи у вигляді об'єктивного духу.

«Наука логіки» закінчується тим, що розвиток поняття із самого себе приводить до ідеї. Ідея є, по виразу Г. В. Ф. Гегеля, відповідність поняття об'єкту, є тотожність поняття і об'єкту. Тому ідея і є істина в тому плані, в якому ми її звичайно розуміємо, як відповідність думок людини об'єктивному світу. Але Г. В. Ф. Гегель тут робить уточнення, що істина є не відповідність суб'єктивних представлень визначеної, окремої людини, але відповідність поняття, яке існує об'єктивно, а не по примсі окремого індивіда.

Г. В. Ф. Гегель не випадково використовує платонівські терміни, показуючи, що ідея є форма висновку. Ідея також розвивається, і перша форма ідеї є життя, тобто висновок, який виявляється в якомусь конкретному акті пізнання живою істотою. Жива істота не просто живе, але пізнає, тому антитезою життя є пізнання. Пізнання у Г. В. Ф. Гегеля має дві форми: пізнання як власне пізнання, і пізнання як воля. Синтезуються пізнання і життя в абсолютній ідеї. Абсолютна ідея є вже не просто ідея, а, кажучи платонівською

мовою, світ ідей, тобто сукупність всіх ідей, форма форм (по Арістотелю), арістотелівський Бог як мислячий сам себе розум, це є абсолютна ідея, тобто Істина з великої літери, не конкретна істина, а Істина взагалі.

Але істина, як абсолютна ідея, є духовна просвіта, вона вимагає для себе якоїсь також вільної діяльності, тому абсолютна ідея випробовує потребу в деякому акті дії. Дія ж ідеї припускає творіння чогось, того, що не було б ідеєю. Тому ідея припускає перехід в своє інобуття.

Інобуттям ідеї як царства духу, царства нематеріального, є природа, матерія або речовина. Тому другою частиною гегелівської загальної тріади є «Філософія природи», яка займає другий том «Енциклопедії філософських наук». Абсолютна ідея, будучи квінтесенцією свободи, вимагає для себе переходу в своє інобуття. Це інобуття ідеї і є природа.

Основні ідеї гегелівської «Філософія природи»

«Філософія природи», найменш цікава за загальним визнанням частина філософії Г. В. Ф. Гегеля. Але цьому є цілком об'єктивне пояснення. Структура «Філософії природи» також триадична, і складається з трьох частин – механіка, фізика і органіка. Принцип класифікації по тезі, антитезі і синтезу є принцип руху, принцип форми руху і матерії. У механіці розглядається рух мас, рух тіл, які спостерігаємо в мегасвіті. Фізичний світ, куди входить і хімія, припускає рух корпускул. Органіка є рух мас і корпускул в їх єдності.

Розглядаючи механіку, Г. В. Ф. Гегель помічає, що рух мас припускає рівнозначність цих мас, маси відрізняються одна від одної тільки по кількості. Рівнозначність рухомих мас припускає кількісне їх об'єднання – об'єднуються ці маси у просторі та часі, а простір і час, як відомо із очевидних рівнянь механіки, є те, в чому здійснюється рух. Тобто простір і час в своїй єдності дають матерію. Рух, розвиваючись, призводить до того, що з'являються тіла, які мають не тільки кількісний, але і якісний розвиток. Такими тілами є планети і світила. Фізика, по Г. В. Ф. Гегелю, є, перш за все, розгляд на своєму початку вчення про небесні тіла. Надалі від вивчення небесних тіл, ділячи їх на чотири види – Сонце, Місяць, комети і Земля, які відповідають повітрю, вогню, воді, і землі, він переходить до чотирьох фігур силогізму.

Таким чином, Г. В. Ф. Гегель приходить до структури речовини, що дозволяє йому перейти до руху корпускул; а об'єднання руху корпускул і мас дозволяє йому перейти до органічного руху. Організм є не просто рухома тварина, але тварина, що володіє обміном речовин, тобто усередині себе припускаючий також рух корпускул. Органіка, по Г. В. Ф. Гегелю, є синтез перших двох положень – механіки, як тези, і фізики, як антитези.

Органіка починається з геологічної природи, другий момент – це рослинний організм і, як їх синтез, тваринний організм. У тваринному організмі відбувається самозростання матерії до рівня її самозаперечення. У тваринному організмі відбувається таке зростання матерії, яке знову вимагає для себе переходу вже в своє інобуття, в область духу.

Це коротко структура «Філософії природи».

Відзначимо, що Г. В. Ф. Гегель і його послідовники відрізняли формальну, діалектичну і спекулятивну логіку. Спекулятивна логіка, в нашій термінології – діалектична, є вищий ступінь логіки, яка включає логіку формальну. Перш ніж перейти до наступної частини «Енциклопедії філософських наук» розглянемо на прикладі двох філософів, Г. В. Ф. Гегеля і І. Канта, відмінність двох способів мислення.

І. Кант цікавив механізм наукового пізнання; те, що наукове пізнання існує, для І. Канта немає ніяких сумнівів. Тому І. Кант досліджує той метод пізнання, який існує в науці, тобто той метод пізнання, який дає приріст нового знання. Будь-який учений – фізик, математик, хімік і т. д., завжди працює із «чистим аркушем», він відкриває знання. Це знання проходить перевірку різними методами, теоретичними, практичними, колективними і т.д., і врешті-решт приймається як істина.

Г. В. Ф. Гегель в своїй філософії підходить з іншого боку. Візьмемо будь-яку тріаду:

- механіка, фізика, органіка;
- явище, зміст, відношення (із першої частини його діалектики);
- субстанція, причина, взаємодія;
- якість, кількість, поняття;
- поняття, думка, висновок.

Г. В. Ф. Гегель, виводячи із тези антитезу і потім об'єднуючи їх в синтез, робить деяку видимість логічності. Але в тому раз у раз, що це всього лише видимість. Г. В. Ф. Гегель жодного разу не зробив ніякого відкриття, він весь час має справу тільки із відомими йому категоріями, із відомими йому даними. Якщо йдеться про поняття, то це деяка гра, розкладання певних понять по різних полочках. Він сортує поняття.

Візьмемо будь-яку тріаду і замість тріади явище-зміст-співвідношення поставимо будь-які три положення, скажімо, субстанція-причина-взаємодія. Субстанція є теза, причина – антитеза і взаємодія – синтез. Те, що в «Науці логіки» і в «Філософії духу» це непомітно, то в «Філософії природи» це стає очевидним, тому що тут Г. В. Ф. Гегель вторгається в область науки. Його філософія порівнюється із наукою, яка ще з часів Р. Декарта, з початку XVII століття – Г. В. Лейбніца, Б. Спінози, І. Канта, завжди вважалася еталоном дійсного знання, і філософія рівнялася на нову науку, щоб і самій дійти такого ж дійсного пізнання. Г. В. Ф. Гегель вважає навпаки, що філософія є еталон дійсного знання, і наука повинна підкорятися йому.

В «Філософії природи» Г. В. Ф. воскресив античні уявлення про чотири стихії, відповідні чотирьом фігурам силогізму; філософія природи Г. В. Ф. Гегеля схожа на натурфілософські побудови Емпедокла і Анаксагора. Емпедокл і Анаксагор були людьми, що жили в своїй епосі, і зробили дуже багато для розвитку сучасної їм науки.

Основні ідеї гегелівської «Філософії духа»

«Філософія духу» поміщена в третьому томі гегелівської «Енциклопедії філософських наук». Так само, як і інші роботи, вона складається з трьох великих частин: «суб'єктивний дух», «об'єктивний дух» і «абсолютний дух». Що таке дух? «Для нас дух має своєю передумовою природу; він є її істиною і тим самим першим відносно неї. У цій істині природа зникла, і дух виявився в ній як ідея, що досягла свого для себе буття, як ідея, об'єкт в якій, також як і її суб'єкт, є поняття». Інакше кажучи, дух є єдність, синтез ідеї і природи. Тому дух існує там, де є одушевлене життя. Сфера дії духу – це сфера дії людини. Людина є єдина істота, в якій природа і ідея з'єднуються. Причому вони не просто з'єднуються, а зливаються. Звідси йде розгортання філософії духу як суб'єктивного духу, об'єктивного духу і абсолютного духу.

Суб'єктивний дух – це індивідуальний суб'єкт, конкретна людина. Об'єктивний дух – це дія духу в суспільстві, починаючи від мінімального об'єднання, від сім'ї. Абсолютний дух – це синтез індивіда і суспільства. Звідси ділення кожного з цих положень на свої власні тріади. Суб'єктивний дух складається з антропології, феноменології і психології. Об'єктивний дух – із права, моралі і моральності. Абсолютний дух – це мистецтво, релігія одкровення і філософія. Вінчає все філософія, яка є синтез мистецтва і релігії одкровення.

Г. В. Ф. Гегель приділяє об'єктивному духу найбільшу більшу увагу в своїй філософії, і цьому є ряд причин. Багато з глав цієї книги Г. В. Ф. Гегель розробляє настільки детально, що присвячує їм окремі курси лекцій. Про суб'єктивний дух є робота «Феноменологія духу». Про об'єктивний дух – «Філософія права» (окремий курс лекцій), «Філософія історії» (окремий курс лекцій). Про абсолютний дух – лекції з естетики; по релігії одкровення (двотомник по філософії релігії); по філософії видані в декількох томах лекції з історії філософії. Розгляд вчення про об'єктивний дух займає у Г. В. Ф. Гегеля, хоча б за об'ємом написаних книг і прочитаних їм лекцій, стільки, що пригнічує іншу частину всієї його творчості. Саме в цій частині Г. В. Ф. Гегель зробив дуже великий вплив на наступну філософію.

Перший етап розвитку духу є суб'єктивний дух. Розвиток духу починається в суб'єкті, в конкретному індивіді. Суб'єктивний дух є той момент розвитку духу, як він існує в окремій людині. Перший етап розвитку суб'єктивного духу є антропологія. Антропологія Г. В. Ф. Гегеля розглядає душу так, як вона існує сама в собі. Тому Г. В. Ф. Гегель, перш за все, розглядає душу, яка існує незалежно від інших.

Відоме вчення Г. В. Ф. Гегеля про збіг історичного і логічного, що історичний розвиток певної речі і явища співпадає із логічним її розгортанням. Тому щоб логічно пояснити душу, можна і потрібно прослідкувати її історичний розвиток. Г. В. Ф. Гегель зупиняється на розвитку душі, починаючи із дитячого, навіть з внутріутробного віку людини. Г. В. Ф. Гегель розглядає різні стани душі – у немовляти, стани недоумства, сновидіння, неухважності, ідіотизм. Всі ці явища Г. В. Ф. Гегеля надзвичайно цікавлять, щоб показати, де

знаходиться межа душі, де ми можемо побачити корінну відмінність душі від решти, світу. Г. В. Ф. Гегель досліджує в першу чергу початкові форми розвитку душі.

Суб'єктивний дух продовжує свій розвиток і зростає до того моменту, коли усвідомлює себе, починає усвідомлювати себе як дійсна душа. Г. В. Ф. Гегель розглядає всі форми природної або такої, що відчуває душі, до якої можна віднести сновидіння або утробний стан, недоумство, нетямущість, неухважність, тупоумство, безумство, божевілля. А дійсна душа – це душа нормальної людини, душа, що досягає рівня самосвідомості. Людина, що поєднує в собі всі явища душі і що усвідомлює себе як суб'єктивний дух, переходить на рівень феноменології.

Феноменологія – це антитеза суб'єктивного духу. Гегелівська система розвивається по циклічному методу. І сам Г. В. Ф. Гегель говорив, що неважливо, з якого місця її починати. Її можна починати з будь-якого місця; на те вона і має характер замкнутої системи, що з будь-якого місця можна розвинути всю решту елементів. Сам Г. В. Ф. Гегель зробив дві такі спроби. Перша робота називалася «Феноменологія духу», а друга – «Енциклопедія філософських наук». У «Феноменології духу» Г. В. Ф. Гегель починав з факту самосвідомості. Феноменологія духу є факт самосвідомості духу, те, з чого починали багато філософів до Г. В. Ф. Гегеля. Пригадаємо хоч би Р. Декарта і Й. Г. Фіхте. Г. В. Ф. Гегель в «Енциклопедії» пішов по іншому шляху, по дорозі Парменіда і Платона. Суб'єктивний дух починає себе усвідомлювати, тобто відчувати себе із сторони. Пригадаємо, що душа споглядає себе із сторони, вона заперечує себе; душа дивиться на себе із сторони і пізнає себе як деяке самостійне існує.

Синтезом є психологія, наука, що сприймає душу в її цілісності – і як душу що відчуває, як що має різні відхилення, і як душу свідому. Тобто психологія є синтез і вища форма розвитку суб'єктивного духу.

Основний момент в розвитку духу є виникнення розуму і свободи. Саме поява свободи є вищий момент розвитку суб'єктивного духу. Свобода нерозривним чином пов'язана з розумом, тому людина, тобто дух, сприймає багато своїх станів як деяких практичних якостей – стан щастя або нещастя, стан ваблення, свавілля, волі, насильства і т.д. Тому виникає відчуття незалежності духу від навколишнього природного світу. Виникає відчуття і стан свободи, виникає воля. Воля, по Г. В. Ф. Гегелю, є вищий момент розвитку суб'єктивного духу. «Вільний дух» є той останній параграф, який розглядає Г. В. Ф. Гегель в тезі «суб'єктивний дух». Воля сприймається завжди, по-перше, суб'єктивно, але вона завжди прагне заперечувати себе. Воля завжди прагне діяти, завжди прагне себе проявити в якомусь об'єкті, тобто прагне до заперечення самої себе.

Вільна воля прагне проявити себе в світі, об'єктивувати себе, тому виникає заперечення суб'єктивного духу, виникає об'єктивний дух, який існує не просто в людині, але в суспільстві, в якому люди діють як вільні і розумні істоти. Об'єктивний дух є сфера дії вільних людей, перетин і зіткнення їх різних

прагнень, бажань і дій. Об'єктивний дух також ділиться на тезу, антитезу і синтез.

У Г. В. Ф. Гегеля історичне і логічне існує в нерозривній єдності. Але у Г. В. Ф. Гегеля часто логічне замінює собою історичне. Те, що Г. В. Ф. Гегель показує розвиток деякої ідеї, явища ще не означає, що цей розвиток був саме таким в історії, проходив всі ці історичні етапи. Г. В. Ф. Гегель часто показує логічне розгортання цього поняття. Якщо ми говоримо «спочатку» або «потім», то це не завжди означає, що в якомусь столітті був такий стан, а через декілька років з'явився інший стан. Іноді у Г. В. Ф. Гегеля це співпадає, іноді буває і інший розвиток. Зокрема, відносно об'єктивного духу; тут найчастіше йдеться саме про логічне розгортання ідеї, про об'єктивне розгортання.

Вільна воля людини прагне здійснити себе в якомусь об'єкті, намагається здійснити свою свободу, тобто намагається чим-небудь заволодіти, що існує поза цією вільною волею. Тому виникає поняття власності і поняття володіння цією власністю. Перше здійснення об'єктивного духу є право на володіння якоюсь власністю. Право є перша дія об'єктивного духу, або перша дія суб'єктивного духу, що відчуває себе вільним, тобто право придбання собі чого-небудь, що знаходиться зовні.

Стан права виникає спочатку як стан неусвідомлений, як деякий стан того, що вільний дух винен чимось володіти. Але це право однієї вільної людини врешті-решт стикається із правом іншої вільної людини і виникає зіткнення інтересів. Те, що ми пам'ятаємо по філософії Т. Гоббса або Ж.-Ж. Руссо, по яких перший стан людини є стан абсолютної свободи. Потім, коли абсолютна свобода починає сама собі суперечити, бо вона припускає свободу володіти всім, вбивати, красти і т.д., тоді я сам виявляюся не тільки суб'єктом цієї суспільної свободи, але і об'єктом абсолютної свободи іншої людини. Тому і Т. Гоббс і Ж.-Ж. Руссо, а услід за ними і Г. В. Ф. Гегель указують, що зіткнення цих інтересів вимагає суспільного договору. Тільки із однією відмінністю; якщо у Т. Гоббса і Ж.-Ж. Руссо це був чистий історичний розвиток, то Г. В. Ф. Гегель упирає на логічне розгортання ідеї. Суб'єктивна ідея як вільний дух вимагає для себе якоїсь власності, вступає в суперечність із іншими суб'єктивними духами і виникає поняття договору.

Знов виникає суперечність між моєю суб'єктивною вільною волею, моїм бажанням володіти чимось, і договором як деякою об'єктивною силою, що порушує моє бажання цим володіти. Синтезом, що знімає цю суперечність, по Г. В. Ф. Гегелю, є право проти порушеного права. Суперечність в житті здійснюється як прагнення якоїсь вільної істоти порушити цей договір, тобто скоїти злочин. Виникає бажання порушити право, тому синтезом є право проти порушення права. З'являється усвідомлення допустимості вчинку або неприпустимості його. Поки що це усвідомлення існує лише на особовому рівні. Наприклад, я хочу собі що-небудь придбати. Я розумію, що ця річ знаходиться в чий-небудь власності. Але мені дуже сильно хочеться цю річ придбати, тому я хочу цю річ вкрасти. Але я знаю, що існує Кримінальний кодекс, який передбачає покарання за цей злочин. Я, проте, розумію, що я прав, тому що ця річ належить тій людині не по праву. Людина, скажімо, вкрала цю

машину (як міркував Деточкин у відомому фільмі). Тому я вважаю, що я прав, мій вчинок по крадіжці машини не є аморальним. Відбувається перехід на деякий новий рівень відносин – виникає моральність, не просто відношення, регулююче взаємодію різних вільних людей по володінню деякою власністю, а стан моральності. Або, якщо хто-небудь хоче у мене вкрати яку-небудь річ, я розумію, що я прав, якщо захищатиму мою власність, або своє життя, або відстоювати правду; будь-яке діяння завжди супроводжуватиметься моєю власною оцінкою справедливості або її відсутності. Виникає стан моральності.

У моральності також є три ступені розвитку: теза – намір; антитеза – намір і благо; синтез – добро і зло.

Намір розглядає стан моральності як приватний вчинок. Я хочу вкрати певну річ, але розумію, що це недобре, а тому що красти взагалі недобре. Виникає взаємодія приватного і загального. Намір як намір зробити деякий приватний вчинок виявляється наміром зробити вчинок нехороший взагалі.

Тому антитезою наміру є намір і благо, тобто намір вкрати взагалі, чому може відповідати усвідомлення добрості і, навпаки, недобрості даного вчинку.

Синтезом є добро і зло, тобто те розуміння добра і зла, яке сполучає в собі окремий і загальний випадок, усвідомлення загального уявлення про благо і конкретної дії. Я розумію, що красти певний предмет недобре саме тому, що взагалі поняття добра забороняє крадіжку. Звідси витікає і цей окремий випадок.

Г. В. Ф. Гегель показує діалектику взаємодії одиничного, особливого і загального. Тому виникає не просто моральність, а діалектика розвитку об'єктивного духу приводить до наступного моменту – право і моральність.

Право має свої три складові: власність, договір і право порушення права.

Моральність має, відповідно: намір, намір і благо, добро і зло.

Виникає моральність як стан об'єктивного стану речей. Виявляється, що моя упевненість, що красти недобре, не просто моя особиста переконаність, а це об'єктивний закон, що існує в об'єктивному дусі, навіть в абсолютній ідеї; це є істина. Г. В. Ф. Гегель тут вперше розділив два поняття, які завжди вважалися і дотепер вважаються тотожними, синонімічними. Моральність, або мораль, є суб'єктивна переконаність в правоті або неправоті певної дії, моя переконаність як конкретної людини, що здійснює конкретний вчинок або ведучого певний спосіб життя, тобто як стан окремого суб'єкта, окремого духу. Моральність є об'єктивне існування деяких етичних норм, є затвердження існування об'єктивних етичних положень – добра і зла. Моральність є синтез права і моралі.

Право є прагнення вільного духу здійснити себе в якомусь вчинку. Потім виявляється, що цей вчинок може бути оцінений як добрий або поганий. Виявляється, що в моральності знімається суперечність між свободою і бажанням робити все, що завгодно, і суб'єктивним усвідомленням того, що це робити недобре. Ця суперечність знімається тим, що виявляється, – свобода не обмежується моїми власними внутрішніми переконаннями, а є сфера дії духу.

У духа свої власні закони. Ці закони припускають дію в добрі і злі. Тому свобода, по Г. В. Ф. Гегелю, не суперечить необхідності, закономірності.

Свобода, як дія духа, є дія в певній області духа, а дух також має певну структурованість і діє в своєму власному духовному світі. Тому ніякої суперечності між свободою і необхідністю не існує. Це тільки видимість суперечності, що існує між тезою і антитезою. У синтезі, тобто в моральності, суперечність між свободою і необхідністю знімається.

Моральність також розгортається Г. В. Ф. Гегелем по певному механізму. Люди, розуміючи себе як вільні істоти, розуміючи те, що вони в своїй свободі обмежені наявністю етичних законів, вступають в спілкування одне із одним і вступають в різні організації, союзи, різні громадські утворення.

Першим, самим елементарним утворенням, є сім'я. Сім'я – це не просто єдність, підкреслює Г. В. Ф. Гегель, за статевою ознакою, як це існує в тваринному світі. Сім'я – це етична єдність. Перш за все, об'єднуючою складовою є любов, тобто етичне відчуття, яке відсутнє в тваринному світі. Дві істоти об'єднуються в невелике співтовариство, обмежуючи свою власну свободу, ради того, щоб жити в любові і згоді, тобто по деякому етичному закону. Тому сім'я є не просто договір. Сім'я є одиниця суспільства, що організовується на деяких романтичних початках. Сім'ї існують добровільно, тому кожна сім'я, будучи єдиним цілим, відчуває що існує серед інших сімей.

Якщо теза – сім'я, то антитеза цьому є громадське суспільство, яке є набір сімей, суспільство, в якому ці сім'ї і їх члени вступають у певні економічні, юридичні, громадські та інші відносини. Виникають різні потреби, виникає потреба задоволення цих потреб, виникає розподіл праці, виникає поліція як інститут по стеженню за порядком, виникає нерівність і т.д. Тому виникає необхідність регулювати відношення між людьми і між сім'ями в громадському суспільстві.

Якщо теза – сім'я, антитеза – громадське суспільство, то синтезом цих двох явищ, що суперечать одне одному, є держава; суперечність між сім'єю і громадським суспільством знімається в державі. Держава існує, тому що вона існує. Тут характерний момент гегелівської філософії. Завжди є деяка спокуса пояснити подальший ступінь попереднім.

В «Науці логіки». Все дослідження починається з буття, яке потім розгортається в наявне буття, становлення, кількість, якість, міра і т.д. І врешті-решт, з'являється абсолютна ідея як істина. Невже можна сказати, що абсолютна ідея існує для того, щоб регулювати відносини між кількістю і якістю, переводячи їх в міру. Ні. Навпаки, відносини між кількістю і якістю обумовлені мірою тому, що існує абсолютна ідея, все існує в цій ідеї. А абсолютна ідея існує, тому що вона існує.

Розвиток понять, по Г. В. Ф. Гегелю, йде до мети, а мета існує сама в собі, сама для себе. У суспільстві держава є мета. Все інше – громадянське суспільство, сім'я, суб'єктивний дух, індивід, його душа – все це існує для держави. Г. В. Ф. Гегель в даному випадку є найбільш радикальним прихильником держави як самодостатньої організації. Тут найлегше пригадати Платона із його утопічною спробою побудувати ідеальну державу. Він говорив, якщо держава буде щасливою, то члени її будуть щасливі. Така ж проста формула могла б бути повторена і Г. В. Ф. Гегелем. Але, Г. В. Ф. Гегель такої

фрази говорити не буде, він скаже ще жорстокішу фразу, що щаслива, держава є «хід Бога по землі»; і навіть якщо в цій державі одні люди щасливі, а інші ні, то такий задум Бога; держава без цього існувати не може. Г. В. Ф. Гегель пише, що його вчення про державу є одночасно і теодицією, тобто поясненням того, чому в цій державі існує зло. Переходячи на рівень держави, ми необхідним чином переходимо до розгляду гегелівського вчення про релігію.

Вчення Г. В. Ф. Гегеля про державу, це продовження його вчення про об'єктивний і абсолютний дух. Держава Г. В. Ф. Гегелем також розглядається в різні моменти свого розвитку. По-перше, держава може існувати як держава для себе, тобто внутрішнє державне право. По-друге, держава розглядається у взаємовідношенні із іншими державами, тобто зовнішнє державне право. Нарешті, синтез цих двох взаємовиключних положень – це всесвітня історія, тобто виникнення держави, розвиток держави від однієї форми до іншої і становлення системи держав, тобто різних держав.

Держава не випадково виникає саме у області об'єктивного духу, там, де діяла і виникала мораль і моральність. Держава, по виразу Г. В. Ф. Гегеля, є «дійсність етичної ідеї, етичний дух, як явна, самої собі ясна субстанціальна воля». Тобто моральність, яка існує як сукупність деяких об'єктивних етичних законів, об'єктивність, що існує в душі, об'єктивувалася на землі в матеріальному світі як держава. Тому держава існує в собі і для себе. Держава є торжество моральності, «хід Бога по землі». Тому держава існує постільки, поскільки вона існує. Завдяки тому, що існує держава, існує і нормальне людське життя, а саме моральність і право. Держава є самоціль, яка володіє найвищою правотою відносно одиничної людини. А найвищим обов'язком людини є обов'язок бути членом держави, бути громадянином.

Держава є, перш за все, розумний устрій, є об'єктивування духу, тому є упредметнений розум. Тому держава є здійснення свободи. Держава не пригнічує свободу індивіда. Можна подумати, що в даному випадку Г. В. Ф. Гегель вступає в суперечність із собою; ні, він вірний своєму діалектичному методу і знаходить єдність свободи і необхідності в моменті співіснування громадянина і держави. Держава є здійснення свободи, а здійснення свободи є вища мета розуму.

Держава, що розглядається як та що існує в собі і для себе, є внутрішнє державне право. Тому держава існує як деяка цілісність, як іманентна, тобто властива самої собі мета, в якій існує і сім'я, і громадянин суспільства. Держава здійснює єдність одиничного, особливого і загального, тобто людини-індивіда, сім'ї і держави як цілісного утворення. Держава існує дійсно, оскільки, по Г. В. Ф. Гегелю, дійсність обумовлюється дійсністю поняття. Поняття держави виникає діалектично, у момент саморозвитку ідеї, об'єктивного духу, тому держава існує дійсно, маючи буття у області об'єктивного духу. Ця дійсність держави і забезпечує їй розвиток і єднання в собі всіх його складових.

У єдиній державі здійснюються різні, існуючі самотійно, утворення, як, наприклад, власті. Власті є моментами єдиного поняття, тому вони, розділяючись, не розчленовують це єдине поняття. Законодавчій владі, по Г. В. Ф. Гегелю, відповідає загальність, виконавчій – особливість, а судової

владі – одиничність. По діалектиці одиничного, загального і особливого ці три власті існують в єдності. Г. В. Ф. Гегель, виступаючи апологетом держави, яка є вищою цінністю, а людина підкоряється їй, дивно продовжує цю ідею – він виправдовує війну. Г. В. Ф. Гегель указує, що війна із її станом, в якому розуміється суєтність тимчасових благ і речей, є той момент, в якому ідеальність особливого добивається свого права і стає дійсністю. Високе значення війни полягає в тому, що дякуючи їй зберігається етичне здоров'я народу, його байдужість до застигання кінцевих визначеностей. Тобто війна сприяє життєвості народу, бо без війни народ застигає в своєму розвитку, а війна сприяє історичному розвитку народу і держави. Тому війна, на думку Г. В. Ф. Гегеля, оберігає народи від гниття. Г. В. Ф. Гегель наводить як приклад, що вдалі завойовні війни не давали розвиватися смуті усередині держави, вони сприяли більшому світу, ніж би ця війна не відбулася. Унаслідок воєн з'являється окремий стан воїнів або лицарів, як це було в стародавніші часи. Цей стан необхідно повинний існувати як гарант існування і розвитку держави.

Але держава, будучи цілісним і самостійним утворенням, існує не тільки в собі і для себе, але і для інших – держави вступають у деякі відносини одна із одною. Однією з форм цього взаємовідношення є війна.

У зовнішньому державному праві держава, перш за все, є суверенним утворенням, тому першим абсолютним правом держави є її суверенітет. Якщо виникає суперечка між державами, то, по Г. В. Ф. Гегелю, вона може бути вирішена лише війною. Хоча навіть у війні ще залишається об'єднуючий зв'язок між державами, в якій вони визнають одна одну. Отже війна є лише деякий діалектичний момент взаємодії між державами, вона не заперечує існування держав, а має на увазі їх існування і тому є моментом правового міжнародного визначення.

У відносинах між державами не може існувати і не існує якого-небудь судді, тому що всі держави є рівноправними відносно свого суверенітету. Єдиним суддею для держав є лише загальний і існуючий тільки в собі і для себе світовий дух. Світовий дух судить держави по своєму праву, а його право є найвищим правом. Ця думка духу про державу і про держави проведена Г. В. Ф. Гегелем у його роздумах про всесвітню історію.

Філософія історії Г. В. Ф. Гегеля

Г. В. Ф. Гегель приділяв велику увагу всесвітній історії, їй він присвятив окремий цикл лекцій – «Лекції з філософії історії». Відзначимо, що філософії історії приділялося не так багато уваги в історії філософії. Вперше концепцію філософської історії висунув Августин, у стародавніх греків як така ця концепція була відсутня. З'являється ця ідея тільки із виникненням християнства, із появою ідеї розвитку світу, його виникнення, існування в розвитку і кінця. Для греків існування світу було незалежним від людини, хаотичним, підвладним тільки долі, яку неможливо зрозуміти, тому неможливо

і побудувати філософію історії. У християнстві зовсім інша концепція. Августин в «Градї Божїем» вперше запропонував розгляд цього історичного процесу з філософської точки зору.

Надалі концепція філософії історії з'являється і у інших філософів; у Новий час найбільш відома концепція філософії історії у Т. Гоббса в «Левіафані». Гегелівська концепція є однією з найбільш серйозних і відомих.

Перш ніж розглянути філософію історії, Г. В. Ф. Гегель розглядає різні форми існування історії як науки взагалі, проводить деяку класифікацію історичних концепцій. На думку Г. В. Ф. Гегеля, існує три види історіографії – це первинна історія, рефлексивна історія і філософська історія.

Первинна історія не виходить за межі даного предмету, історія виникає як первинна історія. Приклади її можемо знайти в творіннях Ксенофонта, Цезаря. Ці автори всього лише описують події, свідками яких вони з'явилися, або переказують їх за іншими джерелами, не підносячись над ними. В кращому разі вони можуть моралізувати відносно тих або інших подій. У творах цих авторів тотожність духу автора і духу часу досягає повної тотожності. Це надзвичайно важливо для дослідника, який через ці твори може краще спіткати дух часу, але сам твір нічого не говорить про самого автора як про історика, він, автор швидше оповідач.

У рефлексивній історії виклад підноситься над історією. Історик вже розрізняє себе і оповідання, розрізняється дух часу і дух автора. Першим автором такого плану Г. В. Ф. Гегель вважає Тита Лівія, у якого вперше виникає питання про сенс історії. Але історик у будь-якому випадку син свого часу, він може аналізувати події, зіставляти їх, але не може вийти за межі своєї епохи. Якщо рефлексивний історик живе, скажімо, в ХІХ столітті і описує античність, то він модернізує античну епоху; він не підноситься над своєю епохою, в якій живе і переводить події і ідеї чужої для нього епохи в свою епоху. Тому виникає необхідність викладу шляхом абстракції. Часто ця спроба здійснюється в рамках найрефлексивнішої історії, але найбільш краща спроба все ж таки здійснюється в рамках філософської історії, тобто філософії історії.

Філософія історії розглядає не самі події, а, перш за все, вивчає дух як рушійну силу історичних подій. В цьому і полягає мета історії. Історик зобов'язаний не стільки описувати події, скільки їх аналізувати і показувати рушійну силу цих подій, причинно-наслідкові зв'язки між подіями, показати необхідність подій, тобто їх дійсність. По Г. В. Ф. Гегелю, держава розумна, отже і історія також розумна. Історія є історія держав, тому історія діє в розумі. Філософ несе світу думку, що в світі панує розум, що немає ніяких випадкових подій, що все, в світі відбувається, як деякий прояв загального світового розуму, об'єктивного духу. Тому філософія історії вивчає історію як роботу духу, а не як набір випадкових, не зв'язаних між собою подій.

З цієї позиції Г. В. Ф. Гегель і підходить до аналізу історичного розвитку людства на землі. Історія розумна так само, як і вся дійсність, як і держава. У Г. В. Ф. Гегеля є фраза, яку він сказав в «Енциклопедії філософських наук», за яку на нього часто нападали, тому він присвятив їй декілька сторінок в «Лекціях з філософії історії». Г. В. Ф. Гегель сказав: «Все дійсне розумно, все

розумне дійсно». Г. В. Ф. Гегеля стали дорікати, що він виправдовує існування всяких неподобств, недосконалості, беззаконня і т.д. Г. В. Ф. Гегелю довелося пояснювати, що ця його фраза не виправдовує, а пояснює існування в світі недосконалості. Із Г. В. Ф. Гегелем важко не погодитися в правоті його фрази, пояснити можна тільки те, що розумно; безрозсудне, ірраціональне не піддається поясненню. Якщо ж ми хочемо пояснити існування чого-небудь, то ми припускаємо його розумність, тобто відповідність нашому розуму. Відомий принцип, йде від античності: подібне пізнається подібним; на цьому принципі будується практично вся філософія за дуже невеликим виключенням. Тут той же самий принцип показаний у дії – якщо ми хочемо пояснити дію духу в світі, в державі і історії, ми повинні припустити, що ця історія і події розумна, тому події можуть бути пояснені. Відповідно, навпаки, – оскільки ми можемо пояснити ці події, означає, що вони розумні. Тому теза Г. В. Ф. Гегеля «Все дійсне розумно, і все розумне дійсно» не означає, що в світі не відбувається ніяких дурниць. Можна сказати, що розумність і дурість є лише деякі сторони одного і того ж світового розуму, які знаходяться у діалектичній взаємодії.

Дух, а точніше розум, є субстанція, є те середовище, в якому здійснюються дії світової історії і держави. Розум є нескінченна потужність, є творчий початок, який здійснює його дію на землі. Тому діяльним є тільки розум, а події на землі відбуваються, оскільки вони діють в розумі. Тому розум направлений сам на себе і діє сам в собі; він нескінченний і має мету в самому собі. Тому і історичне дослідження може бути філософським, оскільки дійсне розумне, а розумне дійсно, і історія здійснюється в розумі, тобто в дусі, тому і історик може використовувати свій розумний метод по відношенню до подій світової історії. По Г. В. Ф. Гегелю, розумності історії і розумності подій і закономірності історії або закономірності подій є взаємно замінюючі поняття, синоніми. Розумність історії є закономірність історії. Ми повинні протиставляти саме розумність випадковості, незакономірності, а не розумність безрозсудності.

Розумність світу означає, що в світі немає випадкових подій, світ управляється провидінням, управляється розумом, духом, Богом. Саме це і мав на увазі Г. В. Ф. Гегель. Можна стверджувати, що Г. В. Ф. Гегель, фаталіст. За його уявленнями, світ розвивається відповідно до закону, який, знає людина або не знає, веде її до відомої мети, тільки розуму. Цей фаталізм повинен бути прийнятий із деякою обмовкою, яка буде зрозуміла згодом, тому що розумність духу, тобто його необхідність, не протиставляється свободі.

Г. В. Ф. Гегель дає наступне визначення свободи: «Свобода є існуюча в собі необхідність». По Г. В. Ф. Гегелю, свобода є внутрішня необхідність. З цієї сторони люди, що діють в дусі, в розумі, самі є вільними істотами, і чим більше вони вільні, тим більше вони пізнають цю необхідність.

Історію Г. В. Ф. Гегель перш за все розглядає як теодицію, тобто як пояснення того, яким чином існують в світі недосконалість, зло і інші неподобства, не дивлячись на те, що світом править розум, дух і, врешті-решт, Бог. Г. В. Ф. Гегель показує, що світ гармонійний, і гармонія існує скрізь, у тому числі і в історії. Філософська історія повинна примирити людину із

світом. Це примирення досягається через розуміння історії. Пізнаючи світ, ми пізнаємо і всі його недоліки, пізнаємо негативне, і, таким чином, це негативне перестає бути негативним. Пізнаючи негативне постільки, поскільки воно існує, ми пізнаємо таким чином буття негативного, тобто його позитивний аспект. Тому негативне в цьому явищі приймає підлеглий характер і зникає, стаючи підлеглим. Збагнення негативного в світі виявляється поясненням і виправданням негативного, тобто якогось зла. Зло в світі існує постільки, поскільки зло необхідно для розуму. Розум, тобто дух, розвиваючи історію, знаходить необхідним існування на її деяких етапах недосконалостей.

Оскільки історія діє в єдиній субстанціальній основі, тобто в дусі, – історія єдина. Але дійовими особами історії є народи, тому ця єдність здійснюється як єдність народу. Г. В. Ф. Гегель вводить поняття «народний дух» або «дух народу»; це поняття стане надзвичайне популярним в ХХ столітті, багато в чому завдяки роботам Освальда Шпенглера і деяким соціальним явищам, що відбулися в історії Європи в ХХ столітті. Але вперше це поняття виникає саме у Г. В. Ф. Гегеля. Народний дух – це народна єдність кожного народу, і виявляється вона в єдності соціальних утворень кожного народу. Світовий дух утілюється саме у дусі народу. Особливість світового духу полягає в тому, що на кожному з етапів розвитку він утілюється в дух якогось одного з народів. Таким народом може бути, скажімо, грецький, римський, а за часів Г. В. Ф. Гегеля таким народом була, за його твердженням, німецька нація. Якщо дух народу і задум світового розуму не співпадають, то народ застигає в своєму розвитку, якщо співпадають, то саме цей народ є виразником історичного прогресу. Такий народ називається всесвітньо-історичним народом.

Історія здійснюється у сфері духу, тобто пізнаючи історію, людина пізнає об'єктивний дух, пізнає те провидіння, яке здійснюється за допомогою світового духу, тобто за допомогою світового розуму, тобто Бога. Тому, пізнаючи історію, людина пізнає раніше всього Бога.

Інший аспект цієї проблеми. Сферою дії історії є дух, а субстанцією духу є свобода. Так само, як субстанцією, суттю тіла є тяжкість, як указує Г. В. Ф. Гегель, так і суттю духу є його свобода. Тому здійснення історії йде завжди по шляху здійснення свободи. Дух існує, оскільки він існує; по виразу Г. В. Ф. Гегеля, «дух є із себе буття», тобто дух самодостатній, він усвідомлює тільки сам себе, тому дух абсолютно вільний. Матерія ж існує не самостійно, вона існує в дусі, і тому вона скована.

Тому всесвітньо-історичні народи – це вільні народи, бо саме у дусі цих народів здійснюється їх збіг із світовим духом, а решта народів, в яких немає такого збігу, застигає в рабстві. Тому і розвиток історії, по Г. В. Ф. Гегелю, є розвиток і прогрес в усвідомленні і в здійсненні свободи. По Г. В. Ф. Гегелю, є чотири основні періоди існування історії – Східний світ, де відсутня свобода; Грецький світ, Римський і сучасний, тобто християнський світ, в якому свобода усвідомлюється повністю. У християнстві будь-яка людина вільна, і тому християнство є мета розвитку об'єктивного духу. Як було сказано, свобода є суттю духу, так само, як суттю матерії є тяжкість, тому свобода є внутрішня

необхідність духу; дух сам себе визначає. Тому він вільний у визначенні себе до чого-небудь. Необхідність і свобода в душі співпадають.

Людина як істота, що синтезує розум і природу, складається з абсолютно вільного розуму і матеріального початку, який підкоряється вільному розуму. Людина повинна діяти в двох світах: з одного боку, вона має абсолютно вільний розум, із іншої – тіло, яке підкоряється йому. Тому людина повинна пізнавати закони розуму, його необхідність. Із принципу «свобода є необхідність, яка властива духу», «свобода є внутрішня необхідність духу» витікає і принцип «свобода є пізнана необхідність». Людина пізнає необхідні закони духу, закони розуму, сама стає вільною, тому що вона з'єднується із задумом розуму і духу і діє так само.

Але розум діє все-ж крім людської свідомості і розуміння, розум діє часто так, що людина навіть не помічає його задуму і ходу світової історії. Г. В. Ф. Гегель вводить концепцію «хитрості розуму», бо мета, яку ставить перед собою розум, і засоби, за допомогою яких він здійснює цю мету, часто настільки відрізняються один від одного, що людина може цього не помічати. Одним із засобів розуму, що діє в історії, є людські пристрасті. Людина, здійснюючи свої пристрастні ваблення, добивається, як їй здається, якихось своїх цілей, дрібних або глобальних, а насправді, виявляється, що це була деяка хитрість розуму. Розум, об'єктивний дух, поводить так, як ніби він дозволяє людям поступати відповідно до своїх власних задумів і цілей. А виявляється, що ці випадкові людські задуми приводять саме до тієї мети, яка і була задумана Богом. Тобто Бог, як пише Г. В. Ф. Гегель, подібний розумному педагогу, який не насилує волю дітей, а дозволяє їм в процесі гри робити те, що задумав педагог на початку уроку, а дітям здавалося, що вони надані самі собі і займаються своєю грою.

Але дія Бога в світі несумісна із людським розумінням щастя, бо виявляється, що людина, рухома своїми власними пристрастями, добивається своєї мети, і таким чином здійснюється задум Божий. Після досягнення мети виявляється, що ця людина стає непотрібною, вона викреслюється із божественного задуму, і людина виявляється нещасною. Такі особи, яких Г. В. Ф. Гегель називає всесвітньо-історичними особами, як правило, нещасливі. Ця іронія історії, ця хитрість розуму виявляється скрізь і завжди.

Чому дух, точніше Бог поступає саме так? Чому Він не може пояснити цієї історичної особистості Свій задум, щоб людина, виконуючи задум Бога, була щаслива, могла заслужити деяку нагороду? По Г. В. Ф. Гегелю, цього не може бути, тому що людина повинна сам підвестися до розуміння Бога, до Його пізнання. Людина тільки тоді стає вільною, коли вона осягає діяльність розуму, а не тоді, коли її дається щось зверху як подарунок. Бог не може йти на такі поступки, Він не може дати людям свободу, свобода досягається людьми. Тому Бог вимушений «хитрити», проводячи Свій задум в світі. Звідси і зло в світі, оскільки люди не можуть зрозуміти Божественний задум і роблять не те, що хоче Бог. Люди могли б побудувати ідеальну державу, якби знали, що хоче об'єктивний дух, що хоче розум, і діяли б відповідно до цього. Але вони діють відповідно до своїх пристрастей, і Бог вимушений їх вчинки приладнувати до

ходу історії і досягати Своєї Власної мети. Тому люди самі винні в тому, що в світі безліч недосконалості і лиходійств. Бог дав розум людям, щоб вони осягали Його задум, божественне провидіння в світі. Люди цим розумом не скористалися, тому Бог і не дав людям рай, бо це було б поразкою людини, відмовою її від володіння цим раєм, таким чином це було б і поразкою Бога, Бог не створив би Своєю Власною подібність.

Історія розвивається перш за все в Європі. Аргументи, які висуває Г. В. Ф. Гегель, в деяких місцях співпадають із аргументами Ш. Монтеск'є. Зокрема, Г. В. Ф. Гегель повторює, що Європа має найбільш відповідний клімат, якого немає ні в Африці, ні в Північній Європі. Але він вимушений пояснити, чому саме Європа, а не Сівба. Америка або Східна Азія, які мають той же клімат, проте не породжують історичні народи. Г. В. Ф. Гегель знов вдається до поняття духу народів, яке в даному випадку є описом психології народів. Він пише, що індійці Сівба Америки дуже покірливі і раболіпні; вони дуже наближені до природи і тому не здібні до розвитку в суспільстві. Африканці не здатні споглядати суть людини, не здібні до пізнання розуму, вони не можуть існувати в самостійній державі, ними потрібно управляти, тому колонізація африканських народів цілком виправдана. Рельєф також грає велику роль. Скажімо, рельєф Америки, по виразу Г. В. Ф. Гегеля, є нединамічною формою взаємодії протилежностей. У іншому місці цієї ж книги Г. В. Ф. Гегель указує, що майбутнє належатиме американській нації, не індійцям, а вихідцям із Європи, які привнесуть туди дух свободи і дух розуму, і тому Америка є країна майбутнього. А країна сьогодення – це Німеччина

По Г. В. Ф. Гегелю, історія пройшла чотири етапи: дитинство (етап деспотії, що існувала в східному світі – Китаї, Індії, Персії); юнацтво, демократія (грецький світ); змужнілість, аристократія (Стародавній Рим) і зрілість (Німецька монархія). Старість тут розуміється не в буденному розумінні, як неміч, а старість як зрілість, як досконалість. Двигуном прогресу історії є свобода, ступінь усвідомлення і освоєння свободи. Ця думка достатньо здорова; приблизно такий же критерій прогресу висуне на початку ХХ-го століття Микола Бердяєв, який із Г. В. Ф. Гегелем багато в чому був незгодний. Але такий критерій історії, як міра свободи, він також беззастережно приймав.

У Східному світі, в світі деспотії, вільним був один деспот, всі інші були скованими і усвідомлювали це. Не те, що вони знаходяться в рабстві і незадоволені цим; ні, вони розуміють, що вони сковані за своїм визначенням, за своєю природою. Саме тому цей світ є дитинством, і такі країни, які не в змозі усвідомити цієї свободи, такі, як Китай і Індія, взагалі викреслені Г. В. Ф. Гегелем із історичного процесу, вони знаходяться до історії. У них немає уявлення про виникнення, розвиток і знищення держави. Такого роду міфи вперше з'являються як тільки в Персії, саме там з'являється усвідомлення людьми свободи. Персидська релігія, релігія дуалізму, боротьби добра і зла показує, що свобода існує для того, щоб боротися із злом так, як це робить добрий Бог.

У Стародавній Греції, а потім і в Стародавньому Римі вільні лише деякі. У демократичній і аристократичній державах настає усвідомлення того, що

деякі люди вільні. І лише лише із приходом на землю Ісуса Христа і встановленням християнства виникає переконаність і здійснюється ідея свободи кожної людини. У християнстві вільні всі люди.

Таким чином, здійснюється розвиток світової історії. Так Г. В. Ф. Гегель розуміє філософію історії – як хід духу, хід Бога по землі, як прогрес в розумінні свободи. Розуміючи себе все більш вільним, осягаючи завдання і задуми Бога, людина пізнає Бога і сприяє своєму власному порятунку. Тому, по Г. В. Ф. Гегелю, це аніскільки не суперечить із ідеями християнства. Таким розумним філософським шляхом і пізнається їм шлях християнського спасіння.

На цьому Г. В. Ф. Гегель закінчує розгляд об'єктивного духу і переходить до абсолютного духу. Тріада філософії духу – це суб'єктивний дух, об'єктивний дух і абсолютний дух. Абсолютний дух є синтез перших двох положень, і здійснюється він у вигляді тріади – мистецтво, релігія одкровення і філософія. Саме в цих трьох формах здійснюється суспільне самопізнання розуму. Весь розвиток ідеї направлений на самопізнання абсолютної ідеї. Вона, вимагаючи інобуття себе, переходить в природу, а потім з'єднується із нею, продовжує самопізнання, і вище її досягнення, самопізнання розуму, відбувається в абсолютному дусі.

Спочатку це самопізнання здійснюється як мистецтво, в якому, по-перше, відбувається розділення на суб'єкт творіння і об'єкт, тобто творець-художник і його твір розуміються як те що протистоїть одне одному, а з іншого боку, творіння завжди відбувається як індивідуальне творіння. Витвір мистецтва – це завжди твір індивіда, якогось генія, який часто сам не відає, що творить. Через генія працює світовий розум, а геній є деяким передавачем задуму світового розуму. Тому ця одиничність мистецтва повинна мати своєю антитезою, своєю протилежністю загальність релігії, не просто релігії, а дійсної релігії, якою є християнство, релігія одкровення.

Філософія релігії Г. В. Ф. Гегеля

У християнстві Бог відкриває Себе людям як щось Загальне, абсолютно для Себе і в Собі що існує, і тому виникає протилежність між одиничним і загальним, у формі існування мистецтва і релігії. Ця протилежність одиничного і загального знімається філософією, яка вінчає собою всю піраміду системи Г. В. Ф. Гегеля. Саме у філософії дух осягає себе у всій повноті – в єдності одиничного, особливого і загального.

Г. В. Ф. Гегель часто вимушений був виправдовуватися, бо тут легко одержати два види заперечення, як і було насправді. З одного боку, заперечення Церкви. Будь-яка нормальна віруюча людина не буде задоволена таким підлеглим положенням релігії по відношенню до філософії. З іншого боку, філософи початку ХІХ століття, незадоволені тим, що філософія повинна ґрунтуватися на релігії і знімати деякі її суперечності, залишаючи собі позитивне із неї. Тому Г. В. Ф. Гегель, сам вважаючи себе християнином-лютеранином, указував, що в його системі немає суперечності між релігією

одкровення і філософією. В даному випадку зміст один і той же. Тут може йти мова тільки про те, що в релігії Бог відкриває Себе людям, а у філософії людина пізнає Бога. Зворотна спрямованість. Приблизно так само розуміли цю відмінність і схоластичні мислителі; наприклад, Хома Аквінській говорив, що релігія і філософія мають один і той же предмет, різняться методи пізнання. Якщо в релігії Бог дає деякі основоположення, відкривається в деяких істинах, і людина на основі цих положень пояснює світ, то у філософії, навпаки, людина, ґрунтуючись на своєму розумі, досягає деякі положення і через них сходиться до Бога. Хома Аквінській, ототожнюючи філософію і релігію, все ж таки указував, що в релігії існує ірраціональний, надрозумний момент, який у філософії не може бути пізнаний. До таких елементів релігії відносяться всі таїнства і багато сутнісних характеристик Бога, такі, як Його Трійкова, Втілення і т.д.

По Г. В. Ф. Гегелю, непізнаваність Бога є абсурд. Бог є розум, і тому Він повністю пізнаваний, тому і філософія, і релігія співпадають. Саме в пізнаваності Бога Г. В. Ф. Гегель бачить критерій еволюції релігії. Релігія, по Г. В. Ф. Гегелю, також зазнає різні етапи свого розвитку від становлення, виникнення її до приходу до абсолютно дійсної релігії, християнства.

Перша форма існування релігії – це природна релігія (названа Г. В. Ф. Гегелем «природна релігійність»), в якій людина ототожнювала Бога із природою, бачила в природі тільки деякі сили, ототожнювала їх із божественним втручанням і розуміла повну і абсолютну свою несвободу. Людина підпорядкована світу, вона є його частиною. Говорити про релігію у власному сенсі цього слова, про зв'язок людини і Бога на цій первинній стадії не можна.

Першій релігійній формі передують чаклунство і фетишизм, в яких присутнє найвнє уявлення про духовність. Людина вважає, що за допомогою своїх власних заклинань, свого власного розуму, вона може впливати на світ. На цьому етапі є вже деяке уявлення про світ як про духовне утворення, тому це перехідний ступінь до появи власне релігійного уявлення, яким є пантеїзм.

Пантеїзм має різні форми:

1. **Релігія міри** (так називав Г. В. Ф. Гегель китайську релігію). У китайській релігії Бог ототожнювався із небом, а небо ототожнювалося із Правителем Піднебесної. Тут вже була чітка ієрархія – небо, земля, в центрі землі – Піднебесна, тобто Китай, в центрі Китаю – Правитель Китаю, і він є богом на землі, а всі інші – його раби. Тому страх перед Богом – це страх перед Правителем, повне рабство, повне усвідомлення своєї власної несвободи – все регламентовано, людина живе за відвіку встановленими законами. Головне для такої людини – міра, тобто розпорядок.

2. **Релігія фантазії.** Таку назву в своїй класифікації Г. В. Ф. Гегель дав брахманізму, індійському моністичному пантеїзму. У ньому єдиним Богом є Брахман, а метою релігії є з'єднання людини і Бога, в якому також немає свободи людини, є відхід від свого земного стану в божественний, підпорядкування себе Богу, розчинення в Брахмані.

3. **Наступна форма релігії – буддизм**, яку Г. В. Ф. Гегель називав «релігія в собі буття». Бог є чиста абстракція, чисте ніщо, і метою релігії є з'єднання із цим «ніщо», тобто відхід в нірвану.

4. **Перехідною релігією** до наступної форми є релігія добра або **світлий, персидський зороастризм**, який вперше усвідомлює зіставлення ворогуючих сил добра і зла. Таким чином, ведеться підготовка до того, що людина також може бути учасником світової боротьби між добрим і злим богом, світлом і тьмою, до усвідомлення людиною своєї свободи.

5. Інша перехідна форма релігії – **фінікійська релігія** страждання, релігія бога адоніса, яку Г. В. Ф. Гегель назвав «релігією життя». Тут знімається протилежність добра і зла, життя і смерті, бо по фінікійських повір'ях бог адоніс два дні знаходився в мертвому стані і потім сам воскресав, тобто добро і зло, життя і смерть знаходяться в одному бозі. Тому, знімаючи в собі протилежність між двома богами і приводячи цю протилежність до одного бога, відбувається зняття протилежності, відбувається перехід до релігії духовної індивідуальності.

6. **Єгипетська релігія – релігія загадки**, в якій також йде підготовка до релігії духовної індивідуальності. Головна заслуга цієї релігії в усвідомленні індивідуального безсмертя. Як пише Г. В. Ф. Гегель, стародавні єгиптяни були настільки поглинені ідеєю безсмертя, що головним своїм завданням рахували саме досягнення посмертного існування. Що ми маємо зараз від їх палаців і жител? Нічого, окрім каменів і грязі. А піраміди, тобто гробниці і усипальні, стоять і будуть стояти століття, як справедливо помічає Г. В. Ф. Гегель

7. Наступна форма розвитку релігійного уявлення – релігія духовної індивідуальності, в якій здійснюється наступний рівень релігійного пізнання Бога і пізнання людини. Релігія духовної індивідуальності, перш за все, це іудейська, старозавітна релігія. Вона корінним чином підноситься над всіма попередніми релігіями. У іудейській релігії, яку Г. В. Ф. Гегель називав «релігією піднесеності», виділяються дві головні ідеї. По-перше, ідея творіння світу із нічого. Одна ця ідея може прославити цю релігію над всіма іншими, в яких бог може тільки упорядковувати те, що існує поза ним і тому не є Богом. У іудаїзмі вперше виникає поняття про власне Бога. Ця ідея знімає недолік цієї релігії, яким є відсутність ідеї безсмертя індивідуальної душі. У цій «релігії піднесеності», як відзначав Г. В. Ф. Гегель, приділяється велика увага людському розуму, бо саме в цьому Г. В. Ф. Гегель бачив сенс гріхопадіння людини. Людина, з'ївши плід з дерева пізнання добра і зла, стала такою ж, як Бог, і звідси почалася історія.

Недоліком «релігії піднесеності», іудейської релігії, є також її національна обмеженість, уявлення про іудеїв як про єдиних носіїв дійсної релігійності.

8. Національна обмеженість знімається в подальших релігіях, перш за все, в «релігії краси», в старогрецькій релігії. У цій релігії будь-яка людина може брати участь в пізнанні Бога. Людина осягає свою власну суть, пізнає себе як істота вільна, і це виявляється в створенні подібних людині богів. Тому головне для релігії краси є духовна свобода.

9. Давньоримська «релігія доцільності» відрізняється від живої, яскравої, живописної релігійності стародавньої Греції. Боги Стародавнього Риму сухі і серйозні, можна сказати, суворі. Позитивне те, що в цій релігії головна її мета – це держава. Але це розуміння держави як головної цінності, за відсутності розуміння свободи всіх і кожного, переносилося на імператора. Тому, так само, як в Стародавньому Китаї, імператор був богом на землі. Виникла суперечність між усвідомленням людини себе вільною і ототожненням одного імператора як бога. Ця суперечність знімається в християнстві.

10. Християнство Г. В. Ф. Гегель називає «абсолютною і нескінченною релігією». У християнстві здійснюється повне пізнання людиною своєї свободи, хоча не відразу. Спочатку людина не може до кінця відразу осмислити дар, що повалився на неї. Вона створює Церкву, якій передає частину своєї власної свободи. Світовий розум для того, щоб внести діалектичний момент в існування несвободи, створює магометанство, метою якого є зіставлення себе християнству. Саме цій меті служать і Хрестові походи і інші форми протистояння християнства і магометанства. Повністю усвідомлення людьми себе вільними в християнстві здійснюється тільки із приходом Мартіна Лютера. Тільки лютеранство є абсолютно довершеною формою дійсного християнства.

Бог – це Трійця, і саме в трійковій Бога Г. В. Ф. Гегель бачить найголовніший доказ істинності тріадичного методу своєї філософії. Бог Батько є теза, що існує Сам в Собі і для Себе, це існування Бога до створення світу. Тут Г. В. Ф. Гегель проводить популярну ідею, яка вперше зустрічається у Августина, ідею розділення світу на царство Бога Батька, Бога Сина і Бога Духу Святого. Царство Бога Батька – це царство до створення світу. Царство Бога Сина – це час до пришествя Ісуса Христа, до неділі Його і піднесення, бо після євангельських подій, після того, як Ісус Христос піднісся на небо і з'єднався знов із Своїм Батьком, відбулося знов повернення творіння світу до свого Творця. І тому це є зняття протилежності, що виникла до пришествя Спасителя, це є дійсне існування світу, це є царство Духу.

Як вже було сказано, вищою формою самосвідомості є філософія. Так само детально Г. В. Ф. Гегель розглядає розвиток філософії в своїх «Лекціях з історії філософії».

В якості висновку можна сказати, що гегелівська філософія зробила дуже серйозний вплив на подальшу філософію. Прийнято говорити, що є ліве і праве гегельянство. Також прийнято говорити про те, що хтось сприйняв у Г. В. Ф. Гегеля метод, а хтось сприйняв систему. Гегелівський метод – діалектика, був успадкований неогегельянами, перш за все К. Марксом, який критикував Г. В. Ф. Гегеля за те, що у нього система і метод суперечать одне одному, діалектичний метод суперечить жорсткій тріадичній системі, в якій все має своє власне місце.

Бердяєв указував, що релігія Г. В. Ф. Гегеля атеїстична, тому що показати, що християнство зростає із попередніх форм релігійності, це означає звести християнство до дорелігійного стану. З іншого боку, підпорядкувати християнство філософії, розуму – врешті-решт, ми можемо звільнитися від

християнства і, довіритись тільки своєму розуму, що і відбулося. Хоча сам Г. В. Ф. Гегель мислив про благі цілі, про пізнання Бога і про філософську любов до Нього.

Учнем Г. В. Ф. Гегеля був Людвіг Фейербах, який перевернув гегелівську філософію, у прямому розумінні, з ніг на голову, зробив те, чого від нього і не чекали критично настроєні діалектики, а саме відмовився від поняття Бога. Оскільки у Г. В. Ф. Гегеля розум людський і розум Божественний є один і той же розум, то тому пізнання Бога – є пізнання людиною самої себе. Цю ідею Л. Фейербах реалізував блискуче, чітко і логічно.

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» Цицерона, «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 впливає 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 впливають 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. Свавілья окремого індивіда, який протистояв загальному порядку, зникає. Суб'єктивність як необхідний ґрунт 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 ґрунт 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 структурізована і організована. Отож об'єднуючий вплив суверенітету є тільки продовженням тієї внутрішньої субстанційної 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 підданам 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 основу 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. Монтеस्क'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 обґрунтовує 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 поодинокі речі, 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.

ЛЮДВІГ ФЕЙЄРБАХ І ЗАВЕРШЕННЯ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Людвіг Фейєрбах – останній представник німецької класичної філософії. Його можна розглядати і як останнього представника філософії Нового часу і в той же мірі його можна вважати філософом, що відноситься до іншого пласта періоду історії філософії, до сучасної філософії.

У Л. Фейєрбаха проблеми пізнання, онтології, релігії ставляться так, як вони ставилися Р. Декартом, Б. Спінозою, І. Кантом, Ф. В. Й. Шеллінгом, Г. В. Ф. Гегелем – тобто це класична філософія. Тому Л. Фейєрбах вважається мислителем що завершує німецьку класичну філософію. Не випадково одна з робіт Ф. Енгельса називається «Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії». Ф. Енгельс відмітив, що Л. Фейєрбах показав, до яких логічних висновків може привести розвиток класичної філософії і як із одним з наслідків цих висновків є зростання атеїзму і матеріалізму. У цьому контексті Л. Фейєрбах вважається одним із передвісників філософії марксизму.

Роки життя Л. Фейєрбаха 1804-1872 рр. Народився він в Баварії, в сім'ї юриста – батько його був криміналістом; сім'я була багатодітною і Людвіг був не єдиним сином, що виділявся своїм розумом. Взагалі ця сім'я була достатньо інтелігентна і інтелектуальна. У 1823 році Л. Фейєрбах вступає до Гейдельберзького університету на богословський факультет. Батьки готували йому дорогу священнослужителя. Він вивчає теологію, але ще в молодості відчув, що теологія не його професія. Він починає читати філософські книги, захоплюється модним тоді Г. В. Ф. Гегелем. У 1824 році виїжджає до Берліна, де тоді викладав Г. В. Ф. Гегель, слухає його лекції і повністю залишає теологію, присвячуючи себе вивченню філософії. Захищає дисертацію в типово гегелівському дусі «Про єдиний, загальний і нескінченний розум».

Вже в дисертації починається відхід від класичного гегельянства – Л. Фейєрбах вже тоді не визнавав християнства як дійсної релігії. У філософії Г. В. Ф. Гегеля дивне ставлення до релігії: з одного боку, погляди Г. В. Ф. Гегеля ніяк не можна назвати християнськими, з якої б позиції ми до них не підходили, навіть судячи не строго, з іншого боку, Г. В. Ф. Гегель сам себе вважав християнином і людиною, що відкрила дійсну сутність християнства. Л. Фейєрбах навіть такого собі не дозволяє, він заперечує християнство як дійсну релігію, бо, як він вважає, що християнство принижує чуттєве пізнання світу природи.

Після закінчення університету Л. Фейєрбах працює в Ерландському університеті, читає курс гегелівської філософії. Під час своєї педагогічної

діяльності він піддає філософському осмисленню філософію Г. В. Ф. Гегеля. У 1830 році виходить його робота «Думки про смерть і безсмертя», де піддається критиці християнське вчення про безсмертя душі і людини, поки з погляду гегелівської філософії. Из-за цієї книги Л. Фейербаха виганяють із університету, і він, ніде не працюючи, стає вільним літератором. У період з 1833 р. по 1838 р. пише «Історію нової філософії». Из цієї роботи слід виділити лекції про Г. В. Лейбніца, де описана суть філософії Г. В. Лейбніца. Тут Л. Фейербах показав себе як прекрасний знавець філософії Нового часу.

У 1838 році після закінчення написання цієї роботи Фейербах пише роботу «До критики філософії Гегеля», де заявляє про свій остаточний розрив із Г. В. Ф. Гегелем. Остаточний розрив означав визнання того, що гегелівська філософія, на його думку, є перевернута філософія – не матерія є інобуття духу, а навпаки, матеріальне первинно, матеріалізм історично прогресивніша філософія, а ідеальне є лише форма існування матеріального. Він дорікає Г. В. Ф. Гегеля за його ідеалізм, який, на його думку, витікає із абсолютизації категорій. У 1841 році виходить основна робота Л. Фейербаха «Суть християнства». Ідеї, описані в цій книзі, він розвиває далі і в 1845 році виходить його «Суть релігії». В цей же час виходять і інші його роботи, в яких він висловлює в стислій формі суть своєї філософії; це «Попередні тези до реформи філософії», «Основні положення філософії майбутнього».

З 1841 по 1845 рік був найбільш плодотворний час в творчому житті Л. Фейербаха. Після цього він пише достатньо мало, читає лекції про суть релігії, але вже не в університетах, куди його не допускають, а в приватних учбових закладах. У 40-і роки до нього доходить звістка про появу його учнів – К. Маркса і Ф. Енгельса; він читає їх праці, навіть «Капітал» К. Маркса, схвально до них відноситься. Помер Л. Фейербах в 1872 році, будучи філософом-затворником, він мало що писав і нікому вже не був цікавим. Це був час зовсім інших філософів і зовсім інших мислителів – час позитивізму, час філософії життя, марксизму і інших напрямків, що зароджувалася Основне завдання своєї філософії Л. Фейербах бачив в зміні акцентів. Філософія повинна відкрити сутність людини; саме в зведенні філософії до антропології він бачив головне завдання своєї думки. І в цьому ж він бачив недолік всіх попередніх філософських і релігійних систем.

Г. В. Ф. Гегель зробив логічні висновки із розвитку всієї попередньої філософської думки. Філософія Г. В. Ф. Гегеля завершує філософію Нового часу. Вона найближче всіх підійшла до антропології. У Г. В. Ф. Гегеля видно, що людський розум і Розум світовий, божественний, є одне і те ж. Оскільки вже із філософії Г. В. Ф. Гегеля видно, що божественний розум, об'єктивний, абсолютних дух, абсолютна ідея – всі вони співпадають із людським розумом, то, отже, первинним і основним предметом людської думки є розум людини або, кажучи ширше, людина. Тому, по Л. Фейербаху, нова філософія і є реалізація гегелівської філософії, яка повинна здійснитися шляхом заперечення Г. В. Ф. Гегеля, Гегелівська філософія суперечлива сама в собі. Ця суперечність полягає в запереченні теології з погляду саму теологію. Г. В. Ф. Гегель намагався зрозуміти суть релігії і стверджував, що вся суть Бога повністю

пізнавана. Саме із тотожності людського і божественного і бачить Л. Фейєрбах те, що філософія Г. В. Ф. Гегеля є заперечення теології з погляду самої теології. Теологія заперечує сама себе, тому що вона зводиться до людського розуму, божественний розум виявляється непотрібним. Але це заперечення у Г. В. Ф. Гегеля проводиться поки що із точки зору самої релігії, самої теології.

Л. Фейєрбах ретельно розбирає вказане протиріччя. На його думку, філософія Г. В. Ф. Гегеля є теологічним ідеалізмом, вивернутим навиворіт. Виносячи сутність людського «я» за межі цього «я», філософія Г. В. Ф. Гегеля перетворює людське «я» в Бога. Можна зробити звідси висновки і говорити, що окрім людського «я» ніщо не існує.

По Л. Фейєрбаху, не тільки криза філософії у формі гегелівської думки приводить до його філософії, а в першу чергу, криза релігії. Релігія, і особливо християнство, розвивається, показуючи, що це також є продукт думки, а не об'єктивна реальність. Те, що релігія лише продукт людської думки, Л. Фейєрбах наводить простий приклад: релігія існує тільки у людей. Жодна тварина не знає релігійності і ні для однієї тварини Бога не існує. Л. Фейєрбах міркує таким чином: об'єктивний предмет є об'єктивним тому, що він існує для будь-якої живої істоти. Скажімо, ударити палицею, що собаку, що людину – і тії, і іншій буде боляче. Отже палиця існує і для собаки і для людини. Але Бог є предмет тільки людського знання. Цей факт говорить про те, що Бог не є об'єктивна реальність. Тварини Його не знають, і це показує, що Бога не існує. Отже, суть Бога слід шукати в людині. Тут якраз Г. В. Ф. Гегель дуже корисний, оскільки він відкрив головну суть божественного розуму, який тотожний людському розуму.

Саме в цьому бачить заслугу Г. В. Ф. Гегеля Л. Фейєрбах. Тобто суть релігії існує в людині, тому антропологія є не тільки мета розвитку філософії, але і таємниця релігії, таємниця християнства. Бог – нескінченна істота, пише Л. Фейєрбах в «Основних положеннях філософії майбутнього», бо це є нескінченність самого розуму. Бог є необхідна істота, бо це відображає необхідність інтелекту. Бог є безумовна вічна істота, бо вічність і безумовність є також властивість розуму. Бог – незалежна істота, бо в думці мисляча істота відноситься із самою собою. Тому те, що є об'єктом в релігії, в релігії, теїста, спекулятивній (тобто гегелівській) філософії, стає суб'єктом. Теїст мислить Бога з погляду чуттєвості, а спекулятивна філософія показує, що Бог повинен мислитися з погляду мислення. Тому теологія перетворює людську точку зору на божественну, а спекулятивна філософія, навпаки, перетворює божественну точку зору на людську. У теології Бог суперечливий Сам із Собою, бо Він і Людина і не людина, Він і став Людиною і перевершує будь-яке людське розуміння. Спекулятивна філософія в гегелівській діалектиці – це суперечність, яка є суперечністю самої людської думки, тобто суперечність, що існує не в Бозі, а в самій людині. Тому спекулятивна філософія є Бог, тобто чистий дух, реалізований у вигляді акту думки. Отже, таємниця спекулятивного мислення, стверджує Л. Фейєрбах, є єдність мислячого і мислимого, бо Бог, за твердженням християнства, є тотожність думки, є, мисляча сама.

Основні ідеї своєї філософії відносно християнства Л. Фейєрбах висловлює в роботі «Суть християнства», в якій він детально вивчає особливості християнського богослов'я і заразом відповідає на існуючу вже критику його опонентів, яку він висловив в раніших своїх статтях. Зокрема, в передмові до другого видання «Суті християнства» Л. Фейєрбах стверджує, що перше видання не зрозуміли. Вважають, що Л. Фейєрбах продовжив лінію критики християнства, але він стверджує, що це не критика християнства, а відкриття її суті. Він не критикує християнську релігію, а, як він стверджує, він уразив в серце і змоглядну і позитивну християнську філософію.

На думку Л. Фейєрбаха, зараз релігія звиродніла настільки, що етичною залишилася одна лише брехня, істина ж аморальна і ненаукова. А істиною насправді є людина. Релігія (у Л. Фейєрбаха мається на увазі тільки християнська) розвивається, і це показує, що вона є прояв людського духу. І те, що врешті-решт виникає протестантизм, підтверджує, що релігія є продукт людської думки. Протестантизм – спосіб олюжнення Бога, бо він показує всі логічні висновки із християнства; протестантизм вірить в Бога тільки для людини, а не Бога, що існує Самого в Собі. Тому і розвиток християнства показує, що істиною є тільки людина.

Сучасні богослови, на думку Л. Фейєрбаха, самі не знають, що таке християнство, бо їх докори відносяться швидше не до нього, Л. Фейєрбаха, а до самого християнства. Заперечуючи Л. Фейєрбаху, вони розкривають ще раз суперечність релігії і тим самим підтверджують істинність доводів Л. Фейєрбаха. На думку ж Л. Фейєрбаха, таємниця будь-якої релігії корениться в суттєвій відмінності людини від тварини. Це показує, що сутність християнства потрібно шукати в людині, а суттю людини є її розум. Оскільки відмінність людини від тварини полягає в її розумі, в свідомості, а функція розуму полягає в тому, щоб пізнавати суть (відомо ще з часів Платона і Арістотеля, що розум оперує поняттями і категоріями, які завжди шукають суть), то тому людина пізнає суть, зокрема власну, і живе двояким життям. Вона живе як суб'єкт серед об'єктів, а з іншого боку представляє саму себе як об'єкт – людина є і суб'єктом і об'єктом. Тому людина об'єктивує себе як суб'єкт. Звідси виникає суперечність її власної думки.

Людина об'єктивує свою власну суть, вона перетворює те, що насправді є лише суб'єктом, в об'єкті пізнання. Філософи здійснювали саме цю помилку – об'єктивували свою власну суть і вважали, що ця ситуація відповідає дійсності. Об'єкт, яким є людина, вони вважали Богом. Тому власна суть людини виявляється, з погляду релігійних людей, абсолютною суттю, тобто Богом. Насправді релігійний об'єкт знаходиться усередині людини. Бог людини завжди такий, які його думки і наміри, і свідомість людини є самосвідомість людини. Бог відкривається, за твердженням християн, людині, але це одкровення є одкровення внутрішньої суті людини самої собі. Тому релігія є перша і непрямая самосвідомість людини. Непряма, тому що пряма самосвідомість людини відбувається у філософії. Тому філософія виникає після релігії, виникає як наслідок релігії, тому що релігія зростає із тих же самих передумов, що і філософія, із самосвідомості. Але в релігії людина мислить неусвідомлено, вона

побічно усвідомлює, те, що пізнає свою суть, і це пізнання об'єктивує, перетворює на Бога. Для Л. Фейєрбаха нічого не залишалось робити, як закреслювати релігію, поставити на її місце філософію і навіть, більш того, потрібно звести все до людини, до антропології.

Таким чином, божественна суть – це людська суть, очищена від індивідуальних меж. Якщо люди і стверджують, що Бог незбагнений, то це насправді плід сучасної невіри. Ще Г. В. Ф. Гегель стверджував, і Л. Фейєрбах із ним згоден, повну зрозумілість Бога, бо Бог зводиться до своїх власних предикатів. Предикати такі: Бог є Трійця, Бог є любов, є розум, Логос і т.д. Тому все це показує, що Бог зрозумілий. Заперечення зрозумілості Бога є заперечення властивостей Бога, а це, відповідно, означає заперечення самої релігії. Тому твердження, що Бог незбагнений є деяка дивна форма релігії, це заперечення релігії.

Проте предикати Божественної істоти відомі. В першу чергу, це всеосяжність, невичерпність, нескінченна глибина і т.д. – все те, що затверджує позитивне катафатичне богослов'я. Воно зводиться до піднесення в абсолют різних позитивних характеристик – свехрозумність, всезнання і т.д.

Але таємниця невичерпності Божественних властивостей є не що інше, як таємниця людської суті, яка нескінченно різноманітна і нескінченно визначувана.

У будь-якій релігії, і християнство не виключення, на думку Л. Фейєрбаха, Бог і людина протистоять одне одному, є крайнощами. Релігія розвивається таким чином, що людина все більше і більше намагається усунути це протистояння, людина все більше віднімає предикатів у Бога і все більше приписує собі. Скажімо, в порівнянні з ізраїльтянами, говорить Л. Фейєрбах, сучасний християнин і взагалі християнин, це дуже вільнодумна людина. Оскільки Бог і людина в релігії протистоять, є крайнощами, то потрібно довести, вважає Л. Фейєрбах, що розлад людини із Богом є розладом людини із своєю суттю. А розлад можливий лише там, де суть роздвоїлася, але тим не менш складає єдність. Не може існувати у розладі те, що не представляє єдність, і ця єдність є єдність людської суті. А суть людини є розсудок та розум.

Чиста божественна суть – це самосвідомість розуму. Розум є безособова сила в людині; у людині не може мислити якийсь інший розум, окрім свого, тому і Бог об'єктивний один для всіх людей. А оскільки людський розум нескінченний, то і Бог представляється як нескінченний Дух, винесений за межі індивідуальності і тілесності. Людина не може пізнати сама себе, не можна об'єктивувати те, що є насправді суб'єктом, тому розум непізнаваний і слідством цього є затвердження того, що Бог також непізнаваний.

На доказ того, що суть Бога є розум, що об'єктивувався, Л. Фейєрбах приводить різні міркування, серед яких можна відзначити такі, Бог не може створити те, що суперечить розуму – Бог не може відмінити Сам Себе, не може зробити те, що було таким, що небуло, не може зробити гріх, не може створити Сам Себе, не може відмінити закони логіки, не може зробити те, що суперечить розуму. Це показує, що суттю Бога також є розум, що Бог сам підкоряється

законам розуму, отже, досить сказати, що суттю Бога, так само, як і суттю людини, є розум. Отже, тільки про розум можна і говорити. «Мірило твого Бога, – пише Л. Фейербах, – є мірило твого розуму».

Але Бог, як розум, це ще не є власне Бог християн. Розум думає не тільки про себе, але і про інших людей і про інші об'єкти. Розум думає про все, тому, окрім розумної суті релігії, повинна бути і якась інша. Уявлення людини що діє серед інших людей означає, перш за все, уявлення про людину як про істоту етичну. Це уявлення людини себе як істоти етичної приводить до наступних висновків: людина об'єктивує свою власну моральність. Вона уявляє моральність як те, що існує окремо від людини. Моральність, очищена від людських індивідуальностей і від людської тілесності, моральність здійснена і абсолютна об'єктивувалася людиною і перетворюється на Бога. Тобто Бог – це обернена в абсолютну суть власна моральна суть людини. Ця суть є совістю, бо совість говорить людині, чим людина повинна бути, указує людині, що вона не така. Суть людини показує людині, що вона істота суперечлива, діалектична, як говорив Г. В. Ф. Гегель. Цю суперечність людина намагається вирішити, виводячи за свої межі одну з своїх сутностей, показуючи себе як абсолютно гріховну істоту і Бога як абсолютно довершену істоту. Цього робити не можна, бо цей розлад є розкладання однієї єдиної гріховно-довершеної етичної суті людини. А людина намагається ліквідувати цей розлад, розглядаючи абсолютну етично довершену істоту тільки в Бозі, розглядаючи Бога як тако, гощо любить людину.

Бог в християнстві утілюється для того, щоб спокутувати гріхи людини. Втілення Бога в деяку тілесну оболонку у формі людини є не що інше, як прояв того, що суттю людини є не тільки розум, моральність, але людина є плотська істота, є матеріальна, тілесна істота. Плотське уявлення себе (людини) виявляється в перенесенні цього ж плотського уявлення на Бога. Тому причиною втілення Бога насправді є уявлення людини про себе, це потреба людини. Потреба не тільки гносеологічна, тобто розуміння себе як істоти плотської, але і потреба людини в співчутті, тому що людина є істота не тільки етична, не тільки мисляча, не тільки розум і воля, але і серце.

Співчуття також об'єктивувалося. Втілення, по Л. Фейербаху, це «сльоза Божественного співчуття», тобто поява людини істоти, що відчуває, тому Бог втілюється в людину, тому що Бог є любов. Це означає, на думку Л. Фейербаха, що Бог і любов – це різні речі. Бог сходить до людини, тому що Він підкоряється цій любові. Оскільки Бог і любов відрізняються, то цілком можна сказати, що суттю самої людини є любов, оскільки Бог підкоряється любові. Тобто любов перемагає Бога. Ця любов є любов до людини, тобто людська любов; людина любить в Бозі, перш за все, любов Бога до людини. Це означає, що людина хоче, перш за все, щоб її саму любили. Тому втілення Бога є не що інше, як прояв любові Бога до людини, а ця любов є підстава любові людини до Бога. Тобто любимо ми в Бозі, перш за все, любов до людини.

Суть християнства слід бачити в єдності трьох іпостасей людської суті – розуму, волі і серця. Дійсна суть християнства витікає саме із нескінченної суті розуму, із об'єктивування людської моральності і із внутрішньої потреби до

добра. Бог страждає для інших, отже страждання божествене – той, хто страждає, є Богом. Бог страждає – означає Бог є серце, тобто джерело всіх страждань.

Християнство, міркує далі Л. Фейєрбах, стверджує, що Бог є трійкова єдність. Це також має коріння в свідомості людини; людина сама себе уявляє як єдність «я» і «ти» – людина пізнає себе як суб'єкт, тобто як «я», і як об'єкт, тобто як «ти». Ця єдність «я» і «ти» насправді представляє нерозривну єдність – це той самий приклад, коли можна бачити роздвоєння того, що існує в єдності. Унаслідок цієї єдності «я» і «ти» існують в деякому спілкуванні, що є потребою людського серця. Тому і самотній Бог виключає потребу любові. У об'єктивуванні людиною своєї власної суті відбувається роздвоєння: окрім Бога Батька, тобто «я», з'являється Бог Син, тобто «ти», а разом у взаємодії вони утворюють Дух. Тобто, по Л. Фейєрбаху, насправді є тільки два Обличчя, а третя Особа є їх взаємодія.

Батько і Син в християнстві розуміються плотськими, зі всіма антропоморфними характеристиками, отже повинна з'явитися ще і жіноча особа. Таким чином виявляється таємниця Матері Божієї. Бог Син є Логос, тобто Слово. Це також не випадково, бо мислячи себе, свою власну суть, людина мислить саме в образах; головним засобом для думки людини є слово, мова. Слово є образна думка. Таким чином відбувається знов обожнювання своєї власної суті, обожнювання слова. Релігія уявляє собі дійсну суть слова як особливу, відмінну від людського слова суть.

Такі основні, суттєві риси філософії Л. Фейєрбаха, бо він розглядає безліч інших положень християнства, зводячи їх послідовно до людської суті. По Л. Фейєрбаху, головне завдання полягає в розкритті суті релігії. Але це не означає, по думці Л. Фейєрбаха, що завдання його думки є послідовний атеїзм. Атеїзм для Л. Фейєрбаха був синонімом аморальності, тому потрібне не затвердження атеїзму, а заміна помилкової релігії істинною. Дійсна релігія є дійсне знання про людину, а це знання включає знання її розуму, знання її моральності, її серця, тобто уміння страждати і співчувати.

Така релігія повинна бути основою справжнього суспільства. Людина повинна бути метою будь-якої думки, будь-якої дії. А оскільки люди існують в суспільстві, та єдність людини із людиною є головною метою суспільства, все інше – лише форми цієї єдності. Саме для цього Л. Фейєрбах і намагається розвинути свою власну філософію, бо високим і останнім принципом філософії є єдність людини із людиною. Тому нова філософія, як стверджує Л. Фейєрбах, відрізняється від старої філософії. Стара завжди об'єктивувала те, що було насправді суттю людини, нова фейєрбахівська філософія показує дійсну природу цього. Тому нова філософія є сама мисляча людина.

Вражає логічність і переконливість думки Л. Фейєрбаха. Для будь-якого християнина зрозуміло, що людина є образ Божий, тому уявлення про людину можуть будуватися на основі його знань про Бога. Ми знаємо, що саме так міркували Батьки Церкви, коли в суперечках про Божественну суть, про таємницю з'єднання двох природ в одній іпостасі, розв'язувалася і інша проблема, яка для Церкви була не головною, але проте, саме вона і

розв'язувалася, – це проблема визначення суті людини. Таким чином можемо вирішити якнайглибшу таємницю, таємницю людини, таємницю з'єднання в ній двох природи – душі і тіла, таємницю єдності її особи.

ЛІБЕРАЛІЗМ ЯК НАПРЯМ У ДЕОНТОЛОГІЧНИХ ПОЛІТИЧНИХ І ПРАВОВИХ ВЧЕННЯХ

Лібералізм як напрям європейської політичної та правової думки бере свій початок у творчості визначного англійського мислителя Д. Лока. Термін «лібералізм» з'являється на початку ХІХ століття і походить від латинського «libertas», тобто «свобода». Основою цього напрямку – лібералізму є свобода, яка, згідно з класичною дефініцією Декларації прав людини і громадянина, розуміється, як «право робити все, що не порушує свободи іншої людини; використання природжених прав кожною людиною не має інших меж, ніж ті, які забезпечують іншим членам суспільства змогу користуватися такими самими правами». У ХІХ столітті лібералізм стає однією з найвпливовіших політичних та інтелектуальних течій. Концептуальну основу лібералізму складають дві головні тези. Перша полягає у твердженні, що особиста свобода і приватна власність є найвищими соціальними цінностями. Друга – у твердженні, що реалізація цих цінностей не тільки забезпечує розквіт усього творчого потенціалу особи та її благополуччя, але й водночас веде до розвитку як суспільства в цілому, так і держави зокрема. Поряд з цими двома ідеями є низка інших елементів ліберальної ідеології, зокрема ідея прогресу, загального блага, правової держави, конституціоналізму, розподілу влад, представництва, самоврядування.

Лібералізм першої половини ХІХ ст. виступив з розробкою ідей, які, з одного боку, продовжували традиції попередніх прогресивних мислителів у трактуванні політичних та громадянських свобод, представницької демократії та ін. (Ш. Монтеск'є, Д. Лок та ін.), а з іншого – провели їхню переоцінку відповідно до змінених суспільно-політичних реалій. Наприклад, ідея влади народу та суспільного договору була замінена доктриною представництва. Сама по собі ідея представництва як гарантія особистої свободи була проголошена ще в ХVІІ столітті, а згодом знайшла своє закріплення в американській Декларації незалежності і французькій Декларації прав людини і громадянина, як природжені та невідчужувані права особи. Однак розвиток подій в кінці ХVІІІ – на початку ХІХ століття, зокрема у Франції, показав, що воля більшості, проголошення певних прав ще не є гарантією від їхнього ігнорування та порушення. Тому лібералізм протиставляє державній владі, яка постійно посилювалася, цінність індивіда, його автономію, у тому числі від влади більшості.

Основоположник французького лібералізму Б. Констан так формулював завдання, яке він ставив перед собою: «Протягом сорока років я захищав один і той самий принцип – свободу у всьому: в релігії, філософії, в літературі, у промисловості, у політиці, розумі. Під свободою розуміється верховенство особи над владою, котра бажає правити за допомогою насильства, і над масами,

які репрезентують з боку більшості право підпорядкування собі меншості». Він же підкреслював, що «політична свобода служить гарантією особистої свободи, проте вона не може її замінити». Розвиток лібералізму відбувається тією чи іншою мірою у всіх європейських країнах та на північноамериканському континенті.

Ієремія Бентам – представник лібералізму першої половини ХІХ століття – основоположник теорії користі

Ієремія Бентам (Bentham), 1748-1832 рр., – визначний англійський мислитель, основоположник теорії користі, або утилітаризму. У кінці ХVІІІ століття, після скептицизму та критицизму засад і гасел епохи Просвітництва, знову розпочався пошук системного пояснення оточуючого світу. Серед авторів, котрі робили спробу створити таку цілісну систему, яка б могла охопити і пояснити всі явища навколишнього світу, був єдиний правник – Ієремія Бентам. Він був надзвичайно обдарованою дитиною (у 4-річному віці знав латинську і грецьку мови), закінчив університет в Оксфорді і з 1792 р., успадкувавши від батька великий маєток, який забезпечував йому повний матеріальний добробут, працював адвокатом та багато подорожував. Світову та загальноєвропейську славу він здобув раніше, ніж став добре відомий в Англії, що пояснювалося виходом його перших праць французькою мовою, завдяки своєму товаришу. Разом з Джеймсом Мілем (батьком Джона Міля) він організував групу «філософів-радикалів», до якої належав також відомий економіст Давід Рікардо. Велику зацікавленість він виявляв кримінальним і також пенітенціарним правом. І. Бентам навіть розробив проект спорудження в'язниці, яка мала назву Паноптикум, збудованої у такий спосіб, щоб наглядач з одного місця міг бачити все, що діється у кожній камері. До кінця життя він цікавився цією проблемою. Ієремія Бентам сприяв раціоналізації та гуманізації англійського кримінального права та процесу.

Грунтовно вивчаючи проблеми кодифікації та розробляючи цілу теорію легіслації, він створює працю «Вступ до основ моральності та законодавства», яка побачила світ у 1789 р. Ці питання в деталях викладені також у працях «Трактат законодавства цивільного і кримінального» (1802 р.), «Пропозиції кодифікації, скеровані до всіх народів, які визнають ліберальні погляди» (1822 р.) і в «Конституційному кодексі» (1830 р.). Багато його праць було опубліковано посмертно, а останні, що стосуються теорії права, побачили світ лише в 1945 р.

Назва «утилітаризм» (походить від лат. *utilitas* – користь) з'явилася у ХІХ столітті. і, починаючи від І. Бентама, стала загальноживаною. Вона означає етичну доктрину, корені якої можна знайти вже в Д. Лока. Згідно з нею діяльність людини є моральною тоді, коли вона керується правильно зрозумілими інтересами індивіда, які не суперечать інтересам загалу, а, навпаки, служать примноженню загального добра і щастя.

Разом з іншими «радикальними філософами» І. Бентам виділяв такі визначальні основи людської природи:

- усі люди від природи є подібні, бо формулюють свої думки з того самого матеріалу – вражень та їхнього впливу, і рівні;
- усі прагнуть одного й того ж: здобути те, що становить для них інтерес. Це можна визначити, як прагнення досягнути якнайбільшого задоволення своїх потреб;
- для людської природи характерний розум, завдяки якому людина в стані зрозуміти, у чому полягає її справжній інтерес;
- людська природа не є незмінна: завданням виховання є допомога людині зрозуміти її власний інтерес.

Керуючись цим, І. Бентам стверджував, що прагнення людини не можуть суперечити людському розуму, більше того, мораль індивіда і суспільства не протистоїть інтересові (користі), а є тільки втіленням рівноваги інтересів. Отже, головним завданням правників і політиків є гармонізація індивідуальних інтересів. Ця концепція докорінно відкидала, як це робили і консерватори, зокрема представники історичної школи, правопріорні ідеї та радикальні програми. Проте, замість консервативного культу традиції і традиційних цінностей, вона пропонувала іншу основу людського буття – утилітаризм, або користь (інтерес). Вже у своїй першій праці «Фрагменти про уряд» (1776 р.) І. Бентам писав: «Користь є ознака і ступінь добродетності, вірності і т.п., і обов'язок сприяти щастю є головний обов'язок, який містить у собі всі інші». Принцип користі, на думку І. Бентама, подібний до аксіоми в математиці, він є очевидний і не потребує доведення. Він є загальним й охоплює і законодавство, і мораль. Погляди мислителя щодо теорії утилітаризму викладені у кількох працях, зокрема таких, як «Принципи законодавства» (1802 р.), яка складається з трьох частин: «Основи законодавства», «Основи цивільного кодексу» та «Основи кримінального кодексу»; «Керівні основи конституційного кодексу для всіх держав», «Деонтологія, або Наука про мораль». І. Бентаму належить також кілька праць з кримінального права, зокрема «Теорія покарань», «Теорія доказів», «Про смертну кару». В основу теорії І. Бентама покладено чотири принципи, тобто ті основні положення, з яких випливають усі наступні висновки. Перший полягає у тому, що отримання задоволення і уникнення страждань становлять сенс людської діяльності. Ця ідея не була абсолютно невідомою до І. Бентама, вона бере свої корені з учення Епікура та його послідовників, але безперечною новацією І. Бентама є те, що він поширив цей принцип, тобто корисність, на всі галузі законодавства – цивільне, кримінальне, державне. Другий принцип полягає у тому, що мораль твориться всім тим, що орієнтує на досягнення найбільшого щастя (добра) для найбільшої кількості людей. Людині притаманне прагнення до щастя. Це повною мірою стосується і людського суспільства, тому головною турботою уряду і найперше законодавчої влади повинно бути сприяння благу для всіх. Проте, оскільки не завжди можна однаково розподілити блага між усіма, то треба прагнути до найбільшого благополуччя найбільшої кількості людей. Наступний принцип – максималізація загального блага шляхом установаження гармонії індивідуальних

і суспільних інтересів є метою розвитку людства. І. Бентам прагнув надати своїй теорії цілісного, сформованого вигляду і викласти її суть максимально стисло і точно. Звідси його формула: найбільшим добром є «найбільша кількість задоволення», або щастя «найбільшої кількості людей». Реалізація цієї засади має бути, на думку І. Бентама, метою законодавства, яке повинно менше карати, а більше виховувати.

Основу лібералізму І. Бентама становить ідея інтересів та безпеки особи. Людина повинна сама дбати про себе, своє благополуччя і не розраховувати на чийсь сторонню допомогу. Тільки сама людина повинна визначати, у чому полягає її інтерес, що є корисним для неї. Мислитель підкреслював: «Інтереси окремих осіб – це єдині реальні інтереси. Піклуйтесь про окремих індивідів. Не утискуйте їх, не дозволяйте цього робити іншим і – ви достатньо зробили для суспільства».

Бентам негативно ставився до природничо-правової теорії та ідеї природних невідчужуваних прав людини, він також критикує теорію суспільного договору, вважаючи всі ці ідеї тільки химерами, суто теоретичними конструкціями, які не знаходять достатнього підтвердження у практичному повсякденному житті, і, що найголовніше, на його думку, вони не мають жодної практичної користі. Принцип користі вчений виводить з людської природи. «Природа, – писав він, – підпорядкувала людину владі задоволення і страждання. Їм ми зобов'язані всіма нашими ідеями, ними зумовлені всі наші судження, всі наші рішення в житті. Принцип корисності як спроможності бути засобом вирішення певного завдання є найбільш значущим критерієм оцінки всіх явищ. З уваги на це, користь – це властивість певного предмету або певної дії запобігати якомусь злу або сприяти якомусь благу. Тому користь, при загальному прагненні людства до добробуту, повинна бути принципом діяльності як для конкретної людини, так і для законодавця. Зло є біль, страждання або причина страждання. Благо є задоволення або причина задоволення. Усе, що відповідає користі чи інтересу індивіда, здатне збільшити загальну суму його добробуту. Все, що відповідає користі або інтересу суспільства, збільшує загальну суму добробуту індивідів, з яких воно складається». При цьому принцип користі сприймається як аксіома: почуття задоволення або страждання, інтереси індивідів як безпосередньо дані досвідом доводити не потрібно. Проте принцип користі не завжди усвідомлюється людьми. Він існує поряд з двома іншими, які так само, як і принцип користі, становлять основу моралі і мають вплив і значення для індивіда та суспільства в цілому. Це принцип аскетизму та принцип довільності, або симпатії. Аскетизм полягає у повній зневазі до будь-якого задоволення, вважаючи все чуттєве ненависним і злочинним. При цьому під фізичними задоволеннями та стражданнями Бентам розуміє задоволення та страждання як тілесні, так і духовні. Найвищою чеснотою, за такого підходу, є відречення від самого себе. Цей принцип може базуватися як на релігійній, так і на будь-якій іншій основі. Принцип симпатії - це врахування тільки особистих почуттів, сьогочасних індивідуальних бажань та прагнень. Симпатії виходять не з користі, а з того, чи подобається, чи не подобається цій людині що-небудь. Іншими словами, все

зводиться до простого «я люблю» або «я ненавиджу». Базуючи все на внутрішніх, особистих переживаннях та поглядах окремої людини і цим допускаючи найбільш протилежні тлумачення, цей принцип є, по суті, відсутністю будь-якого принципу. Для того щоб приховати його очевидну неспроможність, застосовуються різні хитрощі, як зокрема твердження, що людині дане щось для розпізнавання добра і зла, і це щось називають совістю, або моральним почуттям, або здоровим глуздом. Багато філософів і юристів базуються на вічних і незмінних основах права, або на природничому праві. Цими словами, на думку вченого, позбавленими всякого змісту, кожен прагне приховати своє домагання нав'язати іншим свої особисті відчуття. Отже, ці два принципи – аскетизму та симпатії – є протилежністю один одному. Принцип користі займає між ними середнє місце.

I. Бентам відстоював демократичні цінності, засуджуючи монархію та спадкову аристократію. Найбільш корисною – як для суспільства, так і для окремої людини – він вважав республіканську форму правління, за якої три головні гілки влади повинні бути розділені, однак при цьому їхній розподіл не означає, що кожна з них повинна існувати сама по собі і діяти незалежно від інших. Навпаки, всі три гілки влади повинні взаємодіяти, бути взаємозалежними, бо «ця взаємозалежність трьох властей зумовлює їхнє погодження, підпорядковує їх постійним правилам і дає їм систематичний і неперервний хід... Якщо б влади були безумовно незалежними, між ними були б постійні зіткнення».

Як прихильник демократії мислитель виступає не тільки за демократизацію державної влади, але й за демократизацію суспільства, його політичної системи. У зв'язку з цим він стоїть за розширення виборчого права, зокрема за надання виборчих прав жінкам. Бентам підкреслював, що за допомогою інститутів демократії, таких як вільна преса, збори громадськості тощо, можна буде ефективно контролювати діяльність законодавчої і виконавчої влади.

Щодо державної влади, то, на думку вченого, головне її призначення – гарантувати безпеку і власність громадян, тобто, по суті, держава повинна в основному здійснювати функції охорони. Державна влада, уряд не мають права визначати, що є щастям, благом для кожної окремої людини, а, тим більше, державна влада не має права нав'язувати людині такі уявлення і намагатися зробити людину щасливою, навіть якщо вона цього не бажає. Головне ж завдання і держави, і суспільства в цілому – це «досягнення найбільшого щастя для найбільшої кількості людей». А щастя, на його думку, становлять чотири цілі: засоби до існування, задоволення, рівність і безпека. Безпека ж є, по суті, втіленням свободи і справедливості.

Із загальними поглядами I. Бентама на кодифікацію та законодавство тісно пов'язані його погляди на право, яке, на його думку, є виключно волею суверена, виданою у відповідній формі. Тому він відкидає природне право і фактично започатковує новітній юридичний позитивізм, який був розвинутий Джоном Остіном.

МАРКСИСТСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ОСНОВНІ ІДЕЇ І ЕВОЛЮЦІЯ

КЛАСИЧНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ МАРКСИЗМ

Марксистська філософія – це сукупне поняття, що позначає філософські переконання Карла Маркса (1818-1883 рр.) і Фрідріха Енгельса (1820-1895 рр.), а також погляди їх послідовників. Стосовно неї уживаються терміни «діалектичний матеріалізм» і «історичний матеріалізм», введені в ужиток в 90-х рр. XIX сторіччя. Пізніше вони були прив'язані до ідеологічних трактувань філософських складових марксизму як теорії, ідеології і практики перетворення суспільства. Існують класична і некласична версії марксистської філософії. У першому випадку це філософські ідеї самих К. Маркса і Ф. Енгельса, в другому – різні інтерпретації цих ідей. Класичний філософський марксизм не є завершена філософська система, оскільки в ньому виразно простежується еволюція, виділяються етапи творчості «молодого» і «зрілого». К. Маркса, «пізнього» Ф. Енгельса, в наявності трансформація багатьох категорій. При спільності початкових установок, думка К. Маркса і Ф. Енгельса часто йшла різними шляхами, різний їх інтелектуальний внесок у філософські побудови марксизму.

Філософські поняття і побудови марксистської класики багато в чому продовжують традиції класичної німецької філософії, перш за все об'єктивного ідеалізму Г. В. Ф. Гегеля і антропологізму Л. Фейєрбаха. Об'єктивний ідеалізм Г. В. Ф. Гегеля перетворюється на нову форму матеріалізму, в його вченні молоді К. Маркс і Ф. Енгельс побачили спосіб подолання розриву між ідеалом і дійсністю (ідеал властивий самій дійсності, він розвивається в ній діалектично-суперечливо). Антропологічна філософія Л. Фейєрбаха із її акцентом на окрему людину трансформується в соціально-філософську і філософсько-історичну концепцію, яку К. Маркс і Ф. Енгельс розробляли спільно. У ній вони обґрунтовували необхідність людської свободи і емансипації, саморозвитку і вдосконалення.

Соціалістичні ідеали французьких і англійських утопістів також підкріплюються філософськими аргументами діалектико-гуманістичного характеру. Основоположники марксизму, критикуючи сучасну їм дійсність, прагнули знайти новий світ.

К. Маркс і Ф. Енгельс виходили з переконання, що не можна за допомогою ідей змінити світ та зміни свідомості. У «Тезах про Фейєрбаха» (1845 р.) К. Маркс критикує весь попередній матеріалізм за його пасивно-споглядальний характер, а ідеалізм – за розуміння людської активності лише як духовної діяльності. Тому і іншому він протиставляє поняття практики як предметної матеріальної діяльності. По К. Марксу, суспільне життя є «по суті практичним». Так у філософію вводиться нова предметна область – сфера практичної діяльності людей, яку філософія раніше ігнорувала (раніше під практичною філософією розумілася філософія моралі).

Формулювання основних ідей матеріалістичного розуміння історії стає першою спробою К. Маркса і Ф. Енгельса створити позитивну науку про суспільство і його історію, яку вони протиставляли колишній філософії і філософії взагалі. У історії і соціумі зміна йде від матеріального до ідеального, від економічного базису до ідеологічної надбудови; суспільне буття людей визначає їх свідомість. Нове суспільство теоретично виводиться із суперечностей самого суспільства на даному етапі його розвитку, і, перш за все із суперечності між продуктивними силами і виробничими відносинами. Знання про суспільство, підкреслюють К. Маркс і Ф. Енгельс, не виводиться шляхом спекулятивного філософського міркування, а виявляється емпірично, як це робить «позитивна наука». Їх мета, заявляють вони, побудувати вчення про суспільство і його історію як науку, яку вони протиставляють всій колишній філософії і навіть філософії взагалі (Ф. Енгельс пізніше писав, що із виникненням матеріалістичного розуміння історії – історичного матеріалізму філософії історії прийшов кінець). І ця наука покликана не просто констатувати ділення історії суспільства на формації, а ділити кожную формацію на її складові елементи, але пояснити, чому та або інша суспільна формація влаштована саме таким чином, а головне – чому суспільство розвивається, переходячи від формації до формації. Суспільство – не хаотичний агрегат і не «твердий кристал», а цілісність, здібна до саморозвитку. Його різні частини повинні, так чи інакше, відповідати одна одній. Така відповідність існує між продуктивними силами і виробничими відносинами.

К. Маркс і Ф. Енгельс дійшли до думки про недостатність обґрунтування комунізму одними філософсько-гуманістичними міркуваннями, що до того ж носять нормативно-оцінний, телеологічний характер (спочатку задана суть людини, яка загублена в сучасному їм світі, але вона із необхідністю повинна бути знов відновлена). Але звідси не слідував і не послідував перехід до комуністичного суспільства. Таке суспільство повинно бути підготовлено, з погляду К. Маркса і Ф. Енгельса, не тільки негативно – через суперечність, але і позитивно – через розвиток позитивних передумов і не тільки на рівні людини, але перш за все на рівні власне суспільних структур. Комуністична формація, як наступна за капіталістичною, тепер теоретично виводиться не із поняття людської суті (що фіксує швидше ідеал, чим щось спочатку дане), а із цілого комплексу передумов, – зрештою із необхідності вирішення протиріч, які все концентруються навколо приватної власності на засоби виробництва. У «Маніфесті Комуністичної партії» К. Маркс і Ф. Енгельс писали про те, що комуністи можуть виразити свою теорію одним положенням: знищення приватної власності.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ К. МАРКСА

На відміну від таких німецьких мислителів, як І. Кант або Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс не опублікував праць, в яких його філософія була б викладена в розгорненому, систематичному вигляді. Його філософські погляди

представлені або в посмертно виданих рукописах («Економічно-філософські рукописи 1844 року», «Тези про Фейєрбаха», «Німецька ідеологія»), або в полемічних творах («Святе сімейство», «Убогість філософії»), або вплетені в контекст економічних і соціально-політичних робіт («Маніфест Комуністичної партії», «До критики політичної економії», «Капітал», «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта», «Критика Готської програми» і ін.).

К. Маркс захопився гегелівською філософією в роки навчання в Берлінському університеті. Це не було простою данню «філософській моді», що панувала в тридцять роки XIX сторіччя. К. Маркс шукав в цій філософії відповідь на питання, як подолати розрив між ідеалом і дійсністю, характерний для кантіанства. Відповідь Г. В. Ф. Гегеля: ідеал властивий самій дійсності, в якій він діалектично-суперечливо розвивається, – показався К. Марксу переконливим, і він прийняв гегелівську філософію в тому її тлумаченні, яке запропонували ліві послідовники Г. В. Ф. Гегеля – младогегельянці Б. Бауер, А. Руге, М. Штірнер і ін. Суть цього тлумачення полягала в тому, що ідеал як втілення розуму – це не нинішня прусська монархія, а майбутня демократична республіка, за яку треба боротися, перш за все, шляхом філософської критики релігії – духовної опори монархії, а потім і критики самої прусської держави. З гегельянських позицій К. Маркс переходить на фейєрбахіанські, розчарувавшись в ідеалах демократичних суспільних реформ, які сповідали младогегельянці. У філософії Л. Фейєрбаха К. Маркс побачив обґрунтування ідеї людини як вищої істоти і вимогу скинути всі відносини, в яких людина з'являється приниженою істотою, що поневолила, ганебним та безпорадним. Розвиваючи цю тезу, К. Маркс в 1843 р. формулює ідею пролетарської революції як засобу, за допомогою якого можна зруйнувати всі принижуючі людину громадські інститути.

У роботі «Економічно-філософські рукописи 1844 року» (1844 р.), виступаючи в захист гуманізму, заснованого на ідеї вільної, універсальної творчої сутності людини, К. Маркс писав, що реалізації цієї сутності перешкоджає відчуження як суперечність, що полягає в перетворенні об'єктованих, тобто опредмечених, результатів людської діяльності у відчужені – що вийшли з-під контролю і влади людини, що веде до позбавлення людяності людину в капіталістичному суспільстві. По його концепції, існують різні види людського відчуження: відчуження людини від процесу і результатів своєї праці, від природи, від своєї власної родової суті, відчуження людини від суспільства. У основі всіх форм відчуження лежить відчуження праці, що базується на приватновласницьких відносинах. Проблема, на думку К. Маркса, повинна вирішитися шляхом «зняття» відчуження і привласнення людиною своєї справжньої родової суті, що можливе тільки через ліквідацію приватної власності. У гегелівській термінології це є заперечення заперечення. По К. Марксу, це є не що інше, як суспільний стан, що означає «повернення людини до самого себе».

Лейтмотив філософських шукань К. Маркса – думка про те, що не можна змінити світ за допомогою свідомості, ідей, оскільки реальні інтереси людей породжуються їх буттям, в процесі їх реального життя. К. Маркс вводить у

філософію сферу практично-перетворюючої діяльності людей, якої раніше філософією не цікавилися. Практична діяльність, тобто переробка природних предметів для потрібних людині матеріальних благ, а також інтелектуальна практика, духовна діяльність, практична боротьба за поліпшення життя людини є важливими видами діяльності, від яких залежать всі інші.

По К. Марксу, виробничі відносини формують класову структуру суспільства, де одні класи панують, а інші підкоряються. Виробничі відносини К. Маркс характеризує як «економічний базис» суспільства. Цим відносинам повинні відповідати і інші суспільні відносини, перш за все юридичні і політичні, а також визначені форми суспільної свідомості, в яких все це так чи інакше усвідомлюється. Пануючий клас в тому або іншому суспільстві зацікавлений в збереженні і зміцненні свого панування, і він добивається цього за допомогою права і держави, а також за допомогою розповсюдження певних поглядів, які К. Маркс і Ф. Енгельс називають ідеологією. Основне завдання ідеології – представити відповідний класовий устрій як «нормальний», «природний», «цивілізований», такий, що відповідає розуму або природі людини і т.п. Тим самим ідеологія видає інтерес пануючого класу за загальний інтерес всіх членів суспільства. Тому, з погляду К. Маркса і Ф. Енгельса, реальні відносини предстають в ідеології в перевернутому вигляді. В історії спостерігаються різні типи виробничих відносин, і кожного разу відносини людей між собою обумовлюються їх відношенням до засобів виробництва. Якщо одні люди володіють засобами виробництва, а інші – ні, то цим останнім нічого не залишається, як працювати на перших, на власників. Звідси відбувається поділ людей на класи, створюючі в суспільстві соціальну ієрархію панування: рабовласники панують над рабами, феодала – над селянами, капіталісти – над робочими. Звідси ж витікає можливість дати періодизацію історії, класифікуючи типи суспільства – суспільні формації – відповідно до різних форм власності на засоби виробництва.

У «Німецькій ідеології» ця періодизація виглядає таким чином; племінна, антична, феодальна, капіталістична і майбутня комуністична форми власності і відповідно типи суспільства. Зміна йде від базису до надбудови, від матеріального до ідеального, оскільки «не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість». Але зміни здійснюються не планово і поступово, а через виникнення суперечностей, їх загострення і стрибкоподібний дозвіл. Оскільки зміна зачіпає інтереси різних класів, вона здійснюється в ході класової боротьби, в ході революції, де одні класи виступають як прогресивні, а інші – як консервативні або реакційні.

Свій метод мислення К. Маркс, посилаючись на Г. В. Ф. Гегеля, визначав як діалектичний. По К. Марксу, діалектика в її раціональному вимірюванні включає в позитивне розуміння того, що існує і розуміння його заперечення, тобто його необхідної загибелі. Кожну здійснену форму вона розглядає в русі, отже, і з її скороминущої сторони, вона ні перед чим не преклоняється і по самій істоті своєму критична і революційна. Діалектичний метод із необхідністю включає історичний підхід, направлений на відтворення реальної

історії із її випадковостями, і логічний – той же історичний, тільки звільнений від історичної форми і випадковостей.

Логічний підхід використаний К. Марксом при написанні робіт «До критики політичної економії» (1859 р.), «Капітал» (т. 1 – 1867 р.), частково «Маніфесту Комуністичної партії» (1848 р.). Саме за допомогою логічного підходу К. Маркс обґрунтовував перехід від капіталістичного суспільства до соціалістичного – через вирішення внутрішніх протиріч капіталізму. Кінець кінцем, конкретно-історичний аналіз подій спирається у нього на розуміння загальної логіки суспільного розвитку. При цьому логико-діалектичний аналіз історії не знімає гуманістичної віри К. Маркса в історію як продукт і результат людської діяльності, вільної історичної творчості.

Окремі вислови і вирази К. Маркса, такі, наприклад, як: дія законів «із залізною необхідністю», розвиток економічної суспільної формації як «природно-історичний процес», дійсно дали привід характеризувати згодом його погляди як об'єктивістсько-детерміністські, уподібнюючі розвиток суспільства природним процесам. У роботах К. Маркса, певний перегин у бік матеріальних і об'єктивних чинників був, по суті, неминучий, тим більше що він ставив за мету довести не просто бажаність, а об'єктивну необхідність комунізму. Виділення в історії суспільства логічного підходу, це не що інше, як виділення результатів людської діяльності, причому стійких результатів, створюючих об'єктивний «ланцюг розвитку» – об'єктивну закономірність. Для К. Маркса головне було показати, яким чином із взаємодії цих результатів один із одним із людей може виникнути суспільство, в якому, як вважав К. Маркс, вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх, тобто переходу до комунізму.

Філософія К. Маркса – це соціальна філософія, орієнтована на звільнення людини. При цьому людина розглядається, перш за все, як практично діюча істота, взаємостосунки якої із природою (розвиток продуктивних сил) – основа інших взаємостосунків в суспільстві. Хоча людина – істота соціальна, відносини людей в суспільстві ніхто спеціально не організовував; вони склалися стихійно, залежно від того або іншого рівня розвитку продуктивних сил. Стихійно склалося розділення людей на класи – залежно від володіння або «не володіння» цими продуктивними силами. Виникло підпорядкування одних людей іншим, а в капіталістичному суспільстві – ще і підпорядкування людей речам як відчуженим результатам їх власної діяльності. Звільнення від відносин панування і підпорядкування припускає свідомий контроль над організацією і розвитком суспільства; засіб для цього – перехід до суспільної власності, передумови до чого створюються капіталізмом. Для окремої людини це означає універсальність потреб, здібностей, засобів споживання.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Ф. ЕНГЕЛЬСА

Якщо соціальна філософія марксизму – творіння головним чином К. Маркса, хоч і Ф. Енгельс вніс в нього свій внесок, то спроба побудувати

загальну філософію, що охоплює природу, суспільство і мислення (пізніше це було названо діалектичним матеріалізмом), була зроблена Ф. Енгельсом. Ця філософія викладається в його роботах «Анти-Дюрінг» (1876-1878 рр.) і «Діалектика природи» (1873-1886 рр.). Зайнявшись в 70-х рр. проблемами природознавства, Ф. Енгельс задався питанням: чи діють в природі ті ж загальні діалектичні закономірності, які їм і К. Марксом були зафіксовані в суспільстві? Він запропонував свою інтерпретацію гегелівської філософії, розділивши її на систему і метод, виявляючи суперечність між «консервативною» системою і «революційним» методом. Ф. Енгельс висловив своє відношення до гегелівської філософії і її ролі в розвитку діалектичного знання про природу, історію, людське пізнання і мислення спочатку в «Анти-Дюрінге», а потім в невеликій узагальнювальній роботі «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії» (1886 р.). Згідно Ф. Енгельсу, основний порок всієї колишньої філософії полягає в спробах розв'язати нерозв'язне завдання – побудувати завершену систему абсолютних істин в умовах, коли розвиток людських знань не може завершитися. Вимагати від філософії вирішення всіх протиріч – означає вимагати, щоб один філософ зробив таку справу, яка під силу тільки всьому людству в його поступальному розвитку. Якщо людство розуміє це, підсумовує свою думку Ф. Енгельс, то філософії в старому сенсі слова приходить кінець. Проте, по Ф. Енгельсу, забути про досягнення попередньої філософської традиції не можна.

З діалектичної точки зору як немає абсолютної істини, так і немає абсолютної помилки. У минулій філософії немало повчального, вважає Ф. Енгельс, і це особливо торкається такого великого творіння, як «гегелівська філософія, яка мала величезний вплив на духовний розвиток нації. Її треба було «зняти» в її власному сенсі, тобто знищити її форму і врятувати здобутий нею новий зміст». Підтримуючи, з одного боку, загальні антиспекулятивні настрої, Ф. Енгельс, з іншого боку, йшов «проти течії», виступаючи в захист гегелівської діалектики.

Ф. Енгельс усвідомлював евристичну цінність ідей гегелівської «Науки логіки». У рукописі «Діалектика природи» (опублікованої вперше в 1925 р.) він спирався на неї, визначаючи три закони діалектики: закон взаємоперехіду кількості в якість, закон взаємопроникнення протилежностей і закон заперечення заперечення. В цілому діалектика представлена як наука про загальні закони руху і розвитку природи, людського суспільства і мислення. Ф. Енгельс прагнув вирішити завдання узагальнення конкретно-наукового знання. При цьому він виходив з того, що науки відкривають в природі і суспільстві такі закономірності, які можуть бути охарактеризовані як діалектичні. Для підтвердження цього виведення Ф. Енгельс прагнув показати, що розвиток наук йде у напрямі все більшої їх діалектизації або, інакше, що науки відкривають в природі і суспільстві такі закономірності, які можуть бути охарактеризовані як діалектичні. По думці Ф. Енгельса, саме діалектика є для природознавства найбільш важливою формою мислення; тільки діалектичний підхід представляє аналог і, отже, метод пояснення процесів розвитку, пояснення загальних зв'язків в природі. Філософський матеріалізм в його

механістичних версіях неминуче буде витиснений «сучасним» матеріалізмом (так Ф. Енгельс називав діалектичний матеріалізм, який був ним обґрунтований). На переконання Ф. Енгельса, марксистський матеріалізм є по суті діалектичним. Тому філософія, що протиставляє себе сучасним наукам і підноситься над ними, виявиться відтепер незатребуваною. На прикладі природознавства Ф. Енгельс дав зразок універсалістського тлумачення діалектики як ключа до всіх проблем теорії і практики. У його роботах був задум побудувати шляхом узагальнення деяких даних конкретних наук загальну картину розвитку природи від нижчих і простіших форм до вищих і складніших, включаючи потім перехід до людини і суспільства (про це свідчать тексти «Діалектики природи»). Проте цей задум залишився нездійсненим.

У 80-х рр. XIX сторіччя ідеї марксизму (сам термін теж з'являється в цей період) стали основою багатьох політичних проєктів в соціалістичних і соціал-демократичних партіях. Перетворившись на інструмент пропаганди і політичної боротьби, багато ідей К. Маркса і Ф. Енгельса були ідеологізовані. Вони стали об'єктом вульгаризації. Ф. Енгельс негативно оцінив ці тенденції. Його тривоги виразилися в численних листах; найбільш змістовні моменти його листування отримали згодом назву «Листів про історичний матеріалізм» (це листи, які Ф. Енгельс написав в 90-і рр. молодим марксистам Ф. Мерінгу, К. Шмідту, І. Боргиусу, І. Блоху і ін.). Ф. Енгельс протестував проти зведення марксистського вчення про суспільство до одностороннього «економічного матеріалізму» і підкреслив значення ідеї про взаємовплив економічної основи, базису суспільства і всіх надбудовних форм (ідеології, права, релігії, моралі, політики і ін.). Вперше в марксизмі виразно прозвучали аргументи в захист концепції багатофакторності історичного процесу, багатовимірності впливу елементів життя суспільства на соціальну еволюцію.

ПЕРШІ ПОСЛІДОВНИКИ МАРКСИЗМУ (КІНЕЦЬ XIX – ПОЧАТОК XX СТОЛІТТЯ)

Як значна соціально-філософська доктрина марксизм починає вперше сприйматися в кінці XIX – на початку XX сторіччя. Для самосвідомості і самоідентифікації марксизму немало зробили не тільки послідовники К. Маркса і Ф. Енгельса – теоретики II Інтернаціоналу (К. Каутський, Р. Люксембург, Э. Бернштейн, М. Адлер, А. Лабріола, П. Лафарг, Ф. Мерінг), але і його критики (Б. Кроче, М. Вебер, В. Зомбарт, Т. Масарік). Багато філософів і теоретиків, що не належали до марксистських кругів, освоювали і використовували понятійний апарат марксизму. У ці роки марксизм почав розвиватися як плюралістична, поєднуюча різні точки зору концепція відносно проблем, які визнані кардинальними.

Соціалістичні теоретики, що вважали себе послідовниками К. Маркса і Ф. Енгельса, зрівняли теорію марксизму із ідеологією революційного класу (або партії), сприйняли теоретичне переконання як програму конкретних дій соціал-демократичного руху. Виникла особлива форма сприйняття марксизму – кризь призму політичної прагматики. При цьому із теоретичної спадщини

К. Маркса і Ф. Енгельса відбиралися ті ідеї, які відповідали політичним вимогам моменту. Виникли серйозні розбіжності в розумінні суті марксизму, і перші із них торкалися філософії. Марксисти II Інтернаціоналу розділилися. Одні вважали, що марксизм покінчив із філософією, замінивши її наукою, заснованою на конкретних дослідженнях суспільства. Інші захищали своє переконання в тому, що марксизм володіє своєю філософією у вигляді діалектичного і історичного матеріалізму. Е. Бернштейн, М. Адлер, російські махісти (Н. У. Валентінов, П. С. Юшкевіч, А. А. Богданов) роздумували про необхідність доповнення матеріалістичного розуміння історії аргументами інших філософських учень.

Серед теоретиків II Інтернаціоналу йшли суперечки про розуміння самої суті марксизму. Перша розбіжність торкалася філософії. Вже у середині 90-х рр. XIX в. П. Б. Струве в Росії, К. Шмідт і Е. Бернштейн в Німеччині поставили питання про те, які, власне, філософські основи марксизму, чи є вони взагалі, чи можна рахувати конкретні положення марксистського вчення про суспільство витікаючими із загальних філософських принципів. У К. Маркса і Ф. Енгельса не було чітко сформульованій позиції з цих питань. Їх же учням і послідовникам, що поставили собі як перше завдання розповсюдження марксистського вчення, необхідно було, перш за все, представити його в систематичній формі, отже, і дати однозначні відповіді на питання, що залишилися відкритими.

В результаті марксистів II Інтернаціоналу розділилися на два основні табори. Одні, спираючись на деякі вислови К. Маркса і Ф. Енгельса (наприклад, про «зняття філософії», про «кінець філософії історії»), заявили, що в марксизмі немає своєї філософії, а марксистське вчення про суспільство, хоч і було названо історичним матеріалізмом, насправді – конкретна наука, заснована на конкретних дослідженнях. Як рахував Ф. Мерінг, К. Маркс виключив філософію з числа наук, а духовний прогрес людства пов'язував з відкриттями у області історії і права. Існувала і інша точка зору, згідно якої в марксизмі є власна філософія – філософія діалектичного і історичного матеріалізму. І якщо, на думку Ф. Мерінга, марксизм покінчив із філософією, замінивши її наукою, то К. Каутській (один з теоретиків в II Інтернаціоналі) вважав, наприклад, що марксистська наука про суспільство може поєднуватися із самими різними філософськими концепціями, тому що немає однозначного зв'язку між філософією і наукою. Серед тих, хто визнавав самодостатність марксистської філософії, науковий потенціал діалектичного і історичного матеріалізму (П. Лафарг, Г. В. Плеханов), панувала тенденція до консолідації. Прагнення показати філософську самостійність марксизму оберталася лінією на ідеологізацію, на встановлення жорстких меж теоретичного пошуку, зіставлення ідей марксизму всій решті напрямів філософсько-соціальної думки. Проте, зусилля по систематизації марксизму сприяли самовизначенню марксистської філософської думки на рубежі XIX-XX сторіч.

Щодо марксистського вчення про суспільство, позначеного як історичний матеріалізм або матеріалістичне розуміння історії, серед теоретиків II Інтернаціоналу практично не існувало розбіжностей. Хоча йшли спори про те,

чи визнати цю концепцію філософією або наукою, практично всі визнавали первинність економіки над діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин; віддаючи дань економічному детермінізму, акцентували вторинність права, політики, держави, ідеології і ін. Різниця полягала в тому, що одні теоретики (Г. В. Плеханов, наприклад) бачили в історичному матеріалізмі розвиток філософського матеріалістичного монізму, а інші (К. Каутський) – вдале застосування закономірностей еволюції в живій природі, відкритих біологами, до аналізу історії. Однак суперечки про те, чи є історичний матеріалізм філософією або наукою, не були чисто умоглядними. Вставало питання: на що слід орієнтуватися в теоретичному марксистському пошуку – на конкретні науки або на філософію? В умовах, коли філософські постулати перетворюються на ідеологію, акцент на значущості істин філософії на противагу науковим може послужити інструментом для затвердження будь-яких «вічних істин». А їх існування, як відомо, послідовно заперечували як К. Маркс, так і Ф. Енгельс. Проти абсолютизації істин марксистської філософії одним з перших в ті роки виступив А. Лабріола. Він сприйняв марксистську філософію, перш за все як філософію практики, нерозривно пов'язану з інтелектуальною практикою людства і культурою суспільства. А. Лабріола бачив в марксистській філософії розумову установку, а не збори істин, готових до застосування. Хоча ці ідеї і не отримали широкого визнання серед марксистських теоретиків II Інтернаціоналу, вони виявилися затребуваними в дискусіях про марксизм в ХХ сторіччі.

Вже в кінці 90-х рр. спори про наявність власної філософії в марксизмі стали одним з аспектів полеміки між ортодоксальним і ревізіоністським напрямом в соціал-демократичній теорії. Е. Бернштейн запропонував переглянути ряд положень марксистської теорії, не відповідних реаліям капіталізму. Помилки К. Маркса і Ф. Енгельса в питаннях про концентрацію капіталу, близькості революційних катаклізмів в Європі, тотальному зубожінні пролетарських мас Е. Бернштейн пов'язував з тим, що в основі марксизму покладені як філософські аргументи ідеї діалектики. Він характеризував діалектику як зрадницький елемент в марксизмі, що перетворив наукову гіпотезу на спекулятивну конструкцію, і пропонував використовувати в соціально-політичних теоріях установки неокантіанства та позитивізму.

Епоху II Інтернаціоналу дослідники характеризували по-різному: для одних це було «золоте століття» марксизму, для інших – період його деградації.

ЗАХІДНИЙ МАРКСИЗМ

Еволюція західного марксизму

«Західний марксизм» (часто ототожнюється із «неомарксизмом») – це термін, що позначає ту гілку марксизму, яка так чи інакше протиставила себе «східному марксизму», або марксизму-ленінізму. Біля витоків західного марксизму стояли Антоніо Грамши (1891-1937 рр.), Дьєрдь Лукач (1885-

1971 рр.), Карл Корш (1886-1961 рр.). Ці теоретики не прийняли філософських тез II Інтернаціоналу.

На противагу економічному детермінізму Д. Лукач і К. Корш прагнули обґрунтувати роль історичного суб'єкта (услід за К. Марксом і Ф. Енгельсом цим суб'єктом вони вважали пролетаріат). Вони розробляли марксизм як філософію активної практичної дії, що органічно включає чинник свідомості, мислення. Підхід до суспільства з погляду взаємодії основних протилежностей – суб'єктивного і об'єктивного, людського і речового – для Д. Лукача і є діалектика, що є і метод мислення про світ, і спосіб участі в його перетворенні. Такої діалектики немає в природі, а тому Д. Лукач відкидав діалектику природи Ф. Енгельса, тим більше що прирівнювання суспільства до природи веде до об'єктивістського детермінізму, якого Д. Лукач прагнув уникнути. А. Грамши виступав проти тієї систематизації, яка закріпилася в радянській філософії. Із його точки зору, не повинно бути розділення на діалектичний і історичний матеріалізм; вся марксистська філософія соціальна і історична, тому що вона не претендує на загальні абсолютні істини, визнаючи себе – як і всяку філософію – частиною ідеологічної надбудови на певному етапі її розвитку. Таке розуміння філософії А. Грамши позначав як «історизм», «тотожність філософії і історії». Розвиток суспільства не можна зрозуміти тільки кризь призму економіки, або політики, або ідеології; тільки із їх взаємодії можна пояснити суспільний розвиток і стати його активним учасником.

Суттєву роль в становленні західного марксизму грала франкфуртська школа, до якої відносяться Макс Хоркхаймер (1895-1973 рр.), Теодор В. Адорно (1903-1969 рр.), Герберт Маркузе (1898-1979 рр.), Еріх Фромм (1900-1980 рр.) на початку свого творчого шляху. Це одна з впливових течій в західному марксизмі. Склавшись ще в 20-х роках. навколо Інституту соціальних досліджень у Франкфурте-на-Майне, ця школа стала надзвичайно популярною в 60-70-і рр. Франкфуртці задалися питанням: чому людство, замість того щоб дійти істинно людського стану, занурюється в пучину нового варварства – воєн, фашизму, стихії масового суспільства пізнієіндустріального капіталізму. Чому ж властиве Просвіті прагнення до розуму, свободи, людяності обернулося в ХХ в. своєю протилежністю?

У пошуках відповіді на це питання М. Хоркхаймер і Т. В. Адорно використовують і марксистські і немарксистські поняття (зокрема, із психоаналізу). При цьому, на відміну від класичного марксизму, вони переносять центр тяжіння своєї критики з проблеми експлуатації на проблему панування, що розуміється дуже широко. Суть справи, вважають вони, в тому, що філософський і політичний проект Просвіти – побудова суспільства відповідно до ідеалів розуму, будучи, по суті, проектом буржуазним, із самого початку був обтяжений фатальним для нього прагненням до панування над природою і іншими людьми. Ці два типу панування, із їхньої точки зору, взаємозв'язані, і саме вони, поставивши собі на службу розум, перетворили його в нерозумне, а свободу – в поневолення. У кінцевому ж висновку це привело до антилюдської ідеології і практики фашизму, який спробував встановити абсолютне, тоталітарне панування.

«Критична теорія» направлена проти позитивізму, технократизму, оцінюючи їх з погляду соціальної функції, що зводиться до апологетики такого суспільства, в якому відчужена людина підпорядкована речам і речовим відносинам. Ця теорія не приймає спрощеної картини соціальної дійсності як «природної» даності, показує похідний характер такої моделі світу, її невідповідність індивідам, яким властива розумність, свобода, свідомість мети.

З філософської точки зору інтерес представляє розроблена Т. В. Адорно концепція «негативної діалектики», яка направлена на припинення тоталітарних тенденцій в суспільстві. Т. В. Адорно протиставляє цю концепцію всієї колишньої філософії. Для нього неприйнятна і гегелівська діалектика із її тріадою руху від тези до антитезиса і синтезу. Синтез як заперечення заперечення – всього лише форма виправдання того, що існує. Філософія, по Т. В. Адорно, повинна бути критикою, тобто втілювати в собі дух вічного заперечення. Філософія в ідеалі – це антиавторитарне і антитоталітарне знання, яке заперечує будь-які тенденції замкнутися в системі, утілитися в речовому світі («матеріалізуватися»), стать знаряддям маніпуляції, панування людини над людиною. «Негативна діалектика» Т. В. Адорно – застереження проти універсалістських, тоталітаристських претензій будь-яких технологій.

ДИСКУСІЇ В НЕОМАРКСИЗМІ

Неомарксизм остаточно сформувався після Другої світової війни. Ця гілка марксизму представлена в другій половині ХХ в. цілим віялом різноманітних концепцій. Усередині найзахіднішого марксизму склалися дві течії, що істотно розійшлися між собою. Перше орієнтувалося на людину як суб'єкта і об'єкта, друге – на суспільство і конкретно-наукове дослідження його структури і розвитку. Перше прагнуло розробляти історичний матеріалізм як філософію, друге – як конкретну науку. Така розбіжність виникла не випадково. У самого К. Маркса спочатку домінував філософський, а потім – конкретно-науковий підхід до аналізу людини і суспільства, у зв'язку з чим, перший напрям часто апелює до «раннього». К. Марксу, а друге – до «пізнього».

У марксистсько-ленінській філософії в 60-і рр. також існували два аналогічні напрями, що сперечалися між собою. До речі, і в немарксистській філософії ХХ в. також склалися дві різні орієнтації: на людину (філософська антропологія, персоналізм, екзистенціалізм і ін.) і на науку (неопозитивізм, аналітична філософія, структуралізм і ін.), відносини, між якими далекі від дружніх. Але крім загальнофілософських розбіжностей з питання про предмет і метод філософії і у західних, і у радянських марксистів були і інші підстави розробляти свою філософію в двох різних напрямках.

У післявоєнний час перед марксизмом встали дві основні проблеми. Перша – це проблема людського існування і необхідності гуманістичного оновлення марксизму, друга – проблема зниження ефективності марксизму як наукової теорії, все більш відчутна у міру перетворення його в догматичну

ідеологію. Західні марксистки, на відміну від своїх радянських колег не скуті офіційними догмами, гостріше на них прореагували.

Перша, гуманістична течія, зробивши центром обговорення людську проблематику і використовуючи такі філософські категорії, як суть і існування людини, суб'єкт і об'єкт, практика, відчуження і зняття відчуження і ін., розвернуло критику сучасного суспільства як ворожого людині, негуманного, безперспективного. При цьому одні філософи, відштовхуючись від марксизму, висунули власні своєрідні. Е. Бліх, розвивав «філософію надії»; інші спробували синтезувати певні положення марксизму із ідеями немарксистських течій, – наприклад прихильники фрейд-марксизму (У. Райх, частково Г. Маркузе і Е. Фромм), марксизму (пізній Же. П. Сартр, А. Лефевр, До. Косик, Дж. Люїс і ін.), феноменологічного марксизму (Е. Пачи і його послідовники); треті виступили як продовжувачі ідей таких марксистів, як Д. Лукач і А. Грамши, – наприклад представники будапештської школи (А. Хеллер, Ф. Фехер, Д. Маркуш, М. Вайда) і італійського марксистського історизму (Н. Бадалоні, Л. Групі, Е. Серені і ін.); група «Праксис», об'єдналася навколо однойменного югославського журналу (Р. Петрович, П. Враніцький, М. Маркович, С. Стоянович і ін.), використовувала ідеї раннього К. Маркса, створивши на основі поняття практики досить оригінальні теорії.

Науково-сциєнтична течія поставила перед собою завдання підняти ступінь науковості марксизму. Вона представлена трьома напрямками: «методологізмом» (Р. делла Вольпе і його учні в Італії); «структуралістським марксизмом» (Л. Альтюсера і його послідовники у Франції і інших країнах); аналітичним марксизмом (Л. Дж. Коен, Дж. Ремер, Дж. Элстер, Е. О. Райт і ін.), який розповсюдився у Великобританії і США і прагнув переробити марксистську теорію за допомогою строгих методів сучасної науки (моделювання, теорія раціонального вибору, теорія ігор, модальна логіка і ін.).

Багато дослідників привертає концепція Луї Альтюсера (1918-1990 рр.). Вона вважається одним з найглибших трактувань марксистської філософії з позицій сциєнтизму. Альтюсер виступив на початку 60-х рр. проти суцільного захоплення марксистів гуманістичною проблематикою, пов'язаною з поверненням до ідей «раннього» Маркса. Він запропонував звільнити марксизм від залишків гегельянства і фейєрбахіанства, а також від ідеології (ідеологією, з точки його зору, є і гуманізм) і розвивати історичний матеріалізм не як філософію, а як конкретну науку. З погляду Альтюсера, «економічно-філософські рукописи 1844 роки» К. Маркса – це зовсім не марксизм. Навпаки, К. Марксу знадобився «розрив» із увязненою в них гуманістичною концепцією для того, щоб створити історичний матеріалізм, а точніше, науку про історію із її цілком новими поняттями (продуктивні сили, виробничі відносини, базис, надбудова і т. д.). В даний час гуманізм – це різновид ідеології, що має свою цінність, але не здатна претендувати на статус строгої теорії, як і мораль, мистецтво і т.п. Подібно до всякої ідеології, гуманізм — це вираз інтересів, бажань, надій, але не більше того. Саме ідеологія, згідно Альтюсеру, формує людину як суб'єкта, який вважає себе вільним, не будучи на ділі таким.

Історія, згідно Альтюсеру, – це «процес без суб'єкта і мети». У ній діють діалектичні закономірності, але зовсім не такі, як у Г. В. Ф. Гегеля, діалектика якого телеологічна. Марксистська діалектика, вважає Альтюсер, відрізняється від гегелівської самій своєю структурою, і перш за все іншим розумінням цілісності і її внутрішніх зв'язків. Суспільство – це спочатку складне «структуроване» ціле, яке може розвиватися лише в результаті взаємодії всіх його сфер. Економіка, що детермінує (що визначає) кінець кінцем інші сфери суспільства, сама ними «сверхдетермінується». Тільки за умови такої «сверхдетермінації», перш за все з боку політики і ідеології, може вирішитися основне економічне протиріччя. Одна суперечність, як би вона не була важлива, не може бути рушійною силою розвитку. Вона лише самовідтворюється. Рушійна сила – це комплекс суперечностей із змінними внутрішніми зв'язками (накладення, згущування, зсув і т. д.).

На думку Альтюсера, захоплення емпірією завдає сучасній науці непоправної шкоди. Він висунув концепцію наукового пізнання як синтетичної переробки колишнього знання, як переходу від «поганих» абстракцій до «хороших» (у цьому він спирався на французьких істориків науки і епістемологів – А. Койре, Р. Башляра). Слідуючи цій установці в своїй двотомній роботі «Читати «Капітал» (1965 р.), Альтюсер тлумачив наукову революцію К. Маркса як перехід від одноплосинної емпіричної проблематики переднаукового знання до багаторівневої, структурованої проблематики справжньої науки. Він запропонував «антигегельянську» інтерпретацію «Капіталу» К. Маркса, по-своєму вирішуючи питання про роль філософії в марксизмі і науковому пізнанні в цілому.

Крім двох основних течій в західному марксизмі виділяються дослідники проблем «третього світу» (країн, що розвиваються) і капіталізму як світової системи (С. Амін, А. Р. Франк, І. Валлерстейн); представники критичної соціології; захисники марксистського фемінізму; прихильники марксистськи орієнтованого екологізму і ін.

Марксистська філософія еволюціонувала в своєму розвитку. Сьогодні вона є результатом вільного теоретичного і інтелектуального пошуку філософів, що розділяють головні філософські аргументи марксизму. До їх числа відносяться такі, як об'єктивність і закономірність розвитку дійсності, можливість їх раціонального пізнання і використання в процесі свідомої діяльності, діалектичний характер людської діяльності і пізнання, ідея визначальної ролі практики в історичному розвитку, критична орієнтація мислення, уявлення про соціальну роль і функції філософії.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ МАРКСИСТСЬКОЇ ТЕОРІЇ

Нормативність марксистського підходу до вивчення держави і права полягає, насамперед, у тому, що аналіз явищ політичного та правового життя проводився, у першу чергу, як органічних складових частин класової суспільно-історичної формації, відмовляючись від того, щоб вбачати у політико-

юридичних інститутах феномени релігійного, психологічного, етнічного, етичного порядку. Цей підхід базується на ідеї залежності держави і права передусім від рівня суспільного розподілу праці, класової структури і співвідношення класових сил у державі.

Аналізуючи минуле людства, автори «Маніфесту комуністичної партії» писали: «Історія всіх суспільств, що існували до цього часу, була історією боротьби класів. Вільний і раб, патрицій і плебей, поміщик і кріпак, майстер і підмайстер, коротко кажучи, гнобитель і пригноблений перебували у вічному антагонізмі один до одного, вели невпинну – то приховану, то явну боротьбу, – яка завжди закінчувалася революційною перебудовою всього суспільства або загальною загибеллю класів, що вели між собою боротьбу». Характеризуючи сучасне їм суспільство, вони продовжують: «Сучасне буржуазне суспільство, яке вийшло з надр загиблого феодального суспільства, не знищило класових суперечностей. Воно тільки поставило нові класи, нові умови гноблення і нові форми боротьби на місце старих. Проте наша епоха – епоха буржуазії – відзначається тим, що вона спростила класові суперечності: суспільство все більше і більше розколюється на два великі ворожі табори, на два великі класи, які стоять один проти одного, – буржуазію і пролетаріат». З уваги на це автори стверджують, що «сучасна державна влада – це тільки комітет, який управляє загальними справами всього класу буржуазії». А буржуазію, незважаючи на свою приналежність до неї, К. Маркс і Ф. Енгельс зневажали і характеризували дуже гостро, підкреслюючи, зокрема, що «особисту гідність людини перетворила вона (буржуазія) в мінову вартість і поставила на місце незліченних дарованих і набутих свобод одну безсовісну свободу торгівлі. Словом, експлуатацію, прикриту релігійними і політичними ілюзіями, вона замінила експлуатацією відкритою, безсоромною, прямою, черстою. Буржуазія позбавила священного ореолу всі ролі діяльності, які до того часу вважалися почесними і на які дивилися з побожним трепетом. Лікаря, юриста, священника, поета, людину науки вона перетворила у своїх платних найманих працівників. Буржуазія зірвала з сімейних стосунків їхній зворушливо сентиментальний покров і звела їх до чисто грошових стосунків». Наскільки реакційною є буржуазія, настільки ж прогресивним і передовим класом є пролетаріат, який «являє собою дійсно революційний клас». Автори «Маніфесту» зазначають, що «у періоди, коли класова боротьба наближається до розв'язки, процес розкладу всередині пануючого класу, всередині всього старого суспільства набирає такого бурхливого, такого різкого характеру, що невелика частина пануючого класу відрікається від нього і приєднується до революційного класу, якому належить майбутнє. Ось чому, як раніше частина дворянства переходила до буржуазії, так тепер частина буржуазії переходить до пролетаріату, а саме: частина буржуа-ідеологів, які піднесли до теоретичного розуміння всього ходу історичного руху». Далі, характеризуючи пролетаріат, К. Маркс і Ф. Енгельс підкреслювали принципову відмінність між пролетарієм та іншими класами суспільства, зазначаючи, зокрема, що «у пролетаря нема власності; його стосунки з дружиною і дітьми не мають уже нічого спільного з буржуазними сімейними стосунками; сучасна промислова праця... стерла з

нього всякий національний характер. Закони, мораль, релігія – все це для нього не більш як буржуазні пересуди, за якими ховаються буржуазні інтереси» і тому «у пролетарів нема нічого свого, що треба було б їм оберігати, вони повинні зруйнувати все, що досі оберігало і забезпечувало приватну власність».

Уже в «Маніфесті комуністичної партії» підкреслено принципову відмінність між комунізмом та іншими течіями та напрямками суспільно-політичної думки, які обґрунтовували чи ставили собі за мету захист інтересів трудящих або усунення соціальної несправедливості. Ключовим у цьому аспекті є національне питання. Як зазначено в «Маніфесті», «в боротьбі пролетарів різних націй вони виділяють і відстоюють спільні, незалежні від національності інтереси всього пролетаріату». Більше того, на думку творців марксизму, «робітники не мають вітчизни». Разом з тим автори «Маніфесту» були переконані, що «комуністи на практиці є найрішучіша частина робітничих партій усіх країн, яка завжди спонукає до руху вперед, а у теоретичному аспекті вони мають перед рештою маси пролетаріату ту перевагу, що розуміють умови, хід і загальні результати пролетарського руху».

Важливим елементом марксистського вчення є так зване матеріалістичне розуміння історії, суть якого полягає у залежності суспільної свідомості від суспільного буття. К. Маркс пише: «У суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, від їхньої волі незалежні, відносини – виробничі відносини, які відповідають певному ступеневі розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому підноситься юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певному ступені свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства приходять у суперечність з існуючими виробничими відносинами або – що є тільки юридичним виразом цього – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються в їхні пута. Тоді настає епоха соціальної революції. Із зміною економічної основи більш чи менш швидко відбувається переворот в усій величезній надбудові... В загальних рисах азіатський, античний, феодальний і сучасний – буржуазний – способи виробництва можна визначити, як прогресивні епохи економічної суспільної формації». Визнаючи економічні відносини визначальними у розвитку суспільства, основоположники марксизму підкреслювали, що основним завданням комуністів є знищення старих відносин власності, тобто «знищення приватної власності». Власне на цих засадах базується і марксистське розуміння суті і ролі права. Звертаючись до можливих опонентів такого підходу, автори «Маніфесту» зазначають: «Не сперечайтесь з нами, оцінюючи при цьому скасування приватної власності з точки зору ваших буржуазних уявлень про свободу, освіту, право і т.д. Ваші ідеї самі є продукт буржуазних виробничих відносин і буржуазних відносин власності, так само, як ваше право

є лише піднесена до закону воля вашого класу, воля, зміст якої визначається матеріальними умовами життя вашого класу».

Щодо шляхів подальшого суспільного розвитку, то, на думку творців марксизму, наступним етапом повинна стати пролетарська революція, результатом якої стане «перетворення пролетаріату у пануючий клас, завоювання демократії». А далі «пролетаріат використає своє політичне панування для того, щоб вирвати у буржуазії, крок за кроком, увесь капітал, централізувати всі знаряддя виробництва в руках держави, тобто пролетаріату, організованого як пануючий клас». Творці марксизму зазначали, що «це може, звичайно, відбутися спочатку лише за допомогою деспотичного втручання у право власності і в буржуазні виробничі відносини, тобто за допомогою заходів, які економічно здаються недостатніми і неспроможними, але які в ході руху переростають самих себе і неминучі як засіб для перевороту в усьому способі виробництва». До таких заходів належать: «1) Експропріація земельної власності і повернення земельної ренти на покриття державних видатків. 2) Високий прогресивний податок. 3) Скасування права спадкування. 4) Конфіскація майна всіх емігрантів та заколотників. 5) Централізація кредиту в руках держави через національний банк з державним капіталом і з виключною монополією. 6) Централізація всього транспорту в руках держави. 7) Збільшення числа державних фабрик, знарядь виробництва, розчистка під оранку і поліпшення земель за загальним планом. 8) Однакова обов'язковість праці для всіх, утворення промислових армій, особливо для землеробства. 9) Поєднання землеробства з промисловістю, сприяння поступовому усуненню відмінностей між містом і селом. 10) Громадське і безплатне виховання всіх дітей. Усунення фабричної праці дітей в її сучасних формах. Поєднання виховання з матеріальним виробництвом і т.д.». Запровадження цих заходів можливе тільки після здобуття влади, і в «Маніфесті» підкреслено, що комуністи «відкрито заявляють, що їхні цілі можуть бути досягненні тільки насильницьким поваленням всього існуючого суспільного ладу». У кінцевому підсумку, «коли в ході розвитку зникнуть класові відмінності і все виробництво зосередиться в руках асоціації індивідів, тоді публічна влада втратить свій політичний характер. Політична влада у власному розумінні слова – це організоване насильство одного класу для придушення іншого... На місце старого буржуазного суспільства з його класами і класовими протилежностями приходить асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх».

Однією з основ марксистської теорії є ідея необхідності диктатури одного класу для будь-якого класового суспільства, у тому числі і для суспільства, в якому панівне становище займе пролетаріат. На важливості цієї ідеї акцентували увагу творці марксизму. К. Маркс підкреслював, що вона є серцевиною його вчення про суспільство, зазначаючи, що «класова боротьба необхідно веде до диктатури пролетаріату». Ця ідея неодмінно присутня в усій творчості К. Маркса та Ф. Енгельса, вони зверталися до неї упродовж усієї своєї теоретичної та практичної діяльності. Ідея революційної диктатури пролетаріату є невід'ємною визначальною ознакою марксистського вчення про

державу і право. К. Маркс стверджував, що, «доки існують інші класи, а особливо клас капіталістичний, доки пролетаріат з ним бореться (бо з приходом пролетаріату до влади ще не зникають його вороги, не зникає стара організація суспільства), він повинен застосовувати засоби насильства...». З приходом пролетаріату до влади радикально змінюються умови, які впливають на вибір тих чи інших конкретних способів продовження та поглиблення революційного процесу, який здійснюється в боротьбі класів. Прикладом диктатури робітничого класу для К. Маркса та Ф. Енгельса була Паризька комуна (1871 р.), яку вони надзвичайно високо оцінили, як систему «управління народом за допомогою самого народу». На їхню думку, Комуна є прикладом не парламентарної, а робітничої корпорації, одночасно «і законодавчої і виконуючої закон». Таким чином, було відкинута принцип розподілу влади. Ця ідея об'єднання в одному органі як законодавчої, так і виконавчої влади стала основою більшовицької концепції Рад.

Для марксизму характерним є те, що, гостро і рішуче критикуючи існуючі державу і право, вони намагалися окреслити їхнє майбутнє. В історичній епосі, яка почнеться після повалення влади буржуазії і встановлення диктатури пролетаріату, Маркс розрізняв три періоди: 1) перехід від капіталізму до першої стадії комуністичного суспільства – соціалізму; 2) першу (нижчу) фазу комуністичного суспільства; 3) вищу фазу комунізму. У політичному аспекті перехід від капіталізму до соціалізму характеризується тим, що держава даного періоду повинна бути знаряддям диктатури пролетаріату, його соціальної влади і вирішувати завдання, зумовлені тривалою класовою боротьбою, опором повалених класів, викоріненням приватної власності, будівництвом соціалістичного суспільства. Інша ситуація спостерігається на першій стадії комуністичної формації, тобто за соціалізму. Тут засоби виробництва вже не є приватною власністю, тобто належать усьому суспільству, більше нема експлуаторських класів і тому класово-політичне насильство (тобто пригноблення якогось класу) вже непотрібне. Проте держава і, відповідно, право на цій стадії зберігаються, хоча це дуже специфічна держава, оскільки вона позбавлена тієї визначальної, на думку творців марксизму, ознаки, якою є організоване насильство, тобто це держава комуністичного суспільства. І на третій, вищій стадії комунізму передбачається повне відмирання держави. Ф. Енгелс з цього приводу писав: «Держава існує не споконвічно. Були суспільства, які обходилися без неї, які поняття не мали про державу і державну владу. На певному рівні економічного розвитку, який неодмінно був пов'язаний з поділом суспільства на класи, держава стала в силу цього поділу необхідністю. Ми наближаємося тепер швидкими кроками до такого рівня розвитку виробництва, на якому існування цих класів не тільки перестало бути необхідністю, але стає прямою перешкодою виробництву. Класи зникнуть так само неминуче, як неминуче вони в минулому виникли. Зі зникненням класів зникне, неминуче, держава. Суспільство, яке по-новому організує виробництво на основі вільної і рівної асоціації виробників, відправить всю державну машину туди, де їй буде тоді справжнє місце: в музей старожитностей, поруч з веретеном і з бронзовою сокирою». У «Критиці

Готської програми» К. Маркс стверджував, що досягнення вищої фази комунізму можливе слідом за тим, як виробництво досягне незрівнянно більш високого, ніж за соціалізму ступеня зрілості, «після того, як зникне пригноблююче людину підпорядкування її поділу праці; коли зникне, разом з цим, протилежність розумової та фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом до життя, а сама стане першою життєвою потребою; коли разом зі всебічним розвитком індивідів виростуть і виробничі сили». Тоді також можна буде подолати «вузькі горизонти буржуазного права», тобто відкинути принцип еквівалентності, на якому базувалися соціальні, у тому числі і правові, відносини, і прагнення членів комуністичного суспільства будуть задовольнятися за їхніми потребами. Сьогодні ці висновки і прогнози далеко не всім і не у всьому видаються реалістичними. Проте, як би не змінювалися підходи та оцінки тих чи інших аспектів поглядів К. Маркса та Ф. Енгельса на державу, право, закон, одне беззаперечно – ці погляди, марксистська концепція в цілому назавжди увійшли в історію всесвітньої політичної та правової думки, становлять її ґрунтовний пласт. Ця теорія відіграла і продовжує відігравати значну соціальну роль, без урахування марксизму важко зрозуміти розвиток політичного та духовного життя, політичних та правових учень у другій половині XIX та в XX ст.

ЧАСТИНА ДРУГА

ІСТОРІЯ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ:

ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИЙ КОНТЕКСТ

(XVIII-XX СТОЛІТТЯ)

ВСТУПНЕ СЛОВО

Виникнення вітчизняної філософської рефлексії державно-правових побудов історично відноситься до періоду формування першої держави східних слов'ян – Київської Русі – та ґрунтується на наступних чинниках:

- а) виникнення та розповсюдження писемності;
- б) християнізація Київської Русі;
- в) формування державності.

Саме у цей період виникають перші філософсько-правові ідеї, які спочатку мали релігійно-міфологічний, а потім, у зв'язку з прийняттям та розповсюдженням християнства, теологічний характер.

Вітчизняні філософсько-правові концепції почали формуватися в епоху Просвітництва (XVIII-XIX століть). Для початкового періоду становлення вітчизняного філософсько-правового знання (XI-XVII століть) характерне виникнення окремих ідей, що стали прообразом філософії права.

До них можна віднести наступні ідеї:

- ідея рівноцінності та рівноправ'я народів, сформульована митрополитом Іларіоном в «Слові про закон і благодать»;
- ідея демократизації церкви та свободи совісті як майбутнє основоположення автономії особистості;
- ідея справедливості як підстава здійснення влади та стосунків між станами суспільства.

В цілому літературні пам'ятники XI-XVII століть можна охарактеризувати скоріш як етичні або правові, ніж як філософсько-правові. Слід згадати «Повчання» Володимира Мономаха, «Моління» Данила Заточника, «Слова» Серапіона Володимирського, «Стоглав», «Домострой» та інші.

Суттєвий імпульс у своєму розвитку вітчизняна філософсько-правова рефлексія отримала в XVIII столітті. У працях літераторів, публіцистів, філософів закладаються наукові основи філософії права, формується її понятійний апарат. Вітчизняна філософсько-правова традиція багато в чому перебуває під впливом ідей європейських просвітителів. Вітчизняні мислителі розглядають проблеми походження права та влади, розмежування «природного права» та «позитивного закону».

У той же час вітчизняна філософська рефлексія державно-правових побудов базувалася на іншому, ніж європейська, світоглядно-методологічному основоположенні. На противагу європейському раціоналізму, в силу особливостей вітчизняного менталітету, ідея природного права має релігійно-екзистенціальний характер. Одним з основоположень релігійно-екзистенціального обґрунтування права є кордоцентризм – «філософія серця».

Вказаний філософський напрям передбачає при аналізі сутності людини, її думок, вчинків не обмежуватися лише свідомими психічними переживаннями, а бачити їх якнайглибшу першооснову – «серце» як джерело думок і пізнання. Філософія серця – це концепція цілісності людської істоти, що історично склалася у вітчизняному духовному просторі, на основі ідей про серце, зосереджених на морально-духовному аспекті особистості, які

досліджують корені людського «Я» та зв'язують облаштування Світобудови з внутрішнім простором людини. Філософія серця є глибинне явище індивідуального виховання серця та душі еволюціонуючої людини, призначеної в дар служіння світу. Вперше ідея серця в східнослов'янській душі зазвучала в період проникнення до наших предків східного християнства.

Вся східно-християнська традиція приписує серцю різноманітні функції свідомості – мислення, відчуття, вольові інтенції та рухи, прояви любові та совісті, знання справедливості.

У східнослов'янській філософській традиції питання про значення біблейського терміну «серце» було поставлене Г. С. Сковородою в середині XVIII століття. У XIX столітті його розробляв П. Д. Юркевич в роботі «Серце та його значення в духовному житті людини за вченням слова Божа». Проте, словосполучення «філософія серця» вперше спожив в 1929 році філософ Б. П. Вишеславцев в творі «Серце в християнській та індійській містиці». На думку автора, серце є основоположення досягнення істини, воно осягає багато того, що недоступно інтелекту, осягає святість, красу, цінність.

Сьогодні визначення вітчизняної філософії як «філософії серця» є загально визнаним. Символом Софії виступає всеосяжне та жалісливе серце. Саме у серці та через серце бачили вітчизняні філософи порятунок від бездуховності – антисофійності.

Символу серця у вітчизняному культурно-філософському символізмі відведено достатньо уваги як в поезії, так і в релігійно-філософських вченнях. Символ серця має глибокий, передусім релігійний сенс, більш таємний, ніж естетичний.

З позиції «філософії серця» акцент в обґрунтуванні права робиться на внутрішній духовній суті права. Ідея права в рамках кордоцентризму полягає не у формально-зовнішньому примусі, а в регулюванні життя з урахуванням внутрішнього світу та свободи людини. Право при цьому обґрунтовується як умова, можливість творчої самореалізації особистості, її індивідуального розвитку.

Європейська філософія, будучи теоретичним виразом європейської культури та європейської цивілізації, претендує на статус наукового світогляду. Її основні успіхи пов'язані з прикладними дисциплінами – логікою та методологією науки. Східнослов'янська філософія показала себе не лише теоретичним, але і духовним осмисленням культури, за своїм основним змістом православної. Європейська філософія сприяла становленню логічного мислення, східнослов'янська філософія – становленню духовного освоєння дійсності. У цьому вона схожа на теологію. Європейська цивілізація досягла високого ступеня зрілості. Звідси – логічно строгі, застигли та мляві форми філософського знання. Східнослов'янська філософія перебуває у стадії становлення, їй чужі застигли логічні форми, їй ближче споглядальний характер античної та східної філософії.

Східнослов'янська філософія, дала світу безліч видатних імен, у тому числі О. С. Пушкіна, М. В. Гоголя, Ф. М. Достоєвського, І. Я. Франка та інших. Становлення східнослов'янської філософії все ще протікає у боротьбі різних

світоглядних напрямів, передусім у боротьбі почвенників західників. Неможливе ділення східнослов'янських мислителів на філософів і інших. Саме цим пояснюються розділи, присвячені О. М. Радищеву, М. В. Ломоносову, М. В. Гоголеві, Ф. М. Достоевському, О. І. Герцену, І. Я. Франку. Східнослов'янська філософія тим і відрізняється від філософії європейської, що це – не спеціальність, а спосіб духовного освоєння світу. Звідси і метод духовного реалізму, властивий більшості східнослов'янських філософів.

Освіта та навчання – це єдині ворота, пройшовши які людина залучається до правового простору, соціалізується в суспільстві. Соціально-політичні та економічні умови сьогодення диктують нове уявлення про сутність людини в структурі суспільства. Тому звернення до філософських основоположень освіти і навчання сьогодні особливо актуально. В підручнику показано, яким саме чином, уперше в історії вітчизняної філософської думки В. В. Розанов заявив про необхідність побудови основоположень філософії освіти. Мета нового філософського напрямку – аналіз шкільної системи навчання і виховання – освіти цілісної моральної особистості. На основі філософського аналізу творчості К. Д. Ушинського та В. О. Сухомлинського розкрито, що вітчизняна теорія навчання – дидактика, з одного боку виникає на перетині раціоналізму, позитивізму, с іншого – хтонізму, кордоцентризму, визначена бінарним характером парадигми «Захід-Схід».

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Життєвий та творчий шлях Ф. Прокоповича

Феофан (Єлисей у миру) Прокопович (1677-1736 рр.) – видатний діяч «Вченої дружини Петра І», один з основних її інтелектуальних наставників. Починаючи з 1709 р., він брав участь у розробці різних «указів», «регламентів», «розпоряджень», програм внутрішньої та зовнішньої політики, у тому числі відносно церкви та духовенства. Людина найближчого оточення Петра І, Феофан відрізнявся рідкісною працьовитістю, проте оцінка його участі в Петрових реформах ніколи не була однозначною.

Виходець із купецької сім'ї, Єлисей народився в Києві. Він рано був відданий вчитися спочатку в школу Київ-братського монастиря, а потім, у віці десяти років, відданий після смерті батька опікуном, дядьком по лінії матері, в Києво-Могилянській колегіум (академію). Проректор академії В. Ясинський та професор філософії Г. Одорський, звернувши увагу на неабиякі здібності Єлисея, багато зробили для формування світогляду майбутнього мислителя. Навряд чи в стороні від турбот про племінника залишався і дядько (вибраний ректор академії Феофан Прокопович). Після Києва Єлисей продовжував своє навчання за кордоном (1695-1701 рр.), зокрема в Римі, в ієзуїтському Колегіумі святого Опанаса. Навчання тут було нелегким, хоча і успішним, поневіряння за кордоном – тяжкими. З радістю повернувся він на батьківщину (1704 р.), де незабаром прийняв чернецтво, отримавши при постриженні ім'я дядька – Феофан Прокопович.

Петро І під час свого перебування в Києві, після перемоги під Полтавою, звернув увагу на таланти молодого ченця, узяв його з собою в Прутський похід, потім викликав у Москву і пізніше – в Петербург (1716 р.). У Петербурзі Ф. Прокопович зав'язав дружні стосунки з Я. В. Брюсом, В. Н. Татищевим, А. П. Волинським, А. Д. Кантемиром. Поступово він стає головним ідеологом петровських реформ. Після смерті Петра він веде боротьбу з тими, хто хотів піддати реформи, головним чином церковну, ревізії, жорстоко розправляється зі своїми політичними супротивниками.

У історії східнослов'янської думки Ф. Прокопович примітний своїми спробами доповнити традиційний перипатетизм (аристотелізм) елементами філософії Нового часу. Основною філософською працею Ф. Прокоповича є його київські лекції, що читалися на латинській мові. У філософії він – об'єктивний ідеаліст, який вважав, що Бог існував «раніше буття світу, як вседовершений розум». Щоб уникнути протиріч із богослов'ям, Ф. Прокопович наполягав на алегоричному тлумаченні Біблії.

Приводячи докази існування Бога, що було найважливішою частиною прийнятих тоді курсів онтології, Ф. Прокопович віддає перевагу доказу космологічному, згідно з яким Бог розуміється або як те, що дає початковий рух, або як першопричина, або як абсолютна необхідність і фізико-телеологічна сутність, пов'язана із затвердженням доцільного, розумного устрою світу.

Доводячи існування Бога, Ф. Прокопович полемізував із атеїстами, які розділяються у нього на шість видів: скептиків, догматиків, стоїків, послідовників Аристотеля, прибічників Епікура та прибічників Б. Спінози. Полеміці з ними Ф. Прокопович присвятив спеціальний трактат «Міркування про безбожника» (1730 р.).

Філософія в лекційному курсі Ф. Прокоповича відокремлена від богослов'я, яке відрізняється від неї об'єктом, принципами та методом. Більш того, він у ряді випадків прагнув зблизити її з природознавством, цікавився експериментальними дослідженнями, наприклад, експериментами Левенгука над мікроорганізмами. За допомогою телескопа та підзорних труб він спостерігав рухи небесних тіл. У своїх лекціях Ф. Прокопович часто посилався на експериментальні дослідження в області оптики та гідродинаміки, гірничих та інженерних робіт.

Філософські погляди Ф. Прокоповича

У Києві розпочалася практична, громадська та політична діяльність Ф. Прокоповича – професора, проректора, а потім і ректора Києво-Могилянської академії. Спочатку він викладав поезію, риторичку, філософію та етику. Блискучий лектор, Ф. Прокопович стає і знаменитим проповідником, творцем багатьох оригінальних праць і перекладів філософсько-богословської літератури стародавніх і сучасних йому авторів, майстром вітальних і повчальних «слів», активним діячем церковного та громадського рухів свого часу. Включившись в державну, наукову та церковну роботу, Ф. Прокопович переживає «період найактивнішої громадської діяльності» (1716-1725 рр.).

Заслугує особливого вникання діяльність Ф. Прокоповича в якості керівника Найсвятішого Синоду, архієпископа Новгородського та Великолуцького, впливового в церковних колах богослова, великого знавця філософії, логіки, риторички, етики, естетики, історії. У 20-30-і роки виняткове значення мала його участь в підготовці декількох проектів майбутніх «указів» (1716-1724 рр.), в справах по реорганізації академії при Заіконоспаському монастирі, в створенні Петербурзької Академії наук, а також столичної духовної академії (1725 р.). Паралельно з цим, у відносно короткий термін він завершив декілька фундаментальних філософських, богословських, політичних і публіцистичних трактатів: «Духовний регламент», «Слово про владу та честь царську», «Правда волі монаршої», «Міркування про безбожника» та інші (1717-1733 рр.). У цих роботах, у зв'язку з діяльністю по захисту петровських перетворень, Ф. Прокоповичем пропонувалася ціла низка концепцій, що отримали в його творчій спадщині глибоке обґрунтування. За словами його біографів, він відстоював необхідність «секуляризації громадської думки», звільнення її від «богословського полону». Ф. Прокопович був теоретиком системи філософського деїзму та принципів «природного права», теоретиком новітніх для його часу принципів риторички, логіки та теорії істини, естетичних понять і канонів. Погоджуючись із цими твердженнями, було б неправильно

зводити до них усю гамму творчих інтересів Ф. Прокоповича. Нескінченно багатіше і світогляд Ф. Прокоповича, розкритий із властивою йому глибиною та талантом, але не позбавлений протиріч, зламів, двоїстості та парадоксальності.

Ця суперечність обумовлена тим, що Ф. Прокопович по-новому розумів призначення філософії. Вона оцінювалася ним не як езотеричне знання для окремих філософів, але як засіб задоволення відповідних запитів значного кола людей.

Ф. Прокопович намагався далі розвинути ідейні позиції своїх попередників, часто виступав як справжній новатор. Це підтверджують вже ранні його лекції в Києво-Могилянській академії. Відступаючи від традиції, відповідно до якої питання онтології висвітлювалися в курсі метафізики, Ф. Прокопович викладав їх в курсі натурфілософії. У цьому розділі його філософського курсу йдеться як про буття, сутність та існування, субстанцію та акциденції, так і матерію, рух, простір, час, причинність. Вже це перенесення онтологічних питань із метафізики в натурфілософію свідчить про те, що він «намагався знайти розгадку суті буття світу не у сфері надприродного, а на шляху вивчення природи». Наявні в цих лекціях залишки схоластики тільки характеризують ступінь зближення мислителя з ідеями філософії Нового часу.

Загальна тенденція до секуляризації суспільного життя, властива громадській позиції Ф. Прокоповича, в його філософії висловлювалася в прагненні подолати «зсередини» авторитарне розуміння змісту філософських знань, їх традиційну теологізацію. Ренесанс підірвав середньовічну авторитарність мислення, не відкинувши її, а, навпаки, довівши до межі та обернувши в протилежність. Ренесансний підхід членів «Вченої дружини Петра I» до проблеми предмета філософії відсовував убік теологію та схоластику.

Ф. Прокопович в предмет філософії включав раціоналістично зрозуміле завдання виявлення «загальних принципів» сукупного буття «тіл», субстанціальних зв'язків, форм і причин «матеріальних речей». Створений Богом світ, вважав він, розвивається на основі власної суті, природної причинності та повинен «розглядатися як об'єкт у власному значенні». Ф. Прокопович не відкидав зовсім поняття «Бог», теологічні «начала» буття та ін.: вони є присутніми в його міркуваннях в гілозоїстичній формі. Божественне начало покликане гармонізувати матерію, надавати їй співмірність, пропорціональність, благозвучність і витонченість. Відображення цих властивостей матеріального світу, макрокосмосу, людини із її розумом і здатністю мовного спілкування – велике завдання філософії. До загальних світоглядних принципів підключаються естетичні, риторичні, поетичні, художні «начала». Саме тому Ф. Прокопович писав: «Великий світоч розуму людського – філософія – або народжена, або вигодувана поезією».

Таким чином, Ф. Прокопович розглядає як синоніми поняттю «філософія» словосполучення «божественна поезія», «божественне мистецтво», «божественна краса» та інші. Досить звернутися до його «Міркування про книгу Соломонової, нарицаємої «Пісня пісень», у якій божественними визнаються церковний спів і релігійна поезія. Божественне у нього – це

майстерне, яке є таким швидше за формою, чим за змістом. Останнє відбиває деїзм його світобачення, характерний для філософії першої третини XVIII століття. «Століття Просвіти» не було віком скинення християнства (так само як і інших релігій). Це століття падіння п'єдесталів феодалізму, яке залишило в недоторканості головні постулати пануючих вірувань. Антифеодальна ідеологія, а також процеси секуляризації не завжди співпадають із проявами атеїзму, хоча атеїзм в ту пору мав антиклерикальний характер, найчастіше, виступаючи у формі вільнодумства.

В той же час, погоджуючись із точкою зору, що основні інтереси Ф. Прокоповича «були у світському житті», навряд чи можна не враховувати, що життєвий шлях видатного мислителя був пов'язаний з активною церковною діяльністю, визначався і загальним політичним курсом петербурзького двору. Тому один з видатних ієрархів православ'я XVIII століття вже в ранніх своїх працях – в лекціях «Про риторичне мистецтво» (1706-1707 рр.), в працях «Логіка» (1707-1709 рр.), «Натурфілософія, або Фізика» (1708-1709 рр.), «Етика, або Наука про звичаї» (1707-1709 рр.) і пізніх роботах розглядав широкий комплекс проблем, від теологічних до політичних. Цей комплекс, як і систему основних категорій, слід розглядати в співвідношенні із загальними тенденціями розвитку просвітницької думки та еволюції духовної культури Росії того часу.

Бог – центральна категорія світобачення Ф. Прокоповича. Гранична місткість цієї категорії пояснювалася тим, що у свідомості людей вона ототожнювалася з онтологічною необмеженістю творця (Бог нескінченний у своїх проявах). Але, будучи прирівняним поняттю «природа», він набував подвійної форми нескінченності свого прояву, існування, «Бог – всемогутність, всезначимість; природа – всемогутня і всезначима».

Деїстичний характер тлумачення природи Бога Ф. Прокоповичем виявляється з факту постійного ототожнення їм Бога з природою, матерією, всесвітом, світовим простором або «сукупним числом речей та явищ». Так, в лекціях «Натурфілософія або Фізика» він писав: «Під природою розуміють самого Бога». Це визначення близьке висловлюванням Д. Бруно, Г. Галілея, Ф. Бекона, Б. Спінози. Лектор прагне довести, що Бог – це щось схоже з «субстанцією», «загальним субстратом» або «першоматерією» – основою усього суцього. При цьому, посилаючись на авторитет Аристотеля та особливо Діонісія Ареопагита, Ф. Прокопович підкреслював, що суть божественного може бути виявлена через комплекс «стверджуючих» і «зростаючих» понять. Нескінченну могутність Бога неможливо усвідомити без «нікчемного малого», без його «творінь». Характерне посилання на твори Ареопагита «Про божі імена» та «Про теологічну містику». Саме у характері тлумачення проблеми «нескінченних божественних можливостей» Ф. Прокопович убачав містицизм передусім європейської теології – томізму та схоластичної ортодоксії. Проте цей же містицизм убачався їм і у батьків східно-християнської церкви, наприклад, у того ж Діонісія. Аналіз Ф. Прокоповичем поглядів видатного представника зеноністів із покоління представників «другої схоластики» Арриаги завершувався висновком: «Якщо Бог не може створити чогось

більшого, ніж те, що він створив раніше, то вичерпується всемогутність божа, а якщо може, те, що творить, не є нескінченне». У наявності один з онтологічних доказів буття божого. Проте Ф. Прокопович доходив і до невизнання традиційних уявлень або визнання їх символічного характеру. Він, наприклад, вважав неприпустимими антропоморфістські уявлення про Бога, коли вважають, «ніби Бог подібний до людей, має голову, бороду, руки, ноги». Можна зрозуміти, чому деякі з сучасників ці висловлювання високого ієрарха православної церкви вважали єретичними.

Судження Ф. Прокоповича про Бога доповнювалися філософськими та природничо-науковими уявленнями кінця XVII – початку XVIII століть. Не випадково, помічаючи їх зв'язок із філософією Б. Спінози, один з молодших членів «Вченої дружини» писав: «Лунки Феофана та амстердамського філософа відчутно зближуються». У цій позиції крилися витoki більшої віротерпимості новгородського єпископа в порівнянні з С. Яворським, И. Посошковым, Г. Бужинським, Ф. Лопатинським, Д. Ростовським, А. Волинським – визнаними сподвижниками Петра I. Тому мало сказати, що у вченні Ф. Прокоповича про Бога помітні були сліди впливу російського вільнодумства, пов'язаного з процесами розколу, поширенням новгородсько-московської ересі, рухів стригольників і духоборів. Неортодоксальність поглядів Ф. Прокоповича визначалася впливом ренесансних ідей, релігійно-реформаторських рухів Білорусії, Литви, України, слов'янських народів Східної Європи, протестантських ідей складної епохи кінця XVII – початку XVIII століть.

Тільки глибокий та усебічний синтез міг повідомити переконанням Ф. Прокоповича цілісність, що доповнюється енциклопедичністю та широтою ерудиції, незаперечним авторитетом ученого та теолога, філософа та проповідника. Йому по плечу було розв'язання багатьох теоретичних і практичних проблем, що виникали перед «Вченою дружиною». При цьому слід мати на увазі, що довгий час у Найсвятішому Синоді президентом був не він, а місцеблюститель патріаршого престолу С. Яворський. Між тим, при Петрі I та після смерті російського імператора вплив автора «Духовного регламенту» на державні події залишався величезним. Це пояснюється, передусім, компромісним характером його ідеологічних позицій. Так, наприклад, відносно розколу Ф. Прокопович займав центристську позицію між державними та церковними колами, що дозволяло зберігати незалежність в судженнях з цього питання. Те ж можна сказати про його світогляд, що включав деїстичні дуалістичні елементи аристотелизму, ідеї раціоналізму філософів Нового часу, риси ірраціоналізму Іоанна Дамаскіна та Псевдо-Діонісія Ареопагита, принципи натурфілософії та логістики.

Постановка проблеми Бога, її раціоналістичне осмислення виводили Ф. Прокоповича в область надзвичайно важливу з точки зору предмета філософії, трактування таких надскладних понять, як матерія, її форми, субстанція, річ, тіло, спокій, простір, час, причинність, необхідність. Мислитель виявлявся перед необхідністю вирішувати беконовську задачу критичного аналізу спадщини середньовічної схоластики в рівнях Росії, а також вчень Кирила Олександрійського, Василя Кесарійського, Григорія Богослова

(Назіанзіна), Іоанна Дамаскіна, Діонісія Ареопагита та інших батьків церкви, які представляли традиції греко-візантійської духовної культури. При звільненні їм античної філософії та раніше усієї філософської спадщини Аристотеля від нашарувань схоластики не міг не згодитися досвід мислителів Відродження. Але головною опорою стали духовні традиції Києво-Могилянської академії та Московської духовної академії, спадщина П. Могили, І. Гізеля, В. Ясинського, І. Краківського, братів Лихуди та ін.

Ще в стінах Києво-Могилянської академії, в курсі «Натурфілософія» Ф. Прокопович усебічно розкривав світоглядні горизонти свого часу. По структурі, змісту та, певною мірою, призначенню лекції з натурфілософії та фізики, прочитані їм в 1708/09 навчальному році, нагадували «Новий Органон» Ф. Бекона. У лекціях часто згадується ім'я Аристотеля. Нерідко воно зв'язується з основними поняттями натурфілософії, такими, як матерія, актуальна і потенційна її різновиди, форма та «форма форм», рух і види руху. Багато часу відводилося коментуванню поняття «причина», вчення про чотири причини: «матеріальну», «формальну», «цільову», таку, що «діє». Ф. Прокопович визнає найбільш відповідним аристотелівське визначення: «Причина – це те, що породжує собою буття речі». Він розкриває свої уявлення про причини різного роду. Виявляється, що «Бог є перша найголовніша причина, йому підпорядковані всі інші». Це пантеїстичне визначення включає «природну», «матеріальну», таку, що «діє», та інші причини, одягаючи саму дійсність в наряд теїзма.

Посилаючись на Священне писання (Іоан I), Ф. Прокопович обґрунтовував висновок про те, що в природі нічого не може виникати та зникати без Бога. Він також вказував на «свідectво Августина», підтверджувальну «всемогутність Бога», який «прихованою силою приводить в рух усе своє творіння». Проте декількома рядками нижче автор «Метафізики» стверджував, спираючись на авторитет філософів, що «перша причина діє за допомогою інших причин». А це дозволяло припускати, що «природні», «матеріальні» причини можуть, знаходячись поза божеством, забезпечувати його існування. Природний початок в цьому вченні в традиціях пантеїзму гарантує функціонування божественного всесвіту (створеної природи). Перетворення матеріальних форм з потенційних в актуальні, вважав Ф. Прокопович, забезпечується, з одного боку, дією Бога як першопричини та «першодвигуна», а з іншої – дією універсального руху в природі, що має у своїй основі власні «принципи». Наставляючи своїх слухачів, Ф. Прокопович вказував: «Без ґрунтового розуміння руху не можна добре зрозуміти і усього іншого з того, що досліджує в природі фізик, бо усі зміни, виникнення та загибель, кругообіг небес, рух елементів, активність та пасивність, плинність і мінливість речей відбуваються завдяки руху. Рух є загальним життям всього світу».

Не розвиваючи цю думку послідовно у вченні про природу та соціальне життя в цілому, Ф. Прокопович все ж в загальному русі від метафізики до діалектики робив кроки вперед, випереджаючи свій час і багатьох своїх сучасників. Упередженням геологічних досліджень М. В. Ломоносова були

висловлювання Ф. Прокоповича про еволюцію поверхні гірських схилів. «З часом, – писав новгородський єпископ, – виникала безліч нових гір, багато з них перетворилося на рівнини. Це відбувається зазвичай певним способом, дією сили вод, які вимивають внутрішні шари землі та підіймають гори, а інші зносять, натискаючи на них, а також дією сили вітрів, рухів землі та інших чинників». Навіть термінологічно, а особливо це крилате – «шари земні» – все це було передумовою вчення М. В. Ломоносова про еволюції земної поверхні.

Над матеріальною субстанцією, згідно з системою Ф. Прокоповича, височіє душа – нематеріальна – безтілесна та безсмертна. Можливо, тут всього більше підстав у коментаторів спадщини автора «Міркування про безбожника» вказати на вплив Г. В. Лейбніця, а можливо, і Р. Декарта, картезіанців. Душа – активний початок. Її суть, вважав Ф. Прокопович, може пізнаватися порівняно з іншими явищами. «Душа безтілесна, а не з яких частин не складена, але вся в собі сукупно суцзя». Таким чином, в структурі уявлень Ф. Прокоповича матерії протистоїть щось духовне, цілісне, ідеальне.

Дуалізм системи визначався динамікою внутрішніх протиріч. У свою чергу, динаміка життя Росії та інших країн сприяла секуляризації свідомості Ф. Прокоповича, розширенню пласта світських знань, створювала основу для розвитку в Росії світської філософії. Не випадково інший із активних сподвижників Петра I – В. Н. Татищев – ще рішучіше підкреслював думку, що історія філософії – істинний процес поступового звільнення світських (наукових і філософських) знань з-під впливу богослов'я. Автор трактату «Про користь наук і училищ» відповідав, що при цьому любомудріє, звільняючись від опіки магів і волхвів, поступово включало у своє коло природні (математика, механіка, астрономія, фізика, медицина) та гуманітарні (граматика, поезія, риторика, етика, юриспруденція) науки.

Рішуче відділення богослов'я від філософії та перетворення любомудрія в окрему галузь зайняття поглиблювало протиріччя дуалістичної системи Ф. Прокоповича, розширюючи в ній сферу секуляризованих концептуальних побудов.

Теоретико-пізнавальні переконання Ф. Прокоповича

На початку XVIII ст. інтерес до богопізнання та екстатичного самопізнання спадає. На передній план, у зв'язку з гострою потребою в розвитку промисловості, ремесла, техніки висувається інтерес до природничо-наукових, технічних знань і до філософії, як знання про шляхи і засоби пізнання світу, оволодіння істиною.

Петровськими перетвореннями активізується наука та особливо філософія. В Росії з найбільшою напругою приступали до дослідження теоретико-пізнавальних проблем. Філософське крило «Вченої дружини Петра I» що виходило з визнання пізнаваності світу, активно розробляло принципи теоретико-пізнавальної концепції.

Ф. Прокопович у своїх теоретико-пізнавальних побудовах, спираючись і на судження здорового глузду, і на науково значимі висновки, прагнув використати усі досягнення сучасної думки. Іноді він прибігав до теорії про «подвійну істину». Іноді спирався на вчення Дунса Скота або тези прибічників Реформації. Проте найчастіше в своїх теоретико-пізнавальних побудовах він звертався до ідей «здорових» і «природних», «звичайних», а також, до неінтелігібельних засобів пізнання та виразу істини. У лекціях «Про риторичне мистецтво» і «Натурфілософія, або Фізика» нерідко зустрічаються споріднені теорії «подвійної істини» твердження про необхідність досягати згоди між наукою та Біблією, оскільки між вірою та досвідом немає протиріч. Якщо учні та послідовники М. Коперника, вказував Ф. Прокопович, за допомогою аргументів математики, механіки та фізики доведуть істинність своєї теорії, то Священне писання не може бути для них перешкодою, – його можна тлумачити алегорично. Реформаційно-Протестантські деїстичні мотиви звучали у автора лекцій з натурфілософії, коли він пояснював характер «діючої причини» як «роботу» раніше усього закону, ніким не порушеного і, в цьому сенсі, об'єктивного, хоч би одного встановленого Богом.

У дусі гносеології Нового часу виглядає висновок теоретико-пізнавальної концепції Ф. Прокоповича про два шляхи та два засоби пізнання. Перший шлях, етап, засіб – чуттєве пізнання. Воно пов'язане з органами чуття: зором, дотиком, нюхом, слухом. Другий шлях – уявна форма – використовує сили інтелекту: розум, уявність. Детальний розбір цих пізнавальних засобів мислитель дає і в лекціях з риторики, і в лекціях з натурфілософії, фізики, логіки та діалектики. У ряді випадків в роботах Ф. Прокоповича зустрічаються згадки про експериментальний шлях пізнання, проте концепція, що в цілому цікавить нас, вказує на сенсуалістичні (чуттєві) і раціоналістичні (уявні) засоби як на дві головні тенденції в єдиному потоці досягнення знань.

Сам процес пізнання – від предмета до органів чуття та розуму – Ф. Прокопович огрублював, проте прагнув при цьому спиратися на природничо-наукові поняття. Він стверджував про те, що, або від предмета йдуть образи до органів чуття, або, навпаки, від ока до предметів спрямовуються промені, що дають первинні дані для розуму. Первинні «образи» являються відповідно до специфіки того або іншого із органів чуття: можуть виникати «зорові образи», «образи нюху», «дотику», «слуху». В цьому ж ряду – «образи мови», «яскраві» або «тьмяні», «м'які» або «жорсткі» образи. Все повинно пройти через фільтр органів чуття, перш ніж отримати звання теорії. «Фізичні теорії, – писав Ф. Прокопович, – не інакше якнайточнішими стають через випробування органів чуття». Явно сенсуалістичний підтекст міркувань філософа-раціоналіста не викликає сумнівів: підкріплену нав'язною аристотелівською силогістикою та арабською філософією спрямованість думки Ф. Прокоповича слід кваліфікувати як раціоналістичну – що цілком відповідає духу просвітницької думки XVIII ст.

Раціоналізм Ф. Прокоповича особливо яскраво виявлявся в логічному вченні. Центральним елементом визнається судження – продукт діяльності інтелекту. Судження – підсумок раціонального акту пізнання, що здійснюється

на другій, – на логічній його східці. Всі логічні засоби пов'язані з судженням. Логіка – наука досягнення істини, оскільки йдеться про процес мислення.

Розглядаючи співвідношення двох етапів пізнання, Ф. Прокопович застерігав, що на етапі чуттєвого пізнання не можна зупинятися. Бути у владі своїх почуттів – це означає залишатися завжди в полоні найчастіше недобрих звичок і нижчих задовольень, почуттів людини, що руйнують самі органи, її психіку, що порушують нормальну життєдіяльність людини.

Цікаве тлумачення Ф. Прокоповичем поняття «діалектика». Відоме з часів античності поняття «діалектика» означало в епоху еллінізму сократичну маєвтику, евристику мегариків, аристотелівське міркування. З I ст. до н. е. діалектикою стало називатися вчення про мислення. Ф. Прокопович же розпочинав з того, що звільняв ці поняття античної філософії від нашарувань схоластики. Усі чотири (5-8-а) книги курсу своєї «Логіки» він присвятив «малій логіці», основне завдання якої уточнювалося їм введенням ряду установок, які «вчення про правильне мислення» дозволяли осмислити комплексно.

У розділі V своєї «Логіки» Ф. Прокопович дає визначення логіки як галузі знання, що вивчає «правила мислення», а в подальшому VI розділі він з'ясовує, що найважливішим її завданням є вироблення теорії аргументації, правил доказу, що вона може бути формою виразу істини. Аристотелівська логіка силогізму, що оголошується важливим засобом дискурсивного досягнення істини, розглядається філософом у зв'язку з критичним аналізом теорії ідей Платона, універсалій, проблем співвідношення антецедента та консеквента, силогізму і істини, предметності мовних форм, лінгвістичної даності.

Багато питань, що відносяться до характеристики процесу пізнання, Ф. Прокопович розглядав в лекціях «Про риторичне мистецтво», що читалися в стінах Києво-Могилянської академії. Наприклад, «Курс красномовства», що склався в середньовіччі за правилами гармонійного ладу, Ф. Прокопович перетворив на цикл лекцій, який спирався на нові духовні явища Росії кінця XVII, – початку XVIII ст., та відповідав на запити нового століття до логічних знань. Тут вивчалися методи пошуку рішень за допомогою «раціоналістичного підходу», які спиралися на принципи риторики, що склалися, та на принципи, що раціоналізували, форми діалектики, майєвтики, силогістики, герменевтики.

При рішенні онтологічних і гносеологічних проблем в XVII-XVIII століттях і в Західній Європі, і в Росії особлива роль належала риториці, у рамках якої створювалася раціоналістична теорія пізнання та філософсько-раціоналістична картина світу. Цей факт знайшов свій вираз вже в одній з перших російських «Риторик», яка видана на церковнослов'янській мові єпископом Макарієм (1617-1619 рр.). Видання посібників з риторики упродовж усього XVII ст. пояснюється викладанням її в приходських і спеціальних школах.

У кінці XVII – початку XVIII ст. в Москві розповсюджується «Риторика» поета та філософа Андрія Белотоцького. Чернець Чудова монастиря Кузьма Афоноверський в 1710 р. опублікував створену ним риторику. Трактат Кузьми увійшов до риторичного зведення, створеного Семеном Денисовим (1682-1740

рр.), настоятелем Виговського старообрядського гуртожитку. У XVIII ст. в Росії в училищах і гімназіях риторика викладається не як предмет літературно-стилістичного, словесно-естетичного знання, а як одна з філософських наук світського типу. «Риторика, – вважав Софроній Лихуд, – є велика річка розуму, що складається від речей та розуму, а не від словців».

Трактат (зведення лекцій) Ф. Прокоповича «Про риторичне мистецтво» – яскраве явище в історії філософської думки. Складаючи цілий том (332 с.), риторичні праці професора Києво-Могилянської академії ще притягнуть увагу майбутніх дослідників історії вітчизняної філософії. Десять книг творів Ф. Прокоповича включають виклади логічних, теоретико-пізнавальних, етичних і естетичних переконань, аналіз принципів доказовості та імплікації, розгляд значення органів чуття та різні рекомендації, спогади, а також статті по специфіці різних форм «мови». Багато розділів «Риторики» Ф. Прокоповича присвячені аналізу особливостей побутової мови, урочистої і розважальної (що прикрашає) та проповіді.

Важливе значення Ф. Прокопович надавав «Риторичній» Аристотеля, риторичній спадщині Горація, Цицерона, Курція, Демосфена, Цезаря та ін. Нерідко лектор по риторичній прибігав до ілюстрації якогось теоретичного положення «реченнями» Антонія Великого, апостолів Павла та Петра, Августина Блаженного, а також батьків церкви: Василя Великого, Іоанна Златоуста, Григорія Богослова та ін. Цікаві його різноманітні етимологічні, фонетичні та лексичні коментарі до мовних і словесних форм майже усіх європейських мов, що свідчить про величезну мовну ерудицію автора курсу лекцій з риторики.

У традиційному арсеналі риторики Ф. Прокопович звертає увагу на вимоги до форми та змісту мови, до доказовості тверджень, до аргументованості виводів. Дуже цікавим і практично цінним є в «Риторичній» Ф. Прокоповича розбір елементів красномовства: інсинуації (введення до мови), емпізи (емоційної виразності, акценту мови), гомілії (проповіді за текстом Біблії), пневматики (періоду мови, вимовленого на одному диханні), оптатива (нахили мови), аносинесиса (неповного висловлювання думки, натяку), апогепифонеми (риторичної фігури замовчання чого-небудь), тегми (сентенції).

У четвертій книзі циклу лекцій з риторики дана теорія головних, на думку Ф. Прокоповича, віршованих стоп: кретика, дактиля, неону, дахмія, молоса, анапеста. Поетична творчість оцінюється як вища, хоча і земна, не божественна, а людська форма словоутворення високого мистецтва мови. У багатьох підрозділах лекцій «Про риторичне мистецтво» повторюються ідеї про духовне і в той же час раціональне і гуманне значення вивчення і знання риторики як філософської дисципліни.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ Ф. ПРОКОПОВИЧЕМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

У своїй науковій діяльності Ф. Прокопович свідомо прагнув звертати увагу на явища громадського життя людей. Розглядаючи в трактаті «Духовний регламент» цивільну (світську) та церковну (релігійну) історію, він закликав користуватися історичним методом як підзорною трубою, уважно вивчати віки нашого минулого, виявляючи «корінь», «основу» буття. Особливо значимими Ф. Прокопович рахував теоретичні принципи «натурального права», «природного складу», «природного закону». Цим пояснюється його постійний інтерес до праць Т. Гоббса, Г. Горація, хоча відомо, що не тільки вони були джерелами його знань про «корені» соціального життя людини (мікрокосму) та суспільства (макрокосму). Він звертався до ідейного багатства мислителів античності, середньовіччя, Нового часу. Ф. Прокопович високо цінує і свідчення батьків церкви, часто користується церковними документами Росії, Візантії, Європи. Г. В. Плеханов справедливо підкреслював, що видатний публіцист епохи Петра I, можливо, перший в XVIII ст. «посилається на природне право». При цьому авторитет Т. Гоббса для нього був значимішою величиною, ніж рядки Священного писання: не випадково «ревнителі православ'я вважали його малонадійним богословом». Аргументи від «природного розуму» спонукали Ф. Прокоповича звертатися до людини як суб'єкта історії та «головної статі» суспільства. У роботах «Духовний регламент», «Богословське вчення про стан неушкодженої людини або про те, який був Адам в раю», «Правда волі Монаршої», «Перше вчення отрокам» він неодноразово ставить питання про суть гоббсовської проблеми: яка є людина до виникнення влади, державної «сили» та «волі».

У онтологічному контексті Ф. Прокопович віддав перевагу ідеї «природного права» над ідеєю державно-правової «зумовленості». Був час, вважав православний ієрарх, коли над людиною не було ніякої влади, окрім влади природи. Якщо, по Т. Гоббсу, для «природного стану» людей характерна війна усіх проти усіх, то Ф. Прокопович вважав, що в первинному стані суспільства без держави були і війна, і мир: ненависть і любов чергувалися, зло змінювалося добром. Пояснював він цей стан свободою волі людини, свободою вибору – добродесність як дар природи торжествує внаслідок того, що на своєму досвіді людина переконується, що не можна робити іншому того, що вона собі не бажає. При цьому деяким чином зберігається суверенність прав індивідуумів, які по Т. Гоббсу «вільно», – по волі суб'єкта, можуть бути передані монархові. На думку Ф. Прокоповича, – народу, який взаємодіє з «мудрим монархом», здатним вирішувати всю сукупність світських і навіть духовних (церковних) справ, справ цивільних і військових. «Користь вітчизни», «народна потреба» та «вигода» «волі божої несуперечлива», як і влада освіченого царя.

Ф. Прокопович – один з найбільш яскравих теоретиків ідей «договірної держави», хоча це не заважало йому багатозначно аргументувати ідеал абсолютистського, авторитарного правління, відстоювати думки про

винятковість, навіть про «божественність» влади Петра I. Прибічник спадкоємної монархії, мислитель високо цінував діяльність московських князів, що об'єднували російські землі в державне ціле. Іван Грозний, вважав він, Росію «союзом захистив і оживив». У «Слові про владу та честь царську» його орієнтація на «самодержавність російського правління» виражена чітко та емко: цар – владика, повелитель, всьому суддя та вищий авторитет. «Цар ні канонам, ні законам не підвладний», – вказував Ф. Прокопович в «Правді волі монаршої». У свідомості церковного ієрарха, в суперечності одна одній, стикалися ідеї про «волю» та «право», абсолютистський авторитаризм і народний автономізм. Дуже декларативним ставало також поняття «Природні права», хоча при розборі буття індивідуального та громадського міркування про них нерідко органічно вписувалися в тканину авторських роздумів.

Гарячий захисник петровських перетворень, Ф. Прокопович прославляв державну, військову та торгову політику російського монарха. У «Слові на день Олександра Невського» (1718 р.) він високо ставив ратні подвиги Петра I, порівнюючи його з великим росіянином – полководцем XIII ст. За переконанням Ф. Прокоповича, вираженим в «Слові похвальному про флот російський» (1720 р.), Росія повинна мати могутні морські сили. Їх Допетровська відсутність образно порівнювалася з положенням села, що знаходиться на березі ріки або озера, але позбавлене човнів і баркасів. Флот – основа міжнародної могутності Росії та величі не лише військової, але і торгової, запорука «державної фортеці». Ймовірно, ці думки послужили основою Г. В. Плеханову для затвердження: «Він (Прокопович.) ставить питання про мореплавання на рівень філософії історії». Монарх, що втілює собою принцип «монархії» (на відміну від старогрецької демократії), в такій країні, як Росія, повинен виражати «істинну владу» – «самодержавство», протистояти стихії народних сил і «демократії», особливо родової (боярської) «аристократичної знаті» та «бунтуючої черні». Проповідник теорії «загальної користі» та «загального блага», він вважав за можливе досягнення гармонії інтересів селянських мас і дворянства, «імущих єднань» і «влади самодержавної». І в творі «Перше одкровення отрокам», і в трактаті «Правда волі монаршої» підкреслювалася думка про необхідність створення могутньої Росії.

Разом з іншими членами «Петровської вченої дружини», Ф. Прокопович теоретично обґрунтовував програму розвитку в Росії промисловості, сільського господарства, торгівлі, закликав найяснішу особу Петра I і його сподвижників піклуватися про добробут населення, заохочувати розвиток науки та просвіти, народних ремесел і мистецтва. Мислителем-раціоналістом ставилося питання про шлях розвитку Європи в цілому, Росії зокрема, – питання, яке надалі отримає вираз в працях слов'янофілів. Ф. Прокопович стверджував, що люди в найближчих своїх спонуканнях і прагненнях керуються «потребами власного ества», підкоряються «природному закону». Мислитель відмовлявся від теорії «абсолютної телеології». Монарх і його підлеглі (усіх рангів) мають в розпорядженні значний об'єм свободи волі, вибору рішення та засобів дії. Саме цим пояснювалася наявність у світі освічених («розумних») монархів і вельмож,

правильних (праведних) і неправильних (неправедних) рішень, розумних і божевільних простолюдинів.

У творчості Ф. Прокоповича, який розвивав ідеї європейських філософів про «спільне благо» та «загальну користь», ставилося питання про людську особистість, просвіта та вдосконалення якої повинне складати завдання державного апарату («людей государевих») і церковних служителів («пастирів божих»). У цьому контексті заяви про самоцінність і суверенність особистості виявляли антропоцентричну та загальну просвітницьку орієнтацію переконань автора «Міркування про безбожника». Державно-правова мета Ф. Прокоповича – людина, освічена та навчена особистість, підготовлена для важливої справи, майстер, здатний творити дива.

Ф. Прокопович, як просвітник, відзначався не лише своїм величезним вкладом в підготовку кадрів високої кваліфікації (філософів, правознавців, учителів, тлумачів історичних документів, священнослужителів). Вносячи світський струмінь в освіту, він рекомендував створювати загальноосвітні школи та ремісничі училища. В організованій їм школі навчалося близько 160 молодих людей. Граматика, риторика, етика, фізика, математика, філософія, основи ремесел і домоводства, музика, спів, живопис – неповний перелік предметів, що вивчаються в організованій Ф. Прокоповичем школі. Цікаві ігри та фізичні вправи доповнювали комплекс світського зайняття шкільної програми Ф. Прокоповича.

Не можна не вказати, що вже програма виховання, навчання Ф. Прокоповича, викладена в книзі «Перше вчення отрокам», в якості основоположення включала вимогу виховувати всіх дітей, незалежно від станової приналежності батьків, статі, здібностей до навчання, до освоєння наук, і надавати рівні можливості для громадського служіння в різних адміністративних закладах. Державні, церковні, громадські та учбово-наукові органи та установи зобов'язані, вважав Ф. Прокопович, об'єднувати зусилля для того, щоб не лише навчати людей, але також і виховувати в їх душах добро, благородство, милосердя, совість, честь. У етичних міркуваннях мислителя-гуманіста видно сліди впливу теорій Т. Гоббса, Г. Горация. Добро, вказував він, – дар природи, що вимагає уникати війни та сварок, зла та недобррозичливості, ненависті та презирства. Вільна у своєму виборі людина віддає перевагу над вказаними станами миру, любові, добру – властивим людині від творіння, закладеним Богом, заповіданим Священним писанням.

Гуманістичне, глибоко філософське та надзвичайно багатозначне за своїм виразом і предметним інтересом вчення Ф. Прокоповича зробило його помітним явищем XVIII ст., визначило його вплив на духовне життя Росії XIX століття.

М. В. ЛОМОНОСОВ – ЗАСНОВНИК ВІТЧИЗНЯНОЇ СВІТСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ОСВІТИ

Життєвий та творчий шлях, наукові та філософські погляди М. В. Ломоносова

Засновником вітчизняної світської філософської традиції освіти став Михайло Васильович Ломоносов (1711-1765 рр.) – учений-енциклопедист, реформатор російської мови та літератури.

М. В. Ломоносов вчився спочатку в Слов'яно-греко-латинській академії, потім в Марбурзькому університеті в Німеччині, де слухав лекції К. Вольфа. Творчість М. В. Ломоносова різнобічна, особливо великі його заслуги в галузі фізики та хімії. Він вніс також вклад в російську філологію та поезію. У роботі «Про шари земні» (1763 р.) М. В. Ломоносов висунув здогадку про еволюцію рослинного та тваринного світу, вказуючи на необхідність вивчення причин зміни природи. У листі до Л. Ейлера (1748 р.) М. В. Ломоносов сформулював закон збереження речовини та руху. М. В. Ломоносов поклав в основу пояснення явищ природи філософське пояснення про матерію, що складається з найдрібніших часток – «елементів» (атомів), з'єднаних в «корпускули» (молекули). Властивостями матерії, по М. В. Ломоносову, являються: протяжність, сила інерції, форма, непроникність і механічний рух. Він вважав, що «первинний рух» існує вічно («Про тяжкість тіл і про вічність первинного руху», 1748 р.). Рациональне обґрунтування атомістичних положень, на його думку, не суперечить релігійній вірі, «метод філософствування, що спирається на атоми» не відкидає «Бога-творця», «всемогутнього двигуна». Немає ніяких інших начал, які могли б ясніше та повніше пояснити суть матерії та загального руху. Відводячи в пізнанні велике місце експерименту, М. В. Ломоносов в той же час вважав, що лише з'єднання емпіричних методів із теоретичними узагальненнями може привести до істини.

М. В. Ломоносов був засновником нової для свого часу науки – фізичної хімії. Він перший ввів в хімію спосіб кількісного аналізу в якості методу дослідження. М. В. Ломоносов встановив, що планета Венера оточена атмосферою.

Будучи разом з графом І. І. Шуваловим засновником Московського університету (1755 р.), М. В. Ломоносов підготував плеяду учених, що сприяли розвитку природознавства та філософії в Росії. Він запропонував вести викладання в університеті на трьох факультетах: юридичному, медичному та філософському. На останньому в число дисциплін, що викладалися, він включив: філософію (логіку, метафізику та мораль), фізику, ораторію (красномовство), поезію та історію.

У працях та освітніх проектах М. В. Ломоносова представлено світське, нерелігійне трактування філософії, що відрізняється від релігії своєю предметною областю та методологією. Проте «вільне філософствування» прийнято скептицизмом, тоді як «християнська віра стоїть непорушно». У

«республіці науки» володарює критична думка, несумісна з догматизмом. Тут дозволено кожному «навчати на свою думку». Затверджуючи велич Сократа, Платона та Аристотеля, М. В. Ломоносов одночасно визнає право «інших філософів в правді сперечатися», підкреслюючи авторитет учених і філософів Нового часу в особі Р. Декарта, Д. Локка, Г. В. Лейбниця.

Філософське осмислення фізичної картини світу М. В. Ломоносовим

Учителем М. В. Ломоносова в Марбурзі був Крістіан Вольф. Він відмітив талановитого учня і підтримав його. М. В. Ломоносов високо цінував здатність К. Вольфа до ясних і чітких формулювань. «Цей славнозвісний автор цього та інших багатьох творів завжди буде гідний читання, а особливо заради виразного та порядного розташування думок»⁹⁷, – писав він в «Присвяченні» до «Вольфганської експериментальної фізики». У «Передмові» до цього твору М. В. Ломоносов реконструює той шлях, який пройшли науки, «а особливо філософія». Першим названий, звичайно, Аристотель. М. В. Ломоносов визнає заслуги великого мислителя, проте вважає, що філософія потерпіла великий збиток від «сліпого причіплювання до думок славної людини»⁹⁸. Він дивується з тих, «які про смертну людину думали, нібито вона у своїх думках не мала ніякого гріху», та вважає, що це «було головною перешкодою до приросту філософії та інших наук, які від неї багато залежать», бо «через це відняло благородне завзяття, щоб в науках, які вправляються одна перед іншою, старалися про нові та корисні винаходи»⁹⁹. Традицію некритичного перипатетизму зламав Р. Декарт: «Славний і перший з нових філософів Картезій наважився Аристотелеву філософію спростувати і учити на свою думку і вигадку. Ми, окрім інших його заслуг, особливо за те вдячні, що тим вчених людей підбадьорив проти Аристотеля, проти себе самого і проти інших філософів в правді сперечатися і тим самим відкрив дорогу до вільного філософствування і до приросту наук»¹⁰⁰. Це викликало до життя цілу плеяду нових мислителів: «Лейбниц, Кларк, Локк, премудрі роду людського учителі, пропозиції правил, міркувань і устої керівників, Платона і Сократа перевищили. Малпигий, Бойл, Герик, Чирнгаузен, Штурм і інші, які в цій книжечці згадуються, цікавим і дбайливим дослідженням ненавмисні дії відкрили і тим увесь світ привели в здивування»¹⁰¹. Далі М. В. Ломоносов називає І. Кеплера, Г. Галілея, Гугенія, де ла Гіра і «великого Ньютона», завершуючи список

⁹⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 422.

⁹⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 423.

⁹⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 423.

¹⁰⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 424.

¹⁰¹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 424.

К. Вольфом, «який багатьма виданими від себе філософськими і математичними книгами у світі славний»¹⁰².

М. В. Ломоносов зберіг вдячність К. Вольфу і за людську участь, і за засвоєні у нього методологічні принципи. Він пропагував вчення К. Вольфа в Росії, рекомендував його книги для викладання в російських учбових закладах. В той же час М. В. Ломоносов досить критично відносився до спадщини свого вчителя та не прийняв вчення про монади, яке К. Вольф розвивав услід за Г. В. Лейбницем, хоча і не критикував його. У листі до Л. Ейлера він пояснює це своїм небажанням заподіяти неприємності К. Вольфу: «Признаюся, що залишив я усе це та для того, щоб, нападаючи на писання великих мужів, не здатися швидше хвальком, чим шукачем істини. Та ж причина давно вже перешкоджає мені запропонувати на обговорення вченому світу мої думки про монади. Хоч я твердо упевнений, що це містичне вчення має бути до основи знищене моїми доказами, проте я боюся затьмарити старість мужа, благодіяння якого по відношенню до мене я не можу забути, інакше я не побоявся б роздразнити по усій Німеччині шершней-монадистів»¹⁰³. Термін «монада» М. В. Ломоносов вживає у фізичному, а не філософському сенсі. У статті «Досвід теорії про нечутливі частки тіл і взагалі про причини приватних якостей» він пише: «Нечутливі фізичні частки, що реально не діляться на інші менші, ми називаємо фізичними монадами»¹⁰⁴. У певному значенні М. В. Ломоносов ототожнює монади з корпускулами: «фізичні монади суть тверді корпускули»¹⁰⁵ або атомами: «Частки цього роду ми називаємо фізичними монадами або атомами»¹⁰⁶.

Філософські погляди М. В. Ломоносова були ґрунтовані на енциклопедизмі, який допоміг йому органічно з'єднувати різноманітні інтереси та реалізовувати численні таланти.

Енциклопедизм як вид епістемологічної стратегії був в середині XVIII ст. на піку своєї популярності. В цей час вчені виразно та гостро усвідомили проблему наростання обсягу знань, що знайшло відображення в якісній зміні способів його систематизації та зберігання, створення енциклопедій нового типу. Проте знання продовжувало сприйматися як цілісне відображення процесів, що здійснюються у світі та що можуть бути охоплені єдиним баченням. Моделлю подібного відношення до знання була Божественна мудрість, як єдиний епістемологічний акт, що забезпечує повноту та істинність знання. Секрет такого методу, однаково ефективного як у фізиці, так і в метафізиці, намагалися знайти мислителі епохи Просвітництва. У певному значенні вченим це вдалося – триступінчата схема пізнання, запропонована

¹⁰² Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 425.

¹⁰³ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 10 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1983, – 618с. С. 503.

¹⁰⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 221.

¹⁰⁵ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 223.

¹⁰⁶ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 221.

К. Вольфом (історичне пізнання – як фіксація факту, філософське – як розуміння причин і математичне – як їх числення), їх цілком задовольняла, схема дозволяла будь-яке явище зробити об'єктом раціонального аналізу. Особливо успішно вольф'янська епістемологічна схема працювала у сфері природних наук – опис явищ, виявлення причин і математичний аналіз результатів були порівняно новим і дуже ефективним алгоритмом.

М. В. Ломоносов намагався побудувати фізичну картину світу на основі «корпускулярної філософії» – «науки про найдрібніші частки, від яких походять приватні якості відчутних тіл»¹⁰⁷. Він припускав, що можна і далі заглиблюватися в дослідження структури світу, але не відносив таке дослідження до завдання фізики: «Ми абсолютно не торкаємося уявної подільності матерії до безкінечності, оскільки вважаємо за можливе, не побоюючись помилок, обходитися без неї у фізиці»¹⁰⁸. Таким чином, «корпускулярна філософія» – це той розділ спадщини М. В. Ломоносова, в якому він не лише не прагне до філософського аналізу, але досить виразно відмежовується від нього, позиціонує себе як «фізика» у дусі нової постньютонівської науки.

Слід читати вираз «корпускулярна філософія» як «корпускулярна фізика». У інших роботах М. В. Ломоносов також використовує поняття «філософія» в сенсі «фізика». Так, говорячи про фізичну хімію, він відзначає, що її можна було б назвати «хімічною філософією»¹⁰⁹. В епоху М. В. Ломоносова філософією називали досить широку сферу пізнання (а іноді і сам процес пізнання), що включає як теоретичну частину (раціональну філософію), так і практичну. До першої в рівній мірі відносилися і фізика (природні науки), і метафізика. До другої – етика, політика та економіка. Проблематика соціальної філософії або філософії історії не виділялася як особлива дисципліна, що, втім, не заважало обговорювати ці проблеми в історичних творах, публіцистичних статтях.

Саме М. В. Ломоносов стояв в Росії у витоків розбіжності шляхів «фізики» та «метафізики», хоча натурфілософський дискурс зберігався в природних науках, у тому числі і в його власних творах, досить довго. Сам він намагався уникати спекулятивних пояснень і доказів. Важко сказати, що було б, піди М. В. Ломоносов далі шляхом спеціалізації. Можливо, концентрація зусиль в якій-небудь одній області – фізиці, хімії, поетичній творчості, історії і навіть філософії – привела б до прориву. Але академічній науці в епоху Просвітництва, так само як і в нинішню освічену епоху, потрібні були «діячі науки», а не учені.

За допомогою найдрібніших часток-корпускул М. В. Ломоносов пояснює багато природних процесів, наприклад, теплоту як «коловоротний рух часток», тяжіння як дію «тяжільної матерії», що складається з найдрібніших часток, і ін.

¹⁰⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 371.

¹⁰⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 221.

¹⁰⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 2 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 726с. С. 483.

Корпускулярний характер світу складає основу його гармонії, узгодженості та ясності. Теорія всесвітнього тяжіння І. Ньютона викликала заперечення М. В. Ломоносова в тому пункті, де пояснення причини тяжіння тіл один до одного обмежувалося математичним описом сили тяжіння. М. В. Ломоносов намагався пояснити причину тяжіння поштовхами часток «тяжільної матерії». Він не визнавав можливість «чистого тяжіння» або «безплідної в тілах привабливої сили», це суперечить, передусім, логічним законам: «Оскільки повинна існувати достатня основа, в силу якої відчутним тілам властиво швидше спрямовуватися до центру землі, чим не спрямовуватися, то доводиться досліджувати причину тяжіння. Виникати воно повинно від поштовху, або від взаємного тяжіння сил. Що тіла рухаються під впливом поштовху – ніхто не сумнівається; чисте ж тяжіння залишається під знаком питання, є досить переконливі аргументи, які говорять проти його існування в природі речей. Передусім, якщо в тілах існує чиста сила тяжіння, то необхідно допустити, що вона природжена їм не для чого-небудь іншого, як творити рух: але всім відомо, що рух тіл робиться і поштовхом: виявляється, отже, що для виклику одного і того ж слідства в природі існують дві причини, і притому протилежні одна до одної»¹¹⁰.

«Корпускулярність» світу доводить необхідність введення поняття «першодвигуна», який привів в рух складний механізм світу, тому атомізм/монадологізм М. В. Ломоносова не витісняє Бога із складно організованого світу-механізму, але відводить йому там почесніше місце. «У багатьох глибоко укорінилося переконання, – пише М. В. Ломоносов, – що метод філософствування, який спирається на атоми, або не може пояснити походження речей, або, оскільки може, відкидає Бога-творця. І у тому, і в іншому вони, звичайно, глибоко помиляються, бо немає ніяких природних начал, які могли б ясніше та повніше пояснювати суть матерії та загального руху, і ніяких, що з більшою настійністю вимагали б існування всемогутнього двигуна»¹¹¹.

М. В. Ломоносов вважав, що в століття Просвіти «пізнання з вірою дружать» набагато легше, ніж раніше, коли знання про світ носили міфологічний та недостовірний характер: «Творець дав роду людському дві книги. У одній показав свою величність, в іншій – свою волю. Перша – видимий цей світ, їм створений, щоб людина, дивлячись на свою величезність, красу та стрункість його будівель, визнала божественну всемогутність, по мірі собі дарованого поняття. Друга книга – Священне Писання. У ній показане Божественне благовоління до нашого порятунку. У цих пророчих і апостольських богонатхненних книгах тлумачать і пояснюють суть великі церковні учителі. А в оній книзі складання видимого світу цього суть фізики, математики, астрономи та представники інших наук, що пояснюють божественну натуру, вплив дій суть така, як в оній книзі пророки, апостоли і

¹¹⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 361.

¹¹¹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с. С. 119.

церковні учителі розкрили. Нездраворозсудний математик, якщо він хоче божеську волю виміряти циркулем. Такий же і богослов'я учитель, якщо він думає, що після Псалтиря навчитися можна астрономії або хімії»¹¹². Якщо проповідники показують шлях до добродетності, до блаженства вічного, то «астрономи відкривають храм божеської сили і пишності, але знаходять способи до тимчасового нашого блаженства»¹¹³. І ті, і інші спрямовані до пізнання одного і того ж, але кожен йде своїм шляхом.

М. В. Ломоносов далекий від абсолютизації принципу «корпускулярності» і тим більше від «демокритівського» способу пояснення світу. Він не розділяє корпускулярну теорію світла І. Ньютона, спростувавши її і фізичними, і умоглядними аргументами.

Розуміння природи світла істотне для М. В. Ломоносова не лише як вирішення наукової проблеми. У «Слові про походження світла, нову теорію про кольори того, що представляє» (промова в Академії наук в 1756 р.) він запевняє: «Небеса повідають славу Богу. Селище своє поклав Бог в сонці, тобто в нім сяйво божества свого показав ясніше, ніж в інших планетах. Воно, по незмірній обширності всесвітньої будови, за подальші планети сяє безупинно, поширюючи те, що перевершує мріяння людської істоти... Сім безупинні та блискавкою незрівнянно якнайшвидші, але і сприятливі вісники творчого інших істот промислу, освітлюючи, зігріваючи та пожвавлюючи оні, не тільки в людському розумі, але і у безсловесних, здається, тварин збуджує деяку божественну уяву»¹¹⁴. Сонячне світло це не лише фізична реальність, але деякий символ, знак, образ, «модель» поширення божественної благодаті. Саме тому «випробування натури» не лише «приємно і корисно», але і «свято»¹¹⁵.

Субстратом, необхідним для оптичних, як і електричних явищ, М. В. Ломоносов рахує ефір, або матерію, «за допомогою якої нам передаються відчуття світла та теплоти»¹¹⁶. Електрика є результатом обертання тонких часток ефіру, а світло – його хвилеподібного руху.

Важливе світоглядне значення мав сформульований М. В. Ломоносовим закон збереження матерії та руху. У листі до Л. Ейлера від 5 липня 1748 р. він пише: «...Усі зміни, що зустрічаються в природі, відбуваються так, що якщо до чого-небудь щось додалося, то це віднімається у чогось іншого»¹¹⁷. Згодом цей закон використовувався як загальний і універсальний закон природи, який задає аксіоматичні підстави для теоретичних побудов.

¹¹² Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 379.

¹¹³ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 379.

¹¹⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 317.

¹¹⁵ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 317.

¹¹⁶ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 285.

¹¹⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 2 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 726с. С. 183-185.

Важливим аспектом філософських поглядів М. В. Ломоносова була космологія. Космос – фізична іпостась «неба», тому учений не міг безсторонньо спостерігати цю реальність, але надихався баченим, що виразно проявилось в його творі «Явище Венери на Сонці». Споглядання зоряного неба повинне вести до душевних парінь і духовних прозрінь: «Невимовна премудрість справ Божих хоча з роздуму про усіх тварин виявляється, до чого є на чолі фізичне вчення, але величність і могутність його поняття більше усіх подає астрономія, показуючи порядок течії світил небесних. Уявляємо собі тим виразніше Творця, чим точніше сходяться спостереження із нашими пророцтвами; і чим більше осягаємо нових одкровенень, тим більше його прославляємо»¹¹⁸. Натурфілософська поезія М. В. Ломоносова – яскрава метафорична ілюстрація до його космологічних і фізичних творів. Своє захоплення потужністю та досконалістю тварного світу М. В. Ломоносов виразив в одах «Уранішній роздум про Божу величність» і «Вечірній роздум про Божу величність при нагоді великого північного саява».

До проходження Венери по диску Сонця 26 травня 1761 р. весь світ готувався заздалегідь. Алгоритм цього рідкісного явища, описаний І. Кеплером, був добре відомий. Успіх астрономічних спостережень залежить не лише від наявності добрих інструментів, але і від сприятливих обставин. Зазвичай далекі експедиції не приносили результатів через похмурне сибірське небо. М. В. Ломоносову повезло з погодою. Хоча, за його словами, «цікавився у себе більше для фізичних приміток»¹¹⁹. Ймовірно, шукаючий розуміння причин, «фізичний», а не інструментальний «астрономічний» погляд допоміг йому зробити відкриття. Спостерігаючи світловий обідок навколо диска Венери, що частково знаходиться на диску Сонця (цей ефект дістав назву «Явище Ломоносова»), він дійшов висновку про заломлення променів в атмосфері Венери, а отже, і про те, що Венера, як і Земля, «оточена знатною повітряною атмосферою»¹²⁰.

Колега М. В. Ломоносова І. А. Браун так пояснював різницю між астрономією та фізикою. Науку цю про розташування світил небесних як натуральна філософія, або фізика, так і астрономія кожна до себе привласнює. Вони обоє про розташування світил небесних міркують, тільки таким чином, що астрономія лише закони світил небесних встановлює, а фізика природні причини явищ світил оних і натуру тіл небесних оголошує та тлумачить. М. В. Ломоносов не просто описав побачене явище, але і осмислив його з точки зору фізики. Але не лише фізики. Наявність атмосфери у Венери примушувала замислитися: а чи не населена ця планета так само, як і Земля, розумними істотами. Якщо так, чи знайомі вони так само, як і люди, з істинами Священного Писання, чи вірять у Бога. Таке допущення представляло небезпеку для традиційних телеологічних постулатів, про які М. В. Ломоносов

¹¹⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 377.

¹¹⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 367.

¹²⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 367.

пише з властивою йому іронією: «Деякі запитують, якщо де на планетах живуть нам подібні люди, то якої вони віри? Чи проповідано їм Євангеліє? Чи хрещені вони у віру Христову? Сім дається відповідь питальна. У південних великих землях, яких береги в сьогоднішній майже тільки пізнані мореплавцями, тамтешні жителі, також і в інших невідомих землях мешканці, люди, видом, мовою та усією поведінкою від нас відмінні, якої вони віри? І хто їм проповідував Євангеліє? Якщо хто про те знати або їх обернути або хрестити хоче, той нехай по євангельському слову... туди піде. І як свою проповідь закінчить, то після нехай поїде для того ж і на Венеру. Аби лише праця його не була марна. Може бути тамтешні люди в Адамі не погрішили... При всьому цьому християнська віра стоїть непорушна. Вона Божому творінню не може бути осоружна, нижче їй Боже творіння. Хіба тим лагодиться осоружність, які в творіння Божа не вникають»¹²¹.

У М. В. Ломоносова немає спеціальних текстів, присвячених філософії, він практично не використовує поняття «метафізика», філософська аргументація рідко зустрічається в його роботах по фізиці. У цьому він більше «вчений», чим інші представники петербурзької академічної науки – І. А. Браун, Л. Ейлер або Г. Б. Бюльфингер. Його філософські погляди висловлюються швидше в методологічному контексті. Він збирався викласти загальну систему своїх поглядів в «Системі усієї фізики» та «Мікрології» (1763-1764 рр.), але встиг накидати лише попередній план цих робіт. Головна ідея задуманих творів відбита в проекті оформлення титульного аркуша, своєрідного алегоричного «епіграфа», розробленого та описаного М. В. Ломоносовим досить ретельно: «В картуші під титулом представити Натуру, що стоїть главою вище хмар, зірками та планетами прикрашену, покриту хмарною фатою, в інших місцях відкриту, біля ніг – Купідони, інший дивиться в мікроскоп, інший із циркулем і з цифровою дошкою, інший на голову з труби дивиться, інший в іготь приймає падаючі з ріг речі і поточне з сосців її молоко. Все зносять на одну таблицю і пишуть її. Напис: Все узгоджується»¹²². Остання теза посилюється далі багатократним повторенням: «чудеса згоди, сила; приголосний лад причин; одностайний легіон аргументів, що зчіплюється», «гармонія і узгодження природи», «співзвучний всюди голос природи», «згода всіх причин є самий постійний закон природи», «все пов'язано єдиною силою і узгодженням природи»¹²³.

Лейбнице-вольфганська модель передвстановленої гармонії набуває у М. В. Ломоносова натурфілософський характер. Натурфілософська телеологія присутня в його роботах швидше як інтенція, наукова метафора, метафізична спокуса, нарешті. М. В. Ломоносов іноді піддається їй, як, наприклад, в «Слові про народження металів від трясіння землі», присвяченому знаменитому землетрусу в Лісабоні 1755 р., що викликав активне обговорення проблеми

¹²¹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с. С. 374-375.

¹²² Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 495.

¹²³ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 493.

теодиції в середовищі європейських інтелектуалів. М. В. Ломоносов пише про важливе значення землетрусів для геологічних процесів, вважаючи, що природні катаклізми не суперечать гармонії природи, а є її частиною. І. Кант в статті «Про причини землетрусів» 1756 р., а також в роботі «Єдина можлива основа для доказу буття Бога» 1763 р. розділив природу і моральність, вважаючи неможливим обговорювати проблему природної катастрофи як Божественної відплати. М. В. Ломоносов також не став розглядати лісабонський землетрус ні як покарання за гріхи нещасних лісабонських жителів, ні як наочний випадок спростування лейбніцівського телеологізму. Він завжди намагався уникати буденного погляду на природу явищ, залишаючи точку зору здорового глузду популярним, але неглибоким мислителям.

Роздуми про подібні сюжети можна знайти в духовних одах М. В. Ломоносова. Що стосується метафізичного сенсу принципу передвстановленої гармонії, як пояснення природи єдності духовного та тілесного в людині, то М. В. Ломоносов не міг його розділяти. Хоча він і не висловлювався із цього приводу ясно, можна думати, що він дотримувався аристотелівського пояснення, яке припускає наявність між протилежними субстанціями – душею і тілом – деякої «проміжної» матерії, якою у матеріальному світі він вважав ефір: «Життєві соки в нервах таким рухом сповіщають в голову, що бувають на кінцях їх зміни, з'єднавшись із тими, що торкаються зовнішніх тіл частками. Це відбувається нечутливим часом для безперервного поєднання часток по усьому нерву від кінця до самого мозку»¹²⁴. М. В. Ломоносов вважає, що найдрібніші частки ефіру («Що ж можна представити легше за єдину частку складової ефіру?»¹²⁵) заповнюють собою весь світ. Він ототожнює його з «електричною матерією»¹²⁶. Однорідність ефірної матерії визначається різним розміром часток – в проміжках між ефірними частками існують частки ще менші, а в проміжках, що залишилися, – найменші, так, що всі поверхні їх стикаються один з одним¹²⁷.

Світ наповнений різними видами матерії. Навіть ті «порожнечі», про які пише М. В. Ломоносов у своїх фізичних творах, не є ними в метафізичному сенсі. «Порожнечею», або «Бойлевською порожнечею» М. В. Ломоносов називає відсутність повітря, викачаного повітряним насосом Р. Бойля, а не метафізичну відсутність матерії.

Слід зазначити свідчення про інтерес М. В. Ломоносова до логіки. Так, А. А. Константинов, зять М. В. Ломоносова, стверджував, що останній написав твір під назвою «Логіка досі невідома». «Відома» логіка представлена в риторичних роботах М. В. Ломоносова, правда, досить описово. У фізичних роботах М. В. Ломоносов неодноразово посилається на принцип достатньої

¹²⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 329.

¹²⁵ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 321.

¹²⁶ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 151.

¹²⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с. С. 334-335.

підстави в інтерпретації Лейбниція-Вольфа, тобто розширює його доказове значення та використовує в онтологізованому сенсі.

Історична творчість М. В. Ломоносова

М. В. Ломоносов – автор різного роду історичних творів. Це різноманітні «примітки», «зауваження», «додавання» та «репорти», «думки», «заперечення» та інші, пов'язані з подіями усередині Академії наук. Це також «Опис стрілецьких бунтів», «Короткий Російський літописець із родоводом». Його «Стародавня Російська історія» має полемічний та історіософський характер. Небагато хто, як М. В. Ломоносов, зверталися до «Росії раніше Рюрика». Одне з головних завдань цього твору – показати, що «в Росії такої великої пітьми неуттва не було, яку це представляють багато зовнішніх письменників». М. В. Ломоносов проводить певну аналогію «в порядку діянь російських із римськими», знаходячи «володіння перших королів, що відповідає числом років і государів «самодержству» перших самовладних великих князів російських; громадське в Римі правління подібно до розділення нашого на різні князювання та на вільні міста, деяким чином громадську владу що становить; потім єдине начальство кесарів представляю приголосним «самодержству» государів московських»¹²⁸. Єдина різниця полягає в тому, що «Римська держава громадським володінням піднялася, самодержством прийшла до занепаду. Навпроти того, різноюявною вільністю Росія трохи не дійшла до крайнього руйнування; самодержавством як спочатку посилилася, так і після нещасливих змін множилося, зміцнилося, прославилося»¹²⁹. М. В. Ломоносов пише історію Росії як історію імперії. «Славне минуле» виявляється своєрідним «вектором», по якому розвиваються справжні події. Така логіка примушує історика зрештою із здивуванням зрозуміти, що він, усупереч власному здоровому глузду, опинився «серед прекрасного Російського Раю...».

М. В. Ломоносов не лише досліджував, але і прославляв історію Росії, тому був надзвичайно чутливий до будь-яких критичних зауважень із цього приводу. Він взяв найактивнішу участь в обговоренні норманнської теорії, яка придбала полемічну гостроту після оприлюднення істориком Г.-Ф. Міллером твору «Походження імені та народу російського». М. В. Ломоносов детально проаналізував її та різко засудив в «Репорті в Канцелярію академії наук від 16 вересня 1749 р». Головна обставина, що обурила його, полягала в тому, що слов'яни показані в ній «негідним народом», яких усі перемагають і які не мають навіть власного імені, окрім даного їм «чухонці». М. В. Ломоносов вважав, що Рюрик походив із слов'янського племені роксолан. Обговорення дисертації носило надзвичайно бурхливий характер: «Ці збори тривали більше року. Яких же не було шумів, браней і майже бійок! Міллер заївся з усіма

¹²⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 170-171.

¹²⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 171.

професорами, багатьох лаяв і ганьбив словесно і письмово, на інших замахувався палицею і бив нею по столу конференському»¹³⁰.

Позиція М. В. Ломоносова в цій суперечці далека від історії. Він засуджує свого супротивника як офіційний ідеолог, що дозволяє В. О. Ключевському охарактеризувати її як «патріотичну упертість». О. В. Ключевський досить критичний відносно історичного методу М. В. Ломоносова.

М. В. Ломоносов був не самотній у своєму прагненні використати історію як політичну філософію. У цьому напрямі розвивався досить представницький рух, який слід було б віднести не до історії, а історіософії. «Вигадники історії», згідно словам С. М. Соловйова, такі як І. П. Єлагин, Ф. А. Ємин, Катерина II, намагалися зрозуміти, як влаштоване суспільство, чи є закономірності в його розвитку, чи володіють «великі світу цього» якимись особливими якостями, а якщо так, то наскільки вони можуть впливати на соціальні процеси. Вони часто зверталися до минулого за вдалими прикладами, відверто спекулюючи ними та вибудовуючи альтернативні концепції розвитку історії. Їх більше хвилювало питання «Як повинно бути?», ніж «Як було»? Твори такого роду як історичні джерела іноді не витримують критики, але як джерела історіософського дискурсу вони надзвичайно цікаві.

М. В. Ломоносов розглядав історію як обґрунтування ідеології, бачив в ній систему моральних прикладів, логіку політичного розвитку. Політична історіософія М. Л. Ломоносова досить тенденційна. Він цілком допускав, що історія може носити панегіричний характер, не досліджувати, а прославляти. Заперечував проти запрошення Вольтера на роль автора біографії Петра I, яка переросла в «Історію Російської імперії при Петрові Великому», оскільки вважав, що він і сам міг би написати подібну роботу.

Вольтер, безумовно, розумів політичний та ідеологічний характер замовлення, що припускає написання не стільки «правдивої», скільки «славетної» історії, яку продемонстрував своєю «Історією Карла XII, короля Швеції». Популярність Вольтера в Росії, його авторитет в Європі, інтерес до фігури Петра, а найголовніше наполегливість І. І. Шувалова, що бажає бачити великого француза істориком Росії, зробили свою справу, незважаючи на заперечення канцлера О. П. Бестужева-Рюміна, який вважав, що справу, пов'язану з державним престижем, розумніше було б доручити росіянинові.

М. В. Ломоносов входив до групи істориків, що готували для Вольтера матеріали. Великий філософ ніколи не був в Росії, не знав російської мови і російської історії. Від нього вимагалось дати твору своє ім'я та привнести до нього блиск літературного таланту. Замовлена робота призначалася не для російського, а для європейського читача. Вольтер широко користувався послугами російських «референтів». «Опис Ломоносова стрілецьких бунтів і правління царівни Софії» майже дослівно був відтворений Вольтером, – з обмовою, що цей опис «витягнутий повністю із записок, присланих з Петербургу». Деякі передані Вольтеру зауваження М. В. Ломоносова та інших

¹³⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 549.

«референтів» на рукопис перших восьми глав його праці, викликали у французького філософа надзвичайно гостру образу, яку він переніс на нейтральний твір М. В. Ломоносова «Похвальне слово Петру Великому», вимовлене М. В. Ломоносовим в квітні 1755 р. Цей твір супроводжувався негативною реакцією Вольтера, бо, блискуче володіючи риторикою та поетикою, він потребував історичних фактів, а не метафор.

У 1764 р. за дорученням Катерини II М. В. Ломоносов пише своєрідні програми до історичних картин – «Ідеї для мальовничих картин з Російської історії». Вони включають такі сюжети, як «Заснування християнства в Росії», «Порада Володимиру від духовенства», «Єдиnobорство князя Мстислава», «Горислава», «Мономахово вінчання на царство», «Перемога Олександра Невського над німцями лівонськими», «Заручення князя Федора Ростиславича», «Початок битви з Мамаєм», «Повалення татарського ярма», «Приведення новгородців під самодержцтво», «Цариця Сумбек», «Право високого прізвища Романових на престол всеросійський», «Погибель Расстригіна», «Козма Мініч», «Олег князь приступає до Царюграду сухим шляхом на вітрилах», «Олег, угризений від змія, помирає», «Битва Святослава з печенігами», «Князь Дмитрій Михайлович Пожарський в небезпеці від лиходія», «Цар Василь Іванович Шуйський при вінчанні своєму на царство присягається боярам, що він колишніх враждеб пам'ятати не буде»¹³¹. Сучасники М. В. Ломоносова розуміли значення візуальних форм ідеології. Програма М. В. Ломоносова «Візуальної історіографії» не лише означала віхи і напрями російської історії, але і висловлювала традиції «умогляду у фарбах», характерні для російської філософії.

Ім'я М. В. Ломоносова стало легендарним відразу ж після його смерті. «Поставляючи ім'я Ломоносова в гідну його променистість», наступні покоління тим самим вивели ім'я ученого із зони критики, створили небезпечну ілюзію завершеності у вивченні його спадщини. Разом з тим, енциклопедична спадщина М. В. Ломоносова може стати об'єктом дослідження вчених різних спеціальностей, вектор вивчення його діяльності може бути спрямований на безліч цікавих тем в історії філософії та історії науки.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ М. В. ЛОМОНОСОВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

В. М. Ломоносов належить до тієї плеяди великих людей, чиї імена стали символом національної гордості, а життя яких є рідкісним прикладом людського подвигу. За визначенням А. С. Пушкіна, М. В. Ломоносов був «першим нашим університетом»¹³². Для діяльності М. В. Ломоносова характерна не лише енциклопедичність, що вражала вже його сучасників, але і

¹³¹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 365-373.

¹³² А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений, т. 7; – М. : Издательство академии наук СССР, 1958, –340с. С. 277.

найдивовижніша здатність проникати у безмежні глибини багатьох областей людського пізнання. Виходець із селян, він ніколи не поривав зв'язку з простим росіянином, народом. М. В. Ломоносов був не лише великим ученим, але і великим громадянином.

М. В. Ломоносов жив в епоху, коли почав розкладатися феодалізм. В цей час селянські рухи, які приголомшували основи кріпацької системи державного устрою, завершилися в другій половині XVIII ст. селянською революцією О. Пугачова. Феодальна знать вимушена була робити поступку за поступкою вимогам народжуваної буржуазії.

Відзначимо, що онтологію філософського осмислення М. В. Ломоносовим проблеми державно-правових побудов стає можливим інтерпретувати, лише розкриваючи сутність його історичної концепції виникнення древньоруської державності та древньоруської держави в цілому. М. В. Ломоносов не був істориком права в нашому розумінні, не був він і юристом. Але, займаючись упродовж багатьох років проблемами походження слов'янських племен і перших державних утворень у них, М. В. Ломоносову доводилося торкатися питань правової науки, без вивчення яких немислиме розуміння ніякого історичного процесу.

В онтологічному контексті, в поглядах М. В. Ломоносова на походження та суть древньоруської держави багато в чому позначився вплив школи природного права. Услід за Ф. Прокоповичем і В. Н. Татищевим М. В. Ломоносов виступив прибічником централізованої держави та абсолютної монархії. М. В. Ломоносов не бачив в народних масах тих прихованих титанічних сил, які здатні здійснювати великі соціально-економічні та культурні перетворення в житті країни, і тому вважав, що майбутнє Росії цілком залежить від виняткових здібностей освіченого монарха. Державу він порівнював із бджолиним роєм, де «один володар повеліває, інші слухають. Він (монарх), один кожному праці розділяє: ледачих і до справи нездібних виганяє з вулика, як з громадянського суспільства; інші бджоли в призначених працях обертаються»¹³³. Таке розуміння сутності держави, без урахування класових протиріч, що роздирали російське феодальне суспільство, було характерне для передової частини дворянських істориків першої половини XVIII ст. Але, на відміну від дворянських ідеологів «освіченого абсолютизму», М. В. Ломоносов ставив питання про просвіту і матеріальний добробут народних мас, а не про збереження дворянських привілеїв.

Наука історія в Росії до М. В. Ломоносова була представлена «Синописом», «Історією» В. Н. Татищева та декількома роботами німецьких учених, які не могли повною мірою задовольнити зростаючі запити сучасників. Це був час, коли наукове осмислення історичного минулого Росії, що стала найбільшою державою на європейському континенті, перетворилося на національну необхідність.

Походження древньоруської держави є основною темою історичних досліджень М. В. Ломоносова. Багато з його висновків, що стосуються генезису

¹³³ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952. – 608с. С. 210.

Русі, залишилися непохитними та знайшли своє підтвердження в сучасній історичній науці. Вже «Нариси плану російської історії» 1751 р. наочно показують, що М. В. Ломоносов не намагався сліпо йти ні за «Повістю минулих літ», ні за «Синописом», ні, тим більше, за історичними роботами німецьких учених, а мав свою строго визначену та глибоко розроблену періодизацію вітчизняної історії. Своє оповідання він починає не від покликання варягів, а «від часів, глибокою старовиною сокровених».

Російський народ і його доля стоїть в центрі дослідження М. В. Ломоносова. У вступі до «Історії» він пише: «Обставини, до особливих людей належні, тут не повинні чекати дармових речей, де увесь розум повинний слухати та спостерігати праведну славу цілої вітчизни»¹³⁴. В присвяченні до першої частини «Історії Російської» В. Н. Татищева М. В. Ломоносов на перший план висуває діяння государів, «...тих, що заслугами своїми Росію звеличили», історію народу він ставить в залежність від її «володарів, а особливо самодержавних»¹³⁵. Усе це знаходиться в прямому зв'язку з абсолютистськими поглядами М. В. Ломоносова, але слід зауважити, що така категорична постановка питання більш відповідна поглядам Н. В. Татищева, ніж поглядам автора присвячення до першої частини «Історії Російської».

У гносеологічному контексті, для всієї творчості М. В. Ломоносова взагалі, та для розробки питань походження древньоруської держави зокрема, характерне прагнення науково обґрунтувати та послідовно розкрити причини того або іншого явища з позиції критики церковного догмата. Несправедливо вважають ті, – писав М. В. Ломоносов, – які «думають, що все, як спочатку Богом створено. ...і тому не потрібно досліджувати причин, чому речі внутрішніми властивостями та положенням місць різняться. ...Такі міркування дуже шкідливі для приросту всіх наук... хоча деяким розумникам і легко бути філософами, вивчаючи напам'ять три слова «Бог так створив», ніж давши відповідь походження всіх причин, для чого речі існують»¹³⁶. У розвитку атеїстичного погляду в області природознавства і соціальних наук М. В. Ломоносов пішов незрівнянно далі за попередників – В. Н. Татищева та Кантемира. Залишаючись ідеалістом в розумінні законів громадського розвитку, він бачив вирішальну роль розуму, просвіти та науки у формуванні Російської держави на всіх її етапах.

Розробку вітчизняної історії М. В. Ломоносов розпочинає з питання про те, як і в яких умовах склався російський народ, і хто були його предки. Відкрито, хоча і в дещо обережній формі, він виступає проти церковного догмата, згідно з яким вважалося, що слов'яни походять від біблейського Мосоха, онука Ноя. Сміливо переступивши через біблейську легенду, М. В. Ломоносов звертається безпосередньо до історичних фактів. Скіфи і

¹³⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 172.

¹³⁵ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 14.

¹³⁶ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 574-575.

сармати, на його думку, є предками слов'ян: «Обидва народи взяли велику участь у великому цьому земель просторі»¹³⁷. Вказуючи, що в працях древніх істориків (Геродота, Страбона, Плінія) скіфи та сармати виступають під різними іменами, М. В. Ломоносов підкреслює різноплемінний склад цих народів, що підтверджується даними сучасної науки. До древніх предків слов'ян він відносить також ведів та антів, які «з'єдналися із спорідненими собі слов'янами, множили їх силу»¹³⁸. Процес асиміляції різних народів із слов'янами тривав і в пізнішу епоху, коли «словенське володіння зросло з часом» і «багато областей, які в самодержавство перших князів російських чудським народом населені були, після слов'янами наповнилися»¹³⁹. Рівень сучасної М. В. Ломоносову історичної науки не дозволив йому детальніше простежити генетичний ланцюг, що зв'язує слов'янські народи з російською нацією, але, «міркуючи про різні племена, що склали Росію», М. В. Ломоносов підкреслює, що «в складі російського народу перевага слов'ян дуже велика»¹⁴⁰. Особливу увагу М. В. Ломоносов приділяє питанню про «далеку старовину словенського народу», ім'я якого «пізно досягло слуху зовнішніх письменників, ледве раніше царства Юстиніана»¹⁴¹. Те, що древні греки і римляни так пізно дізналися про слов'ян, на думку М. В. Ломоносова, не є доказ того, що слов'янські народи виникли незадовго до часів юстиніанових, «ім'я словенське, по ймовірності, багато давнє у самих народів вживалося, ніж в Грецію або Рим досягло і увійшло до звичаю»¹⁴².

Якщо для німецьких дослідників історії слов'ян і Древньої Русі будь-яке свідчення древніх грецьких і римських письменників є аксіомою, то для М. В. Ломоносова це лише допоміжний матеріал.

Заперечення М. В. Ломоносова на дисертацію Г.-Ф. Міллера показують, наскільки критично він підходить до вивчення грецьких і римських джерел. Констатуючи, що «в північних російських межах словенські жителі не згадані», М. В. Ломоносов пише, що це пояснюється «не стільки за малолюдством, скільки за незнанням від зовнішніх письменників»¹⁴³. Відсутність у зовнішніх авторів згадок про північних слов'ян, на думку російського ученого, зовсім не означає, що ці народи не існували або були дуже нечисленні, бо «народи від імен не починаються, але імена народам даються»¹⁴⁴.

¹³⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 172.

¹³⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 176.

¹³⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 173.

¹⁴⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 174.

¹⁴¹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 178.

¹⁴² Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 178.

¹⁴³ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 177.

¹⁴⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 178.

З найбільшою глибиною та рідкісним науковим передбаченням геній М. В. Ломоносова проявився в критиці «норманнського питання» у вітчизняній історії, початок розгляду якого у важкі роки биронівської реакції поклала дисертація Г. З. Байєра «De varagis». Основні положення кенігсбергського ученого Г. З. Байєра були сприйняті і розвинені Г.-Ф. Міллером, А.-Л. Шлецером і іншими німецькими ученими-істориками. Слід зауважити, що уперше з критикою норманнської теорії виступив В. Н. Татищев. Але, будучи помірним норманністом, він не зміг вирішити історичну проблему, що стоїть перед ним, обмежившись окремими зауваженнями, які не порушували цілісності концепції німецьких істориків.

Кон'юнктурні положення норманнської теорії походження Російської держави, принесені в російську історію із заходу, в корені спотворювали суть історичного процесу формування державності у слов'янських племен. Патріотичні почуття, а іноді, і наукова принциповість були чужі німецьким академікам, багато хто з яких почав займатися російською історією з суто спекулятивних міркувань. При цьому деякі з них не знали навіть російської мови.

Уперше з критикою норманнської теорії М. В. Ломоносов виступив в 1749 р. в зауваженнях на дисертацію Г.-Ф. Міллера про «Походження імені та народу російського». Ці положення він надалі розвинув в «Короткому російському літописцеві» і «Древній історії».

Норманнська теорія заперечує походження староруської держави як результату внутрішнього суспільно-економічного розвитку. Норманністи зв'язували початок державності на Русі з моментом покликання варягів на князювання в Новгород і завоювання ними слов'янських племен у басейні Дніпра. Вони вважали, що самі варяги, «з яких був Рюрик з братами, не були коліна і мови словенської... вони були скандинави, тобто шведи»¹⁴⁵.

М. В. Ломоносов піддав критиці всі основні положення цієї антинаукової концепції генезису Древньої Русі. Древньоруська держава, на думку М. В. Ломоносова, існувала задовго до покликання варягів-росів, але у формі роз'єднаних племінних союзів і окремих князівств. Племінні союзи південних і північних слов'ян, які без монархії шанували себе вільними, на його думку, обтяжувалися будь-якою владою. Відмічаючи роль слов'ян в розвитку всесвітньої історії, М. В. Ломоносов ще раз підкреслює волелюбність слов'янських племен та їх нетерпиме відношення до всякого пригноблення. Тим самим побічно М. В. Ломоносов вказує, що князівська влада існувала не завжди, а стала продуктом історичного розвитку Древньої Русі. Особливо яскраво показав він це на прикладі древнього Новгорода, де новгородці варягам відмовили в данині і стали самі собою правити. Але класові протиріччя, що роздирали староруське феодальне суспільство, привели до падіння народоправства: новгородці впали у великі розбрати і міжусобні війни, повстав один рід проти одного. Саме у момент гострих класових протиріч новгородці, а точніше, та частина новгородців, яка отримала перемогу в цій боротьбі,

¹⁴⁵ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952. – 608с. С. 30.

звернулася до варягів з наступними словами: «земля наша велика і щедра, а наряду у нас немає; та підете до нас князювати і володіти нами».

Акцентуючи на цьому факті увагу, М. В. Ломоносов підкреслює, що не слабкість і не нездатність росів до державного управління, як це наполегливо намагалися затверджувати прибічники норманнської теорії, а класові протиріччя, які були пригнічені силою варязької дружини, стали причиною покликання варягів.

Проте у світлі раціоналістичного світогляду М. В. Ломоносова, що стоїть на позиціях «освіченого абсолютизму», така форма державного управління, як народоправство, зовсім не властива соціально-економічній природі Російської держави. З трьох форм державного устрою – демократії, аристократії і монархії – остання, на думку М. В. Ломоносова, являється для Росії найбільш ефективною. Шляхом історичних узагальнень і порівнянь він прагне довести доцільність абсолютної монархії саме для Російської держави.

Так, вказуючи на загальні риси державного устрою, які притаманні античному Риму і староруській державі (наявність самоврядування в ранній період розвитку цих держав та єдинодержавність – в пізніший), М. В. Ломоносов протиставляє античному Риму Древню Русь. Таке протиставлення зроблене лише з однією метою, щоб показати, якщо «Римська держава громадським володінням піднялася, а самодержавством прийшла до занепаду», то Росія «різноюявною вільністю... трохи не дійшла до крайнього руйнування» і лише «самодержавством... множилося, зміцнилося, прославилося»¹⁴⁶. Сила і могутність Російської держави, добробут її підданих, на думку М. В. Ломоносова, цілком залежать від заслуг освічених монархів.

Розвиток Древньої Русі розглядається ним як безперервний процес боротьби князів за єдинодержавність. І хоча М. В. Ломоносов помічає, що підкорення слов'янських племен іноді супроводжувалося жорстким насильством і важкою даниною, проте, ця боротьба розцінюється їм як вираз турботи про ці племена з боку київських князів.

Наріжним каменем дискусії, початок якій поклала дисертація Г.-З. Байєра, було питання, чи були покликані новгородцями варяги генетичною гілкою одного із слов'янських племен або ж це були скандинави. М. В. Ломоносов проводить різку грань не лише між скандинавами і варягами-росами, але і відділяє варягів як соціальну групу від варягів-росів. Остання обставина зазвичай випадала з поля зору дослідників, тоді як вона має велике наукове значення. Варяги, вважає М. В. Ломоносов, це не етнічна, а соціальна група. Неправильно міркує той, писав М. В. Ломоносов, «хто варязьке ім'я приписує одному народу. Багато сильних доказів запевняють, що варяги – від різних племен і мов склалися і лише одним з'єднані – звичаєм до розбою по

¹⁴⁶ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 171.

морях»¹⁴⁷. І далі: «вони не були таль одні шведи, бо в цьому випадку спожив би історик власне їх ім'я»¹⁴⁸.

Варяги-роси, вважає М. В. Ломоносов, – це одно із слов'янських племен, що жили по південно-східних берегах Варязького моря між Віслою і Двіною. Тому немає нічого дивовижного, що новгородці звернулися до своїх сусідів-слов'ян. На підтвердження своєї думки М. В. Ломоносов приводить низку доказів, що мають велике наукове значення. Так, він вказує на відсутність слів скандинавського походження в російській мові. Хоча ця точка зору М. В. Ломоносова у наш час не отримала свого розвитку, проте вона отримала достатню кількість послідовників.

У прямому зв'язку з етнографічною і соціальною природою варягів-росів стоїть і питання про походження терміну «Русь», тісно пов'язане «з питанням про походження Російської держави і російського народу». М. В. Ломоносов не розбирає питання про походження слова «Русь». Він лише констатує, що «це ім'я не повинне починатися від часу пришествия Рюрика до новгородців, бо воно було поширеним по південно-східних берегах Варязького моря, тягнулося від років давніх»¹⁴⁹. Але ще задовго до того часу, коли волзькі роси досягли берегів Варязького моря, вважає М. В. Ломоносов, існував цей етнічний термін на півдні держави.

Семантична особливість слова «Русь» представляє значні труднощі у встановленні етнографічної і національної природи його походження. Слід визнати, що і нині в цьому питанні ще дуже багато неясного. Заслуга М. В. Ломоносова полягає в тому, що він перший науково довів – немає ніякої спадкоємності між ім'ям «Русь» і «варязьким питанням», що слово «Русь» тубільного походження і відомо було задовго до покликання Рюрика.

Роботи М. В. Ломоносова з питання походження староруської держави мають велике наукове значення для вивчення виникнення феодалізму Древньої Русі. Проте з незрозумілих причин дослідники російського феодалізму не притягали роботи М. В. Ломоносова для вивчення генезису феодалізму, тоді як його блискуча розробка «норманнського питання» стоїть в прямому зв'язку з проблемою виникнення феодальних стосунків в староруській державі. Саме М. В. Ломоносов перший висловив думку, що державні утворення на території Древньої Русі існували і до «імперії Рюриковичів».

Творча спадщина М. В. Ломоносова як історика, що розглядав правові основи Російської держави, ще недостатньо вивчена. Це вивчення тільки починається. Розвиток вітчизняної історичної науки дає блискуче підтвердження життєвості багатьох наукових висновків М. В. Ломоносова.

¹⁴⁷ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 203.

¹⁴⁸ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 203.

¹⁴⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л. : Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с. С. 207-208.

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. С. СКОВОРОДИ – «ФІЛОСОФА З НАРОДІВ»

Життєвий та творчий шлях Г. С. Сковороди

Головним джерелом відомостей про життя Г. С. Сковороди являється «Житіє Григорія Сковороди», складене учнем і другом українського філософа М. І. Ковалинським. Проте цей дуже цінний життєпис доведений лише до 60-х років XVIII століття. Майже тридцять років життя і діяльності мислителя залишалися поза увагою його першого біографа. Тому доводиться звертатись до спогадів інших сучасників – І. Соцієвського, Г. Гессе де Кельве, А. Хиджеу, І. Вернета, В. М. Луб'яновського та інших. Деякі біографічні дані виявляються безпосередньо з творів Г. С. Сковороди і його листування.

Г. С. Сковорода народився 3 грудня 1722 року в селі Чорнухи Лубенського округу Полтавської губернії в сім'ї малоземельного козака. З ранніх років він відрізнявся релігійністю, тяжінням до навчання та твердістю духу. Початкову освіту отримав в сільській школі. В. В. Зеньковський пише, що в 16 років майбутній філософ поступив в Київську академію. Але є інші думки з цього приводу. Так, І. О. Табачников називає роком вступу до академії 1733 рік. За даними Л. Е. Махновця, Г. С. Сковорода поступив в академію у віці 12 років. Вчився там до 1741 року. Під час перебування російської імператриці Єлизавети в Києві Г. С. Сковороду, завдяки його співецьким здібностям, включили до складу придворної капели, і він відправився в Петербург. Повернувся в академію в 1744 році і пробув в ній до 1750 року. Мріючи про завершення освіти за кордоном, Г. С. Сковорода погодився на пропозицію російського генерала Вишневського супроводжувати його під час поїздки по Європі. Відмовившись від духовного звання, Г. С. Сковорода увійшов до складу посольської місії генерала Вишневського і виїхав в Угорщину. Поза Росією – в Угорщині, Австрії, Швейцарії – він «намагався знайомитися найбільш з людьми, ученістю і знаннями відмінними, славетними тоді». Дуже можливо, що там він дізнався немало додаткових відомостей про філософські системи Г. В. Лейбніца та К. Вольфа, про твори Д. Бруно та Д. Юма. Більше інших з філософських вчень Європи йому імпонував пантеїзм Б. Спінози (1632-1677 рр.) та раціоналізм Р. Декарта (1596-1650 рр.), Проте, ці філософські теорії повністю не опанували його душею. Часто мандруючи пішки, Г. С. Сковорода обійшов Угорщину, Австрію, Польщу, Німеччину, Італію. Знайомився з ученими, відвідував лекції в університетах. Існує мало перевірене зведення про його зустріч з І. Кантом.

Г. С. Сковорода володів латинською та німецькою мовами, знав добре грецьку та єврейську мови. З стародавніх авторів знав Платона, Аристотеля, Епікура, Філона, Плутарха, Сенеку. Вивчав і батьків Церкви, особливо Діонісія Ареопагита, Максима сповідника, Григорія Богослова. Мало відомо про його знання європейської філософії, але, поза сумнівом, він знав багато авторів, що стає очевидним при читанні його творів.

Пробувши за кордоном майже три роки, Г. С. Сковорода у 1753 році повернувся на батьківщину і зайняв вакантне місце учителя поетики в Переяславській семінарії. Незабаром через конфлікт із церковним начальством з приводу читаної їм теорії поезії Г. С. Сковорода був вимушений покинути семінарію. У 1754 році він поступив домашнім учителем до українського поміщика, полковника Степана Тамари, але через свій незалежний характер залишив і це місце. Поїхав в Москву. У Троїце-Сергієвій лаврі йому запропонували посаду викладача Духовної академії. Г. С. Сковорода, відхиливши цю пропозицію, повернувся до того ж поміщика. У Степана Тамари він пробув близько п'яти років, до закінчення навчання свого вихованця. Саме до цього часу відносяться його поетичні твори «Сад божественних пісень». В. В. Зеньковський помічає, що в ці роки остаточно встановилася релігійно-філософська позиція Г. С. Сковорода.

У 1759 році Г. С. Сковорода був запрошений Білгородським єпископом Иоасафом Миткевичем учителем по класу піітики в Харківський колегіум. Поезію він викладав відповідно до своїх уявлень, що і послужило причиною його звільнення спочатку в 1760, а потім 1764 і 1766 роках. Особливість Харківського колегіуму полягала в його учбовій програмі і складі учнів. Тут навчалися представники різних станів, а в програмі було багато світських предметів. У 1765 році для осіб дворянського походження відкрили додаткові класи з викладанням французької та німецької мов, алгебри і геометрії, інженерного мистецтва, артилерії і геодезії. Разом з цими предметами була запроваджена етика, для читання якої був запрошений Г. С. Сковорода. Свій курс Г. С. Сковорода назвав «Початкові двері до християнського доброго норову». В цей же час він написав один із перших своїх творів під тією ж назвою.

У 1766 році Г. С. Сковорода назавжди залишив службу. Починається період «мандрування». До кінця життя філософ не мав постійного притулку. Г. С. Сковорода мандрував із заплічним мішком, в якому завжди була Біблія на єврейській мові. Іноді він довго гостював у своїх друзів і шанувальників, потім несподівано їх покидав. Ф. Лубянівський, який зустрів Г. С. Сковороду останніми роками, писав: «Пристрастю його було жити в селянському крузі; любив він переходити із слободи в слободу, з села в село, з хутора в хутір; скрізь і усіма був зустрінутий та проведений з любов'ю, у всіх був він свій... Хазяїн будинку, куди він входив, передусім вдивлявся, чи не треба було щонебудь поправити, почистити, змінити в його одязі і взутті: це все робилося весело та негайно. Мешканці тих особливо слобод і хуторів, де він частіше і довше залишався, любили його як рідного. Він віддавав їм все, що мав: не золото і срібло, а добрі поради, настанови, дружні докори за незгоди, неправду, нетверезість, несумлінність»¹⁵⁰.

Його мандри тривали близько тридцяти років. Основні філософські діалоги, трактати і притчі були написані ним в ці роки. Аскетизм Г. С. Сковорода прийняв суворі форми, що знайшло відображення в його

¹⁵⁰ Лубяновский Ф. П. Воспоминания. Т. 1. – Киев, 1872. – С. 106-107.

роботах. «Уникай чутки, охоплюй самоту, – писав він, – люби убогість, цілуй цнотливість, дружи з терпінням, вчися священним мовам... Голод, холод, ненависть, гоніння, наклеп, лайка і всяка праця не лише стерпні, але і солодкі, якщо ти до цього народжений»¹⁵¹.

Незадовго до смерті Г. С. Сковорода відправився в Орловську губернію, щоб зустрітися зі своїм другом Ковалинським, якому і передав усі свої рукописи. Повернувшись в Харківську губернію, Г. С. Сковорода помер 9 листопада 1794 року. На його могилі була поміщена епітафія, вигадана їм самим: «Світ ловив мене, але не упіймав».

Основні ідеї філософії Г. С. Сковороди

Філософії Г. С. Сковороди властиві антропологізм, містичний символізм, містична та практична мораль.

Гносеології Г. С. Сковороди притаманний дуалізм – пізнання, що ковзає по поверхні, і пізнання «у Богу». Метафізика людини у філософії Г. С. Сковороди близька до біблейської антропології з безперечними відгомонами антропології Філона, але близька і до тих вчень XVIII століття, які завершилися побудовою поняття «Несвідомої сфери в людині». Властивий вченню Г. С. Сковороди дуалізм дає підставу для розуміння метафізики в термінах пантеїзму. Етика Г. С. Сковороди не є етикою творчості, а є етикою покірливості «таємним» законам нашого духу.

Онто-гносеологічні ідеї Г. С. Сковороди

Пізнання можливо тільки через серце людини. Центральне і істотне в людині, на думку Г. С. Сковороди, – її серце. Єдине істинне життя в людині – це життя серця, людське серце є інструмент пізнання. «Пізнай самого себе» – підстава усієї філософії, яка закладена в естетичній формулі: «Не любить серце, яке не бачить краси»¹⁵². «Від пізнання себе самого входить в душу світло Боже, а з ним – шлях щастя – мир. Що компас в кораблі, то Бог в людині». Людина повинна знайти останній критерій, підставу пізнання і життя у своєму серці. Більше їх ніде шукати. «Глава в людині всьому – серце людське. Воно-то є найточніша в людині людина, а інше все околиця...». «Або будьте як і раніше у видимій землі вашій, або очищайте серце ваше для прийняття нового духу. Хто старе серце відкинув, той зробився новою людиною». На противагу просвіті і раціоналізму XVII століття Г. С. Сковорода виставляє свій антропологізм, своє вчення про серце. Продовжуючи вчення батьків Церкви, він мріє створити свою особливу, загальну і універсальну науку.

Друга основна ідея системи Г. С. Сковороди – містичний символізм. Це важлива риса і одна з оригінальних особливостей його філософії. Розум

¹⁵¹ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. С. 443.

¹⁵² Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. С. 122.

створює тільки схеми. Живий зв'язок буття і його приховану суть не можна пізнати за допомогою розумових побудов. Тільки у образах можна досягти істинного пізнання. Г. С. Сковорода засуджує «плотське око», яке бачить в словах тільки барву, а «самих в листі фігур не розрізняє». «Барва, – писав він, – не інше що, як порох і пустинь; малюнок або пропорція і розташування барв – то сила. А якщо її немає, у той час барва – бруд і пустинь одна»¹⁵³. «Барви на картині усяк бачить, але щоб малюнок і живопис угледіти, потрібно інше око, а хто не що має оне, сліпий в живописі»¹⁵⁴. «Невидимість» першенствує не лише в людині, але і в інших істотах.

Світ сприймався Г. С. Сковородою в категоріях платонівського символізму. Улюблені його образи – тінь і світло. Для Г. С. Сковороди основним було протиставлення видимого чуттєвого і невидимого ідеального, тимчасового і вічного. «Де ж нове небо і земля?» – запитував він. І відповідав: «Там, де старе небо і земля... Як же старий світ поєднаєш з новим? Як тінь з її деревом... Чому тінь є тінь? Тому що проходить і не є постійною. Світ наш є риза, а господній – тіло. Небо наше є тінь, а господнє – твердь. Земля наша – пекло, смерть, а господня – рай, воскресіння... А як світ наш і століття злий, так і людина наша лукава»¹⁵⁵. Існують три світи. Один – величезний, нескінченний – макрокосмос. Інший – маленький, людський – мікрокосмос. І третій символічний – Біблія. «Священна Біблія є позолочена духом труба і маленький світ». Символи Біблії відкривають в нашому грубому практичному розумі другий розум, тонкий, споглядальний, окрилений, такий, що дивиться чистим і світлим оком голубки. Біблія тому вічно зеленіюче плодоносне дерево. І плоди цього дерева – таємні символи. Мені здається, що і сама Біблія, – писав Г. С. Сковорода, – є Богом створена із священно-таємничих образів»¹⁵⁶.

У своєму вченні про Бога і світ Г. С. Сковорода також стоїть на позиції антропологізму. Він пізнає світ і Бога як людина – за допомогою людей на шляхах самопізнання. Як у людини два серця, так і у світу дві суті – видима і невидима. «Весь світ, – писав він, – складається із двох натур: одна – видима, інша – невидима. Видима натура називається істота, а невидима – Бог. Ця невидима натура, або Бог, усю істоту проникає і містить; скрізь завжди був, є і буде»¹⁵⁷. «Якщо щось упізнати хочеш в дусі або істині, – читаємо ми у Г. С. Сковороди, – угледь раніше в плоті, тобто в зовнішності, і побачиш на ній сліди Божі, безвісні і таємні премудрощі, що Його викривають, і ніби стежини до неї ведучі»¹⁵⁸. Бог все містить. «Він в дереві – істинне дерево, в траві – трава, в музиці – музика, у будинку – будинок, в тілі нашому персному нове є тіло і точність або глава його. Він всячина є у всьому»¹⁵⁹. Цей онтологічний дуалізм, в якому явно відчувається пантеїзм, долається Г. С. Сковородою за допомогою його містичного вчення про загальне воскресіння. Людина воскресне –

¹⁵³ Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 132.

¹⁵⁴ Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 362.

¹⁵⁵ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 298-300.

¹⁵⁶ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 375.

¹⁵⁷ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 113.

¹⁵⁸ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 301.

¹⁵⁹ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М. : «Мысль», 1973. – С. 134.

воскресне і світ. Це не просто воскресіння, це вселенське перетворення. «А що пізнав нетлінну і істинну людину, – писав Г. С. Сковорода, – не помирає, і смерть їм не володіє, але зі своїм паном вірний слуга вічно царює, роздягшись, як із застарілої ризи, із земної плоті, надівши нову, згідну його плоті плоть, і не засне, але змінюється, прийнявши замість земних рук нетлінні, замість скотинячих вух, очей, мови і інших усіх членів істинні»¹⁶⁰. «Все, що ми досі бачили, що таке є? – запитує він, і сам відповідає: – Земля, плоть, пісок, полин, жовч, смерть, п'їтма, злість, пекло... Тепер починає світати ранок воскресіння»¹⁶¹.

В усіх діалогах Г. С. Сковороди помітна низька оцінка емпіричної реальності, яка представляється йому тільки як «тінь» істинного буття. Але разом з цим наполегливо проводиться думка про присутність і дію Бога у світі. «Та буде Бог усіляка в усьому твоєму, – вигукує він, – а не мертва земля і тлін»¹⁶². Думка Г. С. Сковороди спрямовується в пантеїзм, в логічне завершення філософського світовідчуття. «А як у Бозі розділення немає, – писав він, – але Він простягає по усіх повіках, місцях і істотах єдність. Бог і світ Його, і людина Його є то єдине»¹⁶³. У іншому діалозі він стверджує: «З природою жити і з Богом бути є те ж»¹⁶⁴. Г. С. Сковорода підходить до важкої проблеми в антропології і метафізиці – до співвідношення індивідуального і універсального моменту у бутті, хоча цієї проблеми він і не вирішує. «А я тобі кажу, – писав Г. С. Сковорода, – що не тисячі, але всі наші, усіх віків люди, в єдиній господній людині так перебувають, як незлічений всіх наших світів хор ховається у Божому світі і в раї первородного оного світу»¹⁶⁵. На думку Г. С. Сковороди, Богопізнання зв'язує усе людство з Богом, і тому після Богопізнання «істинна людина» «єдина в усіх і ціла в кожному». Господь не розділяється, хоча Він в усіх. Він залишається «цілим» в кожному, і в той же час Він і в усіх.

Другим після природи наставником людини є наука. Відкриваючи істину, наука озброює людину знанням справи, виступає керівницею практичних інтересів людей. Наука і просвіта, вважав філософ, повинні стояти на службі людини, множити реальні блага людей, сприяючи їх звільненню від пут забобонів і шкідливих пристрастей. Знання залежать від людини, нелегкі зусилля якої приносять багаті плоди. Пропагуючи ідею про земний, природний характер людських знань, Г. Сковорода вигукував: «Істина від землі возсіяє»!

Він підкреслював, що наука відкриває людству широкі простори пізнання земних і небесних явищ: М. Коперник, Р. Декарт, І Ньютон були великими шукачами істини, і їм зобов'язано людство грандіозними відкриттями таємниць Землі і Всесвіту. У одному зі своїх віршів «у дусі Овідія» – «Похвала астрономії» – філософ-поет оспівав тих, хто вторгнувся в «Зоряних перегонів чини», зійшов «серцем в небесні гори», «піддав розум свій течії зоряні». Г. С. Сковорода зараховував астрономів-першовідкривачів до розряду людей

¹⁶⁰ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 162.

¹⁶¹ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 147.

¹⁶² Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 162.

¹⁶³ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 300.

¹⁶⁴ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 300.

¹⁶⁵ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 300.

великого подвигу. Він і в гносеології продовжив традиції деїстів-раціоналістів Ф. Прокоповича, А. Кантемира та інших: за допомогою розуму, а не віри, людина завойовує собі земні блага. У творчих шуканнях розуму він бачив справжній прояв життя людини, його призначення і високе соціальне покликання.

Логічне мислення, вважав Г. С. Сковорода, є вища здатність людини, що дозволяє проникати в суть природи, Бога. Український філософ вимагав доказовості висновків, строгої логічної послідовності з'ясування істини. Людський розум, доводив він, завжди стоїть перед вибором: брехня або істина, добро або зло. Цей вибір пропонує людині, з одного боку, сам предмет пізнання: їжа явно існує не лише для тіла, але і для душі, пісня для вух і розуму, на зміну зими приходить літо, холоднеча змінюється теплом і тому подібне. З іншого боку, в силу своїх практичних потреб людина і духовні свої прагнення вдягає в творчу форму пошуків істини, якої в готовому виді немає: вона не дана богом разом з народженням людини і не з'являється йому сама собою, або шляхом одкровення, натхнення божого. Знаннями природної історії, механіки, фізики, права, медицини і тому подібне, вважав філософ, сучасники зобов'язані спадщині багатьох попередніх поколінь людей. Так, Г. С. Сковорода підходить до глибокої діалектичної здогадки про пізнання як про складний історичний процес.

Незайве вказати, який сенс вкладав філософ в поняття «практика». Раціоналістичне, суб'єктивно-ідеалістичне і сенсуалістичне тлумачення досвіду не задовольняли вже його попередників деїстів-раціоналістів – Ф. Прокоповича та А. Кантемира. Розвиток промислового виробництва, досвідчених знань, теоретичне обґрунтування їх в Росії вимагали нового підходу до трактування поняття досвіду. Тому свій погляд на досвід, практику Г. С. Сковорода підводить до включення в це поняття не лише спостереження, «спілкування з природою», але також «відтворення, «праці». Це являло собою новий погляд на досвідну сферу пізнавального процесу. Теорія, наука, мораль, вважав він, – «виток благих справ» в ім'я людини і суспільства.

Соціальна філософія Г. С. Сковороди

Г. С. Сковорода прагнув обґрунтувати принципи аналізу громадського життя, багато в чому ґрунтуючись на висновках своєї філософії, спираючись на доктрини просвітителів Петровської епохи, «Вченої дружини Петра І», передові ідеї Києво-Могилянської академії, інших вітчизняних та зарубіжних мислителів. Демократичні ідеї античності і народні ідеали XVIII ст. стануть предметом його філософського синтезу. Філософія повинна служити ниткою Ариадни пізнання і перетворення дійсності в інтересах людини. Г. С. Сковорода прагнув дати посильний аналіз дійсності екатерининської Росії. На плечах безправного і знедоленого люду затвердився світ «благородних» дармоїдів, паразитичне неробство яких і їх божевільна гонитва за престоломи, скіпетрами, золотом, чинами складає сенс їх життя. «Світ є бенкет тих, що

біснуються, торжище тих, що хитаються, море тих, що хвилюються, пекло тих, що мучаться».

Мислитель-гуманіст вважав, що поширені серед імущих і знатних членів суспільства сріблолобство і хабарництво породжені владолобством та неробством. У творі «Лайка архістратиґа Михайла з сатаною» ченців-хабарників автор називає «лицемірами», «мавпами святості».

У творі «Життя Григорія Сковороди» М. І. Ковалинський розглядає трактат «Сон» українського мислителя, написаний їм у селі Каврай (біля Переяслава) в 1758 р. Це їдкий памфлет на суспільний устрій Росії XVIII століття. У палацах і чертогах веселиться знать: кожен учасник урочистості – в масці; ніхто не має людського обличчя. Всюди панують вади.

Викривальні картини «Сну» Г. С. Сковороди підносяться до ступеня громадського протесту. У цьому, як і в інших творах, автор викрив грабіжників народу – «шершнів» (трутнів), кріпосників, родовитих дармоїдів, усіх тих, хто прагнув побудувати своє щастя на капіталі або дворянському походженні.

У пісні 17 «Саду божественних пісень» Г. С. Сковорода вказував на джерело його «туги», причину його гнітючих думок. З одного боку, це виразне розуміння поетом бід, горя, нелюдських випробувань сучасного йому покоління простих людей; з іншого – відчуття безпорадності яким-небудь чином, але істотно допомогти здолати це горе. Мислитель впритул підходив до розуміння того трагічного положення, в якому знаходилися передові люди його епохи, що перебували, як і він, в умовах кріпосного рабства – цього «мороку ночі» томливого ще і тим, що спить народ. Обмовимося, що висновок мислителя про «сплячий» народ відноситься до середини 60-х років, тобто до періоду, що передує Пугачовському повстанню.

Прагнучи підняти народ до кращого життя, Г. С. Сковорода призвав його до «бядьорості», до боротьби з неуцтвом, убогістю, пригнобленням. Пошуки засобів перетворення життя складають одну із сторін соціальної концепції мислителя. Філософ-демократ звертався до простих людей із закликом «сторонитися» знатних осіб або в спілкуванні з ними залишатися «самим собою». Сильних «світу цього» поет уподібнював яструбам, які живуть кров'ю жайворонка і об його тіло «гострять кігті». Навіть метод «спорідненості» – внутрішньої гармонії – відповідності особистості собі самої, він застосовував як метод викриття того положення в царській Росії, при якому чини, звання, високі пости займали не за «покликанням», не «по розуму» і здібностям, а по званнях, що відкривало дворянам двері в життя, закриваючи їх для людей із «простого народу». Відкрити ці двері народу, вважав Г. С. Сковорода, двері до вільного життя повинні, передусім, просвіта, наука, філософія, нові моральні принципи, створені у згоді з «спорідненістю» людини і відповідно до її натури.

Головна перетворююча сила суспільства – нова мораль, тверді переконання, думки, які «не видно, неначе їх немає, але від цієї іскри, уся пожежа – заколот; від цього зерна залежить цілісність нашого життя». Моральна сила – сила думки, учив Г. С. Сковорода, вона у згоді з просвітниками Росії і Європи, це основний діючий чинник історії. Осереддя цієї

сили – душа, розум і серце людини, дією душі забезпечується духовне життя людини і суспільства: розумні ідеали стають критерієм і метою моральності.

Ідея рівності перед законом, що отримала гучне звучання у буржуазному праві, соціології і етиці, у вченні Г. С. Сковороди у вигляді вимоги соціальної рівності поєднувалася з моральною нормою загальності трудової діяльності. Праця у вченні Г. С. Сковороди – це загальна моральна вимога, громадянський обов'язок кожної людини і природна необхідність. «Солодке стільника праця». Без зусиль всякий достаток «убожіти і висохнути, як озеро може», лише «чесне ремесло є джерело не рясного, але безпечного харчування», що не убожіє.

Звичайно, «трудова» теорія прогресу не є науковою. Але в умовах другої половини XVIII ст. ця теорія була новим, позитивним явищем. Спрямована проти паразитизму і дозвільного неробства дворянства, вона відбивала прогресивні вимоги епохи.

Окрім етичної норми «на зло відповідати злом, на добро – добром», Г. С. Сковорода висував положення про те, що усі дії людини мають бути погоджені з наукою, її істинами, а не з домислами забобонних людей або забобонами «неосвіченої старовини». Виступаючи проти забобонів, релігійної нетерпимості, мислитель вказував, що саме вони були однією з найважливіших причин жахливого вандалізму в історії людства – спалювання Олександрійської бібліотеки, руйнування Єрусалиму, Варфоломійської ночі.

Звідси вимоги філософа поширювати просвіту серед народу. «Я міркую, – писав він, – що знання не повинне принизити свого виявлення на одних жерців науки, які жеруть і обжираються, але повинно переходити на увесь народ, увійти до народу і встановитися в серці і в душі тих людей, які мають правду сказати: «і я людина, і мені, щось людське, але не чуже!».

Мислитель говорив про те, що для повнокровного життя народу зараз немає умови, щонайпершою з умов є свобода. Свободу він вважав невід'ємним правом людини, її повітрям і хлібом та бажав її усім, а перш за все – масам, що покріпачили. Захоплено філософ-поет оспівав вільність у вірші «De libertate». Філософ підводив до висновку про те, що справжня свобода буде здобута в співдружності українського народу з іншими народами світу.

У «Потопі Зміїному» Г. С. Сковорода висловлює переконання в тому, що людство неодмінно створить собі належні умови життя, що справжнє щастя людей не у минулому, не на небі, а в майбутньому і на землі. «Ми створимо, – писав він, – світло. Створимо день веселий».

Г. С. Сковорода зв'язував мораль з метафізикою і теологією. Воля і розум в їх Божественній глибині суть одно і те ж, але в конкретному житті вони розірвані і прагнуть до первинної єдності. Воля могутня, проте сліпа. Розум ясний, проте безсилий. Мета життя полягає в тому, щоб повернутися в отчий будинок, щоб за допомогою розуму утямити і за допомогою волі наблизитися до пізнання істини. «Дійсно, – писав Г. С. Сковорода, – все робиться по волі Божій, але і я з нею згоден, і вона вже моя воля... премудрість: якщо виконуємо, що говоримо: Та буде воля твоя»¹⁶⁶. Мораль Г. С. Сковороди містична, він

¹⁶⁶ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 335.

міркує про основні містичні добродієвості: про страх Божий як основу мудрого життя, про віру як її неодмінну умову, про любов як її завершення і вінець. Містичний характер проявляється і в його практичній моралі, основне поняття якої – спорідненість. Щастя полягає в спорідненості, в дотримуванні власної природи, в творенні, в роботі над самовизначенням в житті, в тонкій сприйнятливості велінь свого духу. «Щастя наше є спокій душевний, але цей світ ні до якої речовини не належить»¹⁶⁷. «Згодний з Богом спокійним і щасливим»¹⁶⁸. Спорідненість і природа – природжене Боже благовоління і Його таємний закон, що управляє всіма істотами. Щастя як «верховне бажання» може бути досягнуте тільки тоді, коли премудрість «зрозуміє те, в чому полягає щастя». «Премудрість – як гостре орлине око, а добродієвність – як мужні руки з легкими оленячими ногами»¹⁶⁹. Можливість досягнення щастя на землі, на думку Г. С. Сковорода, обґрунтовується тим, що щастя внаслідок первинної мудрості природи як найбільш необхідне благо є і найбільш доступним.

Г. С. Сковорода вважав великою дурістю розмову про рівність, яка представляється як «рівна рівність». На протигагу цьому він говорить про «нерівну рівність». Образно це виглядає так: «Менша посудина менш має, але в тому дорівнює більшій, що рівне є повною... Чи хочеш блаженним бути? – додавав Г. С. Сковорода. – Будь задоволений долею своєї природи»¹⁷⁰. До рівності в повноті веде, на його думку, спорідненість, яка є шлях до щастя. «Все те споріднене, що природне... Якщо хто щасливо живе удосталь, не тому щасливий, що удосталь, але що удосталь з Богом. А без цього набагато його щасливіше природний жебрак... З Богом святим низьке зводиться, а без Нього зводиться і високе. Щастя наше усередині нас... нехай ніхто не чекає щастя ні від високих наук, ні від поважних посад, ні від достатку... Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце від світу, світ від звання, звання від Бога. Тут кінець, не ходи далі. Цей є джерело всякої втіхи, і царству Його не буде кінця»¹⁷¹.

Завершуючи розгляд основних ідей філософії Г. С. Сковорода, слід сказати, що його творчість була філософствуванням в православній вірі. Не йдучи від християнства, він вступив на шлях вільної думки, спрямовуючись від християнства до філософії, і цим принципово відрізняється від російських релігійних філософів наступного покоління. Творчість Г. С. Сковорода цінна самим фактом пробудження філософської думки. У його працях проявився процес секуляризації церковної свідомості. У подальшому відбуватиметься зворотний процес – воцерковлення філософії. І саме цей процес сформує основи російської релігійно-філософської думки.

¹⁶⁷ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 335.

¹⁶⁸ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 417.

¹⁶⁹ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 315.

¹⁷⁰ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 439.

¹⁷¹ Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1973. – С. 442-443.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ Г. С. СКОВОРОДОЮ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Одним з прибічників кордоцентризму в вітчизняній філософській думці був мандруючий філософ Г. С. Сковорода. У онтологічному контексті, оригінальна концепція права у Г. С. Сковороди припускає не раціоналістичне, а релігійно-онтологічне обґрунтування природного права. Кордоцентризм відбиває його внутрішню духовну суть. Основоположення правового світогляду – ідея моральної автономії особи та ідея справедливості – у Г. С. Сковороди знаходять обґрунтування в його концепції «спорідненої праці».

«Спорідненість» розглядається Г. С. Сковородою як божественний закон, який в той же час є законом природи і людського суспільства. Якщо цей закон виконується, то у світі встановлюється гармонія, а в індивідуальному плані – щастя. Отже, «споріднена праця» – це вираз ступеня соціальної справедливості, а право як механізм встановлення закладеної в «спорідненій праці» справедливості повинно виходити від людини, виражати не стільки зовнішню, скільки внутрішню міру її свободи.

Пізнання «спорідненості» як пізнання внутрішньої гармонії людини, її природи, виявлення міри свободи здійснюється Г. С. Сковородою через досягнення символічної мови Біблії. Кожна людина повинна відкрити в собі самий світ цінностей і сенсів, що містяться у Біблії, саме це робить людину вільною, оскільки робить її життя осмисленим, таким, що не вимагає примусу.

«Спорідненість» як відповідність ідеї внутрішньої гармонії повинна мати місце і між природним правом, і правом, що діє, тобто «цивільними законами», які повинні захищати право людини на її власний моральний шлях, на її самореалізацію.

Г. С. Сковорода визнає державу необхідною формою організації громадського життя, призначення якого полягає в захисті землеробів і купців від внутрішніх грабіжників і зовнішніх ворогів. У державі він виділяє внутрішню силу – це принцип її природного призначення, і зовнішню силу – дії правлячого шару.

З концепції «спорідненості» слідує і критика Г. С. Сковородою зовнішньої, формальної рівності, ґрунтованої на загальній невідповідності покликанню і універсальній неспорідненості. Формальній рівності він протиставляв внутрішню «нерівну рівність» як можливість реалізації своїх здібностей, право на індивідуальність, на щастя.

Суть «нерівної рівності» полягає в тому, що усі люди, з одного боку, рівні перед Богом, а з іншої – усі різні. Критерієм же вибору людиною морального життєвого шляху є «спорідненість» (органічна відповідність) її з певним типом поведінки. Тим самим ідея «спорідненої праці» виступає у Г. С. Сковороди в якості моральної основи права і побудови державного устрою.

ЛІТЕРАТУРНА І ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА А. Н. РАДИЩЕВА

Життєвий і творчий шлях А. Н. Радищева

Олександр Миколайович Радищев (1749-1802 рр.) – російський мислитель, основоположник революційної теорії в інтелектуальному російському русі, поет, громадський діяч.

Народився в Москві, в сім'ї військового – (сержанта) Миколи Опанасовича Радищева і Фекли Степанівни – дочки капітана Семенівського полку Степана Івановича Аргамакова.

Дід О. М. Радищева по батькові – Опанас Петрович Радищев, бідний калузький дворянин, був в потішних Петра Великого, потім був його денщиком. Служив в гвардії. Одружившись в 40 роках на багатій і дуже молодій дівчині в період царювання імператриці Ганни Іванівни, зробився полковником і командиром одного з малоросійських драгунських полків. Мав 300 душ кріпосних селян.

Микола Опанасович Радищев, багатий поміщик, на відміну від більшості представників свого класу, користувався повагою селян за доброту і справедливість. Під час селянської війни під проводом О. Пугачова, коли повсталі громили садиби своїх власників, Радищеви опинилися в числі небагатьох дворян, не постраждалих на території, зайнятій повстанцями. Існує переказ, що під час Пугачовського повстання селяни цього села укрили свого пана і врятували його від розправи.

Дитинство (до 7-річного віку) О. М. Радищев провів в селі Немцово (Калузької губернії). У 1757 р. після смерті діда сім'я переїхала в маєток бабусі – село Верхнє Аблязово (Саратовської губернії).

Підлітком (у 1762 р.) О. М. Радищев потрапив в Пажеський корпус і досить близько познайомився з придворним життям: пажі прислужували особам царської фамілії, виконували їх доручення. Зображуючи в главі своєї «Подорожі з Петербургу в Москву» «щось, що сидить у владі на престолі», письменник керувався не лише даними, отриманими з інших рук.

У 1766 р. дванадцять молодих людей (в їх числі шість пажів, що зарекомендували себе успіхами у вивченні наук) були послані в Лейпциг для придбання юридичних і інших знань – уряд зазнав нужду в кваліфікованих чиновниках. У цій групі знаходився і О. М. Радищев. Бунт студентів проти наглядача Бокума згуртував їх в тісне коло однодумців, на чолі якого встав Ф. В. Ушаков. Між членами гуртка збереглися на все життя дружні зв'язки, що не виключали різких ідейних зіткнень (полеміка О. М. Радищева з О. М. Кутузовим в 80-90-х рр.). П'ятирічне перебування за кордоном – на юридичному факультеті Лейпцігського університету – він описав в «Житті Федора Васильовича Ушакова» (1789 р.).

В університеті майбутній письменник слухав курси по математиці, психології і метафізиці у філософа К. Вольфа. Природне, народне і цивільне право читав професор Шотт.

У ці роки почалося захоплення О. М. Радищева філософією. Він вивчав праці представників європейської Просвіти, раціоналістичної і емпіричної філософії, теоретиків природного права Т. Гоббса, С. Пуфендорфа, Г. В. Лейбниця, К. Вольфа, Ж.-Ж. Руссо, а також К. А. Гельвеція, Д. Дідро, І. Гердера, І. Канта.

Велику роль в ідейному становленні А. Н. Радищева зіграла книга К. А. Гельвеція «Про розум». Коли французький просвітник, що пережив через свій твір розгнuzдану кампанію нападок, дізнався, що ціла група російських молодих людей з ентузіазмом читає його філософську працю (про це повідомив його письменник Ф. М. Гримм, що приїхав в Париж з Лейпцига), він був приємно здивований і обрадуваний. Книга Гельвеція, засуджена Сорбонною, проклята паризьким архієпископом і римським папою, засуджена до спалювання парламентом Парижу, вказала О. М. Радищеву і його друзям з лейпцігського гуртка шлях до вирішення багатьох світоглядних питань. За словами О. М. Радищева, читаючи її, вони вчилися мислити.

У Лейпцигу О. М. Радищев познайомився також з творами Ф. Вольтера, Д. Дідро і інших видатних діячів французької Просвіти. Із захопленням читав він твори їх російських послідовників, критичні судження яких торкалися соціальних порядків Росії. Російським студентам були відомі наступні видання: книга Я. П. Козельського «Філософічні пропозиції», зошити, що видавались Н. І. Новіковим до сатиричного журналу «Трутень».

Лейпцігський період знаменував початок творчої біографії О. М. Радищева. Володіючи основними європейськими мовами, він звичайно знайомився з творами безпосередньо в оригіналах.

Повернувшись з Німеччини в 1771 р., О. М. Радищев служив протоколістом Сенату (1771-73 рр.), обер-аудитором (військовим прокурором) штабу Фінляндської дивізії (1773-75 рр.), отримав чин секунд-майора і вийшов у відставку. З 1775 по 1777 р. О. М. Радищев жив у своєму маєтку під Москвою.

З січня 1778 до 1780 р. О. М. Радищев перебував на службі в Комерц-колегії в якості асесора. У 1780 р. його призначають заступником радника, потім (з квітня 1790 р.) – радником митних справ петербурзької Казенної палати – керівником митниці.

Службова діяльність дала йому можливість познайомитися з людьми різних станів, побачити зловживання «можновладців», соціальну приналежність церкви, упізнати тяжке становище народу. Дослідники відмічають відгомони пугачовських маніфестів, які чутні в його творах.

Перші ж роки служби в Росії показали йому неможливість застосувати «для користі вітчизни» отримані за кордоном знання¹⁷². Різкій радикалізації його поглядів сприяє загальна обстановка кінця 60-х – початку 70-х рр. Відмова Катерини II від виконання декларативних обіцянок «Наказу» (1766 р.), припинення роботи Комісії по створенню проекту Укладення (1767-68 рр.), явне небажання вживати заходи для полегшення долі кріпосних «рабів»

¹⁷² Радищев А. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л. : Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. С. 173.

ставлять в опозицію до самодержавства радикальне крило російських просвітників.

Слід звернути увагу на деякі риси характеру О. М. Радищева, без яких не була б зрозуміла його літературна і філософська спадщина. Людина рідкісної сміливості і прямої, він усім своїм способом життя підтверджував єдність думок, слів і справ. Був непохитний в обстоюванні власної думки. У комерц-колегії він один не боявся заперечувати її всесильному президентові. О. М. Радищев дивувався своїх сучасників тим, що, керуючи митницею, проявляв щонайповнішу безкорисливість – багато його попередників і спадкоємців збивали в митниці достатку, і це сприймалося як щось само собою зрозуміле. З гідністю тримав він себе і при дворі.

О. М. Радищев активно брав участь в літературному житті. Він співпрацював в сатиричних журналах Новікова і в «Розмовляючому громадянинові», що видавався «Суспільством друзів словесних наук». О. М. Радищев опублікував переклад книги французького історика і соціаліста-утопіста Габріеля Бонно де Маблі (1709-1785 рр.) «Роздуми про грецьку історію і про причини благоденствуювання і нещастя греків» (1773 р.). Він забезпечив переклад своїми примітками. У них, на протидію офіційної ідеології, що проголошувала самодержавство, єдино придатним ладом для такої величезної держави, як Росія, виступив захисником «природної вільності» людей. О. М. Радищев рішуче засуджував самодержавство як «супротивний людському еству стан».

У своїх творах О. М. Радищев не одного разу згадує мислителів старовини, знаменитих сучасників-філософів, політиків, полководців. У канві найзначніших міркувань він посилається на тридцять видатних умів людства: Горация, Протагора, Сократа, Аристотеля, Піфагора, Сенеку, М. Т. Цицерона, П. Абеляра, П. Бейля, Р. Декарта, Ф. Бекона, А. Арно, Д. Дідро, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є і багатьох інших.

Період зрілої творчості О. М. Радищева доводиться на 80-ті роки вісімнадцятого століття. Після тимчасового спаду, пов'язаного з подіями Селянської війни 1773-75 рр., багато опозиційно настроєних дворян пішли в масонську містику. Але російська просвітницька думка знову набуває загубленої радикальної спрямованості та інтересу до антифеодальної ідеології Заходу. Поновлює письменницьку діяльність і А. Н. Радищев.

Подолання цих кризових явищ було певною мірою визначене подіями Американської війни за незалежність (1775-83 рр.). Революції в Америці і у Франції, за ходом яких О. М. Радищев уважно стежив, допомагали йому «провидіти» майбутнє Росії.

На початку 80-х рр. О. М. Радищев познайомився з колективною працею енциклопедистів – 3-х томним виданням «Історії обох Індій». Його автори (Г. Т. Ф. Рейналь, Д. Дідро, Ж. А. Нежон та ін.) заявляли про неміцність перетворень, що здійснюються «освіченими» деспотами без участі народів і окрім їх волі. На сторінках праці затверджувалася ідея прогресивності громадянських воєн, пропагувалися успіхи озброєної боротьби американських колоній за незалежність. Приклад вільної Америки «оголив», по

О. М. Радищеву, мету визвольного руху в Росії. В той же час банкрутство освіченого абсолютизму Катерини II в Росії дозволило О. М. Радищеву позбавитися від залишків віри в «просвіту» монархів, властивих авторам видання «Історії обох Індій».

У 1785 р. Катерина II нагородила О. М. Радищев орденом Володимира. Цей орден був затверджений в 1782 р., його «днем урочистостей» вважалось 22 вересня. Згідно із статутом, їм нагороджувалися ті дворяни-чиновники, що відзначилися по службі або «бездоганно» прослужили 35 років. Девізом ордену був стандартний на ті часи девіз «Користь, честь, слава».

Все змінилося після публікації в 1790 «Подорожей з Петербургу в Москву». У травні 1790 р. в крамниці столичного книгаря Герасима Зотова з'явилася книга «Подорож з Петербургу в Москву». На перший погляд, в ній не було нічого особливого. Твори, в яких мандрівники ділилися своїми враженнями з читачами, звичайні для XVIII століття. Тому цензор, понадіявшись на «нешкідливість» жанру, пропустив рукопис в друк, не потрудившись ознайомитися з його змістом. Але після того, як книга почала розходитися, виявилось, що вона нікого не залишає байдужим. Вона викликала захоплення і ненависть, набувала друзів і ворогів. Слух про неї незабаром досяг імператриці. Особливу увагу імператриця звернула на ті місця «Подорожі», де йшлося про релігію і церкву. Вона відмічала, що міркування автора «неподібні» і «зовсім осоружні» закону Божу, десяти заповідям, святому писанню, православ'ю, християнству взагалі. В цей час ще свіжі були враження від грандіозної селянської війни, що нещодавно закінчилася. Коли йшли військові дії, навіть дві столиці імперії не почували себе у безпеці, верхи суспільства переживали смуток і паніку.

Катерина II визнала, що О. М. Радищев – бунтівник гірше за Пугачова. Дійсно, О. М. Радищева, передусім, займає доля російського кріпосного селянина; він показує його «нелюдяне пригноблення» і моральне приниження, «приреченість тяжкістю своїх оков», положенням «вола в ярмі». На відміну від Ж.-Ж. Руссо і його послідовників, основи «людської спільності» О. М. Радищев бачив не в «гуманній природі людей», а в здатності людини при певних обставинах проявляти граничну рішучість відвоювати свободу особистості, «олюднити людину». Не в усіх главах «Подорожі» має місце заклик «до обурення». В главі «Хотілов» дається проект реформ згори, які кваліфікуються як «засіб» попередження прийдешньої «пагуби звірств».

Проте, ще не дочитавши книгу до кінця, Катерина II розпорядилася заарештувати автора і ув'язнити його в Петропавловську фортецю. За її переконанням, за видання книги, наповненої «найшкідливішими роздумами», спробу «вчинити в народі обурення проти начальників і начальства», «...несамовиті роздуми проти сану і влади царської».

О. М. Радищев за свої твори був оголошений державним злочинцем. Палата кримінального суду винесла О. М. Радищеву смертний вирок, який був затверджений сенатом. З нагоди укладення мирного договору зі Швецією, що завершив війну 1788-1790 рр., Катерина II замінила О. М. Радищеву страту

засиланням «в Сибір, в Ілімський острог на десятирічне безвихідне перебування».

Ні Петропавловська фортеця з її страшним режимом, ні очікування смерті після виголошення вироку, ні посилення, куди він був відправлений в кайданах, не змінили О. М. Радищева. Прибувши в січні 1792 р. в глухий Ілімськ, що знаходився більш ніж в п'ятистах верстах на північ від Іркутська (тоді в ньому було всього біля півсотні будинків), письменник вже через декілька днів приступає до створення трактату «Про людину, про її смертність і безсмертя». Трактат, написаний у вільній манері, у формі звернення до синів, є філософським дослідженням. При його написанні було використано безліч творів, переважно французьких, німецьких і англійських авторів. Робота над цією філософською монографією поглинула у О. М. Радищева усі роки його сибірського заслання. Природно, що твір, в який було вкладено стільки сил, він розраховував довести до широкого читача. О. М. Радищеву не вдалося побачити твір опублікованим, він вийшов у світ незабаром після його смерті – в 1809 р.

Навряд чи можна сумніватися в тому, що, створюючи трактат, автор розглядав його як підцензурний. Трактат складається з чотирьох книг. У перших двох книгах доводиться, що уявлення про безсмертя душі не що інше, як уява, сон, химерна мрія. У наступних – в третій і четвертій – наводяться аргументи на користь того, що заперечувалося в попередніх. Читачеві надається можливість зробити вибір самому, приєднатися до тієї системи поглядів, яку він, зваживши всі за і проти, знайде більше правдоподібною, ясною і очевидною.

Нашого сучасника така позиція автора здатна здивувати і спантеличити. Проте сприйняття подібних, зовні суперечливих творів аудиторією колишніх часів не було тотожне нинішньому сприйняттю. Подібний прийом – паралельний виклад взаємовиключних основоположень – широко використовувався у філософії різних країн і до О. М. Радищева. Представлені в трактаті релігійні ідеї були досить тривіальні. Про безсмертя душі постійно йшла мова в численних церквах імперії, на уроках «закону божого», на сторінках теологічної літератури. Тому розділи трактату, що оповідали про безсмертя душі, викликали зовсім не той інтерес, ніж ті, які його відкидали. Тенденційність цього твору О. М. Радищева, нині приглушена часом, дуже чуйно фіксувалася в іншу історичну епоху: мислячими людьми книга сприймалася як протидіюча релігії.

У засланні письменником також було створено «Скорочене оповідання про придбання Сибіру» і «Лист про Китайський торг».

Заслання О. М. Радищева закінчилося дещо раніше призначеного строку. У 1796 р. померла Катерина II. На престол вступив Павло I. Неприязнь нового імператора до своєї попередниці виявилася благом для тих, хто був репресований при колишньому режимі. У 1797 р. О. М. Радищеву було дозволено оселитися в родовому маєтку Немцово (у 2-х км від Малоярославця). Тут він повинен був жити, нікуди без особливого дозволу не виїжджаючи і знаходячись під поліцейським наглядом. Навіть для того, щоб з'їздити в

Саратовську губернію до осліплого батька і розбитої паралічем матері, письменнику довелося звертатися з проханням до самого імператора. Звільнення з сільської глушини приніс палацовий переворот 1801 р., що звів на престол Олександра І. Урядом намічаються зміни і реформи. О. М. Радищеву дозволений переїзд в столицю. Тут він був залучений до Комісії графа П. В. Завадовського по складанню Зведення законів. О. М. Радищев проявив велику активність. Він склав записку «Про законоположення», «Проект громадського укладення» та інші проекти, в яких знову розвивав ідеї знищення кріпосного права, табелі про ранги, вимагав заборони продажу селян в рекрути, відміни тілесних покарань і тортур, введення суду присяжних, прилюдного судочинства, свободи слова і друку.

Літературна і філософська спадщина О. М. Радищева

«Про доброчесності і нагородження» (стаття): провідна думка твору – добро і зло на землі завжди поруч.

«Лист до друга, що мешкає в Тобольську, по обов'язку звання свого» (1782 р., опубліковано в 1790 р.): твір написаний 8 серпня, наступного дня після відкриття пам'ятника Петру І в Петербурзі, друкувався в домашній друкарні О. М. Радищева.

У творі, розглядаючи перетворення Петра І, що дав перший поштовх Росії, О. М. Радищев стверджує, що навіть царі-перетворювачі не поступаються своєю владою на користь «вільності приватної». «... Немає і до кінця світу, може не бути прикладу щоб Цар поступився добровільно своєю владою, сидячи на Престолі»¹⁷³.

«Вільність» (1781-1783 рр.; ода): О. М. Радищев славить «зразок великий» Кромвеля, подвиги армії Вашингтону, вітає день грядущої революції в Росії – «найзначніший з усіх днів».

«Подорож з Петербургу в Москву» присвячена О. М. Кутузову. Була написана в середині 80-х рр., представлена в цензуру в 1789 р., надрукована з низкою додавань в домашній друкарні в 1790 р.

Саме тут О. М. Радищевим сказано: «Лиха людини походять від людини». Епіграфом до твору є витяг («Чудовисько обло, пустотливе, величезне, тризевне та лає») з II тому поеми В. К. Третьяковського «Телемахида» (Спб., 1766 р.). Вибір цього епіграфа не випадковий. У пісні XVIII, звідки він узятий, наданий опис відвідування героєм поеми Тилемахом підземного царства Тартара, де піддаються пекельним мукам царі, що «спожили в зло свою могутність на престолі ...». Царі ці були мерзотними і страшнішими, ніж найстрашніші чудовиська міфології, у тому числі пекельний пес Цербер («дуже поганий пес Кервер»). «Чудовисько обло (кругле, товсте), пустотливе, величезне, стозевне (з пащею з ста зівами) і лає». Саме це пекельне чудовисько О. М. Радищев використав як алегоричне уособлення того

¹⁷³ Радищев А. Н. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л. : Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. С. 151.

самодержавно-кріпосницького ладу, що панував в Росії. Проти нього і спрямована вся його книга. О. М. Радищев посилив образ «чудовиська», забезпечивши його замість трьох – ста пашами, як у іншого міфологічного чудовиська – гідри.

Схожий образ кілька разів використовується О. М. Радищевим і в самій «Подорожі». Наприклад, в главі «Хотілов»: «стоглаве чудовисько» – про кріпосне рабство. Надалі у оді «Вільність»: «І це чудовисько жахливе, як гідра, сто маючи глав» – про церкву.

Для сюжету О. М. Радищев використав звичайну в літературі XVIII століття форму дорожніх заміток. Поїхавши по петербурзькій дорозі «в слід за Государем», «мандрівник» відкриває за зовнішнім блиском «процвітаючої» держави безодню народних страждань, а за оманливою «тишею» – розжарену до межі ненависть рабів, які чекають «години і випадку», щоб повстати «на знищення своїх панів».

Позитивні персонажі книги різними способами намагаються допомогти «собі подібним». Вони апелюють до розуму «начальників» або «до закону» (глави «Любані», «Дивний»), поступають на службу до суду (глава «Зайцево»), намагаються відкрити очі «верховної влади» (глава «Спаська Полесь»), пишуть проекти до «поступового звільнення землеробів в Росії» і знищення придворного «пещення» (глави «Хотілов», «Відропуск»). Проте охоронці порядку виявляються нелюдяними тиранами. Просвіта монарха – можлива тільки уві сні. Служба в суді завершується повним розчаруванням, проекти звільнення кріпаків (співзвучні пропозиціям Коробиша, Козельського та ін. в Комісії по селянському питанню з утвору проекту Укладення) валяються у бруді на дорозі, вони кинуті «щирим другом» мандрівника.

Глава «Мідне» роз'яснює причину невдач мандрівника: «Але свобода сільських жителів скривдить право власності. А всі ті, хто б міг би дати свободу їй протистоять. Свободи не від їх рад чекати слід, а від самої тяжкості поневолення». З цієї миті герої книги припиняють спроби звільнити народ у рамках існуючого державного ладу.

У главі «Торжок» обґрунтовано необхідність революційної просвіти народу. В главі «Твер» (переказ оди «Вільність») змальовано картину розбудженої вільним словом грядущої революції, що відправляє царя – з усіх щонайпершого «злочинця» – на плаху.

У главі «Городня» повторюється заклик до «людинолюбної помсти»: нехай раби розіб'ють своїми оковами «глави нелюдяних своїх панів». На місце «побитого племені» встануть нові «великі мужі», вони будуть «...інших про себе думок і права пригноблення позбавлені»¹⁷⁴.

Висуваючи ідею селянської революції, О. М. Радищев, очевидно, враховував досвід французької революції, деякі висновки Марата.

У завершальній главі – «Слово про Ломоносова» – сформульована концепція революційної просвіти. Заслуги великого співвітчизника, що проклав шлях до «храму слави» російської словесності, не затуляють від

¹⁷⁴ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л. : Издательство Академии наук СССР, 1938. – 480с. С. 368.

О. М. Радищева вузькості його політичної позиції. Розглядаючи твори М. В. Ломоносова, О. М. Радищев пише, що той дотримувався звичаю «ласкати царям» – лестив Єлизаветі. Письменник робить вибір на користь Франкліна, «який убрав грім з небес, і скіпетр з руки Царів». «Мужні письменники», що повстають на «згубність і всесилля», дадуть «перший мах» тому великому творінню, яке перетворить світ: «От як розумію я дію великої душі над душами сучасників або нащадків; от як розумію дію розуму над розумом»¹⁷⁵.

650 примірників книги О. М. Радищев з помічником віддрукував сам в купленій і встановленій їм у будинку друкарні. Книга продавалася в маленькій книжковій крамниці великих торгових рядів на Володимирській вулиці. Розходилася вона жваво, тому що була написана чарівною дотепною мовою. У декілька днів було розкуплено безліч примірників. Коли ж влада, по доносу, вийшла на цю книгу, то тираж, що залишився, конфіскували, крамницю закрили, а власника, що утримував її, погубили.

«Подорож з Петербургу в Москву» – твір, написаний в жанрі сновидіння, яке привиділося оповідачеві під час однієї з його поїздок: «Я лежу в кибитці. Дзвін поштового дзвоника, надокучивши моїм вухам, призвав нарешті добродійного Морфея (бога сну). Гіркота розлуки моєї, переслідуючи мене в смерті подібний мій стан, представила мені можливість побути сам на сам. Я зрів себе в просторій долині».

Четвертого вересня 1790 р. Катерина II підписала указ про О. М. Радищева, що чекав з 24 липня виконання смертного вироку. Вона, демонструючи перед суспільством своє «людинолюбство», писала: «...Хоча по роду толь важливої провини заслуговує він цю страту по точній силі законів... але ми, дотримуючись правил наших, щоб з'єднати правосуддя з милосердям для загальної радості, яку вірні піддані наші розділяють з нами нині, коли Всевишній увінчав, наші невсипущі праці на благо Імперії. Від Нього нам мир жаданий світом зі Швецією, звільняємо його від позбавлення живота і повеліваємо замість того... заслати його в Сибір в Ілімський острог на десятирічне безвихідне перебування».

Через чотири дні автор «Подорожі з Петербургу в Москву» був відправлений «за вартою в Іркутське намісницьке правління».

«Житіє Федора Васильовича Ушакова» (1789 р., видано в домашній друкарні автора): твір був написаний під безпосереднім впливом Французької революції. В ньому використано автобіографічний матеріал для підкреслення найважливіших політичних аналогій. Це спогади про «бунт» студентів проти наглядча Бокума. Зіставляючи прагнення університетського наглядча Бокума з самовладдям Людовика XVI, О. М. Радищев стверджував, що є запорука звільнення народу – в «крайності» пригноблення. Він кляв тих, хто хоче пом'якшити гніт, намагаючись стягнути «покрив цей з очей влади».

«Бесіда про те, що є син Вітчизни» (1789 р.).

«Лист про Китайський торг» (1792 р.).

«Скорочене оповідання про придбання Сибіру» (1791-1796 рр.).

¹⁷⁵ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л. : Издательство Академии наук СССР, 1938. – 480с. С. 392.

«Про людину, її смертність і безсмертя» (1792-1796, вперше вийшла у 1809 р.): Твір натхненно романтичний, стверджуючий життя: «Ти майбутнє твоє визначаєш сьогоднішнім; і вір, вір, вічність не є мрія».

Філософські погляди О. М. Радищева

Упродовж усього XIX століття йшов процес звільнення творчості О. М. Радищева від заборон. Воно переосмислювалося як спадщина усієї епохи Просвітництва, як заповіт новим поколінням громадян, носіям традицій російської національної культури.

Предмет філософії, по О. М. Радищеву, – світ в цілому (космос, Всесвіт), його «піднебесний вираз» (земна природа – матеріальні і духовні форми, що оточують людину, «середовище»).

Завдання філософських досліджень – виробити уявлення про «матеріальність» світу, «уявність» (усвідомлення) світу. Виробити уявлення про природу ідеального (психічного), про проблему смертності і безсмертя людини. Виробити уявлення про знання людиною зовнішнього світу (про «засоби» і «сили» пізнання).

Тенденція до матеріалістичного (реалістичного) монізму нерідко поєднувалася в міркуваннях О. М. Радищева з вираженими елементами деїзму і дуалізму, з побудовами в пантеїстичному дусі. Згідно О. М. Радищеву, в глибині віків, в «пучині простору» мало місце «щось недостатньо організоване», «хаос». При цьому «ціле» і в той же час «нескінченне буття» О. М. Радищев розглядав як матеріал для «творчої сили» (Бога). Ця сила повідомила «речовому матеріалу» деякий «перший мах», який привів до «першого зсуву», а потім «постійності коливань і рухів», що заповнили світовий простір, «об'єднали» частки, що стали основою формування земної тверді, її різноманітних форм. Якщо Бог є щось всемогутнє, абсолютне, всесильне, то тоді Бог – це Природа, яка всемогутня, абсолютна, всесильна.

Одним з основних законів природи О. М. Радищев вважав закон вдосконалення і самовдосконалення її форм – від «неживих» до «живих істот» і людини. Він допускав можливість породження живого з неживого в результаті «напруги речової», дії «натуральних стихій», організації найдрібніших підстав буття природи – атомів і корпускул. Ідеї трансформізму розвивалися О. М. Радищевим в єдності з еволюційними уявленнями.

Людина, її суть, її місце, її роль у світі – центральна проблема філософських шукань О. М. Радищева, основна тема його головного філософського твору «Про людину, її смертність і безсмертя».

У 1-ій книзі цього трактату ставиться комплекс завдань з області антропогенезу. У 2-ій книзі розкриваються можливості порівняно-історичного методу, виявляється природа живого, пов'язаного з «елаборацією» – законом перетворення «простих», «нескладних» сил в сили складні, «щонайтонші». Тлумаченню характеру «людської уявності», природи психічного, ідеального, духовного і душевного присвячена 4-а книга. У двох останніх книгах автор

приділяє увагу питанням гносеології. У своїх дослідженнях О. М. Радищев спирався на дані анатомічно-етнографічної колекції Петербурзької кунсткамери, використав досягнення ембріології, зоології, порівняльної анатомії, фізіології тварин і людини.

Розвиваючи ідею єдності світу, О. М. Радищев вважав, що людина єдина не лише з усіма людьми, але і з неорганічним і органічним світом, з космосом, із яким вона пов'язана єдністю складу і характером законів, формами існування і навіть «влитого розуму». В той же час він підкреслював особливості людини в порівнянні зі світом живих істот:

- 1) вертикальний образ ходіння
- 2) «істинна відмінність людського мозку», що прославив розум людини
- 3) «чудодейна мова»
- 4) прагнення до вдосконалення умов і самого себе
- 5) здатність до трудової діяльності завдяки розвитку руки.

Антропологічну аргументацію О. М. Радищев базував на працях П. Кампера, І. М. Гердера, І. К. Лафатера – антропологів XVIII століття.

А. Н. Радищев намагався протиставити метафізиці в її механістичному варіанті принципи динамічної антропології, про що свідчить його часте звернення до еволюційної лексики.

Філософські переконання А. Н. Радищева несуть на собі сліди різних напрямів європейської філософської думки. Він керувався принципом реальності і матеріальності (тілесності) світу, стверджуючи, що «буття речей незалежно від сили пізнання про них і існує само по собі». Згідно з його гносеологічними переконаннями, «основою усього природного пізнання є досвід». При цьому чуттєвий досвід, будучи головним джерелом пізнання, знаходиться в єдності з «досвідом розумним». У світі, в якому немає нічого «окрім тілесності», своє місце займає і людина, істота така ж тілесна, як і уся природа. У людини особлива роль, вона, по О. М. Радищеву, є вищий прояв тілесності, але в той же час людина нерозривно пов'язана з тваринним і рослинним світом. «Ми не принижуємо людину, – стверджував О. М. Радищев, – знаходячи подібності в її складанні з іншими істотами, показуючи, що вона в суттєвості наслідує однакові з ним закони. І як інакше-то можливо? Чи не тілесна вона?»¹⁷⁶.

Принциповою відмінністю людини від інших живих істот є наявність у неї розуму, завдяки якому вона «має свідому силу про речі». Але ще важливіша відмінність полягає в здатності людини до моральних дій і оцінок. «Людина – єдина істота на землі, що «відає хуже, зло», «особлива властивість людини, що відає, – безмежна можливість як удосконалюватися, так і розбещуватися». Як мораліст О. М. Радищев не приймав моральну концепцію «розумного егоїзму», вважаючи, що зовсім не «себелюбство» є джерелом морального почуття: «людина є істота співчуваюча».

Будучи прибічником ідеї «природного права» і завжди відстоюючи власне уявлення про природу людини («у людині ніколи не вичерпуються права

¹⁷⁶ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л. : Издательство Академии наук СССР, 1941. – 426с. С. 52.

природи»), О. М. Радищев в той же час не розділяв намічене Ж.-Ж. Руссо протиставлення суспільства і природи, культурного і природного основоположень в людині. Для нього суспільне буття людини таке ж природне, як і природне. По суті справи, між ними немає ніякої принципової межі: «Природа, люди і речі суть вихователі людини; клімат, місцеве положення, правління, обставини суть вихователі народів»¹⁷⁷. Критикуючи соціальні вади російської дійсності, О. М. Радищев захищав ідеал нормального «природного» устрою життя, бачачи в несправедливості, що панує в суспільстві, соціальне захворювання. Такого роду «хвороби» він знаходив не лише в Росії. Так, оцінюючи стан справ в рабовласницьких США, він писав, що «сто гордих громадян утопають в розкоші, а тисячі не мають надійного харчування, ні власного від спеки і мороку укриття»¹⁷⁸.

У своєму основному філософському трактаті «Про людину, її смертність і безсмертя» О. М. Радищев, розглядаючи метафізичні проблеми, залишився вірний своєму натуралістичному гуманізму, визнаючи нерозривність зв'язку природного і духовного основоположень в людині, єдність тіла і душі: чи «Не з тілом росте душа, чи не з ним мужніє і кріпиться, чи не з ним в'яне і тупіє?»¹⁷⁹. Одночасно він не без співчуття цитував мислителів, що визнавали безсмертя душі (І. Гердера, М. Мендельсона та ін.). Позиція О. М. Радищева – це позиція не атеїста, а агностика, що цілком відповідало загальним принципам його світогляду, вже досить секуляризованого, орієнтованого на «природність» світового порядку, але чужого атеїзму і нігілізму.

Трактат побудований на принципі свідомого протиставлення двох «протилежностей» – аргументів матеріалізму і ідеалізму за смертність або безсмертя душі (відповідно 1-2-а і 3-4-а книги трактату).

Перша книга формулює матеріалістичне вирішення основного питання: «... буття речей незалежно від сили пізнання про них і існує само по собі»¹⁸⁰. Рух – корінна властивість «речей», час і простір – об'єктивні форми буття речей. Навпаки, «метафізичні» аргументи третьої книги виходять з первинності духу: «без мислячої істоти не було б ні що того, що вона пройшла, ні сьогодні, ні майбутнього; не було б ні поступовості, ні продовження; зник би час, зник би рух»¹⁸¹.

У першій і другій книгах психіка людини розглядається як дія тілесних органів, «складання» людини. Зворотне стверджує третя книга: організація речей не може створювати нових якостей в силу «простоти» і «неподільності людської думки», вона є властивістю особливої нетлінної «духовної» субстанції. Приклади «творчої діяльності душі» під час сну, у лунатиків,

¹⁷⁷ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.94

¹⁷⁸ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.58

¹⁷⁹ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.120

¹⁸⁰ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.59

¹⁸¹ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.109

божевільних, факти існування довільних рухів говорять про «повну владу» душі над тілом.

У першій книзі розгляд місця людини на «сходах творінь» природи показував, що вона підпорядкована, як і все на землі, що живе, за тими самими «законам», що і всі речі, людина схожа з тваринами не лише будовою її тіла, але і самою «здатністю роздумувати».

У третій книзі розгляд тих же «сходів» вів до протилежного висновку: людина принципово відмінна від усіх земних творінь своєю «подвійною сутністю», тільки вона має специфічну «духовну силу». Та ж виразна висхідна «поступовість» усіх відомих нам істот примушує припускати подальшу еволюцію людини у загробному світі «духів»¹⁸². Якщо в першій книзі затверджувався принцип пізнаваності світу, до людини був звернений заклик «бути сміливими у пізнанні світу» в пізнанні самих «сокровенних надр природи», то у ряді місць четвертої книги О. М. Радищев, навпаки, радив людині «утихомиритися» у своїх надіях пізнати світ: «людський розум речей не пізнає», «внутрішня істота речей нам невідома».

Відмежовуючись від аргументів за смертність душі, О. М. Радищев супроводжував їх випадками проти «тигрів», «тих, що ненавидять людей», тих, що позбавляють людей надії на «майбутнє життя». Проте автор попереджає читача, що його тягне до ідеалізму не розум, а потреба утіхи самого себе, серце знемогло від розлуки з друзями; читачеві надається самому вибирати ті аргументи, «які мають найбільш правдоподібності», керуючись тільки «світільником досвіду» і видаливши усі забобони, усі упередження. Це ключове положення підкреслює об'єктивну нерівноцінність приведених О. М. Радищевим матеріалістичних аргументів, побудованих на експериментальних фактах науки, і ідеалістичних міркувань, ґрунтованих на «внутрішньому зорі», відірваному від навколишнього світу, «ворожіннях» і «мрії».

Заперечуючи наявність непрохідної грані між духом і тілом, О. М. Радищев доводить, що і «розумна річ» може мати всі властивості «речей». Хоча незавершеність концепції і нечіткість термінології часто примушують О. М. Радищева переносити на «уявність» механічні властивості матерії (дискретність, протяжність і інші), проте сам він постійно усвідомлює небезпеку вульгарно-механістичного трактування: «...не бійся, я уявності твоєї на безмін не покладу», життя, відчуття, думка «...суть щось більше, ніж просто рух, тяжіння і відображення, хоча ці сили, – (відчуття, думка) – вірогідно, багато беруть участі в творінні цих властивостей»¹⁸³.

О. М. Радищев підкреслює різноманітність і множинність матеріальних «стихій», що лежать в основі всього суцього. Одним з головних засобів природи є «організація», завдяки якій і виникають «майже нові речі», «зовсім нові явища», у тому числі життя, властиве «...не одним тваринам, але і рослинам, а,

¹⁸² Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.112

¹⁸³ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.85-86

ймовірно, і копалинам»; остаточно таємниця життя буде розкрита, «...коли мистецтвом можна буде робити органічні тіла»¹⁸⁴.

Розбір фізичних теорій А. Н. Радищев завершує розглядом понять про Бога. Якщо до цього в трактаті зустрічаються звернення до «всесильного», то тепер, спираючись на висновок про нерозривний зв'язок матерії і руху, О. М. Радищев відкидає саме поняття про «всесильного»¹⁸⁵. У ряді інших творів О. М. Радищева є дійстичні висловлювання.

В перших двох книгах О. М. Радищев виявляє гносеологічні корені ідеалістичних уявлень про безсмертя душі і божественну першопричину. І на ступені досвіду, і на ступені міркування всі помилки виходять не від речі, а від самої людини. На першій нам можуть завадити оманливі «розташування нашої чуттєвості», що створюють неправдиві уявлення про речі, і помилки розуму, що неправдиво сприймає «відношення речей між собою»¹⁸⁶.

На другій, де ми пізнаємо «...союз речей із законами сили пізнання і законами речей», – пізнаємо буття речей «...не розкриваючи їх зміни в силі поняття нашого», помилки стають особливо численними¹⁸⁷. Як наші силогізми, так і метод порівняння і «подібності» (аналогії) можуть вести і до «світлих і передвічних істин, і до незліченних помилок». Прикладами подібних помилок виступають або аргументи «особистого зору» ідеалістів, що не бажали бачити «навколо нас загальне руйнування», або умоглядні аналогії Г. В. Лейбниця і інших ідеалістів, що поширювали на загробний світ закон постійного «вдосконалення» і спостережувані в природі метаморфози живих істот.

Відкидаючи аргументи ідеалізму, О. М. Радищев постійно прагне переосмислити в матеріалістичних частинах трактату ряд діалектичних ідей і природничо-наукових даних школи Г. В. Лейбниця. Розуміючи, що «помилка стоїть біля істині», він дає в 1-ій книзі матеріалістичне тлумачення гердеровської ідеї висхідної складності форм природи. Російський мислитель приймає його характеристику людини. Якщо у ідеалістів діалектичне положення Г. В. Лейбниця – «сьогодення відгукнеться майбутнім» – носило містичний відтінок (вдосконалення – мета людини і на землі, і за труною), то до діаметрально протилежного висновку приходять А. Н. Радищев: «Відай, що всякий стан речі, як би то не було, природно, зумовлюється її попереднім станом... До зачаття свого людина була насінням... Стан життя приготавляв розташування і руйнування. Але ж життя перейде, в те про що мріємо, що воно може продовжитися після смерті?»¹⁸⁸. Діалектичний характер носить і загальний задум трактату – зіткнення двох «протилежностей» з питання безсмертя душі.

¹⁸⁴ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.88

¹⁸⁵ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.81

¹⁸⁶ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.60-61

¹⁸⁷ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.60

¹⁸⁸ Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с. с.95

Характерне зосередження уваги О. М. Радищева на проблемах людини, моральності, суспільного устрою. Антропологія О. М. Радищева припускає не лише інтеграційний характер людської діяльності (її матеріальних і інтелектуальних аспектів), але і спільність матерії і духу, фізичного і психічного. З православно-російською традицією пов'язано і безумовне визнання О. М. Радищевим реальності матеріальності світу. Бог в його розумінні – духовний абсолют, всемогутній і всевишній улаштовувач світу.

А. Н. Радищев близький до ідей «природної релігії». Матерія мислиться живою, організми утворюють безперервні сходи істот, розташованих по мірі досконалості. Люди – схожі на все природне. Головні особливості людини – розумність, розрізнення добра і зла, безмежні можливості свого підвищення (як і розбещення), мова і товариськість. У пізнанні чуттєве і раціональне злиті воедино. Мета життя – прагнення до досконалості і блаженства. Бог не може допустити хибності цієї мети. Значить, душа має бути безсмертною, постійно удосконалюватися, отримуючи все нові втілення. Окрема людина формується в суспільстві під дією не лише виховання, але і природи, речей. «Вихователі народів» – географічні умови, «життєві потреби», способи правління і обставини. Досягнення громадського блага зв'язувалося О. М. Радищевим з реалізацією природних прав, в яких висловлені природні спрямування людини. Суспільство необхідно радикально перетворити з тим, щоб запанував природний лад. Це – шлях прогресу. У пошуках способу такого перетворення Росії О. М. Радищев покладав надії і на освічених правителів, і на народ, коли він, втомившись від пригнічення своєї природи, повстане і завоює свободу як своє природне право. Утопізм очікувань зумовив драму життя і ідей філософа.

В унісон «віку Просвіти» О. М. Радищев обґрунтовував принципи народовладдя (демократії), республіканізму (антимонархізму), свободи слова і віросповідання. Він був одним з родоначальників російської визвольної традиції – її ідейним засновником і гуманістичним тлумачем.

Ідеї західноєвропейської Просвіти органічно з'єднувалися у О. М. Радищева з вітчизняною духовною традицією. О. М. Радищев сміливо затверджував нову світську ідеологію, гуманізм, вільнодумство, цінності Розуму, Свободи особистості, Прогресу, Народного блага. Служіння правді, в якій істина і справедливість єдині, О. М. Радищев приймав як своє життєве покликання.

У творах «Подорож з Петербурга в Москву», «Про людину» О. М. Радищев висловив ряд цікавих думок по естетиці. Здатність естетичного сприйняття він зв'язував з розвитком органів чуття, вважаючи «співчуття» найважливішою особливістю людини. У створенні поетичних і інших творів мистецтва величезну роль, по О. М. Радищеву, грає сила уяви, що нерідко відриває людей від ґрунту реального світу. Особливо цінні висловлювання О. М. Радищева про соціальну обумовленість естетичного смаку, відмінність народних понять про красу від смаків «знатних дам Московських і Петербурзьких», думки про безглузду помпезність єгипетських пірамід та ін.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.302

Ідейна спадщина А. Н. Радищева грала важливу роль в духовному житті Росії. Демократичним, революційним і гуманістичним ідеям О. М. Радищева віддавали належне декабристи, петрашевці, революційні демократи 60-х рр. XIX ст., діячі «Народної волі», соціал-демократи. М. О. Бердяєв називав О. М. Радищева родоначальником російської інтелігенції.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ О. М. РАДИЩЕВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

У роботах А. Н. Радищева присутнє загальноприйняте в просвітницькій літературі пояснення переходу від первісної вільності до політичного деспотизму.

Засновуючи суспільство, вільні люди кладуть «межу» своїм бажанням, утворюючи «загальну владу» і «закон». Проте правитель забуває «клятву», дану народу, зневажає мечем «статути» суспільства, союз «забобону політичного і священного» – царської влади і віри, закріплює несправедливий лад.

О. М. Радищев усвідомлює: вікову тяжбу народів з государями вирішує не формальне право, а сила: «Але на що право, коли діє сила? Чи може воно існувати, коли кожне рішення відобразиться кров'ю народів?»¹⁹⁰. Реальні засоби відновлення знищеного монархом народного суверенітету він шукає в 80-і рр. в історії звияжних народних революцій. Закономірність революцій зв'язується з нездатністю абсолютизму пом'якшити гніт: Монарх, «простягаючи повсюдну тяготу», неминуче доводить народ до «крайності»¹⁹¹. Величезне значення у боротьбі з узурпаторською владою О. М. Радищев надає «вільному слову», покликаному зруйнувати згубний обман, зірвати «личину» з «істукана влади», повернути «джерелу» (тобто народу) силу для скидання «істукана».

У онтологічному контексті, в трактуванні явищ громадського життя О. М. Радищев залишається на позиціях ідеалізму: «зміна Царств» відбувається тоді, коли «...в судженнях про речі моральні і духовні починається ферментація»¹⁹².

В той же час в творчості О. М. Радищева помітно і прагнення до виявлення глибинних рушійних сил історичного процесу. Так, спираючись на Ж.-Ж. Руссо, О. М. Радищев зв'язує виникнення поневолення з розвитком виробництва і появою приватної власності: «Як би то не було, землеробство зробило розділ землі на області і держави, побудувало села і міста, винайшло ремесла рукоділля, торгівлю, устрій, закони, правління. Як скоро сказала людина: ця частка землі моя! вона прикувала себе до землі і знищила шлх звіроподібного самовладдя, коли людина керує людиною. Людина стала кланятися спорудженим нею самою богам, і, вдягнувшись Божою багрянницею,

¹⁹⁰ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.263

¹⁹¹ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.166-167

¹⁹² Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.261

поставила на вівтарі вище усіх, запалила Богу фіміам; але надокучивши своєю мрією і струсивши окупи свої і полон, зневажила того, хто боготворить Боже дихання. Ось хід розуму людського»¹⁹³.

Зближують О. М. Радищева з Ж.-Ж. Руссо уявлення про антагоністичний характер громадського прогресу: «Якщо хто хоча б трохи вникав в діяння людські, якщо хто уважно читав історію царств, той відає переконливо, що де більше була просвіта, де вона була суспільною, там більше було і негараздів. Так добро і зло на землі не можна відокремити»¹⁹⁴. Ряд думок О. М. Радищева свідчить про те, що він схилився до теорії «кругообігу» явищ природи і суспільства, повернення всього «на колишній ступінь». Ці уявлення накладали печать і на оптимістичну віру А. Н. Радищева в прийдешнє царство «вільності». Вже в 80-і рр. досвід минулого вселяв О. М. Радищеву побоювання, чи зуміє народ після перемоги утримати її плоди у своїх руках. На чолі повстання можуть бути «мужі тверді і заповзятливі» не лише «на істину», але і на «спокушання», не лише «любителі людства», але і «підлесники», що знову узурпують владу. Так, Кромвель, «владу в руці своїй маючи», скрушив знову «твердь свободи». Спираючись на цей приклад, а також на приклад падіння Римської республіки, О. М. Радищев в оді «Вільність» сформулював «закон природи»: «З мук народжується вільність, з вільності рабство». Головною причиною такого кругообігу громадських явищ О. М. Радищев, повністю розділяючи «Гельвецієві про це думки», вважав рокову роль людських пристрастей: нестримного користолюбства і ненаситної «потреби влади»¹⁹⁵.

Проте в 80-і рр. трактування цього «закону природи» в його застосуванні до суспільства не носило у О. М. Радищева надмірного відтінку: пильність «щасливих народів» могла зберегти «дар благої природи». Твори О. М. Радищева останніх років позбавлені цього оптимізму. Повертаючись в «Пісні історичній» до сюжетів «Роздумів про грецьку історію» Маблі і «Міркування про причини величі і падіння римлян» Ш. Монтеск'є, О. М. Радищев підкреслює фатальний результат боротьби народів з деспотичною владою.

Вільність, що сяяла в Древній Греції, «потухла безповоротно» разом із загибеллю спартанських добродішностей – простоти, безкорисливості, патріотизму. «Будівля римської свободи», ґрунтована на народному суверенітеті, рухнула в результаті завойовної політики Риму. Спонукуваний ненаситним жаданням «владолюбства», поставивши метою «привласнення всесвіту», Рим кінчив тим, що сам став здобиччю кривавих диктаторів владолюбців.

У онтологічному контексті, державно-правова схема О. М. Радищева, що охоплювала зовнішню повторюваність політичних подій, не розкривала причин класової боротьби, яка розгорталася на його очах. Вона змусила його

¹⁹³ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.64

¹⁹⁴ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.29

¹⁹⁵ Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с. с.361, 161, 12

представити не лише військову диктатуру Кромвеля, але і диктатуру якобінців як приклад виродження свободи у «самовладдя», «нахабство». Порівнюючи криваве правління римського тирана Сули з терором Робесп'єра, О. М. Радищев приходить до думки про перевагу «світу неволі» лихам громадянської війни.

До середини 90-х рр. мислитель відмовляється від революційних шляхів боротьби за «вільність» і сходить з позиції безумовно негативного відношення до монархічної влади. Мальовані в «Пісні історичній» образи римських тиранів покликані, по О. М. Радищеву, спеціально відтіняти заслуги добрих, мудрих, «правдивих» самодержців на зразок Веспасиана, Тита, Траяна і Марка Аврелія. Про монархічні ілюзії говорить і останній твір А. Н. Радищева – ода «Вісімнадцяте століття». Якщо О. М. Радищев раніше закликав народи до озброєного повстання і загрожував плахою, то з середини 90-х рр. в російському престолі він бачить єдину тверду опору людства серед тих, що загрожують захлеснути його «кривавим струменем». В протилежність творам 80-х рр. в оді високо оцінюється просвітницька діяльність Петра I, Катерини II; Олександр I оголошується хранителем нездійснених заповітів вісімнадцятого століття («мир, суд правди, істина, вільність йдуть від трону»).

«Пісня історична» свідчить про крайню хиткість монархічних ілюзій О. М. Радищева. Той же «премудрий» Марк Аврелій «...смертним був. Блаженство Риму в'яне з Марком Аврелієм». О. М. Радищев висловлює побоювання, чи не властиве виродження всякої самодержавної влади взагалі: «Або це доля загальна. Щоб піднесена була сила влади, її могутність, блиск, слава, повинні упасти мерзотники».

Завершилися провалом і практичні спроби О. М. Радищева вселити ідеали «століття розуму» новому російському самодержцеві: ідеї пізніх законодавчих проектів О. М. Радищева («Про законоположення» та інші) залишилися нереалізованими, ода «Вісімнадцяте століття» – неопублікованою.

У творах О. М. Радищева останніх років все ясніше чуються песимістичні, трагічні ноти, у тому числі думка про тлінність усіх людських творінь.

На початку ХІХ ст. коло пошуків О. М. Радищева замкнулося. Дійсність наполеонівської Франції підірвала віру в «розумність» революцій. Дійсність царювання Олександра I покінчила з останніми надіями на «розум» монархів.

ЛІТЕРАТУРНА ТА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА М. В. ГОГОЛЯ

Життєвий і творчий шлях М. В. Гоголя

Микола Васильович Гоголь (20.03.1809 – 21.02.1852) – письменник, прозаїк, драматург, критик, історик, публіцист. Народився в патріархальній дворянській сім'ї.

Первинну освіту майбутній письменник отримав удома, від «найманого семінариста». У 1818-1819 рр. разом з молодшим братом Іваном М. В. Гоголь навчався в Полтавському повітовому училищі. Влітку 1820 р. готувався до вступу в Полтавську гімназію. У 1821 р. він був прийнятий в Гімназію вищих наук, що відкрилася в Ніжині. Навчання в гімназії йшло відповідно до поставленого імператором Олександром I завдання боротьби з європейською вільнодумністю. Таке навчання включало велику програму релігійного виховання. По-перше, загальні ранкові і вечірні молитви, по-друге, молитви перед початком і закінченням уроків, по-третє, Закон Божий двічі на тиждень, по-четверте, щодня півгодини перед класним зайняттям читання священиком Нового Заповіту, по-п'яте, увечері, після зайняття, читання книг духовного змісту, по-шосте, щоденне заучування напам'ять віршів із Писання. Таким був визначений Статутом гімназії майже «монастирський» побут її учнів. Багатьма рисами цього побуту М. В. Гоголь скористався згодом, при описі побуту бурси в «Тарасі Бульбі» та «Вії». Ніжинську гімназію він жартома називав «бурсою».

Наприкінці грудня 1828 р. М. В. Гоголь приїхав в Петербург з широкими, але сумними планами про благородну працю на благо Вітчизни. Обмежений в матеріальних засобах, він випробує свої сили в якості чиновника, актора, художника, заробляє на хліб уроками. У пресі М. В. Гоголь дебютував двічі. Спочатку – як поет. У 1829 р. він опублікував вірш «Італія» (без підпису) і написану ще в Ніжині, в дусі німецької романтичної школи, поему «Ганц Кюхельгартен» (під псевдонімом В. Алов). Остання отримала в журналах негативні рецензії, після чого М. В. Гоголь постарався спалити всі ті примірники тиражу, що залишилися у продавців книг. Другий дебют був в прозі і відразу поставив М. В. Гоголя в число перших літераторів Росії.

У 1831-1832 роках вийшов у світ цикл повістей «Вечора на хуторі поблизу Диканьки», що не містили, на відміну від першого досвіду, «нічого германського і колишнього». У той час М. В. Гоголь познайомився з В. О. Жуковським, П. О. Плетньовим, бароном О. О. Дельвігом, О. С. Пушкіним. Своїми повістями він став відомий при Дворі Імператора Росії. Завдяки П. О. Плетньову, який був вихователем спадкоємця Російського престолу, у березні 1831 р. М. В. Гоголь вступив на посаду молодшого учителя історії Патріотичного інституту, що знаходився у веденні імператриці Олександри Федорівни. Літо 1831 р. письменник провів на батьківщині, у Васильєвці. Проїздом, в Москві, він познайомився з М. П. Погодіним, Аксаковими, І. І. Дмитрієвим, М. Н. Загоскіним, М. С. Щепкіним,

Кіреєвськими, О. М. Бодянським, М. О. Максимовичем. Перебування в першопрестольній послужило йому поштовхом до роздумів про принципові відмінності між самобутньою, «старосвітською» культурою Росії і новітньою європейською «просвітою» «цивілізованого» Петербургу, критика якого була розгорнута ним в циклі «петербурзьких» повістей. Ці роздуми полягли пізніше, після декількох років перебування М. В. Гоголя за кордоном, в основу протиставлення «ідилічного», «несучасного», але культурно-цінного Риму і духовно-порожнього, суєтного Парижу в повісті «Рим» (1842 р.).

У 1834 р. М. В. Гоголь разом з його близькими друзями – Плотовим, Жуковським, Погодіним, Максимовичем, а також С. П. Шевицьким і К. М. Базілі – стає одним із перших співробітників міністра народної освіти С. С. Уварова. С. С. Уваров проголосив у своїй діяльності наслідування одвічних основоположень Православ'я, Самодержавства і Народності. Результатом цієї співпраці стала публікація М. В. Гоголем в заснованому Уваровим «Журналі Міністерства Народної Просвіти» чотирьох статей, тісно пов'язаних з написаною рік тому повістю «Тарас Бульба». Крім того, М. В. Гоголь поступив ад'юнктом-професором на кафедру загальної історії при Санкт-Петербурзькому університеті. Плідна співпраця Н. В. Гоголя з С. С. Уваровим була перервана конфліктом, в який О. С. Пушкін вступив з С. С. Уваровим в 1835 році.

У 1835 р. виходять у світ збірки М. В. Гоголя «Арабески» і «Миргород». Примірник «Миргорода» він передає С. С. Уварову для того, що піднести імператорові Миколі І. Критики були одностайні в оцінці таланту М. В. Гоголя. Особливо серед повістей «Миргорода» вони виділили «Тараса Бульбу». Влітку того ж року М. В. Гоголь знову відвідує Москву, Васильєвку, відпочиває в Криму, заїжджає в Київ до Максимовича, де здійснює тривалі прогулянки по старому Києву і його Святим місцям. У цьому ж році він залишає службу в Петербурзькому університеті та Патріотичному інституті і починає працювати над поемою «Мертві душі», створює комедію «Ревізор». Обидва ці задуми мають безпосереднє відношення до проблеми народності, поставленої перед літераторами міністром С. С. Уваровим. М. В. Гоголь так висловлював своє розуміння народності: «Добре осяяне в серці насіння Христове дало все краще, що не є в російському характері... Для того, щоб зробитися росіянином...йти до джерела усього російського, до Нього Самого, слід за цим звернутися». У цьому визначенні полягає головна ідея «Мертвих душ». Смерть душ героїв поеми полягає, по М. В. Гоголю, в тому, що замість Джерела усього російського – Спасителя – його герої, герої «Мертвих душ», звертаються до західної еретичної «просвіти», вони є носіями європейської «бісової традиції». Виведені М. В. Гоголем типи є «мертвими душами» тому, що вони неправославні, у справжньому значенні цього слова, і ненародні. Ці переконання і визначають основний зміст творчості М. В. Гоголя – критику плодів європейської секуляризованої «просвіти» на російському ґрунті (на найбуденнішому, побутовому рівні) і затвердження ідеалів патріархального російського побуту.

19 квітня 1836 р. на сцені Олександрійського театру в Петербурзі відбулася прем'єра «Ревізора», на якій був присутній Государ Імператор Микола Павлович, що дозволив п'єсу до друкування і постановки.

6 червня 1836 року М. В. Гоголь від'їжджає за кордон, припускаючи провести там півтора року. Зі своїх закордонних мандрів він виніс глибоке переконання у великому покликанні Росії як єдиної вільної держави у світі, що сповідує Православ'я. Пояснюючи своє довге перебування поза межами вітчизни, М. В. Гоголь признавався: «...З кожного кута Європи погляд мій бачить нові сторони Росії». Про свою поему в той же час він писав: «Зовсім не губернія і не декілька негідних поміщиків, і не те, що їм приписують, є предмет «Мертвих душ». Це доки ще таємниця, яка повинна була раптом, до подиву усіх... розкритися в наступних томах». Розгадка цієї «таємниці» полягає в тому, що в «Мертвих душах», як і в «Ревізоріві», М. В. Гоголем виведені зовсім не російські типи, а, за словами самого письменника, «тимчасові, скороминущі особи, що утворилися серед бродіння нової закваски», вони є результатом європейського впливу. Тому не лише в спогадах про Росію, але і у безпосередніх враженнях від Західної Європи, – де головним чином і створювалися «Мертві душі», – М. В. Гоголь черпав матеріал для своєї поеми, об'їздивши для цього майже усі європейські землі. Уявленням про переважно західні витоки своїх героїв, що зображені в «Мертвих душах», багато чим пояснюється патріотичний задум «Тараса Бульби». Друга редакція цього роману була написана М. В. Гоголем одночасно із закінченням першого тому поеми.

Навесні 1840 року М. В. Гоголь вирушає в Рим, де проводить майже півтора роки – до завершення першого тому «Мертвих душ». Тоді ж він починає роботу над другим томом поеми, продовження якої було пов'язане з роздумами письменника про духовне, «небесне братерство» російського народу, віру в те, що всяка російська людина, подібно до самовідданих запорожців «Тараса Бульби», здатна «раптом» «поступити в лицарство». Восени 1841 року М. В. Гоголь повертається в Росію для видання першої частини «Мертвих душ» і підготовки у пресі зібрання творів, де уперше були надруковані «Шинель», «Театральний роз'їзд», друга редакція «Тараса Бульби» і інші твори. Під час перебування в Москві М. В. Гоголь отримує від преосвященного Інокентія (Борисова), єпископа Харківського (згодом архієпископа), благословення на паломництво в Єрусалим.

У березні 1845 р. М. В. Гоголеві від Государя Миколи Павловича був призначений трирічний пансіон – тисяча рублів сріблом в рік. Спадкоємець Олександр Миколайович додав від себе таку ж суму.

У червні 1845 р. М. В. Гоголь спалює початкову редакцію другого тому «Мертвих душ», пише заповіт, опублікований згодом в книзі «Вибрані місця з листування із друзями». У зв'язку із спалюванням другого тому «Мертвих душ», він пробує залишити літературну творчість і піти в монастир. 29 червня 1845 р. М. В. Гоголь приїхав у Веймар, щоб обговорити свій намір з православним священником, протоієреєм Стефаном Сабініним. Протоієрей, бачачи його хворобливий стан, переконав письменника не приймати

остаточного рішення. У 1846 р., отримавши звістку про переклад першого тому «Мертвих душ» німецькою мовою, М. В. Гоголь писав М. М. Язикову: «...Цьому твору непристойно являтися в перекладі ні в якому випадку до часу його закінчення, і я б не хотів, щоб іноземці впали в таку безглузду помилку, в яку впала велика частина моїх співвітчизників, що прийняла «Мертві душі» за портрет Росії».

На початку 1847 р. виходить у світ книга М. В. Гоголя «Вибрані місця з листування із друзями», задум її, як і продовження «Мертвих душ», був пов'язаний з роздумами письменника над долями Росії і всього світу. Завдяки проповідницькому тону, книга для більшості читачів стала несподіванкою, а у деяких з них викликала різке неприйняття (В. Г. Білинський та ін.). Маючи намір порозумітися з читачами, М. В. Гоголь працює над «Авторською сповіддю» і статтею «Мистецтво є примирення з життям». На початку 1848 р. з Неаполя він вирушає в паломництво у Святу Землю, де залучається до Святих Таємниць у вівтаря Труни Христової.

У квітні 1848 р. М. В. Гоголь повертається в Росію і, провівши літо на батьківщині у Васильєвці, приїжджає в Москву, де зупиняється у Погодіна. Ф. В. Чижов, що зустрів у 1848 р. М. В. Гоголя в Києві після його повернення з Єрусалиму, згадував, як той сказав йому: «...Хто сильно ужився в життя римське, тому після Риму тільки Москва і може подобатися». У 1850 р. М. В. Гоголь писав О. С. Стурдзе з Васильєвки: «Ні за що б я не виїхав з Москви, яку так люблю. Та і взагалі Росія все мені стає ближче і ближче. Окрім властивості батьківщини, є в ній щось ще вище за батьківщину, точно як би це та земля, ближче до батьківщини небесної». Будучи присутнім в 1851 р., в день святкування двадцятип'ятиріччя царювання імператора Миколи I, і дивлячись на святкову столицю, М. В. Гоголь виголошував: «Як це нагадує мені вічне місто».

У кінці 1848 р. письменник переїжджає від Погодіна до графа О. П. Толстого на Нікітський бульвар. Будинок на Нікітському бульварі, що належав графові Толстому, згодом обер-прокуророві Святішого Синоду, і став останнім місцем земного мешкання М. В. Гоголя. Нині в цьому будинку розташовується меморіал, присвячений пам'яті письменника. У 1849 р. М. В. Гоголь читає у Смирнової, Шевєрьова, Аксакових глави другого тому «Мертвих душ», зустрічається з архімандритом Феодором (Бухаревим). 17-19 червня 1850 р. проїздом на батьківщину М. В. Гоголь уперше відвідує Оптину Пустель. Літо того ж року він живе у Васильєвці, на зиму переїжджає до Одеси, де замислює нове видання своїх творів. Навесні 1851 р. М. В. Гоголь востаннє приїжджає у Васильєвку, а по дорозі назад в Москву, 2 червня, ще раз відвідує Оптину Пустель. Восени 1851 р. М. В. Гоголь мав намір побувати на Святій горі Афон.

У липні – початку серпня 1851 р. М. В. Гоголь читав Шевєрьову нові глави другого тому «Мертвих душ». Пізніше, у вересні, перед новою поїздкою на батьківщину, що не відбулася, – початок книги «Роздумів про Божественну Літургію». 22 вересня М. В. Гоголь виїхав з Москви у Васильєвку і близько 27 вересня повернувся назад в Москву, побувавши 24-25 вересня утретє в Оптиній

Пустелі. Через декілька днів, 1 жовтня, М. В. Гоголь відвідав Троїце-Сергієву лавру, де зустрічався із студентами Московської Духовної Академії. 5 листопада 1851 на квартирі графа О. П. Толстого він читав московським письменникам і артистам «Ревізора».

26 січня 1852 р. настала кончина Е. М. Хомякової (дружини О. С. Хомякова і сестри Язикова), яка справила на М. В. Гоголя глибоке враження. 7 лютого 1852 р. він їде у свою колишню приходську церкву, де сповідується і причащається Святих Христових Таємниць. В ніч з 11 на 12 лютого спалює рукописи другого тому «Мертвих душ». Чорнові нариси окремих глав цього тому, разом з рукописами «Роздумів про Божественну Літургію», були виявлені після смерті письменника в його паперах. 18 лютого 1852 р. М. В. Гоголь соборувався і ще раз залучався Святих Таємниць. Кончина письменника настала 21 лютого 1852 р., близько 8-ої ранку.

Філософсько-історичні і соціальні переконання М. В. Гоголя

Микола Васильович Гоголь зробив для східнослов'янської культури значно більше, чим ми зазвичай думаємо. Він став не лише родоначальником сучасної східнослов'янської художньої прози, але і одним з першопрохідців нашої культури, що поставив питання про моральне вдосконалення людини. Його думки про долю Росії, про майбутнє її народу, незважаючи на їх суперечність, залишаються важливими для нас. Справи і думки людей залишаються наступним поколінням для їх користі і повчання. Філософські ідеї М. В. Гоголя виражені в художній формі, в жанрі моральної філософії, вони служитимуть нам і зараз, і в подальшому для кращого розуміння життя, для духовного розвитку людей.

М. В. Гоголь для російської людини є виразником культури пушкінського часу, далекої вже старовини, від якої майже нічого не залишилося, – ні тодішніх станів, ні законів і правил поведінки, ні звичаїв. Громадська думка тієї епохи торкалася питань животрепетних: про шляхи розвитку Росії, про громадські ідеали, про призначення мистецтва, про пануючі устої і самодержавне правління царя Миколи І. М. В. Гоголь жив у той час і активно брав участь як митець слова у формуванні і висловлюванні громадської думки. Його «Ревізор» і «Мертві душі» зробили для цього немало. О. І. Герцен у своїх мемуарах «Минуле і думи» створив справжню енциклопедію російського духовного життя 30-50-х років XIX століття, яка висловлювала громадську думку, розгорнуто і універсально. М. В. Гоголь по-своєму відобразив це життя на іншому рівні.

У своєму творі «Вибрані місця з листування із друзями» М. В. Гоголь публічно виступив як письменник-громадянин, що намагається зрозуміти проблеми російського життя і розповісти про це читачам. У той час популярними були сентиментальні літературні роздуми про характери, почуття громадянина, про призначення людини. Можна привести як приклад твори Стендаля, «Сповідь сина століття» де Мюссе, пізні роботи Гьоте, художні твори

М. М. Карамзіна і В. А. Жуковського та ін. Гоголівські «Вибрані місця» стали своєрідним проявом громадського сентименталізму. У них можна наочно побачити багато рис цього напрямку: саморефлексію письменницької особистості, красивий живопис подій, афористичність виразів, прагнення до соціальних узагальнень, аналіз в описі явищ життя, моральний ригоризм, відхід в утопічне прожектерство, мрійливість, наївну віру у велику силу божественного визначення, дивну суміш художнього реалізму в описі характеристичних типів російських людей і фантастичних уявлень про те, як ці реальні люди здійснюватимуть російську історію. Проте, прагнення М. В. Гоголя були благородними і щирими: зрозуміти Росію розумом і серцем і запропонувати їй свій шлях розвитку серед інших народів. М. В. Гоголь виявився першим російським письменником, що став на свою громадянську позицію і намагався вести розмову з російським суспільством про його серйозні проблеми. Його можна назвати родоначальником активного впливу письменників на громадську думку. Подібно до того, як О. С. Пушкіна називають сонцем російської поезії, М. В. Гоголя можна назвати дзеркалом не лише російських устоїв 30-40-х років ХІХ століття, але і творцем прекрасного літературного мальовничого зображення російського життя взагалі.

У 40-і роки в М. В. Гоголеві виявилася прихована в нім раніше релігійність, яка відбилася на усій другій половині його творчості. Звернення до Бога сам письменник описує як один з визначальних кроків у пошуках істини. У «Авторській сповіді» він пише: «Все, де тільки стосувалося пізнання людей і душі людини, від сповіді світської людини до сповіді анахорета і пустинника, мене займало, і на цій дорозі нечутливо, майже сам не відаючи як, я прийшов до Христа, побачивши в нім ключ до душі людини»¹⁹⁶. Таким чином, до Бога М. В. Гоголь прийшов від пізнання людини і самого себе як людини. Причому, Христос як син Бога став для письменника прикладом на шляху самовдосконалення.

Бог для М. В. Гоголя в цей час стає вищим ідеалом, якому повинна служити людина. Бог стає для нього началом, що все упорядковує у світі, від якого залежить і громадський порядок, і гармонія усередині душі. Говорячи про переклад В. А. Жуковським «Одіссеї», письменник відмічає, що «...ця повага і майже благоговіння до людини, як представника образу Бога, це вірування, що жодна блага думка не зароджується в голові її без верховної волі вищої істоти і що нічого не може людина зробити своїми власними силами», властива не лише Гомеру, але і його перекладачеві, що живе багато віків опісля мандрів Одіссея¹⁹⁷. Бог завжди управляє людиною і визначає її долю. Перетворення Бога на законодавця поєднувалося у М. В. Гоголя з розумінням його як внутрішнього судді людини, як совісті, для якої гордість, гнів, відсутність добра неприйнятні. М. В. Гоголь засуджує короткозорість розуму, що полягає у відході від рідної культури і захопленні культурою іноземною, раціональне бачення світу без віри у Бога, перетворення розуму людини в звалище чужих думок, захоплення прожектерством. Не вірить він також в порожні мріяння про

¹⁹⁶ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.293

¹⁹⁷ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.65

майбутнє і про минуле. Тільки життя в сьогодні бажане для російської людини, заклопотаної масою проблем і утруднень. «Не майбутнього, але сьогодні торкайся, – радить іншим і сам собі М. В. Гоголь. – Про сьогодні велів нам піклуватися Бог. Хто захмарився боязню майбутнього, від того, значить, вже відступилася свята сила. Хто з Богом, той дивиться ясно вперед і є вже в сьогодні творець блискучого майбутнього»¹⁹⁸. У цій настанові письменник намагається обкреслити сферу впливу Бога на життя людей. Якщо не зробити Бога еталоном буття, силою, що упорядковує суспільство і індивідуальний дух людини, то восторжествують хаос і стагнація життя. Цей висновок М. В. Гоголь зробив у процесі пошуку того рушія, який активізував би його творчість. Без такого впливу його письменницьке ремесло в'януло. Невизначеним уявленням М. В. Гоголя про внутрішні порядки в Росії, які ґрунтувалися лише на його спостереженнях за людьми і на повідомленнях його кореспондентів, потрібна була синтезуюча сила. Якщо в ранніх творах М. В. Гоголя її замінювала уява, що слід приводити все до сміху, сатири, засудження громадських негараздів, то в 40-і роки була потрібна позитивна сила. Її міг дати розум, що спирається на факти, статистику, наукове розуміння, знання громадських законів. Усе це міг створити тільки освічений розум. М. В. Гоголь роками намагався дати відповіді на питання: Куди йти Росії? Навіщо бути суспільству злодіїв, хабарників та тих людей, що нічого не вміють?

Бог як вищий ідеал і як синтезуюча сила буття, Бог як рушій і активатор творчого духу, Бог як внутрішня совість людини в уявленнях М. В. Гоголя опинявся рятівним засобом для Росії. Багатогранність проявів Бога, різних його функцій в людському житті була потрібна для величезної країни, в якій однієї державності було недостатньо, щоб надати їй стійку своєрідність, самодостатню силу. Сам М. В. Гоголь оригінально і влучно висловився про такий стан – як про багату кольоровість російського буття. Це не «квітуча складність життя» (за виразом К. М. Леонтьєва, що жив пізніше М. В. Гоголя), з самого життя спрямована енергетична художня своєрідність Росії. І для Леонтьєва, і для М. В. Гоголя своєрідність Росії полягала в слов'янофільському ідеалі релігійності, що просочує усі стани і об'єднує їх. Бог потрібний був Росії як гарант стабільного існування народу, як сполучна ланка між державною владою царя і патріархальним життям народу. М. В. Гоголь це інтуїтивно розумів і переніс функції Бога як сили самовдосконалення особистості на Бога як рятівника Росії.

Таким чином, релігійність М. В. Гоголя не можна відносити тільки до його творчих пошуків, тільки до його невлаштованості духу або високої вимогливості до себе. М. В. Гоголеві треба було щось зовнішнє, стабільне і високо ідеальне, чому він міг би служити, зберігаючи при цьому свою творчу свободу. Державна служба дрібним чиновником, служба викладачем на кафедрі Санкт-петербурзького університету вбивали творчу свободу, не давали простору творчій уяві М. В. Гоголя. Ідеал Бога особистого, сполучений з

¹⁹⁸ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с. 193

ідеалом Бога-провидіння для Росії, давав можливість гри творчої уяви за допомогою художнього слова. Саме художнє слово М. В. Гоголя, його талант придбавали не лише громадського звучання після написання «Мертвих душ», але і вище виправдання в ідеалі Бога. М. В. Гоголь хотів служити Богові, вважаючи цю службу важливішою справою, ніж служба державна або служба у своїй професії. У нього не було сім'ї, не було постійних заробітків, не було надійного місця служби. Його творчість була його вітчизною, сферою його духу, виразом його особистості в художньому слові. Бог надавав його віртуозним імпровізаціям в слові, живопису цього слова виправдання і вищий сенс. Ідеал Бога для М. В. Гоголя став не маною, що відводить від реального життя, а еталоном, по якому це життя звірялося. Бог став хрещеним батьком ідей, що народжуються, і перстом, що вказує для визначення долі. Релігійність М. В. Гоголя слід розуміти не як відхід від реалій життя, а як прихід в життя належне, бажане і досконале.

М. В. Гоголь не мав чітко оформленого історичного світогляду. Його розуміння громадського життя було тісно пов'язане з його баченням історії. Проте і те, і інше, хоча і було висловлено художньо, постійно жило у свідомості письменника. Ця особливість його свідомості – бачити світ в образах текучого буття – була властива йому спочатку, генетично, але була властива йому упродовж усього його життя. Історичні погляди М. В. Гоголя мінялися у міру надбання ним соціального досвіду, у міру дорослішання його як особистості. Їх не можна назвати соціальним світоглядом – і тому, що вони не були приведені в систему, і тому, що вони не були обґрунтовані. Їх можна назвати історичним світовідчуттям, тобто особливим художнім баченням історії суспільства.

Відмінність понять світогляд, світобачення і світовідчуття існує, ці поняття не слід плутати. Світогляд – це система поглядів людини на світ, включаючи в неї природу, суспільство і людину, в якій дається цілісна і розгорнута картина дійсності, показується її динаміка і рушійні сили розвитку. Світогляд – це обґрунтована науковими знаннями система переконань.

Світобачення – це розсуд про світ, розсуд про основні частини його структури і основні закономірності їх руху. Це – розуміння світу розумом.

Світовідчуття слід характеризувати як відображення світу в художніх образах, що смутно символізують дійсність, обкреслюють її в найзагальнішому вигляді. Це – сприйняття світу в образах текучого буття, що має своїми витокami здогадку і інтуїцію. Якщо для формування перших двох понять потрібний об'єктивний розгляд дійсності, то у світовідчутті суб'єкт переживає протиріччя світу, бере участь в еволюції цього світу. З цього не виходить, що у світовідчутті не може бути правди. Воно може обманювати, але може містити в собі і зародки істини.

Світовідчуття, або бачення, суті історії М. В. Гоголем, пройшло три етапи розвитку:

1. ранній етап (1829-1833 рр.), на якому переважав художній погляд на історію як на єдиний процес руху безлічі народів під впливом різнорідних прагнень і сил;

2. середній етап (1834-1840 рр.), на якому історія розумілася як конкретний прояв єдиного процесу руху народів через безліч індивідуальних прагнень людей;
3. зрілий етап (1841-1852 рр.) – етап релігійний, на якому М. В. Гоголь знову став розглядати історію суспільства як єдиний процес. Єдина і цілісна історія людства, на його думку, проходила вже не під впливом смутних прагнень племен і народів, а у рамках божественного предвстановлення.

Еволюція усвідомлення М. В. Гоголем історії по спіралі з поверненням її на круги своя супроводжувалася і його особовою еволюцією. Первинне захоплення історією людства у молодого М. В. Гоголя змінилося захопленням історією поведінки реальних індивідів в справжньому житті, які служили суспільству якою-небудь справою. У зрілий період творчості у нього виникло релігійне сприйняття світу і історії, контрольованої Богом і його промислом. Єдиний процес історії повинен був відбитися в окремих її проявах через діяльність індивідів. Цей процес можна спостерігати на окремому прикладі духовної еволюції М. В. Гоголя.

На першому етапі духовного розвитку М. В. Гоголя його погляд на історію формувався під впливом художнього сприйняття їм світу. У початкуючого письменника помітні були декілька особливостей його світовідчуття. По-перше, це системне бачення світу. Що б не описував М. В. Гоголь – природу, людей, історичні події і інше – все виглядало доладно і закінчено. Будь-яка глава в його повістях розповідала про якийсь цілісний сюжет, була подібна до замальовки художника на окремому аркуші паперу. По-друге, у рамках системи була присутня множинна різноманітність. Вона гармонійно висловлювала цілісне і динамічне. По-третє, сприйняття М. В. Гоголем історичних рухів народів було художнім. Сам рух, саме зіткнення народів і переміщення їх по території землі були проявом краси.

Молодий М. В. Гоголь свої погляди на історію не міг вигадати сам. Вони стали наслідком захопленості історією, яка прийшла у російське освічене суспільство після виходу у світ в 1816-1817 рр. праці Н. М. Карамзіна «Історія держави Російської» у восьми томах. Роздуми самого Карамзіна про історію і завдання історика, поза сумнівом, вплинули на М. В. Гоголя. Карамзін вважав історію «священною книгою народів», тобто своєрідною Біблією, в якій описується не лише минуле, але і сьогодення. Історія, на його думку, є дзеркалом буття народів; заповітом предків потомству; доповненням, поясненням сьогодення і прикладом майбутнього. Таке громадське призначення історії робить працю історика відповідальним завданням. Карамзін відмічав три види істориків:

1. сучасників описуваних подій (наприклад, Фулід);
2. людей, що використовують свіжі видання (приклад цього – Тацит);
3. істориків, що витягають відомості з пам'ятників і документів.

Якщо для перших двох типів істориків, по Карамзіну, можливе прикрашання подій, вираз авторської позиції, то для третього роду істориків це вже неприпустимо. Це означало, що сучасні історики, ті, що витягають

відомості з пам'ятників і документів, обмежені матеріалом і не можуть додавати значних інтерпретацій в опис подій.

У М. М. Карамзіна історія, що відтворює життя російського народу по літописах, починаючи з IX століття, є плодом його документально-художнього сприйняття світу. Він пише про свою працю: «Старанно виснажуючи матеріали прадавньої російської історії, я підбадьорював себе думкою, що в оповіданні про часи віддалені є якась нез'ясовна привабливість для нашої уяви: там джерело Поезії! Прагнення наше не звичайне в спогляданні великого простору, – повз усе близьке, ясне – до кінця горизонту, де густіють, меркнуть тіні і починається непроникність»¹⁹⁹. Ці слова Карамзіна про історію, про її поетичність і спрямованість до невідомої і безмежної таємниці – є ключем до гоголівської захопленості історією. М. В. Гоголя історія кликала у світ образів і ідей, у світ загадкової парадоксальності. Будучи описом відомих фактів і подій, вона в той же час несла в собі приховані закони, алгоритми, мотиви поведінки цілих народів і окремих людей.

Побачити це напівромантичне і напівмістичне відношення М. В. Гоголя до історії можна в його невеликому нарисі з «Арабесок» під назвою «Про рух народів у кінці V століття». М. В. Гоголь вважав, що міграція європейських племен (готів, вандалів, германців і інших) була викликана спонтанним переміщенням племен і народів Азії в Європу. Племена пастухів в Азії не могли довго знаходитися на одному місці. Сам безкрайній степ з його одноманітністю виштовхував їх за свої межі. Грабіж сусідів вважався природною річчю, завоювання з метою здобичі багатства і зручностей існування було інструментом тодішньої політики. М. В. Гоголь стверджував в статті, що «Азія зробилася вулканом, з якого йшли всі народи. З кожним роком викидала вона з надр своїх нові натовпи і стада, які у свою чергу зганяли з місць вивержених раніше»²⁰⁰. Таким чином, якщо стояти на точці зору М. В. Гоголя, в історії діяв закон, який потайно проявлявся через хаос. Готи, германці, слов'яни, алани, даки і інші могли опинитися через одне-два століття на протилежному кінці континенту. Іноді ці переміщення здійснювалися у пошуках кращої долі, але частіше, на думку М. В. Гоголя, – під впливом тиску інших етносів.

Ці переміщення М. В. Гоголь пояснював дією природи на людину. «Природа, – пише він, – деспотично володарює над первинною людиною. Розвиваючись і зріючи розумом, природа отримує над людиною верх і пропонує їй закони, але в первісному, але в дикому стані, людина повинна виконувати її закони: вона раб її»²⁰¹. М. В. Гоголь дотримується принципів географічного детермінізму, риси якого є присутніми у філософії історії Гердера. М. В. Гоголь дуже цінував і Гердера, і близьких до нього Шлецера і Міллера, що писали про походження слов'ян. Спирався він в інтуїтивному розумінні історії і на думку М. П. Погодіна, для якого не лише події, але і

¹⁹⁹ Карамзин Н. М. История государства российского / Н. М. Карамзин – М.: Эксмо, 2007. – 1024с. с.9

²⁰⁰ Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с. с.116

²⁰¹ Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с. с.119

господарське життя, військова справа, фінанси, культура склали зміст історії. Тому М. В. Гоголь зробив свій опис середньовічної європейської історії у вигляді інтеграційної моделі. Попутно з відображенням в статті потреб і мотивів переміщень племен він поетично описав їх одяг, устої і звичаї, їх громадський устрій, лад їх війська у бою. М. В. Гоголь показав історію як стихійний процес руху народів, в якому є своя таємниця, справедливість і краса. Щоб зрозуміти загальне серед хаотичних рухів, тобто знайти хоч якусь історичну закономірність, необхідно було подивитися на події з боку. При цьому можливі два ракурси:

1. точка відображення життя народів по горизонталі – це буває, коли спостерігач сам бере участь в подіях, хоч би побічно;
2. точка фіксації історичного життя, розташована по вертикалі, на висоті – в цьому випадку історик стає зовнішнім спостерігачем і ззовні оцінює історичні події.

Це – погляд філософа. М. В. Гоголь явно стояв на другій позиції, він витав над життям народів, він шукав в їх життєвих проявах ідеальні цілі, шукав рушій історичних подій. Якщо природа давала зовнішній поштовх руху народів, то самі люди давали цьому руху внутрішній імпульс, джерело якого – у волі людини, що творить історію. По М. В. Гоголю, народи – це маси, рухомі волею і винахідливістю вождя, царя, імператора. Вождь може впливати на події, може організувати і надихнути маси, може стати своїм і коханим для підданих. В цьому випадку фортеця племені посилюється. Описуючи життя готів, М. В. Гоголь відмічав, що у них «влада релігійна полягала в одній особі, яка була разом і царем і ватажком війська, і верховним жерцем і при усьому цьому залежала від ради хоробрих»²⁰². Передача влади у спадок вважалася М. В. Гоголем корисною: вона робила племінну общину стійкішою.

У своєму описі історії народів М. В. Гоголь використовує художні прийоми. Він показує, які були пряжки на одязі у готів, яким чином германці носили шкури, чому вождя готів Алариха, що помер вже після узяття їм Риму, поховали на дні річки, яким чином і з якими криками татари домагалися військових перемог. Ці деталі М. В. Гоголь вважає потрібними для опису історичних подій і для розуміння самої суті історії. Єдине – це таке, що проявляється через множинне, – ось коротка формула історії. В уявленні М. В. Гоголя ідея історії полягає, по-перше, в прояві її загального закону – мети руху народів, що прихована в таємниці, по-друге, в конкретній дії людей під впливом зовнішніх сил і погано усвідомленої ними своєї власної волі. Історичні події в Європі V століття М. В. Гоголь образно називає «величним хаосом, що носив темні начала нового світу», в якому люди ворушилися безформними масами, керовані неспокійною діяльністю вождів і своєю спонтанною волею²⁰³.

У статті «Про рух народів у кінці V століття» М. В. Гоголь дав динамічний і змістовно багатий огляд історичних подій у стилі Геродота і

²⁰² Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с. с.127

²⁰³ Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с. с. 140

Карамзіна. У статті помітний і стиль самого М. В. Гоголя: видна краса його поетичного складу, захоплення ідеєю різноманітного хаосу, який поступово трансформується в системно організовану і свідомо керовану людиною історію.

Можна стверджувати, що ранній М. В. Гоголь – інтерпретатор і співак історії, захоплений її грандіозністю, естет, що відгадує її приховані сили і таємниці. Художньо і романтично звучать слова початкуючого письменника про історію. «Вона, – говорить М. В. Гоголь, – повинна збирати усі народи світу, розрізнені часом, випадком, горами, морями, і з'єднати їх в одне струнке ціле; з них скласти одну величну струнку поему»²⁰⁴. Ось в чому витік гоголівського історичного світогляду! Розглядаючи думки Карамзіна, М. В. Гоголь вважає, що діяльність людей подібна пісні, вона складена з пісень окремих народів в поему людського життя. Таємниця історії і полягає в розкритті цієї поеми. Ідея історії в гоголівському світовідчутті полягає в синтезі розрізненого в цілісне і гармонійне, в перетворенні туманного і неясного у світло. Згодом ця ідея трансформується для М. В. Гоголя в ідеал Бога, який направлятиме історію вже по іншому шляху.

Молодий М. В. Гоголь з натхненням цікавиться історією і тому, що в його розумінні вона є грандіозний процес руху народів до невідомої мети. Цю мету М. В. Гоголь побачить дещо пізніше – в єднанні людей землі, в створенні ідеального товариства високоморальних людей.

Погляд раннього М. В. Гоголя на історію – художній погляд. Точні дати, причини подій його не хвилюють. Йому важливі історичні дії народів, їх переміщення по простору землі. Виходячи з його світовідчуття, життя, що складається з багатьох різних проявів, утворює потік історії, єдину течію подій в часі. Історія людства може бути розглянута і в часі (наприклад, як розвиток від древніх греків до середньовічної Європи при верховенстві папи, і далі – до Нового Часу з його спрямуванням до науки), і в просторі (наприклад, як окремі історії різних народів і континентів). В цілому історія людства, по М. В. Гоголю, є єдиний процес розкриття, розквіту етносів з їх культурою, мовою і видатними особистостями.

Погляд М. В. Гоголя на історію є в той же час погляд романтика. М. В. Гоголь поетизує життя індивідів, громадські рухи, прояви вольових спрямувань вождів і етносів. Він дивиться на історію як на реальний життєвий процес. У рухах народів, в завоюваннях і географічних відкриттях йому видно спрямованість до ідеальної мети. Це підтверджується для нього затвердженням християнства через хрестові походи, прагненням Чингисхана силою і організованим розбоєм підкорити весь світ, бажанням Олександра Македонського розповсюдити вплив грецької культури на Азію і Африку та ін.

Погляд М. В. Гоголя на історію є одночасно погляд філософський. Історія для нього є прояв єдиного і множинного, випадкового і необхідного, індивідуального і колективного, поверхневого і суттєвого, особистого і масового, вольового і пасивного, харизматичного і тягненого зовнішньою

²⁰⁴ Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с. с. 140

силою. Історія проявляється, по М. В. Гоголю, через неймовірні і дивовижні у своїх деталях парадокси буття.

Інтерес М. В. Гоголя до історії пояснюється тим, що в ній була загадка, таємниця. Це було і тому, що вона тягнула до пошуку сенсу життя народів. Хаос історії також вимагав активного учасника і того, хто оцінює події – розумної істоти, тобто людини в особі самого М. В. Гоголя. Інтерес М. В. Гоголя пояснюється і тим, що через свою різноманітність історія виявляла і гармонію, єдність – у вигляді задуму творця, єдиної культури, духу людини.

Узагальнюючи усе вищесказане, можна охарактеризувати історичне світовідчуття раннього М. В. Гоголя як різновид художньо вираженого ідеалізму, що наповнений романтичними почуттями і вірою в прихований зміст подій, які відбуваються.

На другому етапі свого духовного розвитку, який можна назвати художнім, М. В. Гоголь використовує свою систему поглядів поетичного бачення історичного життя. Проте його історичне світовідчуття йде в тінь, його не помітно. Сам М. В. Гоголь стверджує, що він не ставив перед собою ніяких соціальних завдань, створюючи «Ревізора» і інші художні твори. Але художню творчість письменника підтвердило і конкретизувало його історичне світовідчуття. Найбільш показовими в цьому сенсі є гоголівські «Тарас Бульба» і «Мертві душі», які можна розглядати як історичні твори.

Повість «Тарас Бульба», без жодного сумніву, є історичний твір, написаний М. В. Гоголем під впливом історичного світовідчуття. Час написання повісті (1834 р.) співпадає з періодом захопленості М. В. Гоголем історією. Конспекти М. В. Гоголя по історії України говорять про те, що універсальне бачення історії у дусі М. М. Карамзіна, М. П. Погодіна, І. М. Гердера і інших авторів, письменник повною мірою використав у своїй повісті про Україну. Життя українського народу зображене М. В. Гоголем як життя народу кочового, але народу, що шукає свій внутрішній стрижень, свою історичну ідею. Саме виживання народу стає метою історії. Життя народу зображується як сукупність його господарського побуту, родинних звичаїв, моральних і релігійних традицій. Історичне буття показане М. В. Гоголем поетично, з детальним описом характерних особливостей народних стереотипів поведінки. Вчинки людей пояснюються спонтанними мотивами, що складаються, політичними обставинами і релігійними стосунками. Історичне життя показане М. В. Гоголем як залежне від випадку, як незрозуміла стихія. Це усе те ж племінне життя, яким воно було зображене М. В. Гоголем при описі руху народів в п'ятому столітті. Але М. В. Гоголь в образі Тараса Бульби зумів показати, що це було вже дещо інше життя, – оскільки воно було натхненно почуттями, ідеями, любов'ю, ворожнечею, саморефлексією народу. Головними ідеями для народу М. В. Гоголь вважає релігійну віру, в якій бачиться правда морального життя, і товариство. «Немає уз більш святих за товариство! Батько любить своє дитя, мати любить своє дитя, дитя любить батька і матір. Але це не те, братики: любить і звір своє дитя. Але поріднитися до душі, а не по крові, може одна тільки людина. Бували і в інших землях товариші, але таких, як в

Російській землі, не було таких товаришів»²⁰⁵. У мові старого отамана висловлені і мрія про родову людину, про зразок такої людини і виправдання війни. Разом з розбоем і бажанням награвувати чужого добра в людях жила і благородна ідея єднання свого народу-племені. Без товариства такий народ у той час був приречений на поразку у війнах і закабалення.

Православна віра в зображенні М. В. Гоголя стала символом правди і справедливості. Війни козаків з ляхами, турками, татарами були боротьбою за православну віру, в якій жила і народна душа разом з її поривами, надіями, уявленнями про сенс життя. Знехтування віри означало знехтування гідності, рабство духу, видалення народної ідеї. Війна в цьому випадку ставала неминучою: в ній виражався і спосіб виживання народу, і спосіб самоствердження його в історії відстоюванням народної ідеї.

Невелика за об'ємом повість Гоголя «Тарас Бульба» була наочною демонстрацією гоголівського поетичного погляду на історію. Письменник художньо збагатив, розцвітив своє оповідання зображенням звичаїв, устоїв людей, деталей їх господарського та життєвого устрою. Понад двадцять звичаїв згадує М. В. Гоголь: утримання коня матір'ю Андрія при від'їзді її синів і чоловіка в Запорізьку Січ; козак, що розтягнувся, як лев, посеред дороги – немов хазяїн світу, він зневажав усі закони і норми поведінки; прив'язка злодія до стовпа і биття його дубинами, що закінчувалося іноді смертю; відвідування перед військовим походом церкви, кроплення святою водою в ній; цілування хреста і інші обряди. Численні деталі побуту описані М. В. Гоголем. Відзначимо його тонкий психологізм в зображенні сцени побачення Андрія і панни в обложеному місті. Поетичне оспівування любові як стихії, що відносить людину від реальностей земного світу, зробили події в «Тарасі Бульбі» жвавою реальною історією. М. В. Гоголь показав читачам: дивіться, ось яка історія, ось яка правда життя! Суперечливе зчеплення геройства і зради, святої правди і гендлярської вигоди, особистої і загальної, винахідливої хитромудрості і наївної простоти в зображенні М. В. Гоголя і є реальною мотивацією в соціальних діях людей. Відношення ж народу до своєї долі описане М. В. Гоголем як відношення патріотичне. Для козаків Січ була будинком рідним, помешканням, їх духом і їх свободою. Покидаючи її, вони душевно говорили: «Прощай наша мати! Нехай тебе зберігає Бог від всякого нещастя!»²⁰⁶.

«Мертві душі», що вийшли у світ в 1842 році, є твором про історію людей, яка робиться ними в теперішньому часі. Образи російських поміщиків в книзі М. В. Гоголя – це не лише типажі в певному стані, але і характери, породжені певною епохою. Типажі разом з характерами можна розглядати як символи якостей людей. Сума людських якостей дає ключ для розуміння ідеї історичного часу. Тому книгу М. В. Гоголя «Мертві душі» слід розглядати не як звичайний роман, що описує життя людей на широкому соціально-історичному

²⁰⁵ Гоголь Н. В. Вечера на хуторі близ Диканьки. Миргород: повісти / Н. В. Гоголь. – М.: Ексмо, 2009. – 430с. с.391

²⁰⁶ Гоголь Н. В. Вечера на хуторі близ Диканьки. Миргород: повісти / Н. В. Гоголь. – М.: Ексмо, 2009. – 430с. с.334

фоні, але як твір про живу історію Росії в теперішньому часі. Авторське бачення М. В. Гоголем важливості історичного моменту, схопленого їм в мальовничому слові, помітно в усьому творі в цілому і у багатьох його частинах. Сучасники М. В. Гоголя К. С. Аксаков і С. П. Шевирьов, аналізуючи «Мертві душі», говорили і про епічність цього твору, і про такі його особливості, як ясновидіння світу автором, зв'язок змісту з суттєвістю життя, хлібосольною фантазією. Самого М. В. Гоголя по силі його таланту «відносно акту творчості» К. С. Аксаков поставив поряд з Гомером і Шекспіром. Оцінка цими критиками досягнень М. В. Гоголя в «Мертвих душах» була літературно-естетичною. Якщо ж підходити до поеми з історичної точки зору, то вона має бути дещо іншою.

Метод написання М. В. Гоголем «Мертвих душ» – як і раніше той же, що в «Тарасі Бульбі»: розсуд цілого через множинне і різноманітно-багате. М. В. Гоголь показав життя Росії того часу: життя поміщицького стану, життя чиновництва середнього і вищого (у «Повісті про капітана Копейкіна»), життя заповзятливих людей на зразок Чичикова, життя кріпосних мужиків. Обід у поліцмейстера губернського міста N потрібний М. В. Гоголеві, щоб показати значення неформальних зв'язків між людьми, які є частиною соціальної атмосфери. Бал у губернатора – це жвава картина умовностей того часу. Чутки про Чичикова, що народилися в результаті бесіди двох пані: пані просто приємної і пані, приємної в усіх відношеннях, – це символ громадської думки в Росії, що спирається на неправдиву і порожню фантазію.

Образно-символічне сприйняття суспільства М. В. Гоголем посилюється і детальним описом їм людей, речей, устоїв і звичаїв Росії початку XIX століття. Манілов в його зображенні – це людина нікчемна, мрійник і боягуз. Відставна колезька секретарка і поміщиця Коробочка – людина сумнівна. Ноздрьов зображений автором як людина сумбурна, що не розуміє саму себе нахаба. Собакевич в «Мертвих душах» – це «дуже схожа на середньої величини ведмедя» людина груба, що руйнує своєю негативністю усі звичаї свого кола. Плюшкін, ця, за виразом М. В. Гоголя, «діра на людстві», є людина-скнара, куркуль, в його натуральному виді. Кучер Селіфан, підхмелений і такий, що розмовляє із запряженими в трійку кіньми, є людина собі на думці. Сам Чичиков показаний в останній главі як людина з природженою заповзятливістю, яка стала її пристрастю, її натурою. Ця жива низка гоголевських образів показує, що історія в XIX столітті є вже не історія руху мас і натовпів, але історія руху соціальних типів і індивідів в соціокультурному просторі і історичному часі. Окрім них в історії беруть участь громадські стосунки, устої, звичаї, речі, природні утворення. Замість зіткнення народів стикаються інтереси людей – і між ними самими, і між ними і державою.

М. В. Гоголь включив у своє історичне бачення такі елементи, як роботу суду, механізм отримання хабарів в державних канцеляріях, таємниці роботи митниці, відсталі методи навчання в школах і інше. Це дозволило йому вказати на деталі громадського устрою в Росії, зробило його історичне світовідчуття правдивим. Він немов зробив художній фотознімок реальності, показавши її особливості, характерні риси і її головну ідею.

Історичне світовідчуття М. В. Гоголя проявилось і в такому його прийомі як авторський відступ. Всього в «Мертвих душах» використані шістнадцять авторських відступів на самі різні теми: про два типи жінок (розмова простакуватого поміщика і столичної аристократки); про блискучу радість, яка іноді промчить повз нас; про влучне російське слово-прізвисько; про суд читачів над письменником; про безмежність простору Русі; про дорогу і її рятівну силу; про помилки людства та ін. Знаменита кінцівка в «Мертвих душах» – образ Русі як птахи трійки, що відлітає в небеса, відривається від землі і відлітає в духовний простір, – потрібний М. В. Гоголеві для надання сенсу усьому оповіданню. По його світовідчуттю множинне з'єднується в єдиному, окремі люди утворюють народ. Він живе, керуючись приватними вигодами, борсаючись на землі. Але жити йому потрібно в русі птахи трійки історії, яка спрямувала свій шлях до вищих цінностей – до духовної краси, якої можна набути лише у польоті над землею.

Звідси стає ясным, чому роман «Мертві душі» М. В. Гоголь назвав поемою. Роман описує земні соціальні події. Поема, окрім цього, завдяки її ритмам, відносить нас на небеса, у світ дивовижного, до натхненного Світу Поезії, образності, її єднання між людиною і Богом. «Мертві душі» – поема, завдяки її ігровому характеру і життєвій силі, що проявляється в принципі «ціле є щось більше, ніж сума його складників». Поема «Мертві душі» описує соціальне життя разом з його головною ідеєю. У «Мертвих душах» ця ідея тільки намічена. Вона виражена в русі російської історії до ідеалу Бога, що з'єднав в собі цінності російського народу, які народ вважає для себе визначальними: Добро, Правда і Краса. Історичне світовідчуття невідворотно привело М. В. Гоголя до важливого висновку: відтепер в його розумінні історія повинна робитися людьми не стихійно, а свідомо, повинна спрямовуватися ними до благої мети, до ідеалу.

На третьому – релігійному етапі свого духовного розвитку М. В. Гоголь поступово приходять до виразнішого сприйняття історичного процесу. Неясний і темний хаос соціального устрою не може його влаштувати. Якщо індивід, по М. В. Гоголю, зобов'язаний служити суспільству, то і суспільство зобов'язане служити якійсь благій меті. Найочевидніша мета – служити людині, реалізуючи задум Бога-творця. Суспільство стає місцем буття людини. Тепер вже не плем'я поневіряється по простору, але людина блукає у пошуках себе усередині суспільства.

Історичний процес в уявленні М. В. Гоголя, висловленому у «Вибраних місцях з листування із друзями», стає структурним. Русії громадського розвитку – вожді, набувають собі помічників. М. В. Гоголь вибудовує ієрархічну структуру соціального управління: на чолі російського суспільства стоїть цар, потім губернатори, що відповідають за свої провінції, нарешті, нижча ланка – поміщики, які регулюють громадські стосунки в підвладних їм селах.

Губернатор, з точки зору М. В. Гоголя, – не формальний управитель, а адміністратор, що вникає у всяку справу з душею, що хворіє за людей і Росію. Письменник так визначає соціальне завдання губернатора: «Генерал-

губернатор посилається для того, щоб прискорити биття державного пульсу у середині губернії, привести в якнайшвидший рух усе урядове виробництво в губернських місцях, як пов'язаних між собою, так і незалежних окремих міністерств, що полягають під управлінням, дати поштовх всьому, своїм повноваженням полегшити скрутність багатьох місць в їх зносінах з віддаленими міністерствами, не вносячи ніяких нових елементів і нічого не заводячи від себе, все змусити звертатися швидше в своїх законних і межах, вже вказаних і визначених»²⁰⁷. Іншими словами, губернатор – це рушій соціальних дій усередині губернії, енергетичний і моральний реаніматор громадської активності.

Поміщик для М. В. Гоголя – зовсім не експлуататор і паразит, як рахували у той час багато письменників та публіцистів, у тому числі і В. Г. Белінський і інші західники, а важлива ланка управлінської структури в суспільстві. Він грає роль посланця царя до народу, одночасно будучи господарським керівником сільської праці і моральним вихователем селян. Бути поміщиком – для М. В. Гоголя означає виконувати наказану долею і народженням місію, робити сьогоденну справу історії. «...Усяк повинен служити Богові на своєму місці, – пише М. В. Гоголь, звертаючись до поміщика в «Вибраних місцях», – а не на чужому, так само як і вони (селяни), радіють владі, вони повинні підкорятися тій самій владі, під якою народилися, тому що немає влади, яка б не була від Бога»²⁰⁸. М. В. Гоголь має на увазі, що виконання соціальних ролей людьми повинне бути якісним, воно спирається на моральне відношення до виконання свого обов'язку – служити народу і історії. При цьому сама соціальна структура розуміється їм як застигла, що не потребує змін. М. В. Гоголем розкривається вирішальне значення морального початку, оскільки технічний прогрес, не з'єднаний з ним, нічого принципово нового не дає для суспільства.

У іншому місці свого твору М. В. Гоголь вказує на важливу роль дворянського стану для прогресу суспільства. Вплив дворянства на суспільство, пише М. В. Гоголь, «...почався у нас особистими досягненнями перед царем, народом і усією землею, – досягненнями, ґрунтованими на достоїнствах моральних, а не на силі»²⁰⁹. У іншому висловлюванні М. В. Гоголь ще більше послідовний: «Дворянство у нас є як би посудина, в яку поміщено це моральне благородство, що мусить розноситися по усій російській землі для того, щоб подати поняття усім іншим станам, чому стан вищій називається цвітом народу»²¹⁰. Таке розуміння соціальної ролі поміщика і дворянства в цілому більшість з тих, що прочитали «Вибрані місця», визнали консервативним, закріплюючим феодальні стосунки в російській суспільній свідомості. Саме за цей консерватизм лідери західництва О. І. Герцен і В. Г. Белінський засудили книгу М. В. Гоголя. Самого ж автора вони стали вважати творцем реакційної утопії, виразником темних сил в Росії і ворогом прогресу.

²⁰⁷ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с.198

²⁰⁸ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с.161

²⁰⁹ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с.208

²¹⁰ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с.209

Якщо ж ми звернемося до історичного світовідчуття М. В. Гоголя, то побачимо, що він зовсім не був ретроградом. У «Ревізоріві» і «Мертвих душах» він показав Росію в стані хаосу, без морального стрижня, без самосвідомості і визначальної її життя ідеї. Росія в його зображенні нагадала все те ж плем'я в кінці п'ятого століття, яке шукає своє місце під сонцем. У «Вибраних місцях» М. В. Гоголь намагався обкреслити російську соціальну структуру того часу, спираючись на яку, можна було здолати соціальний хаос і застій. М. В. Гоголь зовсім не приймає тодішню Росію за зразок суспільства. Він цю Росію пристрасно критикує. Він пише, що Росія нещасна – через те, що відмовилася від своїх християнських цінностей, від правди життя. Все це можна виправити, якщо ланки влади – цар, губернатори, і дворянство – визнають соціальні стосунки, що склалися, як самообман. Таке стане можливим «при виявленні ганебних шахраїв, продавців правосуддя і грабіжників, що, як ворони, налетіли з усіх боків клювати ще живе наше тіло і в каламутній воді ловити свою ганебну вигоду»²¹¹. М. В. Гоголь намагався у рамках соціальної структури, тієї, що існувала тоді, запропонувати новий інструмент соціального розвитку – просвіта населення, моральне вдосконалення усіх учасників соціальної історії від царя до селянина. М. В. Гоголь вірив, що російські селяни за допомогою просвітницької роботи дворянства зможуть стати зразком селянства для усієї Європи. Передумови для цього він бачив і в російській сільській громаді, і в християнській моральності усього народу, ґрунтованій на любові до життя.

Таким чином, історичне світовідчуття М. В. Гоголя в «Вибраних місцях» набуває виразніших форм. На зрілому етапі свого творчого розвитку М. В. Гоголь від деталізованого погляду на історичний і соціальний хаос переходить до структуризації свого історичного бачення відповідно до свого світовідчуття. Він, як і раніше, вірить у вирішальну роль вождів для руху народів в історії. Проте переміщень в географічному просторі у народів, що жили в XVIII-XIX ст., вже немає – кожен народ міцно затвердився на своїй землі. Тому історичний рух народів повинен відбуватися вже в часі, причому у кожного народу на своїй землі.

Відтепер історичне світовідчуття М. В. Гоголя концентрується на історії російського народу, що відбувається в той час, коли жив він сам. Це – історичне життя народу не у минулому і не в майбутньому, але в теперішньому часі. Це – реальне історичне життя.

Якщо провести аналогію між роботами М. В. Гоголя «Про рух народів у кінці V століття» і «Вибрані місця з листування із друзями», то виявиться, що деякі погляди раннього М. В. Гоголя збереглися у нього і в зрілому віці, але вже в значно зміненому виді. Вони стали конкретнішими і прагматичними. Замість вождів племен народами керують монархи: царі, королі. Іноді це роблять революційні харизматичні лідери, які також не проти оголосити себе монархами, або ж, давши собі іншу назву, виконувати ту ж роль, що і монархи.

Для Росії вищим керівником, по М. В. Гоголю, є цар як осереддя юридичної, релігійної і моральної влади. Такі ж соціальні функції, в розумінні

²¹¹ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с. 210

М. В. Гоголя, повинні були нести помічники царя – губернатори, міністри, поміщики-дворяни. Виконавці ж трудових функцій і історичних завдань, тобто селяни, майстрові люди, чиновники усіх рівнів, купці і інші повинні керуватися в соціальному житті не вигодою, а моральним обов'язком. Це вже було нове бачення історії. Усе суспільство в цьому випадку могло б жити за законами любові і добра, тобто за принципом загальної вигоди. Воно перетворилося б, по думці М. В. Гоголя, в одну велику родину, тобто все в те ж плем'я кінця п'ятого століття – але вже соціально структуроване і таке, що усвідомлює своє історичне завдання. Темний соціальний хаос в цьому випадку змінився б світлом розуму і духом моральності. Принцип, що панував в історії в п'ятому столітті, змінився б внутрішнім розвитком країни за законами морального вдосконалення. Осілість народів в географічному просторі в цьому випадку логічно супроводжувалася б стабільністю їх духовного життя. Постійно генеровані усередині суспільства моральні мотиви поведінки усіх членів суспільства служили б надійним інструментом соціального розвитку. Метою історії ставало б не існування народу-племені без ідеї, але його рух до Божеського стану.

У результаті, можна цілком безперечно стверджувати, що історичне світовідчуття М. В. Гоголя розвивалося в процесі його творчого життя разом з його духовним зростанням. Від нейтрального, споглядального і естетичного погляду на історію в ранній період творчості письменник перейшов до деталізованого аналітичного її сприйняття. У «Тарасі Бульбі» і «Мертвих душах» в центрі соціального сприйняття світу стояла реальна людина, художньо зображена письменником. Конкретизоване розуміння реального історичного життя в Росії М. В. Гоголь узагальнив в «Вибраних місцях з листування із друзями». Відтепер історія стала усвідомлюватися їм як створення історичного життя в теперішньому часі, як надійне і якісне виконання людьми їх соціальних ролей в чітко структурованому соціальному просторі. Головними рушіями соціальної історії, по М. В. Гоголю, залишаються вожді, а суспільство з колишнього невизначеного і смутного натовпу перетворюється на сукупність особистостей, що здійснюють своє загальне історичне завдання, – прагнення до Бога. Основними інструментами громадських змін стають просвіта і моральність. Історичне світовідчуття М. В. Гоголя приходить до свого закономірного фіналу. Воно стає осяяним любов'ю до Бога і людей. Сам М. В. Гоголь як історичний мислитель в цьому випадку повинен розглядатися не як консерватор, а тим більше реакціонер, а як свята людина. Проте М. В. Гоголь у своєму розумінні історії базувався на ідеях минулих істориків і не врахував потужної дії економічних стосунків капіталізму, що народжується. Його історичне світовідчуття не було до кінця інтеграційним. Великий майстер об'єднання нескінченно різноманітного в цілісне не побачив нового енергетично дієвого на землі, а переніс ідеальну мету людей на небо. Завдяки історичному світовідчуттю отримує своє пояснення і історичне виправдання релігійність письменника. У ній М. В. Гоголь залишився вірний поетичному баченню історії, наповненої оптимізмом і вірою в майбутнє.

Соціально-історичні погляди М. В. Гоголя можна назвати наївною утопією. Але не можна забувати, що М. В. Гоголь – це геній не лише російської літератури, але і геній усієї натхненної релігійності культури Росії. Генії ж можуть не лише геніально творити, але і геніально помилятися. Історія не пішла по шляху, визначеному М. В. Гоголем. Але вона ще не закінчена. Самоудосконалюється людина, прагнення до божественного ідеалу залишається її головним інструментом і рушієм.

ОНТОЛОГІЯ ОСМИСЛЕННЯ М. В. ГОГОЛЕМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Релігійний переворот в душі М. В. Гоголя, що стався на початку 1840-х років, вплинув і на державно-правові та соціально-політичні погляди письменника, а точніше, на його відношення до громадських проблем. Якщо в 30-і роки він намагався визначити свою долю, бажаючи служити суспільству, тобто працювати (чиновником в департаменті, викладачем в університеті, редактором в журналі), то в 40-і роки його служіння Росії мислилося йому вже як робота на літературному терені. Для цього потрібні були знання про людину і її стосунки в суспільстві. Це вимагало духовного зростання, морального очищення, узагальнення особистого досвіду і підведення його під закон необхідності, в якому і була прихована істина. М. В. Гоголь побачив це узагальнення в ідеалі Бога. Тому і його уявлення про громадські реформи в Росії набули релігійної форми.

У сорокові роки ХІХ століття в Росії було бродіння ідей. Слов'янофіли (С. Т. Аксаков, І. С. Аксаков, К. С. Аксаков, О. С. Хом'яків, і ті, що їм співчували, історик М. П. Погодін, письменник Ф. М. Достоєвський) звали до патріархально-релігійного ідеалу: мова, земля, релігія та селянська община з її соборною свідомістю повинні були забезпечити, на їх думку, прогрес Росії. Західники (В. Г. Белінський, О. И. Герцен, Т. Н. Грановський, В. П. Боткін, М. С. Щепкін, близькі їм І. С. Тургенєв, П. В. Анненков та ін.) хотіли кардинальних змін в Росії: широкого впровадження в життя науки, розвитку інженерної справи, будівництва доріг, появи нових освічених і енергійних людей, далеких від релігії і чинованування, – усе це привело б до швидкого розвитку Росії шляхом капіталізму. Після знищення декабристського руху цар Микола І зробив спробу заспокоєння різнорідних громадських сил в Росії. Міністром просвіти князем С. С. Уваровим була запропонована концепція офіційної народності з її формулою: «Православ'я – самодержавство – народність». Цар в цій схемі займав єднальне місце між церквою і народом. Він повинен був стати, як помазаник Божий, метою та рушієм російської історії, гарантом громадського спокою.

На цьому соціально-історичному фоні відбувався розвиток свідомості М. В. Гоголя. Він був знайомий і із слов'янофілами, і із західниками – у будинку історика М. П. Погодіна він часто жив, влаштовував там звані обіди, на яких бували актори М. С. Щепкін, П. М. Садовський, знаменитий гравер

Ф. І. Йордан, С. Т. та К. С. Аксакови, друг Пушкіна П. В. Нащокін, поет і критик С. П. Шевирьов та інші. М. В. Гоголь був своїм в сім'ї С. Т. Аксакова, дружив з сім'єю Віельгорських, з О. О. Смирновою-Россет. Безперечно, в якійсь мірі вони впливали на його погляди. Але, кінець кінцем, М. В. Гоголь став послідовником князя С. С. Уварова: релігійність привела його до виправдання влади царя і визнання станово-ієрархічного феодального суспільства як непорушного і законного. Соціально-політичну і державно-правову позицію М. В. Гоголя можна охарактеризувати як монархізм з опорою на Церкву і релігійну просвіту народу. М. В. Гоголь хотів громадського миру: освічена монархія і Церква могли існувати лише за згодою народу, лише при народній покорі.

Для створення такого стабільного суспільства були потрібні рушійні громадські сили. Ними могли стати дворянство, буржуазія, що народжується, чиновництво як особливий клас, закабалене селянство, інтелігенція, різночинці. Робочий клас в 30-і роки ХІХ століття в Росії ще не сформувався. Жодна з цих сил не була стійкою ні економічно, ні ідеологічно, ні організаційно – тобто не була оформлена в систему. Цар міг зберегти державу і суспільство за допомогою чиновницько-ієрархічної побудови громадських стосунків і посилення контролю за бродінням умів. Усі люди повинні були стати гвинтиками військово-бюрократичної машини – держави. Головною енергією для соціальних змін повинна була стати віра в розум освіченого монарха.

М. В. Гоголь по суті дотримувався тих же поглядів. Тільки у нього прогрес суспільства забезпечувався морально-релігійним переродженням людей. Гоголівські уявлення про суспільство включали наступні постулати:

1. Суспільство влаштоване за принципом системно організованої ієрархії.
2. Розподіл праці і розподіл обов'язків здійснюється за природним законом, спирається на традиції, що склалися.
3. Таланти, здібності людей даються їм генетично, від предків.
4. Кожен з громадян зобов'язаний виконувати свою справу, свою роботу з почуття обов'язку.
5. Просвіта допомагає духовному зростанню особистостей.
6. Християнська релігія є шлях морального переродження людей.
7. Людина, держава, церква і суспільство в цілому спрямовані у своєму розвитку до Божественного ідеалу.
8. Мистецтво і релігія служать в цьому суспільстві ідеологією.
9. Освічений монарх здійснює перетворення, спираючись на згоду народу.
10. Моральне перетворення людини є головним чинником громадського прогресу.

Щоб здійснити таку програму громадських змін, необхідно було знати Росію і її людей. Письменник і повинен був, по М. В. Гоголю, виконати цю місію соціального пізнання. У статті «Треба поїздити по Росії» він пише, що посеред Росії російські люди не знають її. «Монастир наш – Росія!» – наголошує він і зве до її пізнання²¹². У цьому прагненні людина може

²¹² Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь / – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.137

виступити примирителем різних станів в їх взаємовідносинах і просвітником деяких з них. Наприклад, духовенству слід розкрити очі на непрямі гріхи людей, тобто не усвідомлювані ними як гріхи (обмани, накопичення багатств, захоплення ідеями західноєвропейських країн). «Життя треба показати людині, – пише М. В. Гоголь, – життя, узятє під кутом нинішніх забобон, а не колишніх, – життя, що розглянуте не поверхневим поглядом світської людини, але зважено оцінене таким оцінювачем, який поглянув на нього вищим поглядом християнина»²¹³. Примирення і просвіта в знов пізнаній Росії, по М. В. Гоголю, повинні здійснювати чиновники, письменники, проповідники Церкви. Сама по собі згода серед людей не прийде.

У статті «Що таке губернаторша» М. В. Гоголь навіть роль дружини чиновника розглядає як важливу соціальну роль. Губернаторша може виконувати важливу виховну роль, показуючи людям зразок поведінки своїм прикладом. В той же час їй не чужа і дипломатична місія, що полягає в турботі про людей, в добродійності: вона може «дивитися на усе місто, як лікар дивиться на лазарет»²¹⁴. М. В. Гоголь вважає, що губернатор може впливати на людей морально – через заохочення справ чесних людей і неприйняття та засудження хабарників і пустобрехів. Губернаторша не може засуджувати тих, що провинилися, а може лише стежити за їх долею здалека, спонукати їх на виправлення і служіння людям. «Є в російській людині сокровенні струни, – пише М. В. Гоголь, – яких вона сама не знає, по яких можна так ударити, що людина вся стрепенеться»²¹⁵. Ці струни – благородні прагнення, бажання моральної чистоти. Губернаторша і може зіграти на цих струнах.

Заклик М. В. Гоголя до чиновників зробити Росію краще за допомогою морального перевиховання людей для західників був консервативною утопією. Але для М. В. Гоголя він був дієвим засобом, реальним інструментом перетворення суспільства. Західники звали вперед, у світле майбутнє. М. В. Гоголь полемізував з ними: «Тому і вся біда наша, що ми не дивимося в сьогодення, а дивимося в майбутнє. Забули всі, що шляхи до цього світлого майбутнього приховані саме в цьому темному і заплутаному сьогоденні, якого ніхто не хоче пізнавати»²¹⁶. М. В. Гоголь зве не до консервативної утопії морального перетворення людини як рушія прогресу, але до урахування реалій Росії того часу. Не мріяння, а робота з людьми над виправленням негараздів в Росії можуть служити громадській користі.

Можна стверджувати, що М. В. Гоголь передбачав принципи просвітницького руху народників 60-70-х років XIX століття, для яких майбутнє Росії було в перетворенні і просвіті величезних мас реального селянського населення.

Слід зауважити, що в XIX столітті такі старі засоби громадських перетворень, що розуміються романтично, як розум, моральна чистота, християнське братерство, були явно недостатні в Росії. Це був людський

²¹³ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.145

²¹⁴ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.147

²¹⁵ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с. с.157

²¹⁶ Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с с.159

ресурс, якому бракувало двох основних інструментів соціальної дії – матеріальної бази і особистої мотивації. В умовах феодалізму їх важко було помітити. І слов'янофіли, і прихильники офіційної народності розглядали землю як основний вид національного багатства в Росії. Землі в Росії було багато, і при її правильному перерозподілі та обліку вона могла забезпечити життя численного народу. Харчування за рахунок землі здійснювалося у більшості сімей. Кількість дітей в селянських сім'ях упродовж XVIII-XIX віків коливалася від трьох-чотирьох до десяти. Земля і люди розглядалися як Божий дар і головні види соціального багатства. З цієї точки зору М. В. Гоголь дотримувався сучасних йому поглядів. Вони були стійкі, оскільки існувала деяка інерція в соціальному розвитку народів, життя яких забезпечували географічні чинники: родючість землі, теплий клімат, володіння зручними морськими шляхами. Цю інерцію підтверджує відомий російський історик і політик початку XX століття П. М. Мілюков. Він вважав, що для кожного народу суттєве його географічне розташування. Воно впливає і на швидкість соціальних змін, і на передачу артефактів культури. Для Росії її географічне місце розташування визначається лісовою смугою, що тягнеться із Західної Європи аж до східного краю Сибіру. По П. М. Мілюкову, «існує закон запізнення історичного розвитку при переході від Заходу Європи до її центру, від центру в європейську Росію, звідти в західний Сибір, різко відокремлений від східного, і, нарешті, від західного Сибіру на далекий схід Росії»²¹⁷. Закон підтверджується характерними елементами культури, які виявляються в археологічних розкопках, такими, що убувають за часом їх історичної приналежності у міру просування зі сходу на захід.

М. В. Гоголь, звичайно, не спирався на географічний підхід в розумінні соціальної відсталості Росії, проте негаразди Росії, її відставання від Заходу він пропонував усунути не шляхом механічного перенесення неприйнятних для неї методів розвитку, а найпростішим і очевиднішим для того часу способом – перетворенням людини. Це не було утопічним мріянням. Насправді, якщо, на думку соціолога М. Вебера протестантська етика з її ригоризмом і ідеєю ощадливості могла породити дух капіталізму, що надав прискорення розвитку Європи, то чому російське православ'я з його соборністю і ідеєю морально-релігійного піднесення особистості не могло привести до соціального прогресу? Такого питання М. В. Гоголь не ставив. Але логіка в соціально-політичній орієнтації М. В. Гоголя була цілком визначеною: починати відродження країни треба саме з людей і із способів управління ними та країною в цілому.

Ідеалом соціального облаштування Росії для М. В. Гоголя стала освічена монархія. На чолі суспільства стоїть все розуміючий мудрий цар, разом з Церквою, що піклується про народ, який любить його і мирно працює на землі. Це було ідилією. Ніякого наукового і технічного прогресу при цьому не потрібно – усе це повинно здійснюватися само собою. Таким чином, суспільство, що склалося, ставало б патріархальним співтовариством

²¹⁷ Мочульский К. В. Духовный путь Гоголя / К. В. Мочульский. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – 434с. с.318

землеробів, об'єднаних любов'ю до Бога і царя як його законного представника.

Звичайно, такий варіант розвитку суспільства був абсолютно непривабливим для прогресивно мислячих людей: адже на той час вже працювали і фабрики з паровими машинами, були винайдені пароплав і паровоз, пущена залізниця, відбувалися великі соціальні потрясіння у вигляді революцій та політичних рухів. Проте відхід М. В. Гоголя в релігійність і створення їм своєї утопічної концепції суспільства мав і має політичне виправдання. Тому що ні в одній країні світу дотепер науковий і технічний прогрес не привів до щастя людей, до стабільного і соціально стійкого розвитку. Моральні і релігійні проблеми громадського життя, як і раніше, залишаються найважливішими.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ВЧЕННЯ СЛОВ'ЯНОФІЛІВ – ЕТАП ЗВЕРНЕННЯ ДО МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВ'Я В РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Становлення самобутньої вітчизняної філософії розпочалося з постановки і осмислення питання про історичну долю Росії. У полеміці кінця 30-х – 40-х років ХІХ століття про місце Росії у світовій історії сформувалися протилежні течії вітчизняної соціально-філософської думки – слов'янофільство і західництво.

В період 1840-1850-х років слов'янофільство набуло особливої ролі в розвитку вітчизняної філософії. У світогляді слов'янофільства саме філософія історії розкриває в православ'ї своєрідність історичного процесу Росії і з необхідністю переростає в релігійну філософію.

У творчості Олексія Степановича Хомякова (1804-1860 рр.), Івана Васильовича Киреєвського (1806-1856 рр.), Костянтина Сергійовича Аксакова (1817-1860 рр.), Юрія Федоровича Самаріна (1819-1876 рр.) була заявлена потреба вітчизняної культури в самобутній філософії. У їх творчості визначені ключові проблеми вітчизняної філософії, її особливості, причому в контексті критики, що стала надалі традиційною, «абстрактних начал» німецької класичної філософії. Основоположенням філософії слов'янофілів стало вчення про духовність.

У світогляді слов'янофілів духовність – це фундаментальний принцип буття, пізнання, моральності, етики, це основа досягнення за допомогою віруючого розуму знання, яке повинне лягти в основу індивідуального світогляду і суспільного устрою. Ця установка втілювалася в вітчизняній філософії в понятті соборності – загального метафізичного принципу буття, а також в затвердженні примату внутрішньої свободи відносно зовнішньої.

Вчення слов'янофілів – закономірний етап в розвитку філософського умонастрою, який проявився в Росії вже в ХVІІІ столітті. У наступному, ХІХ столітті, воно стало альтернативою значному поширенню в суспільстві раціоналістичних теорій, передусім, ідей французької Просвіти. Вказаний умонастрій був спрямований на витіснення впливу філософії французьких просвітників і переорієнтацію вітчизняної думки на новітню німецьку філософію, особливо на Г. В. Ф. Гегеля і Ф. В. Шеллінга.

У цих умовах в 30-40-і роки ХІХ століття формується новий релігійно-філософський напрям – слов'янофільство. Його центром стала Москва, а прибічниками – випускники Московського університету, молоді освічені дворяни. О. С. Хомяков та І. В. Киреєвський стали родоначальниками цього нового руху філософської і суспільно-політичної думки. До них приєдналися Ю. Ф. Самарін, К. С. і І. С. Аксакови, О. І. Кошелев та ін. Представники нової ідейної течії, що називали себе «московським напрямом» (в протилежність «петербурзькому»), дістали літературно-публіцистичну назву слов'янофіли, що закріпилося в ході журнальних дискусій 40-х років.

Як незалежні мислителі, слов'янофіли не були філософами, пов'язаними з якою-небудь певною традицією. І. В. Киреєвський займався власне

філософською проблематикою, О. С. Хомяков – богослов'ям і філософією історії, Ю. Ф. Самарін – селянським питанням, К. С. Аксаков – проблемами соціально-філософського характеру. Один з принципів філософії слов'янофілів – це заклик до освоєння духовної спадщини Київської Русі і спадщини Московської.

Слов'янофіли виходили з того, що віра є «крайня межа» людського знання, яка визначає собою усі сторони думки. Релігія – не лише початковий момент, що формує переконання окремої особи, але і духовне ядро, що впливає на життя суспільства в цілому, на хід історії. Філософія трактувалася слов'янофілами як перехідний рух розуму людського з області віри в область різноманітного застосування побутової думки. Практичне життя являється, на думку слов'янофілів, процесом, в ході якого поступово реалізуються начала, що включають «абстрактний зміст», доступний філософському пізнанню. Завдання філософії полягає в тому, щоб осмислити їх і на цій основі правильно вирішувати поставлені самим життям питання. Ключовим для теорії пізнання слов'янофілів стало поняття «духовність». Досягнення істини неможливе за допомогою тільки інтелектуальних здібностей людини. Істина стає доступною, як вважав О. С. Хомяков, лише живому (цілісному) знанню як органічному синтезу чуттєвого досвіду, розумного досягнення і містичної інтуїції. Особливий акцент в теорії пізнання слов'янофіли робили на такі поняття, як воля і любов. Істина, із їхньої точки зору, не може бути надбанням окремої людини. Вона відкриває свої таємниці «соборній свідомості» людей, об'єднаних на принципах свободи і любові. Філософія слов'янофілів була спробою спростувати німецький тип філософствування, спираючись на тлумачення російського православ'я, основою якого є твори батьків східної церкви, і яке виникло як результат самобутності вітчизняного духовного життя. Саме тому філософія О. С. Хомякова і І. В. Киреевського однією зі своїх підстав містить критику «абстрактних начал» – логіки і феноменології Г. В. Ф. Гегеля, а також побудов Ф. В. Шеллінга.

МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ О. С. ХОМЯКОВА

Етимологія поняття «моральність»

О. С. Хомяков – один із засновників ідеології слов'янофільства – морально-релігійної філософії, що ґрунтується на основоположеннях православ'я.

«Моральність» – термін, вживаний у буденній мові і в спеціальній літературі як синонім терміну «мораль» або терміну «етика». Так само, як грецький термін *etos*, латинський *moralis*, німецький *sittlichkeit*, російський термін «моральність» етимологічно сходиться до слова «вдача» – характер.

«Моральність» – інтуїтивне поняття, яке розкривається через інші поняття, наприклад – «добродетельність» у Аристотеля, «свобода» у І. Канта. В історії філософської думки це поняття розкривалося, у тому числі, і як поняття філософії права. Концептуальна відмінність між мораллю і моральністю проведена Г. В. Ф. Гегелем в «Філософії права», де моральність представлена як завершальний етап розвитку об'єктивного духу, що слідує за абстрактним правом і мораллю.

У «Нікомаховій етиці», розкриваючи підстави моральності через абстрактне поняття «добродетельність», Аристотель стверджував:

«За наявності добродетельностей двох [видів], як розумової, так і моральної, розумова виникає і зростає переважно завдяки навчанню і саме тому потребує довгої вправи, а моральна (*ethike*) народжується звичкою (*ex ethoys*), звідки і дістала назву: від *etos* при невеликій зміні [літери].

Звідси ясно, що жодна з моральних добродетельностей не вроджена нам за природою, бо не усе природне може привчатися (*ethidzein*) до чого б то не було. ...Отже, добродетельності існують в нас не від природи і не усупереч природі, але придбати їх для нас природно, завдяки навчанню (*dia tou ethoys*) ми в них удосконалюємося»²¹⁸. У Аристотеля онтологічний аспект поняття «моральність» відбитий в «Нікомаховій етиці». Він представлений: по-перше, роздумами про зміст абстрактних етичних категорій, які відбивають вироблені саме в даний момент і в цьому суспільстві норми комунікації індивідів; по-друге, можливість залучення людини до духовних цінностей. По Аристотелю, такими цінностями є не лише етичні знання, які розкриваються в нормах поведінки, але і уявлення про картину світу. Етичні категорії у вченні Аристотеля відносяться до абстрактних понять. У вченні Аристотеля про моральність йдеться і про здібності людини до навчання, і про структуру виробленого знання. Людина набуває необхідного знання лише тоді, коли їй ясні принципи його побудови.

Таким чином, у Аристотеля основоположення моральності пов'язані не лише зі змістом вироблених людиною, стосовно теперішнього моменту, норм комунікації, які відбиті в абстрактних етичних категоріях, але і з практичним

²¹⁸ Аристотель. Никомахова етика / Аристотель. Соч. в 4-х т. Т.4. – М.: Мысль, 1983. – 830с. с.78

осягненням світу кожним індивідом.

По Г. В. Ф. Гегелю, «моральність», як і у Аристотеля, розкривається в абстрактних етичних поняттях – це «добродіє», «свобода» або «в собі і для себе суцця воля»; крім того, моральність розглядається як «суб'єктивний умонастрій». «Моральність є ідея свободи, як живе добро, що у своїй самосвідомості має своє знання, воління, а через його дію свою дійсність, так само як і самосвідомість має в моральному бутті свою в собі і для себе суццю основу і рушійну мету; моральність є поняття свободи, що стало наявним світом і природою самосвідомості. В цілому моральність є як об'єктивний, так і суб'єктивний момент, обоє вони суть тільки її форми. Добро є субстанція – наповнення об'єктивного суб'єктивним. Якщо розглядати моральність з об'єктивної точки зору, то можна сказати, що моральна людина сама не усвідомлює себе. У цьому сенсі Антігона говорить, що ніхто не знає, звідки прийшли закони; вони вічні, тобто вони в собі і для себе суть суцце, що має виток з визначення природи речей. Проте це субстанціональне володіє не у меншій мірі і свідомістю, хоча останньому завжди властиве тільки положення моменту»²¹⁹. По Г. В. Ф. Гегелю, абстрактне право – це сфера приватної власності, формальної свободи, одиничної для себе суццої волі і абстрактного добра. Мораль – це сфера реальної свободи, в якій суб'єктивна воля вважає себе, так само як і об'єктивна воля, вільною не лише в собі, але і для себе, як рефлексія самосвідомості до добра, як совість. Таким чином, моральність представлена низкою абстрактних понять, – це сфера практичної свободи, субстанціональної конкретності волі, що височіє над суб'єктивною думкою і бажанням, це – «в собі і для себе суцці закони і установи». Безпосередніми проявами моральності є родина, громадянське суспільство і держава.

Г. В. Ф. Гегель в «Філософії права» спирається на трактування поняття «етос», що склалося в давньогрецькій філософії. Але, крім того, він розуміє під моральністю «дійсність моральної ідеї» або «звичку до морального», яка утворюється в результаті з'єднання морального з дійсністю індивідів.

Немає необхідності звертатися до інших джерел в історії філософської думки. Поняття «моральність» в різних контекстах аналізувалося в ХХ столітті як вітчизняними, так і зарубіжними філософами. Подальші уточнення, які би глибокі вони не були, все одно приведуть до узагальнення підстав моральності не лише у філософській системі Аристотеля, але і у філософії раціоналізму. Підстави моральності розкриваються через абстрактні етичні категорії, зміст яких постійно уточнюється, залежно від того, яким мислити громадянське суспільство, і в якому сенсі існує в суспільстві «закон загальної згоди». Але при цьому існують безпосередні, необхідні в практичному прояві моральності ідеї. Вони схожим чином розкриті в творах згаданих вище мислителів. У Аристотеля вони осмислені як необхідність залучення людини до вироблених в суспільстві духовних цінностей, у Г. В. Ф. Гегеля – як необхідність надбання індивідом звички до морального.

²¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. / Г. В. Ф. Гегель – М.: Мысль, 1990. – 524с. с.200

ВІДМІННІ РИСИ МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ О. С. ХОМЯКОВА

А. С. Хомяков не залишив великих філософських трактатів, він не створив філософську систему. Його філософія залишилася уривчастою. Вона передалася нам у ряді творів, наповнених глибокою інтуїцією різних понять. Слід зазначити, що слов'янофільська філософія – завершення абстрактної філософії, і тому вона не може бути системою, подібною до інших систем абстрактної філософії.

Аналізуючи твори О. С. Хомякова, можна припустити, що він ставив метою створити та ствердити органічно цілісну релігійну філософію, спрямовану супроти всякої раціоналістичної подвійності.

Відмінною рисою творчості О. С. Хомякова є те, що він виходив з православної свідомості при побудові своєї філософської думки, в якій, спираючись на свій світогляд, і розглядав норми моралі – ті, що відповідають православ'ю. Саме у православ'ї він бачив повноту істини. На думку В. В. Зеньковського, «Хомяков, наприклад, завжди говорив про ідеальне православ'я і протиставляв його реальному католицтву. Він також завжди говорив про ідеальну Росію, про Росію свого ідеалу і тому невірною розумів дійсну історію»²²⁰. О. С. Хомяков в основу побудови своєї філософської думки поклав не філософські досягнення в тлумаченні картини світу, а навпаки, йшов від Церковного трактування творіння Бога. У внутрішньому світі О. С. Хомякова пріоритет належав православній вірі, яка була для нього першою реальністю, а не предметом обговорення. Але саме навколо понять православ'я, Церква, соборність, моральність розвивалися філософські побудови О. С. Хомякова.

Висловлюючи думки про виховання – залучення людини до вже виробленої в російському православ'ї системи духовних цінностей, О. С. Хомяков писав: «...земля Російська визнає в собі внутрішнє завдання прояву людського суспільства, ґрунтованого на законах вищої моральності і Християнської правди. Така держава зобов'язана усувати від виховання все, що супротивне основам православ'я. Внутрішнє завдання Російської землі є прояв суспільства Християнського, православного, скріпленого у своїй вершині законами живої єдності, що ґрунтують тверді основи общини і сім'ї. Цим визначається і самий характер виховання; бо виховання, це те, що природно дається від покоління попереднього поколінню подальшому, містить і повинне містити в собі ті начала, якими живе і розвивається історичне суспільство. Виховання, щоб бути Російським, повинно бути згідно з началами, не богобоязливості взагалі і не Християнства взагалі, але з началами православ'я, яке є єдино істинне Християнство, з началами життя сімейної і з вимогами сільської громади, оскільки вона розташовує свої впливи на Російські села»²²¹. Осмислюючи шляхи залучення нового покоління до вироблених в православній культурі духовних цінностей, до яких відносяться і положення моралі,

²²⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. / В. В. Зеньковский. – Харьков: Фолио; – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896с. с.179

²²¹ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // Об общественном воспитании в России / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.359-361

О. С. Хомяков доводив, що історичне життя народів визначене, головним чином, формами релігії. У зв'язку з цим, О. С. Хомяков досліджував ідеї раціоналізму в працях класиків німецького ідеалізму І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, як основи не лише західноєвропейського мислення, але і можливі основи «повноти» мислення православно-слов'янських народів. Він осмислював – чи можливе зведення ідей раціоналізму до загальних підстав «повноти» мислення. Саме на основі дослідження ідей раціоналізму і їх відкиданні, як ідей розсудливо-логічного мислення, вершину якого він бачив в працях Г. В. Ф. Гегеля, О. С. Хомяков і побудував свою онтологічну концепцію.

Антропологія О. С. Хомякова

Розглядаючи творчість О. С. Хомякова, як морально-релігійну філософію, неодмінно необхідно звернутися, перш за все, до його антропології.

По думці І. Канта, антропологія – це систематичне вчення про людину, яке може бути представлене з двох різних точок зору, – фізіологічної і прагматичної. «Фізіологічне людинознавство має на увазі дослідження того, що робить з людини природа, а прагматичне – дослідження того, що людина, як вільно діюча істота, робить або може і повинна робити з себе самої»²²². Розставляючи для себе пріоритети в німецькому класичному ідеалізмі, О. С. Хомяков саме І. Канта виділив не лише як засновника, але і як найсильнішого мислителя великої школи.

В антропології О. С. Хомякова особливо звертає на себе увагу вчення про цілісність людини. Роздумуючи про суть людини, О. С. Хомяков неодноразово звертається до вчень І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля про людину. Цілісність душі – ядро антропології О. С. Хомякова, від якого він виводить різні побудови в гносеології і у філософії історії.

А. С. Хомяков розробив вчення про два основні типи особистості, це вчення покладене їм в основу історіософії. Твори, присвячені історіософії, розміщені в VI і VII томах його праць. Осмислення їм типів особистостей представлено у ряді трактатів: «Перші кушитські держави. Вавилон. Єгипет. Південна Індія і Кашмір», «Історична діяльність Кушитів, Жерці, Касти», «Іранці. Боротьба їх з Кушитами. Нинь. Джемшидь, Семіраміда», «Громадське і розумове життя Кушитів, їх вплив на Іранців. Астрономія, письменна», «Мусульманський світ : Омміяди і Аббиси».

Осмислюючи типи особистостей, О. С. Хомяков доводить, що в окремій особі завжди йде боротьба двох протилежних начал, переважання одного з яких і утворює один або інший тип. Начала ці – свобода і необхідність. Вони складають той таємний початок, біля якого в різних образах зосереджуються усі думки людини. Це означає, що свобода, як і любов, є такий дар, яким володіти нелегко, в силу чого дух наш може йти від свободи. У «Записках про

²²² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. Соч. В 8-ми т. Т.7. – М.: Чоро, 1994. – 495с. с.138

всесвітню історію»²²³. О. С. Хомяков називає той тип, в якому панує необхідність побудови свободи, іранським, а той, в якому панує необхідність побудови підлеглих – кушитським. Для О. С. Хомякова уся історія рухається під знаком цих двох особових типів. Подолання рабства – кушитства неможливе в порядку природному. Побудова свободи в іранському типі не розкриває її в усій повноті. Тільки на ґрунті православ'я, лише в Церкві, як благодатному організмі, в якому діє Дух Божий, в моральності і в соборній любові, а не в розбраті, торжествує дар свободи.

Світоглядна позиція О. С. Хомякова будується на уявленні «любові» і «розбрату», що яскраво проявляється саме в православній думці батьків церкви. Про основоположення його світоглядної позиції достатньо свідчать «Записки по всесвітній історії», в основу усієї побудови яких покладений аналіз релігійних вірувань. Саме на основі цього аналізу О. С. Хомяков вибудовує узагальнення своєї історіософії про систему свободи і систему необхідності.

В антропології О. С. Хомякова відсутня категорія «зло». Він не ставить питання про те, що є зло в людині, і звідки воно. Але О. С. Хомяков в антропологічній концепції доводить, що непроросвітлена свобода носить в собі початок хаосу. Але чому і як початок свободи виявився близьким до шляхів зла, О. С. Хомяков не розглядає.

Таким чином, предметом осмислення підстав православної соборності і моральності в творчості О. С. Хомякова є: по-перше, його онтологічні, гносеологічні і антропологічні ідеї, по-друге – його трактування раціоналізму, як розсудливо-логічного мислення, вершину якого він бачив в працях Г. В. Ф. Гегеля. О. С. Хомяков аналізує характер античного раціоналізму і раціоналізму німецького класичного ідеалізму.

Антропологія О. С. Хомякова – дисципліна, яка є посередником між богослов'ям і філософією. Саме антропологія служить базою, у тому числі, і його гносеологічних побудов. З вчення про православ'я О. С. Хомяков виводить один з принципів моральності – «соборність» – це вчення про особистість, яка відкидає індивідуалізм. «Недоступна для окремого мислення істина доступна тільки сукупності мислень, пов'язаних соборною любов'ю. Ця риса різко відрізняє вчення православне від усіх інших: від Латинства, що стоїть на зовнішньому авторитеті, і від протестантства, яке не пускає особистість до свободи в пустелях розсудливої абстрагованості. Те, що сказано про вищу істину, відноситься і до філософії»²²⁴. Згідно думки О. С. Хомякова, окрема особа – це досконале безсилля і непримиренний внутрішній розлад. Лише у зв'язку з соціальним цілим особистість набуває сили. Для О. С. Хомякова особистість має бути пов'язана з Церквою, щоб розкрити себе в повноті і силі.

²²³ Хомяков А. С. Сочинения. Т.7. // Записки о всемирной истории. // Мусульманский мир: Оммиады и Аббисы / А. С. Хомяков. – М.: Типо-литография Тов. И. Н. Кушнерёв и К Пименовская улица, 1906. – 531с. с.164

²²⁴ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.283-284

Християнська гносеологія О. С. Хомякова

Роздумуючи про співвідношення «розум – віра» в пізнанні світу в традиціях, по-перше, православ'я, по-друге, західної Церкви і західноєвропейської філософії, О. С. Хомяков констатував, що розвиток раціоналістичної західноєвропейської філософії був протилежний до розвитку вітчизняної вченості.

О. С. Хомяков, аналізуючи систему німецького класичного ідеалізму, визначив у собі, у власному духовному світі складну боротьбу. Він будував свою теорію пізнання, виходячи з того, до чого його звала православна церковна свідомість, але в той же час О. С. Хомяков перебував під впливом німецького раціоналізму, зокрема – вчення Г. В. Ф. Гегеля, здолати яке йому до кінця не вдалося. Його критика Г. В. Ф. Гегеля визначалася неприйняттям саме ідеалізму німецької класичної філософії. Виходячи з цього, О. С. Хомяков прокладає шлях онтологічним побудовам у вченні про пізнання. Його гносеологічні ідеї, зокрема, вчення про рокові помилки – «розсудливе пізнання», пов'язане не лише з термінологією, але і самим духом німецького ідеалізму.

У філософській творчості О. С. Хомякова, зокрема, в його гносеології, йдеться не про те, щоб наповнювати індивідуальну свідомість тим, що дає соціальне середовище (саме такими він сприймав філософські вчення німецького класичного ідеалізму), а про те, щоб шукати наповнення індивідуальної свідомості в православній церкві, як благодатному соціальному організмі.

О. С. Хомяков в пошуках наповнення індивідуальної свідомості аналізує відмінності античного раціоналізму і раціоналізму німецького класичного ідеалізму. Саме на основі критики ідей раціоналізму, як розсудливо-логічного мислення, він побудував свою онтологічну концепцію.

А. С. Хомяков високо цінував Сократа і, особливо, Платона, за духовне багатство його «вільних ворожін». Родоначальником розпаду філософії в Західній Європі – родоначальником раціоналізму, в результаті якого втрачені духовні традиції Платона, був, на його думку, Аристотель. «Така внутрішня історія Еллінського розуму. Перша епоха – Омір, остання – безмовний Сократ, красномовними вустами якого був Платон. Дивний світ Платона, наповнений усією привабливістю, усією плідною силою, усією глибокою думкою Еллінською. Але строгий аналіз був ще недозволений: тверезіше ставав він і сухіше, втрачаючи увесь блиск, красу молодого віку. ...Аристотель кінчив в Елладі справу аналізу. Аналіз міг бути в ній плідний, він міг продовжити свій розвиток, не порушуючи самих основ життя, з якого виник. З Аристотелем і Олександром, його сучасником і учнем, кінчається історична епопея Еллади, її героїчне століття. Нічого говорити про те, як подальший розвиток розуму перейшов в одностороннє переважаєння розуму, і як розум, у своїй однобічності, як скептик, засушив, підкопав і викоренив усе живе; як хворобливо шукав він істини, як гордився своїм безсиллям, як самовдоволено кинув він Істину;

з'явилося, питання: що таке істина? І відвернувся розум від відповіді»²²⁵. Від первинного розвитку антропоморфізму (обожнення людини), від захоплення архаїчним і класичним періодами історії свого духовного життя, коли в Греції панувало преклоніння перед гармонійною людиною, Еллада усе більш переходила до раціоналізму. Під знаком аристотелівського раціоналізму виникала, на думку О. С. Хомякова, і подальша історія західноєвропейської філософії. Законний владики стародавнього філософського світу і кумир середньовічного, Аристотель був повалений повстанням великих і вільних мислителів. Але повалений, за переконанням О. С. Хомякова, був тільки кумир, а не цар древньої науки.

О. С. Хомяков протиставляє знання, що вироблене розумом, і релігійну віру – «розум» і «віру». Такий рух думки був притаманний саме О. С. Хомякову, головним об'єктом його критики була релігійна сторона в культурі Заходу. В мисленні О. С. Хомякова в певній мірі відбувається ототожнення західного християнства з усією системою раціоналізму. За переконанням О. С. Хомякова, раціоналізм знайшов у вченні Г. В. Ф. Гегеля свій вінець у вигляді логічної розсудливості. О. С. Хомяков мав на увазі феноменологію Г. В. Ф. Гегеля.

Найбільшим – «вічним» – О. С. Хомяков вважав І. Канта. Самим гідним уваги – продуктивним у власних побудовах – він називає Г. В. Ф. Гегеля. У Ф. В. Шеллінга О. С. Хомяков до найбільш значимих відносить його ранні праці.

А. С. Хомяков осмислив вчення Г. В. Ф. Гегеля у багатьох його складових частинах. Але О. С. Хомяков не повною мірою реконструює ідеї його філософської системи. Це, в першу чергу, відноситься до основоположень моральності, які викладені Г. В. Ф. Гегелем у «Філософії права».

При аналізі творів О. С. Хомякова, присвячених його дослідженню вчення Г. В. Ф. Гегеля, видно, що він ставив своєю метою лише виявлення онтології розсудливих понять. «Гегель щонайповніший і, сміливо скажу, єдиний раціоналіст у світі. Те, що у Фіхте стало мимовільним висновком з наряду, визнане його розумом за єдино розумне; те, що Фіхте проповідував і захищав наперекір усім внутрішнім прагненням своєї благородно-пристрасної природи, усе це абсолютно узгоджувалося з характерними особливостями генія Гегеля і є мірками його тонкого і строгого діалектичного розуму, його сміливої і глибокодумної, але дещо сухої і односторонньої природи, нездібної до захоплення, образним мисленням і цілком задоволеної безстатевим світом поняття. Гегель міг довести і довів раціоналізм до крайньої межі. Щоб побачити разом увесь шлях, пройдений від Канта до Гегеля, досить одного прикладу»²²⁶. О. С. Хомяков критикує Г. В. Ф. Гегеля, в першу чергу, за філософський ідеалізм. За те, що Г. В. Ф. Гегель вважає поняття передумовою речі, більше того, вважає, що саме суще створюється з поняття – «з

²²⁵ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // Аристотель и всемирная выставка / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.178

²²⁶ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // О современных явлениях в области философии / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.293

абстрактного закону», як і дух. Критиці підданий той факт, що Г. В. Ф. Гегель розпочинав побудову своєї філософії з «відсутності субстрату», прагнув «створити світ без субстрату», «шукав неможливого субстрату в понятті». О. С. Хомяков пише про те, що філософія Гегеля, як завершення школи І. Канта, відбиває світ «без його дійсності». О. С. Хомяков критикував побудову Г. В. Ф. Гегеля за те, що у нього логічна формула визначає дійсність, явище. На думку О. С. Хомякова, уловивши тотожність логіки мислення і логіки речей, Г. В. Ф. Гегель не зрозумів, що ці логіки мають зворотні знаки, що шляхи поняття і реальності дійсно тотожні, але тотожні, як сходи, один і той же для висхідного і низхідного. Шлях той же, та рух діаметрально протилежний. У Г. В. Ф. Гегеля, як затверджує О. С. Хомяков, для поняття річ зізнається, і тому вона є. У реальності ж вона є, і тому вона зізнається або може бути розкрита в понятті.

Неможливо стверджувати, що О. С. Хомяков повністю не приймав філософію Г. В. Ф. Гегеля. Як відзначалося раніше, найбільш суттєве, що виділив О. С. Хомяков в якості орієнтиру для критики, полягає у феноменології і логіці Г. В. Ф. Гегеля – проникнення в природу мислення.

У працях Г. В. Ф. Гегеля О. С. Хомяков розглядав дух кушитства, який відкидає вільну творчість. Гегельянство – вершина усієї західної філософії, її останній ступінь. За переконанням О. С. Хомякова, висловленим в праці «Про сучасні явища в області філософії», крах гегелівської філософії був кризою філософії взагалі.

О. С. Хомяков жив духовною атмосферою класичного німецького ідеалізму і замислювався над протиріччями ідеалізму і причинами його невдач. На думку О. С. Хомякова, основа загальної помилки Г. В. Ф. Гегеля і помилки усієї школи німецького класичного ідеалізму полягає в тому, що розум був прийнятий за цілість духу. Уся школа не помітила, що, приймаючи поняття за єдину основу мислення, стає можливим зруйнувати уявлення про цілісність світу. Поняття обертає всяк у йому належну дійсність в чисту, абстрактну можливість.

О. С. Хомяков передбачав неминучість переходу гегелівського абстрактного ідеалізму в матеріалізм, про що висловлював думки в творах: «Про сучасні явища в області філософії», «З приводу уривків, знайдених в паперах І. В. Киреевського». Філософи у пошуках субстрату вхопляться за матерію. Не можна жити і мислити у не сушій абстрагованості. У роботі «Про сучасні явища в області філософії» О. С. Хомяков передбачає навіть появу діалектичного матеріалізму. «Критика усвідомила одне: повну неспроможність гегельянства, що силилося створити світ без субстрату. Учні його не зрозуміли того, що в цьому-то і полягало усе завдання учителя і дуже простодушно уявили собі, що тільки варто ввести в систему цей субстрат, і справа буде злагоджена. Але звідки узяти субстрат? Дух, очевидно, не годився, по-перше, тому, що саме завдання Гегеля прямо виражало себе як шукання процесу, що творить дух; а по-друге, і тому, що самий характер раціоналізму Гегеля, вкрай ідеалістичний, зовсім не був спіритуалістичним. І ось найабстрактніша з людських побудов – гегельянство – прямо схопилося за матерію і перейшло в

чистісінький і грубий матеріалізм. Матерія буде субстратом, а потім система Гегеля збережеться, тобто збережеться термінологія, велика частина визначень, уявних переходів, логічних прийомів, збережеться, одним словом, те, що можна назвати фабричним процесом розуму Гегеля. Не дожив великий мислитель до такого осоромлення; але, можливо, і не наважилися б його учні піти на таке осоромлення учителя, якби труна не приховала його грізного обличчя»²²⁷. О. С. Хомяков виходив з того, що філософія німецького класичного ідеалізму – продукт протестантизму, що І. Кант – один з рушіїв в розвитку протестантського відщепенства, а Г. В. Ф. Гегель – завершувач протестантського раціоналізму. Відпадання від церкви як живого організму, як онтологічної реальності, привело до розтину цілісного життя духу, до відпадання розсудливо-логічного мислення від цілісного розуму.

Проти небуття, що торжествує в раціоналістичній філософії духу, О. С. Хомяков затверджує саме онтологічну концепцію. Для нього гегелівський панлогізм не був онтологічним. Гегелівське ототожнення логіки з онтологією було лише однією з форм відірваності розсудливо-логічного мислення від живого буття. За переконанням О. С. Хомякова, подолання гегелівського абстрактного ідеалізму породить той ідеалізм, який затверджує цілісний дух як суще.

Слов'янофільська філософія свідомо звернулася до релігії, в якій і знайшла субстрат. Західна ж думка після краху гегельянства шукає суще в матерії, в чуттєвості, в позитивній науці. Російська думка шукає суще в православному досвіді.

Слов'янофільська філософія, ідеологом якої був О. С. Хомяков, оригінальна вже тому, що в її основі лежить релігійний досвід православного Сходу. Цілісне життя духу, яке затверджували слов'янофіли, – це православно-релігійний досвід.

Християнська гносеологія О. С. Хомякова пройшла через німецький ідеалізм, здолала кантіанство і гегельянство. Подолання це здійснилося не шляхом звернення до нової філософії західного зразка, а шляхом звернення до філософії цілісного життя духу. Гносеологія О. С. Хомякова не розділяє суб'єкт і об'єкт і не розтинає дух. О. С. Хомяков принципово затверджує залежність філософського пізнання від релігійного життя, від релігійного досвіду. Він затверджує свободу філософії, вільну філософію, але вільна філософія повинна усвідомити, що релігійна повнота досвіду і життя духу є джерелом пізнання суцього.

У сучасному прагматизмі, у філософії дії є точки зіткнення із слов'янофільською філософією. Прагматизм затверджує пізнання як факт життя, він заперечує раціоналістичні критерії істини. Слов'янофільська філософія, по-своєму, була філософією дії, антиінтелектуалізмом. Для О. С. Хомякова істина відкривається у дії, в релігійному досвіді, в практиці цілісного духу – «соборності», яка є головним основоположенням моральності. Прагматична філософія відрізняється від філософії слов'янофільської тим, що

²²⁷ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // О современных явлениях в области философии / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.302

вона не знає позитивного релігійного досвіду. Прагматична філософія не знає Логосу у дії, в практиці життя. Антиінтелектуалізм цієї філософії став реакцією проти інтелектуалізму і тому набув форми алогізму, ірраціоналізму. Філософія слов'янофільства, ідеологом якої є О. С. Хомяков, як філософія дії набуває Логосу в цілісному житті духу, вона виходить не просто з життя і його потреб, а з життя православно-слов'янського. Але антиінтелектуалізм і життєвий прагматизм мали місце в слов'янофільській філософії, яка шукала критерії істини в цілісності духу, а не в інтелекті, в абстрактній логіці, вона шукала дієві критерії, що постійно змінюються. Динамічний Логос – ось основоположення філософії слов'янофілів.

Своєрідність гносеології О. С. Хомякова полягає в тому, що він затверджує соборну – церковну гносеологію, у тому числі, і як принцип моральності. Суцце дано лише соборній свідомості. Індивідуальна свідомість безсила досягнути істини. Самоствердження індивідуальної свідомості завжди є, в той же час, розтином цілісного життя духу, відщепленням суб'єкту від об'єкту. Цілісний дух завжди пов'язаний з соборністю. Тільки у релігійному житті може бути джерело істинної філософії, оскільки лише в релігійному житті перебуває соборна свідомість. У релігійному ж відщепенстві дух розтинається, і торжествує індивідуальний розум – замість розуму соборного.

О. С. Хомяков бачить в церковному спілкуванні християн джерело і критерій пізнання. «І так, для досягнення розумної цілісності суццо, для розуміння його істинної і живої дійсності, для відчуття до-предметного руху думки, нарешті, для сприйняття всього того, що прийнято визначати свідомістю волі, як «Я» але не від мене, потрібний розум, згідний із законами усього розумно-суццо не лише у відношенні до діалектичного розуму, але і у відношенні до усіх живих і моральних сил духу. ...Спілкування в любові не лише корисне, але цілком необхідно для досягнення істини. Спілкування в любові на істині ґрунтується і без неї неможливе. Недоступна для окремого мислення істина доступна тільки для сукупності мислень, пов'язаних любов'ю. Ця риса різко відділяє вчення православне від усіх інших: від латинства, що стоїть на зовнішньому авторитеті, і від протестантства, яке не допускає особистість до свободи в пустелях розсудливої абстрагованості»²²⁸. Принципи моральності – «соборність», «спілкування в любові» – не були для О. С. Хомякова філософськими ідеями, запозиченими у західної думки, а були основоположеннями, узятими з досвіду східної Церкви. Соборність нічого спільного не має з «свідомістю взагалі», з «трансцендентальним суб'єктом» і відповідними абстрактними побудовами західних філософів. Соборність узята з православного життя.

²²⁸ Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.281-283

Соборність – онтологічна передумова гносеології О. С. Хомякова

Саме «соборне спілкування в любові» – не лише онтологічна передумова гносеології О. С. Хомякова, але і основа моральності. Гносеологія О. С. Хомякова ґрунтується на цій посилці. Торкання суцього, а також інтуїція суцього можливі лише в соборному спілкуванні. У основі знання лежить віра. Вона первинне, первородне розуміння законів буття суцього. У основі всякого знання, у тому числі і вироблених основоположень моральності, в церковному православному суспільстві лежить віра. У первинній свідомості, що не раціоналізована, реальність сприймається вірою. Відмінність між реальним і ілюзорним, а також між суб'єктивним і об'єктивним, встановлюється лише актом віри, який передре логічній свідомості. Суцце сприймається вірою, воно дано ще до раціоналістичного розтину цілісного життя духу. Урочистість же раціоналістичної свідомості – логічного розуму – веде до того, що втрачається відмінність між реальним і нереальним. Лише у вірі, що передре всякій раціоналізації, дана тотожність суб'єкту і об'єкту і можливість осягнути суцце.

Лише у вірі людина стає істинною, обертає «те, що може розумітися» як істинне знання. Згідно О. С. Хомякову, віра – це функція саме волі, яка є основою цілісної духовної істоти. У зв'язку з цим відмітимо, що окрім принципу «соборного спілкування в любові» вчення про розум, що воліє, і розумну волю також є ядром онтології і гносеології О. С. Хомякова. Принципи «розуму, що воліє» і «розумна воля», разом з принципом «соборного спілкування в любові», є основоположеннями філософії О. С. Хомякова.

У творчості О. С. Хомякова вчення про волю – це одна з підстав моральності – соборності. Думки про розум, що воліє, знаходяться в різних творах О. С. Хомякова, але найяскравіше представлені в трактатах «Про сучасні явища в області філософії», «Про громадське виховання в Росії», «Церква одна».

Вчення про розум, що воліє, у О. С. Хомякова з'явилося задовго до того часу, коли вчення А. Шопенгауера про розум, що воліє, стало популярним в європейській філософії. Вчення О. С. Хомякова принципово відрізняється від усіх подальших вчень про волю в європейській філософії. Наприклад, у вченні А. Шопенгауера «розум, що воліє» має ухил до ірраціональної волі. Основна тенденція «розуму, що воліє» в західній філософії – заперечення Логосу. У вченні О. С. Хомякова, навпаки, «розум, що воліє» з'єднується з Логосом, з визнанням розумності волі і Логосу-буття. «Знаю добре, що істота мисляча і та, що воліє, може бути тим, що розглядається по відношенню до свого буття, свого мислення і свого воління; але сказати, що буття і воля різні, воістину немає сенсу. Що таке істота мисляча і та, що воліє, без її мислення і воління? Це заперечення самого себе, інакше – ніщо. Здається, що по вашому, воля, тотожна із Словом, з Логосом; бо декількома рядками вище ви говорите, що утілилася воля, а в наступному уривку, що утілилося Слово; але, хіба слово є тільки одно воління без мислення? Якщо слово містить в собі ці дві стихії (не думаю, щоб кому-небудь коли-небудь прийшла думка відкинути це відносно існуючих розумних або, принаймні, тих, що міркують), як ви розлучаєте ці

вірші у Божестві? А якщо ви їх не розлучаєте, то чому ж говорите ви, що утілилася воля, нібито думка залишилася чужому втіленню»²²⁹. «Розум, що воліє» О. С. Хомякова не є абстрактним початком, воля не відсічена від цілісного, розумного духу. О. С. Хомяков височіє над сучасною йому протилежністю «розуму, що воліє» і раціоналізму. Вчення О. С. Хомякова про «розум, що воліє» відбилося не лише в його онтології, але і в гносеології. Можна з упевненістю стверджувати, що філософія О. С. Хомякова – це філософія вільного духу, вона протилежна до детермінізму і необхідності.

О. С. Хомяков доводить, що тільки той, що воліє, а не безвільний розум, розкриває відмінність між «я» і «не-я». Воля в здоровому стані відділяє результат розсудливої логічної побудови від того, що знаходиться у реальному світі. Воля – ця відмінність першооснов, з яких витікає існування або зміна пізнаваних предметів. Початок явища О. С. Хомяков бачить в «думці вільній, тобто волі розуму». Воля – це останнє слово для свідомості, так само, як воно перше для дійсності. «І так власне несвідомим можна назвати тільки ту розумну справу, в якій не відсутня свідомість, але в якій вона не відокремилася і не отримала самостійності; у цьому обмеженому сенсі, тільки в ньому, справедлива висока повага до несвідомих виразів розуму, що воліє, або розуміючої волі; бо окрема самостійність свідомості законна після розумової справи, не повинна їй передувати: інакше вона безсила або уб'є саму справу своєю обмеженістю і схильністю до розсудливої однобічності. Вона остання і замикаюча ланка в ланцюзі духовних явищ і не повинна ставити себе на таке місце, яке їй не слідує займати»²³⁰. У розумі, що воліє, О. С. Хомяков бачив суще, але він бачив суще у волі розумній, у волі, тотожній розуму. У розумі, що воліє, в розумній волі дана тотожність мислення і буття.

Філософські твори А. С. Хомякова носять по перевазі онтологічний характер. Гносеологія в них займає підпорядковане місце, а логічні проблеми спеціально не розроблялися.

Біблія прийшла на Русь відразу в старослов'янському перекладі. Це відрізало російську культуру від античних джерел. В результаті Середньовічна Русь розвинула якнайглибший «умогляд у фарбах», але не виробила такий же, як західна схоластика, світогляд в поняттях. Включення категорій християнського мислення з властивим йому натуралістичним пантеїзмом в духовний світ Древньої Русі радикально змінило установки язичницького сприйняття світу. На передній план виходить напружене протистояння духу і матерії. У світі і у людині убачається непримиренна боротьба двох протилежних начал, що втілюються Богом і дияволом. Затверджується ідея індивідуальної моральної відповідальності. Вказані ідеї розвиваються староруською думкою не стільки в понятійно-категоріальній формі, скільки через художньо-пластичні образи. Відмічена ідеологічна своєрідність формує

²²⁹ Хомяков А. С. Сочинения. Т.2. // О библейских трудах Бунзена / А. С. Хомяков. – М.: изд. Типолитография Т.ва И. Н. Кушнерёва и К Пименов ул. соб. д. 1907. – 598с. с.262

²³⁰ Хомяков А. С. Сочинения Т.1. // По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» / А. С. Хомяков – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с. с.249

характерне для вітчизняної філософії в цілому тяжіння до живого, образного слова, публіцистичність, особливий інтерес до історичної і морально-етичної проблематики, її тісне переплетення з художньою літературою, в цілому розосередженість в усьому контексті культури, використання великої гамми виразних засобів.

В якості висновку необхідно відмітити, що О. С. Хомяков поклав початок традиції в вітчизняній релігійній філософії XIX століття, позначивши її домінуючу проблему – «Росія і Захід». Ця проблема формулюється саме як релігійно-метафізична у формі питання, який шлях Росії у світі? О. С. Хомяков виявив напрям російської релігійної філософії – подолання абстрактного раціоналізму і абстрагованості у філософії цілісного знання, цілісного духу. Саме у традиції О. С. Хомякова працював надалі В. С. Соловйов, що створив «Критику абстрактних начал» і «Філософський початок цілісного знання». Проти розсудливої односторонності О. С. Хомяков затверджував цілісний органічний розум, що воліє, і принцип розуміючої волі.

Розглядаючи підстави традиції, закладеної О. С. Хомяковим, можна говорити про те, що уся вітчизняна філософія XIX-XX століть бореться з індивідуалізмом за соборність свідомості, за визнання розумності волі і Логосубуття.

Філософія О. С. Хомякова по своєму духу – філософія православна. Вона вибудовується на містичному сприйнятті конкретних реальностей, має розум не абстрактний, а органічний, будується на протиставленні «любові» і «розбрату», що яскраво проявився саме в православній думці. Звідси беруть начала і основоположення моральності. Це не абстрактні розсудливі поняття в традиціях європейської філософії, а конкретні реальності, перша – «соборне спілкування в любові» – вчення, що відкидає індивідуалізм. Недоступна для окремого мислення істина доступна тільки сукупності мислень, пов'язаних любов'ю. Торкання суцього, а також інтуїція суцього можливі лише в соборному спілкуванні. В основі всякого знання лежить віра. Другим принципом моральності слід вважати вчення про розум, що воліє, – саме у розумі, що воліє, в розумній волі дана тотожність мислення і буття.

О. С. Хомяков безпосередньо зв'язує свої морально-релігійні та філософські побудови – моральність – та її релігійне основоположення – соборність – з практичним, поведінковим аспектом в православ'ї. Поведінка повинна регулюватися соціальними нормами, разом із звичаями. У своїй творчості він неодноразово звертається до проблеми виховання, говорячи про те, що звичаї, в процесі природно передаються попереднім поколінням поколінню подальшому, виховання повинно містити в собі начала, якими живе і розвивається історичне суспільство. Виховання, щоб бути Російським, повинно бути згідно з началами не богобоязливості взагалі і не Християнства взагалі, але з началами православ'я – «соборним спілкуванням в любові» для спільного пошуку істини і розумністю волі, в якій вихована урочистість мислення і буття.

Релігійно-світоглядні установки творчості І. В. Киреєвського

І. В. Киреєвський не був системним мислителем, він висловлював свої ідеї в численних статтях, щоденникових записах і листах. Не пов'язаний строгою філософською формою, він системно не розвивав своїх філософських концепцій, не обґрунтовував їх доказово, крок за кроком. Тому відтворити і проаналізувати його філософські ідеї як системне вчення, як сукупність їм самим структурованих ідей – на кшталт, того, як це можна зробити відносно вчень Т. Гоббса, Б. Спінози або Г. В. Ф. Гегеля, – надзвичайно скрутно. Це перша – формальна – скрутність. Ще важче здолати скрутність істотну. Річ у тому, що фундаментальні філософські ідеї слов'янофілів досить туманні, неясні, уловити їх сенс, проаналізувати їх надзвичайно важко. Нарешті – і певною мірою, в силу цих двох труднощів виникає і третя – суперечність ідей І. В. Киреєвського. Виражені неясно за змістом і несистемно за формою, його думки не відповідають вимогам логічної несуперечності. Необхідність подолання вказаних труднощів визначає незвичайну форму подальшого викладу. Передусім, зробимо спробу уявити загальну концепцію І. В. Киреєвського в тій формі, в якій сам автор викладав її у більшості своїх робіт. Вже потім стає можливим вичленувати з неї світоглядні принципи і зосередитися на них. В силу вказаних причин, порушується послідовність, в якій викладатимуться філософські ідеї І. В. Киреєвського.

Центральною для світогляду І. В. Киреєвського була проблема шляху розвитку Росії. Ставлячи це питання, він прагнув усвідомити, внаслідок яких причин його Батьківщина прийшла до того стану, в якому знаходиться, – усвідомити сучасність і історію Росії. Саме в процесі розгляду цієї проблеми він прийшов до необхідності, по-перше за все, зіставити зі станом історії і причинами, що її визначили, – Росію із Західною Європою. Постановка вказаної проблеми привела його безпосередньо до філософії історії. Надалі, від філософії історії І. В. Киреєвський перейшов до розгляду загальнофілософських, по перевазі гносеологічних, проблем, які вирішував як релігійний філософ.

В історіософських дослідженнях у І. В. Киреєвського початковим є невдоволення станом своєї Батьківщини. Він був невдоволений, по-перше, її просвітою; по-друге, її побутом. Згідно думки І. В. Киреєвського, державність Росії не такою мала б бути, якби Росія розвивалася на основі своїх власних, одвічних принципів, якби вона розвивалася на їх основі, а не існувала такою, якою була в допетровські часи. Констатуючи це, І. В. Киреєвський стверджував, що Росія, особливо під впливом Петра I, зійшла зі свого істинного шляху тому, що сприйняла принципи західноєвропейського життя. У листі до графа Є. Є. Комаровського І. В. Киреєвський висловив свою заклопотаність відносно націленості Росії на систему європейської просвіти. «В останнє побачення наше ми багато розмовляли з Вами про характер просвіти

європейської і про її відмінності від характеру просвіти Росії, що належала їй в древні часи і якої сліди досі ще не лише помічаються в устоях, звичаях і образі думок простого народу, але пронизують, так би мовити, всю душу, увесь склад розуму, увесь, якщо можна так виразитися, внутрішній склад російської людини, не переробленої ще західним вихованням. ...Звичайно, мало питань, які нині були б важливіші за це питання, – про відношення російської просвіти до західного зразку. Від того, як воно вирішується в умах наших, залежить не лише пануючий напрям нашої літератури, але, можливо, і напрям усієї нашої розумової діяльності, і сенс нашого приватного життя, і характер життєвих стосунків. ...відмінність між просвітою Європи і Росії існує тільки в ступені, а не в характері і ще менш у дусі основних началах вченості. У нас, говорили – тоді (до Петра I), було раніше тільки варварство – вченість наша розпочинається з тієї хвилини, як ми почали наслідувати Європу, що нескінченно випередила нас в розумовому розвитку. «Хто б міг подумати, братики, – говорив Петро I в 1714 році в Ризі ...хто б міг думати тому 30 років, що ви, росіяни, будете зі мною тут, на Балтійському морі, будувати кораблі і бенкетувати в німецьких сукнях?». – «Історики, – додав він, – вважають, що древні витоки наук з Греції, звідти перейшли вони в Італію і поширилися по усіх землях Європи. ...Цей рух наук на землі порівнюю я із зверненням крові в людині; і мені здається, що вони (науки), знову коли-небудь покинуть своє місцеперебування в Англії, Франції і Німеччині і перейдуть до нас на декілька століть, щоб потім знову повернутися на свою батьківщину, в Грецію». Ці слова пояснюють захоплення, з яким діяв Петро I, і багато в чому виправдовують його крайнощі. Любов до просвіти була його пристрастю. У ній бачив він порятунок для Росії, а джерело порятунку він бачив в одній Європі. Але його переконання пережило його цілим століттям в утвореному їм класі народнім; і тому 30 років навряд чи можна було зустріти мислячу людину, яка б осягала можливість іншої просвіти, окрім запозиченої від Західної Європи»²³¹. Такий хід думки зобов'язував І. В. Киреевського з'ясувати, які ж основоположення життя – західноєвропейські і які істинно російські, що обертало його погляд до початку історії Західної Європи і Росії. Говорячи про Західну Європу і Росію, він мав на увазі великі спільності. Під Росією він мав на увазі «світ православно-словенський».

Результат розгляду І. В. Киреевським західноєвропейських принципів життя і істинно російських став основоположенням його поглядів в області філософії історії. Необхідно визначити загальну ідею його філософії історії, без чого не можлива характеристика філософської концепції в цілому.

Філософсько-історичні погляди І. В. Киреевського

І. В. Киреевський уявляв історію західноєвропейської філософії як історію раціоналізму. На його думку, раціоналізм – принцип неправдивий не

²³¹ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.174

лише у своїй релігійній, але і в гносеологічній основі. Саме раціоналізм, пануючий і визначаючий усе життя і історію Західної Європи, привів її вченість і суспільні відносини в щонайповніший занепад. «Пристрасні гегельянці цілком задовольняються системою свого учителя і не бачачи можливості повести думку людську далі показаних їм меж, нападають на саму істину, на кожен замах розуму розвивати філософію вище за теперішній її стан»²³². І. В. Киреевський стверджує, що культура взагалі, філософія, як її складова, і, навіть побут Західної Європи невиліковно хворі. Ці хвороби не можна здолати, якщо життя Європи, як і раніше, буде ґрунтовано на її власних, одвічних принципах. Щоб вилікуватися, Західній Європі необхідно змінити основоположення життя або, точніше кажучи, – І. В. Киреевський наполегливо і неодноразово робив це уточнення – «пропалити їх на вогні» інших, нових для Європи, принципів мислення і життя. Західній Європі необхідно прокоректувати свої основоположення життя іншими істинами, такими, що більше відповідають основоположенням достовірно людського життя.

І. В. Киреевський висунув незвичайну для кінця 30-х – початку 40-х років XIX століття тезу. Якщо Європа хоче вилікуватися, вона повинна якщо не заснувати своє життя і культуру на принципах життя і культури православно-слов'янського світу, то хоча б прокоректувати по них своє життя. Європа повинна піти на виучку до православно-слов'янського світу. Але не до того, який він, православно-слов'янський світ, зараз, не до дійсного, а до ідеального, – такого, яким він, згідно з ідеєю І. В. Киреевського, мав би бути, тобто до православно-слов'янського світу, не замутному сторонніми істинами. І. В. Киреевський, неодноразово повертаючись до головної теми своїх філософсько-історичних роздумів, стверджував, що і Росія так само повинна поступити, якщо вона хоче викоренити свої вади. Не можна вимагати простого повернення до того стану, в якому знаходилася Росія в древні часи, але її сьогоденне життя має бути вивірене по одвічним принципам її культури і суспільних відносин – по принципам східного християнства і того типу мислення, який вона культивувала в древні часи.

Позиція І. В. Киреевського ґрунтується на тому, що він ставить вирішення власне історичних питань в залежність від вирішення питань філософських – світоглядних. Таким чином, історіософські побудови І. В. Киреевського містять в собі характеристики протилежних типів мислення і релігій. По-перше, що таке західний раціоналізм, і чим він поганий? По-друге, що таке істинне російське, «православно-слов'янське» мислення. По-третє, чим «православно-слов'янське» мислення чудове, в чому його перевага перед раціоналізмом. Названі складові історіософських побудов І. В. Киреевського – центральні гносеологічні проблеми, які він ставить і розглядає.

І. В. Киреевський був знайомий з філософією Г. В. Ф. Гегеля і пізнього Ф. В. Шеллінга. У 1830 році він не лише слухав лекції Г. В. Ф. Гегеля у Берліні, але і розмовляв з ним, а згодом детально вивчав його твори. Чи не уважніше, в той же час, він вивчав і філософію пізнього Ф. В. Шеллінга, якого також слухав

²³² Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Обзор современного состояния литературы / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.128

в Мюнхені, ще до того, як Ф. В. Шеллінг став читати лекції зі своєї пізньої філософії у Берліні.

Непоследовність своїх світоглядних установ І. В. Киреевський демонструє в статті «Огляд сучасного стану літератури». Він стверджує, що раціоналізм, як він представлений у філософії Г. В. Ф. Гегеля, – це діалектичний розум. Раціоналізм несе і іншу функцію, ніж доказ неспроможності європейської філософії. У діалектичному розумі, на відміну від метафізичної розсудливості, є істинний зміст, який має бути прокоректований православно-християнськими переконаннями і спрямований на процес пізнання. Але подібне твердження І. В. Киреевського знаходиться в значному протиріччі з тим, з чим звертався він до Є. Є. Комаровського в статті «Про характер просвіти Європи і про його відношення до просвіти Росії».

Не лише у філософії Г. В. Ф. Гегеля, але і системі Ф. В. Шеллінга 40-х років і в правому гегельянстві І. В. Киреевський бачив підтвердження своєї думки про те, що сам раціоналізм, а отже, і уся ґрунтована на нім європейська просвіта, зайшли у безвихідь. «Втім, потрібно помітити, що слово Гегельянцізм не пов'язане ні з яким певним постійним напрямом думок. Гегельянці сходяться між собою тільки в методах мислення і ще більше в способі висловлення думок; але результати застосування їх методу і сенс висловленого часто абсолютно протилежні. Ще за життя Гегеля, між ним і Гансом, геніальним з його учнів, було протиріччя у вживаних філософією методах. Між Гегельянцями повторюється та ж розбіжність. Так наприклад, образ думок Гегеля і деяких з його послідовників доходив до крайнього аристократизму; тоді як інші Гегельянці проповідують найвідчайдушніший демократизм; були навіть деякі, що виводили з тих же начал вчення найфанатичніший абсолютизм в найстрогішому, древнішому значенні цього слова, не відступаючи не лише від поняття, але навіть від і вчення; інші навпроти того, доходять до найбезглуздішого безбожжя»²³³. Таким чином, філософсько-історична концепція І. В. Киреевського в достатньому ступені демонструє неспроможність раціоналізму. Якщо філософія Г. В. Ф. Гегеля для І. В. Киреевського є останньою фазою кризи європейського розуму, то філософія пізнього Ф. В. Шеллінга уявляється йому спробою західної філософської думки вийти з кризи, покінчити з раціоналізмом, перейти на інші шляхи – до віри, до ірраціоналізму.

Перебуваючи в глибоких внутрішніх шуканнях, І. В. Киреевський з позиції релігійного філософа підходить до проблеми «розум – віра», яка, за його переконанням, не може бути вирішена у рамках окремо Церкви і окремо філософії. Криза європейського розуму – це розрив між вірою і філософією, що претендує на роль родоначальниці наукового знання. На думку І. В. Киреевського, Росія – справжня хранителька віри, а відповідно, вона законодавець особливостей розумових побудов, які визначаються характером віри. Заходу – носію просвіти і науки – бракує істинної віри. Католицтво стало основою західної культури, православ'я – основою російської просвіти, тому

²³³ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Обозрение современного состояния литературы / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.129

сама Росія повинна грати ключову роль в процесі перетворення світу. Майбутня культура, на думку І. В. Киреевського, стає під егідою православно-слов'янського начала синтезом двох протилежних видів вченості.

Сприймання І. В. Киреевським православної філософії як фундаменту Російської культури

Православно-християнська церковна філософія, на думку І. В. Киреевського, – фундамент Російської культури. Філософ розробляє її проект в трактаті «Про необхідність і можливість нових начал у філософії». І. В. Киреевський намагається відповісти на питання: що таке православна філософія, чи не є цей проект занадто раціональний і чи досить в православній філософії віри. «У Церкві Православній відношення між розумом і вірою абсолютно відмінне від протестантських сповідань цього питання. Відмінність полягає між іншим в тому, що в православній Церкві Божественне Одкровення і людське мислення не змішуються; межі між Божественним і людським не перетинаються ні з наукою, ні з вченням Церкви. Як би не прагнуло віруюче мислення зіставити розум з вірою, але воно ніколи не прийме ніякого догмата Одкровення за просте виведення розуму, ніколи не присвоїть виведенню розуму авторитет Відвертого догмата. Межі стоять твердо і непорушно. Ніякий патріарх, ніякі збори єпископів, ніяке глибоке мислиме міркування ученого, ніяка влада, ніякий порив так званої загальної думки якого б ні було часу не можуть додати нового догмата, ні змінити колишній, ні приписати його тлумаченню влади Божественного Одкровення і видати, таким чином, пояснення людського розуму за святе вчення Церкви, або вмішати авторитет вчених і непорушних істин Одкровення в галузь наук, що підлягають розвитку, змінності і помилкам і особистій совісті кожного»²³⁴. Філософія, згідно з І. В. Киреевським, займає особливе місце. Вона – загальний підсумок і основа усіх наук, провідник думки між ними і вірою. З одного боку, вона сполучається з вищими питаннями віри, а з іншого, торкається розвитку наук – зовнішньої вченості. Характер пануючої філософії залежить від характеру пануючої віри, філософія зв'язує воєдино «внутрішнє» – Божественне Одкровення і «зовнішню творчість» – людське мислення. При цьому І. В. Киреевський акцентує увагу на внутрішній творчості, розвиваючи східно-християнське вчення про «внутрішнє створення». Людина цілісна у своєму духовному становленні. Віра і істина досягнуті не одним розумом, а усією духовною сферою людини. Духовна цілісність багато в чому залежить від серця. Процес наукової творчості неодмінно пов'язаний з особливими якостями людини. Якщо людина не спрямовує себе до вирішення питання про сенс життя, і при ученості своїй зле серце має, то вона з усім своїм знанням гідна жалю. Така людина – суцільний неук, вона шкідлива самій собі, ближньому і суспільству в цілому.

²³⁴ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. О необходимости и возможности новых начал в философии / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.247

Всяка філософія в повноті свого розвитку має подвійний результат. По-перше, це загальний підсумок виробленої наукової свідомості, по-друге, філософія – це пануюча вимога над науковим знанням. З цього виникає висновок, що остання істина, на яку спирається розум, вказує на той скарб, який людина піде шукати в науці і в житті. У кінці філософської системи лежить вже не думка, але її внутрішня сила, її сокровенна музика, яка супроводжує усі рухи душі людини.

Говорячи про духовну цілісність людини, І. В. Киреєвський стверджує, що вільний розвиток природних законів розуму не може бути шкідливий для православної віри. Віра не сліпе поняття, яке тільки тому в стані віри, що не розвинене природним розумом, і яке розум повинен підвести до ступеню знання. Віра – це не зовнішній авторитет, перед яким розум повинен сліпнути, це авторитет разом і зовнішній, і внутрішній. Віра – це вища розумність, яка живильна для розуму. Віра – це гармонійне співзвуччя між переконанням чуттєвим і суттєвим. Розвиток природного розуму служить для віри тільки східцями. Розвиваючи розум, віра тим самим прославляє його. У трактаті «Про необхідність і можливість нових начал у філософії» І. В. Киреєвський закликає не забувати, що у боротьбі з язичництвом християнство не поступалося йому розумом. Християнство підпорядкувало своєму служінню усю розумову культуру язичництва. Небезпека відхилитися від істинного вчення, вважає мислитель, таїлася в неуцтві. Розвиток розумного знання не дає порятунку душі, але захищає від незнання. Віра при неуцтві вироджується в забобон і фанатизм. Від неуцтва розуму, навіть при найправильніших переконаннях серця, народжуються вади, відбувається ухилення розуму і серця від істинних переконань.

І. В. Киреєвський підкреслює той факт, що в період свого виникнення християнство не відкинуло древню філософію, але переосмислило її згідно зі своєю власною вищою мудрістю. Усі світила церкви були глибокими знавцями древньої філософії, але це зовсім не означає, що вони тлумачили християнське вчення лише згідно знайомим їм положенням древньої філософії. Вони користувалися язичницькою філософією для розумної побудови першої християнської мудрості. Нині, згідно думки І. В. Киреєвського, істинна сторона язичницької філософії пройнята християнським духом, стала посередницею між вірою і зовнішньою просвітою людства. Вивчення спадщини грецьких філософів було загальним надбанням усіх учителів церкви, не лише за часів боротьби з язичництвом, але і пізніше. Це зовсім не означає, – для того, щоб вмістити усвідомлення Божественного Одкровення в людський розум, потрібна відповідна ступінь ученості, адже там, де існує справжня віра, навпаки, ученість робиться предметом християнської побудови. Щоб одушевляти розумове життя людства, божественна істина повинна панувати над розумом.

І. В. Киреєвський у рамках свого аналізу «розум – віра» стверджував про сутність людини, що людина – це творіння слабке і хистке, ледаче розумом, дряхле волею. Людина – це постійне ігрище пристрастей своїх і чужих, жертва всякої життєвої спокуси. Самостійно, без сторонньої допомоги, людина майже

ніколи не може утримувати в собі душевної згоди і ніколи не має бути упевненою, що утримає її.

У своїх онто-гносеологічних побудовах І. В. Киреевський приходиться до висновку про можливість духовної цілісності в людині, а також загальної згоди людей – соборності. Але якщо лише європейська вченість, яка є відродженням дохристиянського раціоналізму, буде спрямована на досягнення духовної цілісності в людині, то результат буде зовсім протилежний. Отже, необхідно, як і за часів «християнського посіву», здійснити той же християнський синтез, який був здійснений батьками церкви. Вчення Західних мислителів повинні стати тим же, чим стали для батьків церкви вчення неоплатоніків і стоїків – філософським матеріалом для затвердження істин християнства. Для здійснення духовної цілісності в людині, необхідно підпорядкувати західну вченість пануванню православно-християнського переконання. Православно-християнська особливість мислення може і повинна змінити шкідливу сторону західної вченості, якою є розсудливість. Її слід направити в істинне русло, оскільки початок православно-християнської вченості – це вищий ступінь вченості західної. Ідея синтезу культур при домінуванні в цьому синтезі православно-християнського стрижня вченості – шлях до цілісності людського духу і загальної згоди.

Антропологічні переконання І. В. Киреевського

«Цілісність духу» – основоположення антропологічних переконань І. В. Киреевського, які ґрунтуються на його онто-гносеологічних побудовах. У своєму вченні про душу він розкриває її ієрархічну структуру. У основу вчення про душу І. В. Киреевський кладе християнський антропологічний дуалізм – розрізнення «внутрішнього» і «зовнішнього» в душі людини. Він розрізняє дві сфери душі з їх численними функціями.

Внутрішня – глибинна сфера, лежить нижче порогу свідомості, її центральне осереддя можна назвати «глибинним Я». Внутрішня сфера душі – це сили духу, які відсунуті всередину людини, за поріг свідомості, завдяки чому не порушена одвічна цілісність, в якій таїться корінь індивідуальності і її своєрідність. Внутрішня людина закрита від гріха. Долаючи гріх і «збираючи» сили душі, людині потрібно прагнути зв'язати внутрішню сферу душі з її глибинним центром – «внутрішнім осереддям», до цього можна прийти лише підпорядкувавши зовнішнє «внутрішньому зосередженню» – внутрішній сфері душі. «Головний характер віруючого мислення полягає в прагненні зібрати усі сили душі в одну силу. Для цього потрібно відшукати те внутрішнє осереддя буття, де розум і воля, і почуття, і совість, прекрасне і істинне, дивовижне і бажане, справедливе і милосердне, і увесь об'єм розуму зливаються в одно живу єдність і, таким чином, відкривається відновлена істотна особистість і цілісність духу людини в його первозданній неподільності»²³⁵. У відновленій

²³⁵ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.275

цілісності сил душі – в цілісності духу особистості ієрархічний примат належить моральній сфері, від здоров'я якої залежить здоров'я усіх інших сторін або властивостей душі.

У гріхопадінні лад душі пошкоджений. Віра відсунута углиб душі, але їй все ж залишилася властива та сила, яка може відновити загублену цілісність духу в тій мірі, в якій віра збереглася у внутрішньому осередді душі. У гріхопадінні лише віра здатна бути рушієм природної роботи розуму і напоумити розум, показати розуму, що він відхилився від своєї первісної цілісності. Напоумлена віра здатна спонукати розум до повернення на ступінь вищої діяльності, тобто піднятися вище за свій «природний» стан. «Бо православно-віруючий знає, що для цілісності істини потрібна цілісність розуму, і побудова цієї цілісності складає постійне завдання його мислення»²³⁶. Таким чином, в мисленні віруючої людини відбувається подвійна робота: стежачи за розвитком свого розуміння, віруюча людина разом з цим стежить і за способом свого мислення, контролює правильність діяльності мислення. Віруюча людина постійно прагне підвищити розум до того рівня, на якому б він міг відчувати віру. Саме завдяки цьому, пошкодження розуму унаслідок розпаду цілісності душі заповнюється тим, що вносить в нашу душу віра. На вказаному шляху, вважає І. В. Киреевський, немає місця насильству над розумом, яке підривало б його свободу і творчі сили, але є зведення розуму з нижчого ступеня на ступінь вищий.

Обгрунтувавши свої онто-гносеологічні побудови та антропологічні переконання на принципах православної Церковності, І. В. Киреевський вирішує основну проблему власних гносеологічних переконань – узгодження віри і розуму.

З антропологічних переконань І. В. Киреевського стає можливим вивести один з принципів моральності його філософії – цілісність душі зовнішню і внутрішню – тих сил, в яких таїться корінь індивідуальності, які забезпечують цілісність духу. Таким чином, цілісність духу – один з найважливіших принципів моральності у філософії І. В. Киреевського.

У творчості І. В. Киреевського в симбіозі – нерозривній єдності представлені його історіософські, онто-гносеологічні і антропологічні побудови, виходячи з яких можливо виявити і його світоглядну позицію, і принципи моральності.

Гносеологічні переконання І. В. Киреевського

У гносеологічному контексті, в творчості І. В. Киреевського представлена ідея синтезу науки, мистецтва і релігії. Вибудувавши абстрактні проекти, мислитель відштовхується від коренів, які таяться в надрах душі людини. Він акцентує увагу на індивідуальному подвижництві в соборності. Згідно думці І. В. Киреевського, кожна моральна перемога однієї християнської душі над

²³⁶ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. о необходимости и возможности новых начал в философии / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.251

таємницею науки, мистецтва чи релігії є перемога для всього християнського світу. Ціле проявляється тільки через одиничне, велике проявляється в малому, особисте людське «Я» рівне абсолютному «Я». Уся повнота культурного простору – зовнішньої творчості кожного християнина – повинна поєднуватися з його напруженою внутрішньою роботою. Тільки при виконанні усіх перерахованих умов знання переросте в те сокровенне знання, яке здатне змінити стан світу. «...необхідно зв'язувати напрям свого життя зі своїм корінним переконанням віри, з'єднати з ним головне зайняття і кожную особливу справу, щоб всяка дія була виразом одного прагнення, кожна думка шукала однієї основи, кожен крок вів до однієї мети»²³⁷. Без вказаного синтезу життя людини не матиме сенсу, вважає І. В. Киреевський, оскільки і людини не буде.

У статті «Про характер просвіти Європи і про його відношення до просвіти Росії» І. В. Киреевський виявляє витoki західної і російської просвіти. Західну культуру він виводить з трьох елементів: по-перше, класичний світ древнього язичництва; по-друге, римське християнство; по-третє, світ неосвічених варварів. Генезис європейської вченості І. В. Киреевський бачить в дохристиянському раціоналізмі. Згідно І. В. Киреевському, недостатній вплив античної просвіти на вітчизняну культуру стає, з одного боку, гідністю, а з іншої – недоліком. Мислитель протиставляє грецьку і римську лінії вченості. Не грецька, а римська просвіта була передана германцям і успадкована Заходом. У римській вченості і римській культурі взагалі культ насильства, завоювання держав поєднується з повним знеціненням людського життя. І. В. Киреевський пише, що не уся вченість дохристиянського світу була відома Заходу до першої половини XV століття. У Західну Європу спочатку проникла вченість древнього Риму, якому належало матеріальне панування над світом, тоді як грецька вченість, якій належало розумове панування, не проникала в Європу до підкорення Константинополя. Коли ж грецька спадщина стала відома європейцям, вона не змогла змінити склад розуму, що вже сформувався, і склад самого життя.

У Росії древня язичницька грецька спадщина освоювалася крізь призму християнського вчення. Таким чином, слов'янський світ виявився самим християнським, оскільки впливу язичницького грецького вчення на громадське життя людини православно-слов'янський світ не лише не перешкодив, але навіть сприяв особливостями свого побуту.

У статті «Про необхідність і можливість нових начал для філософії» І. В. Киреевський, виводячи можливість усієї просвіти людства із побудов давньогрецької філософії, зіставляє грецьку – «платонівську» і римську – «аристотелівську» лінії вченості. Розум західної людини має особливу спорідненість з вченням Аристотеля, система якого розірвала цілісність розумової свідомості. Вченням Аристотеля корінь внутрішніх переконань людини перенесений поза мораль і естетику, в абстрактну свідомість розуму. Єдність у Аристотеля логічна, холодна, «правильна», вона – символ повноти і задоволеності світу, який ніколи не був і не буде кращий, тому що він ніколи не

²³⁷ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.276

починався, не змінювався і не кінчався, але, будучи досить прекрасним, змінюватиметься і знищуватиметься лише у своїх частинах. Зовнішня реальність містично ставала втіленням «голої», холодної єдності, вищої розумності, де немає Бога. Людина зробилася «розумною матерією», яка покоряється силі земних двигунів – вигоді і страху. На Сході Аристотеля прийняли неохоче, віддаючи перевагу над ним Платону, оскільки спосіб мислення останнього цілісний в своїх розумових рухах. В способі мислення Платона, в умоглядній діяльності розуму є теплота і гармонія.

На думку І. В. Киреевського, відношення, яке існувало між філософією Платона і Аристотеля в давнину, існує між філософією латинського світу, яка вироблялася в схоластиці, і духовною філософією батьків церкви, а пізніше – святих отців, що жили після падіння Риму. «Чи тому, що християни на Заході піддалися беззаконно впливу класичного світу, або випадково ересь зійшлася з язичництвом, але тільки римська церква в ухиленні своєму від східної відрізнялася саме тією ж піднесеністю раціоналізму, піднесеністю зовнішньої розумності над внутрішнім духовним розумом»²³⁸ – пише І. В. Киреевський, протиставляючи католицтво та православ'я.

Ідея соборної любові і пошуку істини найповніше розробляється у богословських працях О. С. Хомякова. І. В. Киреевський вживав поняття «церква», «жива єдність», «первозданна неподільність», «первісна цілісність» як синоніми поняття «соборність». Церква – живий, діяльний організм, що складається з багатьох і різних складових, які пов'язані союзом співдружності і любові, активно здійснюють свій порятунок за сприяння благодаті. Тільки у православ'ї «творіння кожної особистості творить усіх і життям усіх дихає кожна особистість»²³⁹. І. В. Киреевський доводить, що в католицизмі «зовнішнє» – це єдність без свободи; «зовнішнє» – це «зовнішня, мертва єдність». У протестантстві «зовнішнє» – це свобода без єдності. Католицтво і протестантизм не можуть стати живильним джерелом людського духу. Вони не прагнуть свободи волі окремої людини і не відкривають простір для її творчості, яка дасть суспільству бажану внутрішню єдність. І католицтво, і протестантизм страждають єдиним недоліком – спотворенням ідеї особистості і її свободи. Від нецтва розуму, від папського владолубства пішов відрив західного християнства від єдності церкви. І. В. Киреевський переконаний в тому, що незаконне верховенство пап – незаконне збільшення їх влади до символу віри є тією перешкодою, яка заважає поверненню до церковної єдності. Найтяжчий гріх католицтва І. В. Киреевський бачить в посяганні людського розуму на область містичних першооснов віри – на область Божественного Одкровення. Чистота православ'я полягає в тому, що межі між божественним і людським не переступає ні наука, ні вчення церкви. Межі між Божественним Одкровенням і людським мисленням мають бути непорушні.

²³⁸ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Ответ А. С. Хомякову / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.112

²³⁹ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.278

Ідея «Вселенської Церкви в трактуванні І. В. Кирєєвського»

Розкриваючи своє обґрунтування необхідності побудови культури Європи на началах культури православно-слов'янського світу, І. В. Кирєєвський пише про необхідність з'єднання католицької Церкви і православної Церкви в єдину Церкву Вселенську. «З цієї точки зору для нас стає зрозумілим, чому Західні богослови, зі своєю розсудливою сумлінністю, не могли бачити єдність церкви інакше, як в зовнішній єдності єпископства; чому зовнішнім справам людини вони приписують суттєву гідність; чому при внутрішній готовності душі і при недоліку цих зовнішніх справ, не створили вони для неї ні одного засобу порятунку, окрім чистилища; чому, нарешті, могли вони приписувати деяким людям навіть надлишок гідності, протиставити цей надлишок недоліку інших, за будь-які зовнішні дії, здійснені для зовнішньої користі Церкви.

Таким чином, підпорядкувавши віру логічним висновкам розуму, Західна Церква ще в 9-му столітті поклала усередині себе неминуче сім'я реформації, яка поставила ту ж Церкву перед судом того ж логічного розуму, нею самою піднесеного над загальним усвідомленням Церкви Вселенської»²⁴⁰. Говорячи про Вселенську Церкву в творах «Про характер просвіти Європи і його відношення до просвіти Росії», «Відповідь О. С. Хомякову», «Про необхідність і можливість нових начал у філософії», І. В. Кирєєвський не розкриває суті Вселенської Церкви, тим більше, можливості її реального існування.

Вселенська Церква в розумінні слов'янофільського мислителя – це не просто «соборне спілкування в любові», як у О. С. Хомякова, Вселенська Церква – це ієрархічний примат моральної сфери. Тут немає місця протиріччю, розладу віри і знання. У Вселенській Церкві в цілісності духу, в єдності знаходяться усі його складові: мислення, воля, почуття. Історичне завдання православної людини полягає в тому, щоб воскресити це спочатку в усій повноті, у своїй культурі, і на цій єдності будувати свою культуру, не відмовляючись від Західної просвіти. «...розміркуємо, які невдоволення Західної мудрості вимагають нового вищого початку, і не знаходять його в усьому об'ємі Західної просвіти; як цей вищий початок знання зберігається усередині православної Церкви; яким живильним для розуму і науки міг бути розвиток думки, згідний цьому вищому початку; яке саме багатство сучасного знання могло б служити спонуканням для цього розвитку і бути його опорою в розумі людини»²⁴¹. Тільки з симбіозу Західної мудрості і вищого початку знання, яке зберігається усередині православної Церкви, може народитися цілісна справжня духовна культура, яка буде не лише православною, але і загальнолюдською. Залучення до неї зцілить західну культуру від її недугів. Особливо підкреслимо ту обставину, що, в уявленні І. В. Кирєєвського, мораль у Вселенській Церкві стоїть вище за право.

²⁴⁰ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.189-190

²⁴¹ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.272

Вселенська Церква – це початок нерозробленого утопічного проекту, ідея єдиного цілого, усередині якого індивідуум може знайти своє істинне «Я» і основоположення для вирішення усіх проблем.

Виходячи з антропологічних переконань І. В. Киреевського, Вселенська Церква можлива, оскільки людина – це істота, здатна піднятися над собою і йти до соборності. Вихід за власні межі є творчий акт людини. Саме у творчості людина долає саму себе. Творчість – це самовизначення, а не самоствердження. Людина втягується в загальнолюдську історію, підкоряється її року і, в той же час, знаходиться з нею в конфлікті, протиставляє загальнолюдській історії цінність цілісної особистості, її внутрішнього життя і індивідуальної долі. В межах загальнолюдської історії цей конфлікт нерозв'язний. Загальнолюдська історія по своєму релігійному сенсу є рух до Царства Божого. Цей релігійний сенс здійснюється лише тому, що в загальнолюдську історію проривається метаісторія.

Висловлюючи свої думки про Вселенську Церкву, І. В. Киреевський, знаходячись у рамках церковної Християнської гносеології, говорить про необхідність подолання розпаду єдності Богопізнання у Християнському світі. «...західним і православним Християнам спільно, загальними зусиллями, необхідно «подолати розпад єдності Богопізнання, що історично склався, на різноманітні потяги до приватних благ і на різні ознаки приватних істин»²⁴². Нове живильне мислення повинне погоджувати віру і розум, наповнити порожнечу, яка розділяє два світи, що вимагають з'єднання «затвердити в думці людини істину видимим її пануванням над істиною природною, і прославити істину природну її правильним відношенням до духовної істини, і зв'язати нарешті обидві істини в одну живу думку; бо істина одна, як єдиний і розум людини, створений прагнути до Єдиного Бога»²⁴³. Лише єдність Богопізнання на нових принципах мислення у Вселенській Церкві є основоположенням цілісності духу і у західних, і у православних Християн.

Осмислюючи здійснення ідеї Вселенської Церкви, В. С. Соловйов в роботі «Російська ідея» писав про те, що в творчості слов'янофілів закладені ідеї Вселенської Церкви – як деякого ідеалу Християнської єдності, але вони залишилися доктриною – генеральною лінією, яку ще слід розробляти. «Ось вже близько тридцяти або сорока років як більш менш поважні письменники проповідують нам як у Франції, так і в Росії (В. С. Соловйов мав на увазі творчість слов'янофілів), деяке ідеальне християнство і ідеальну церкву, духовне царство вільного братерства і досконалої любові. Такий, звичайно, ідеал, тобто майбутнє церкви. Доктрина цих авторів є пророцтво. Але, щоб не бути лжепророцтвом, вона (доктрина) повинна була б вказати нам прямий шлях і засоби до здійснення цього абсолютного ідеалу. Ідеал, якщо він тільки не химерна мрія, має бути нічим іншим, як здійсненою досконалістю того, що вже дано. Хіба відмовою від минулого Вселенської Церкви і руйнуванням її

²⁴² Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.273

²⁴³ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Отрывки. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.273

форми, як вона нам дана в сьогодні, ми можемо прийти до ідеального царства, братерства і досконалої любові?»²⁴⁴. Після праць слов'янофілів, у філософії В. С. Соловйова принцип Християнської всеєдності – Вселенської Церкви знайшов своє продовження у вченні, що розроблялося їм, про вселенську теократію – «боговладу». Теократія, за задумом В. С. Соловйова, повинна об'єднати усі християнські народи, передусім, в єдність духовну. Передбачалося, що на чолі нового духовного об'єднання стане Папа Римський. Папа став би главою духовної влади усіх християн. Світську владу об'єднаних народів очолив би російський імператор. Нарешті, ще одна «гілка влади» повинна була належати пророкам – людям, які в силу своїх інтелектуальних і моральних якостей користуються особливою повагою і авторитетом. Їх місія «теоретична» і «пропагандистська». Вселенська теократія повинна протистояти небезпеці нігілізму і грубого матеріалізму. Ця небезпека гостро відчувалася В. С. Соловйовим упродовж усього життя. «Російська ідея» в трактовці В. С. Соловйова – це моральне зобов'язання Росії на благо Християнського світу. У вченні про «боговладу» і безпосередньо в роботі «Російська ідея» В. С. Соловйовим ставилося питання – що Росія повинна зробити в ім'я християнського світу і на благо християнського світу?

Виходячи з аналізу праць О. С. Хомякова і І. В. Киреевського, можна зробити висновок про те, що старші слов'янофіли не ставили метою розробки проекту Вселенської Церкви, як це зроблено у вченні про теократію В. С. Соловйовим. Але саме в їх працях в Росії розпочато осмислення основоположень Вселенської Церкви. Полемізуючи з Лорансі і Ф. І. Тютчевим, в статті «З приводу брошури пана Лорансі» О. С. Хомяков писав: «Але Російська церква не утворює, по собі, особливої церкви: вона не більш як одна з церков єпархії Церкви Вселенської. Отже, потрібно припустити, що імператорові привласнюється титул єпархіального глави, підлеглого юрисдикції загальних церковних соборів. Тут немає середини. Хто неодмінно хоче нав'язати нам в особі нашого Государя видимого главу Церкви, того чекає неминучий вибір між двома безглуздостями.

Світський глава Церкви! Але він не має права священства? Чи має він домагання, не кажучи вже на непогрішність (хоча вона-то і складає відмітну ознаку верховенства в Церкві), хоч би на будь-який авторитет в питаннях віровчення? Принаймні, чи має право вирішувати, в силу присвоєного його сану привілею, питання загально церковної благочинності (дисципліни)?»²⁴⁵. Проблема основоположень Вселенської Церкви: співвідношення влади світської, влади духовної і влади пророків – влади, що визначає моральні принципи Вселенської Церкви, була у полі зору слов'янофілів, але була у той же час досить сміливою теократичною ідеєю – лише предметом обговорення і не лише серед православних філософів. В творчості І. В. Киреевського Вселенська Церква є ієрархічним приматом моральної сфери.

²⁴⁴ Соловьев В. С. Русская идея / В. С. Соловьев. – М.: Товарищество типографий А. И. Мамонтова (Леонтьевский переулок, дом №5), 1911. – 53с. с.37-38

²⁴⁵ Хомяков А. С. Сочинения. Т.2. // По поводу брошюры г-на Лоранси / А. С. Хомяков. – М.: Типо-Литография Т-ва. И. Н. Кушнерев и К. Пименов. ул., соб. д., 1907. – 398с. с.35

У статті «Відповідь Хомякову» І. В. Киреевський, проводячи порівняльний аналіз становлення і розвитку православної і західною Церков, обґрунтовує, що влада пророків, яка визначає моральні принципи Вселенської Церкви, повинна неодмінно належати саме Російському православ'ю. «Усі святі Отці Грецькі, не виключаючи найглибших письменників, були переведені і читані, і переписані, і вивчаються у тиші наших монастирів, цих святих зародків нездійснених університетів. Ця просвіта не блискуча, але глибока; не розкішна, не матеріальна, вона така, що має на меті зручності зовнішнього життя, але не внутрішнього, духовного; це устрій громадський, без самовладдя і рабства, без благородних і підлих; це звичаї вікові, без писаних кодексів, що виходять з Церкви і міцні згодою устоїв з вченням віри; це святі монастирі, розсадники християнського устрою – духовне серце Росії, в яких зберігалися усі умови майбутньої самобутньої просвіти; це відлюдники, що з розкішного життя пішли в ліси, вивчати в недоступних ущелинах писання якнайглибших мудреців християнській Греції, і що виходили звідти учити народ, який їх розумів»²⁴⁶. Саме православний дух – це дух істинної Християнської віри, що утілюється в громадському і сімейному житті. Говорячи про Православний дух, І. В. Киреевський розглядає необхідність заперечення принципів Західної просвіти в Росії. Таким чином, можна зробити висновок про те, що, говорячи про Вселенську Церкву, І. В. Киреевський, як і О. С. Хомяков, бачив Російську православну Церкву автономною єпархією Вселенської Церкви.

З історіософських, онто-гносеологічних, антропологічних побудов І. В. Киреевського стає можливим вивести принципи моральності його філософських переконань. Один з них – цілісність духу – цілісність зовнішніх і внутрішніх сил духу, які відсутні всередину людини, за поріг свідомості, в яких таїться корінь індивідуальності. Другий принцип – моральності – слід розуміти як ієрархічний примат моральної сфери в побудовах І. В. Киреевського – це Вселенська Церква – ідея єдиного цілого, що знаходиться вище за право, усередині якого індивідуум може знайти своє істинне «Я» і основоположення для вирішення усіх проблем.

У вченні О. С. Хомякова існують два принципи моральності. Перший – «соборне спілкування в любові» – вчення, яке відкидає індивідуалізм. Недоступна для окремого мислення істина доступна тільки сукупності мислень, пов'язаних любов'ю. Торкання суцього, а також інтуїція суцього можливі лише в соборному спілкуванні. В основі всякого знання лежить віра. Другим принципом моральності слід вважати вчення про розум, що воліє, - саме у розумі, що воліє, в розумній волі вихована тотожність мислення і буття.

Можна зробити висновок про деяку відмінність світоглядних позицій О. С. Хомякова та І. В. Киреевського, що проявилася в принципах моральності. Не дивлячись на те, що кожен з філософів безпосередньо зв'язує моральність з практичним, поведінковим аспектом в православ'ї, обидва

²⁴⁶ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Ответ Хомякову. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.119

філософи в рівній мірі звертаються до проблем просвіти, яка, щоб бути Російською, повинна бути узгоджена з початками православ'я.

Світоглядна позиція О. С. Хомякова будувалася на тому, що ним протипоставлені «любов» і «розбрат». Про це свідчать його «Записки по всесвітній історії», в основі викладу яких лежить аналіз релігійних вірувань. Саме на основі цього аналізу О. С. Хомяков вибудовує узагальнення своєї історіософії про систему свободи і систему необхідності. З протиставлення любові і розбрату народжуються принципи – «соборного спілкування в любові» і принцип тотожності мислення і буття – принцип розуму, що воліє.

І. В. Киреевський схиляється до принципів Грецької вченості – вчення «святих Отців Грецьких», говорить про «свіже, незіпсоване повітря грецької думки», постійно протиставляє Грецькій вченості латинську. За його словами: «...сам спосіб мислення Платона є більше цілісним в розумових рухах, більше теплим і гармонійним в діяльності розуму»²⁴⁷. Світогляд І. В. Киреевського вибудовується, головним чином, на ідеях платонізму. Звідси принцип Вселенської Церкви – ідеї єдиного цілого, що знаходиться вище за право, усередині якого індивідуум може знайти своє істинне «Я» і основоположення для вирішення усіх проблем, а також принцип цілісності – єдності зовнішньої і внутрішньої у духовному світі людини. Але платонізм у світогляді І. В. Киреевського знаходиться в симбіозі – нерозривній єдності – з побудовами православної думки.

²⁴⁷ Киреевский И. В. Соч. в 2х т. // Т.1. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.199

ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ ВЧЕННЯ К. С. АКСАКОВА

Основоположення вчення К. С. Аксакова

Творчість слов'янофілів відноситься до різних філософсько-світоглядних сфер. О. С. Хомяков займався богослов'ям і філософією історії, І. В. Киреевський у своїх творах приділяв увагу власне філософській проблематиці, К. С. Аксаков піддавав аналізу, головним чином, проблеми соціально-філософського характеру, що відбито в першому томі його праць, виданому І. С. Аксаковим.

Істотна частина творчої спадщини К. С. Аксакова присвячена російській історії і російській літературі. Його основний внесок в слов'янофільське вчення – суспільно-політична теорія, яка ґрунтується на аналізі російської історії, і система естетичних поглядів.

Говорячи про філософські погляди К. С. Аксакова, В. В. Зеньковський відмічав в якості основоположень його концепції гегельянство, слов'янофільство і антропологізм: «Разом з Самаріним, в цей час теж гегельянцем, Аксаков проповідує гегельянство в слов'янофільському його тлумаченні і застосуванні. У своїй дисертації (про Ломоносова) так само, як і в історичних, і філософських роботах, Аксаков залишається дуже вдумливим і оригінальним мислителем, – особливий інтерес являє вчення Аксакова про мову. Ми не входитимемо у виклад цього вчення, у вигляді все ж спеціального характеру цих досліджень Аксакова відмітимо лише, що дух Гегеля дійсно почив в історичних схемах і філологічних роздумах Аксакова. У різних його висловлюваннях ми бачимо лише те, що діалектично пов'язане з основними темами російської філософської думки. Я маю на увазі проблему особистості – питання антропології; хоча Аксаков тут не вніс нічого порівняно нового з іншими слов'янофілами, але у нього є власний підхід до цих питань»²⁴⁸.

Уперше свої суспільно-історичні переконання К. С. Аксаков цілком ясно сформулював в 1848 році в статті «Семисотріччя Москви». «... чи тому, що вже прийшов час і історія вибрала випадково, можливо, Москву; чи тому що в ній, в її особливості, лежав цей загальний не виключний початок; але Москва, без сумніву виразила в собі загальне Російське значення, і для нас в усякому разі є вона представницею Російської землі, життя земського (власне народного). Москва висловлювала собою не владу над Російською землею, але владу Російської землі; і якщо Москва брала участь у війнах і нерідко підступних вчинках у свій час, якщо вона винна в тому, в чому було винне кожне місто Російське, – тим вона загладила провину свою, зберігаючи святу Русь і терплячи за неї, висловлюючи в собі спільне російське життя»²⁴⁹.

²⁴⁸ Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001 – 896с. с.229-230

²⁴⁹ Аксаков К. С. Соч. Т.1. Семисотлетие Москвы / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с. с.567-568

Обґрунтувавши своє розуміння своєрідності російської історії, К. С. Аксаков звертався до дослідження літературно-історичних пам'яток і національного фольклору. Він висловлював ідеї: по-перше, про відсутність у древніх слов'ян розвиненого родового ладу і вирішальної ролі в їх житті сімейно-громадських стосунків; по-друге, писав про переважно мирний розвиток російської державності; по-третє, критикував петровські реформи за те, що вони перервали органічний розвиток російського суспільства і порушили вікову традицію взаємовідносин землі (народу) і влади (держави). Важливий елемент слов'янофільського вчення – концепція «землі» і «держави» – грала істотну роль в слов'янофільській критиці Заходу, служила обґрунтуванням особливого історичного шляху російського народу, згідно К. С. Аксакову, «шляху внутрішньої правди» (християнсько-моральний уклад громадського життя, втілений в селянській общині) – на відміну від «зовнішньої правди» (політично-правова організація суспільства західного типу).

Російський народ, згідно К. С. Аксакову, розрізняє «землю» і державу. «Земля» – це община, вона живе згідно з внутрішньою, моральною правдою, віддає перевагу мирному шляху, згідному з вченням Христа. Але наявність войовничих сусідів примушує утворити державу. Для цієї мети росіяни призвали варягів і, відокремивши «землю» від держави, передали політичну владу вибраному государеві. Держава живе зовнішньою правдою, вона створює зовнішні правила життя, розпорядження і прибігає до примусової сили. Переважання зовнішньої правди над внутрішньою є шлях розвитку Західної Європи, де держава виникла шляхом завоювання. Навпаки, в Росії держава виникла внаслідок добровільного покликання варягів «землю» – общиною. Тому в Росії існує союз «Землі і держави». Землі – общині належить дорадчий голос, сила «думки», а влада, що приймає остаточні рішення, належить государеві. Таке було відношення, наприклад, між Земськими Соборами в Московській Русі і государем. Реформи Петра Великого порушили цей ідеальний порядок. К. С. Аксаков спочатку вихваляв Петра Великого, як визволителя росіян «від національної винятковості», а потім зненавидів його реформи, але як і раніше продовжував висловлюватися проти національної винятковості. Вищу гідність російського народу він бачить саме в тому, що в російському народі загальнолюдські начала розвинені вище, ніж у інших народів, йому властивий «християнсько-людський дух». Що ж до західноєвропейських народів, їм властива національна винятковість або ж, як реакція проти неї, космополітизм, заперечення національного начала, що також є помилка.

Ідеалізуючи російську історію, К. С. Аксаков писав про те, що вона є «Всесвітня Сповідь» і може «читатися, як життя святих». Упокорювання російського народу виявляється в тому, що кожен подвиг, кожне високе досягнення своє він приписує не собі, а Богові, і прославляє Його хресними ходами, молебнями, закладками церков, а не пам'ятниками собі і своїм великим людям. До Західної Європи К. С. Аксаков проявляє ненависть, в такій же мірі пристрасну, якою пристрасною була його любов до Росії. І. В. Кирєєвський і О. С. Хомяков, вказуючи на негативні сторони західноєвропейської культури,

все ж таки бачили і її достоїнства, заявляли про свою любов до неї і наполягали на необхідності синтезу ціннісних начал західного і російського духу. К. С. Аксаков бачив тільки тіньові сторони західної культури: насильство, ворожнечу, неправдиву віру (католицизм та протестантизм), схильність до театральності, «дряхлість» Заходу.

К. С. Аксаков переконаний в тому, що в майбутньому громадянському облаштуванні Росії формою співпраці держави і народу повинні стати земські собори, в яких будуть представлені усі стани. В той же час можливість конституційних обмежень самодержавства їм рішуче відкидалася. Конституція – «здійснена брехня і лицемірство», республіка – «найшкідливіша урядова форма».

У К. С. Аксакова саме «народність» є основним критерієм, у тому числі і художньої творчості. «Питання: коли почалася у нас література? – вирішується відповіддю на інше питання: що розуміти під словом література! Якщо розуміти зібрання драм, романів, елегій, еклог, ідилій, сонетів та іншого, то хоча із натяжкою, можна б погодитися, що ця низка віршів і прозаїчних творів, увесь цей паперовий мотлох, яким ми досить багаті, звичайно, розпочався з Петра. Якщо сказати, що література є сукупність творів витончених, поетичних не лише по одній формі, але і за внутрішнім змістом (визначення вірне відносно літератури), то наведена вище думка буде очевидно справедлива, хоча тут може виникнути суперечка»²⁵⁰. Відкидаючи в рівній мірі концепцію «чистого мистецтва» і «натуралізм» (натуральну школу), в статті «Погляд на руську літературу з Петра Першого» він говорив про те, що сучасна література, яка прийшла на зміну традиційній народній творчості, поступиться місцем новому «синтетичному» мистецтву. У гоголівському творі «Мертві душі» він побачив прообраз такого мистецтва.

Державно-правові переконання К. С. Аксакова

Свої переконання, відносно громадського устрою в Росії, К. С. Аксаков виклав в статті «Лист до Государя Олександра II і записки про внутрішній стан Росії», в якій характеризував російський народ як «...народ не державний, що не шукає участі в правлінні, не бажає умовами обмежувати урядову владу, не має, одним словом, в собі ніякого політичного елемента, отже, що не містить в собі навіть зерна революції або устрою конституційного»²⁵¹. Головне завдання держави, за переконанням К. С. Аксакова, полягає у вирішенні військових питань, в забезпеченні роботи уряду, органів законодавства і судочинства. До діяльності земських соборів належить народний побут, життя народу, куди відноситься, окрім духовного, громадського його життя, також матеріальний його добробут: землеробство, промисловість, торгівля. К. С. Аксаков

²⁵⁰ Аксаков К. С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с. с.151

²⁵¹ Аксаков К. С. Соч. Т.1. Письмо к Государю Александру II и записки о внутреннем состоянии России / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с. с.603

максимально розширює сферу діяльності земських соборів, обмежуючи тим самим роль держави. Державною формою правління, що відповідає усій російській історії, є для К. С. Аксакова монархія. Усі інші форми правління, включаючи демократію, допускають участь суспільства у вирішенні політичних питань, що суперечить характеру російського народу. Влада государя в Росії надзвичайно велика, але народ не розглядає його в якості земного бога, покоряється, але не боготворить. К. С. Аксаков наполягає на праві земських соборів висловлювати свою думку державі з усіх актуальних питань, але їх виконання не є обов'язковим. Для цього необхідно відновити діяльність Земського собору. «Уряду, – писав він, – необмежена свобода правління, що належить виключно йому; народу – повна свобода життя і зовнішня, і внутрішня, яку охороняє уряд. Уряду – право дії – і, отже, закону; народу – право думки – і, отже, слова»²⁵². Відмітимо, що негативне відношення К. С. Аксакова і інших слов'янофілів до політичних питань і правових норм пізніше розділяли ідеологи народництва. Пильна ж увага К. С. Аксакова до «земщини» позначилася на тому, що значна частина російської інтелігенції з початку 60-х років XIX століття спрямувала свою діяльність на розвиток саме земського облаштування Росії.

К. С. Аксаков оригінально, відмінно від інших слов'янофілів трактував принцип соборності – єдності. Він розглядав соборність як «хорову» єдність.

З позицій К. С. Аксакова основа справжнього буття особистості і є суспільство, влаштоване по принципах сімейності, на основі взаємної любові і злагоди. Без справжньої ж особистості, по К. С. Аксакову, немає і сьогодення – сімейного, суспільства, спілкування і моральності. Сімейність виявляється у К. С. Аксакова синонімом моральності. Перший модус буття особи – буття егоїстичне, неналежне і неприродне. Це пропаша людина. Особистість в такому контексті розуміється Аксаковим як індивідуальність, як атом, як замкнута монада. Це такий спосіб буття людини, що характеризується К. С. Аксаковим через поняття «зовнішнього», «лицемірного», «аморального», «егоїстичного».

Другий модус людського буття припускає справжню людину. Це модус ідеального, належного буття людини, коли особистість зрікається свого егоїзму. К. С. Аксаков пише про таку особистість як про пов'язану з природним для людини спільним життям: «Товариський природний елемент, спільний усім людям як природній, стає також загальним в області духу, в суспільстві (у істинному значенні цього слова); там височіє він і робиться вільним надбанням людини»²⁵³. Суспільство є умова буття людини. Суспільство, що розуміється як духовне спілкування, є умова розуму, який, – в ідеалі – цілісний.

К. С. Аксаков визначає суспільство через спілкування. Суспільство – це не статична структура, це акт. «Суспільство є такий акт, в якому кожна особистість відмовляється від свого егоїстичного відособлення не зі взаємної своєї вигоди. а з того загального начала, яке лежить в душі людини, з тієї

²⁵² Аксаков К. С. Соч. Т.1. Письмо к Государю Александру II и записки о внутреннем состоянии России / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с. с.605

²⁵³ Аксаков К. С. О современном человеке // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с. с.446

любіві, з такого братського почуття, яке одно може творити істинне суспільство»²⁵⁴. Будь-яке спілкування припускає вихід за рамки своєї обмеженості. Людина абстрагується від самої себе, від своєї винятковості. Людина абстрагується від своєї індивідуальності, коли вона по-справжньому душевно спілкується з іншою людиною. Тоді з'являється справжнє суспільство, справжнє спілкування і справжня людина.

Істинному суспільству, «миру» протистоїть «асоціація», контрактне суспільство, утворене за зовнішньою угодою, а не за згодою душевно-спорідненою. Таке суспільство і такий тип спілкування за контрактом або за мовчазною згодою носить назву «світ» або «публіка». Але людина стає у власному сенсі людиною тільки через відношення і навіть через підпорядкування справжньому суспільству. При цьому слід зазначити, що особистість не втрачається, не розчиняється в суспільстві, але тільки і існує через суспільство.

Вищим ідеалом суспільства і вищим способом присутності особистості в суспільстві для К. С. Аксакова являється Церква. Церковна соборність є умовою справжнього буття людини, що спирається на принципи братерства, любові та сімейності.

У К. С. Аксакова сімейність має не кровноспоріднений характер, вона припускає спорідненість духовну. У слові сімейність виражається і природа, і історія, і справжня людина. Це можливо тільки в справжньому суспільстві – в спілкуванні з Богом і з людьми, тобто – в Церкві. Люди у своєму справжньому бутті – діти Божі. Граничним вираженням основної філософської інтуїції К. С. Аксакова є відчуття загальної спорідненості, скріпленої Богом-словом і генеалогічним «родоводом». У основі трактування К. С. Аксаковим відношення народу і держави лежить ідея союзу вільної общини («землі») з «державою», яка, виражаючи принцип необхідності, закону, виконує функцію охоронну. «Земля, як виражає це слово, – невизначений і мирний стан народу. Земля призвала собі Державу на захист, огорожу: передусім від ворогів зовнішніх, потім і від ворогів внутрішніх»²⁵⁵. Саме з «генеалогічної» інтуїції прямують і політичні та історичні переконання К. С. Аксакова. Ідеал стосунків між «землею» і «державою» К. С. Аксаков бачив в допетровській Русі. Народ, який втручається в справи держави і бере участь в її діяльності (наприклад, при ліберальній демократії), опиняється залежним від самого принципу влади. Народ розпадається на партії, втрачаючи свою єдність і свою духовну свободу, залучається до аморальної погоні за владою. Від цього може уберегти тільки влада, відокремлена від народу, – монархічна влада. Функція народу по відношенню до уряду подвійна. По-перше, народ виконує вимоги уряду, державні повинності. По-друге, народ висловлює свою вільну думку, як вираз народної волі, з якою уряд повинен враховуватися.

²⁵⁴ Аксаков К. С. О современном человеке // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с. с.433-434

²⁵⁵ Аксаков К. С. Соч. Т.1. О том же / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с. с.20

Заперечення петровських реформ К. С. Аксаковим носить інший характер, ніж в творчості О. С. Хомякова та І. В. Киреевського. О. С. Хомякова та І. В. Киреевського часто докоряють в ідеалізації історії Росії і бажанні відновити старе. Виходячи з аналізу їх творчості, можна зробити висновок – вони розуміли, що історія не може піти назад, зміни, що сталися внаслідок петровських реформ, носять безповоротний характер. О. С. Хомяков та І. В. Киреевський проповідували не повернення до минулого, а відновлення життєздатних начал російського суспільства в умовах, що змінилися.

Допетровська Русь для К. С. Аксакова була тезою, західноєвропейська культура, що почала проникати в Росію з реформами Петра I, – це його антитеза, і нова вільна народність – синтез. У статті «Ще декілька слів про російське переконання» К. С. Аксаков писав: «... під російським переконанням, розуміється самостійне переконання російського народу. Ми запитуємо наших супротивників: чи відкидають вони нужду і необхідність самостійного переконання в російському народі? Народ, у своєму нормальному стані, не клопоче про народність, він клопоче про істину; він говорить: я хочу дивитися справедливо взагалі, отже, дивитися у відповідності з загальнолюдськими цінностями, я хочу безумовно істинного переконання; але народність, яка є його самостійність, є присутньою тут же неодмінно; без самостійності істина не дається розуму, і істинне переконання народу є в той же час переконання народне. У тих же випадках, де народу істина не дається, розкриває він самого себе зі свого виняткового боку і робить знову велику послугу загальнолюдській справі, бо він і у своїй винятковості є двигуном людського ходу; тут пояснює він себе як одного зі всесвітніх діячів історії. Для в'ящего з'ясування того, що істина може бути народна в той же час, скажімо: істина в прояві своєму багатоповерхова; народ осягає або відкриває відому сторону істини, що доводиться на його частку, доступну його народній особистості, його народності!»²⁵⁶. Абстрактне людство заперечується національністю (особливим), національність у свою чергу діалектично заперечується особистістю з її загальнолюдськими цінностями. Допетровська Русь висловлює початок особливого. Тому в міркуваннях К. С. Аксакова допетровський час – теза, Петро I – антитеза, слов'янофільське майбутнє Росії – синтез.

В якості висновку аналізу творчості К. С. Аксакова слід зазначити, що К. С. Аксаков відштовхується від гегелівської ідеї переходу від загального як абстрактного загального до одиничного як конкретно-загального через особливе. Він, кінець кінцем, стверджує, що недоліки допетровського часу були пов'язані з неприйняттям і боязню чужого. Але допетровська Русь розглядалася ним як та, що несла істини православного християнства. Захід же, заснований на зовнішньому абстрактному способі життя, несе позитивний момент просвіти, яка повинна синтетично з'єднатися із споконвічно староруськими православними початками і зняти протилежність допетровської Русі і

²⁵⁶ Аксаков К. С. Ещё несколько слов о Русском воззрении // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с. с.317

післяпетровської Росії. Це показує поєднання у К. С. Аксакова слов'янофільства з діалектикою цілісного і абстрактного.

У К. С. Аксакова соборність є основоположенням моральності. Але, на відміну від О. С. Хомякова та І. В. Киреевського, він оригінально трактував соборність, яка у нього пов'язана не лише з принципом єдності особистості і общини, але і з ідеєю самообмежування особистості в сім'ї соборній – в церковно-громадській єдності. Особистість вільна в общині як в хорі. Не дивлячись на те, що проблематика філософських праць К. С. Аксакова має антропологічну спрямованість, основною його філософською інтуїцією є ідея миру того, що живе як єдина сім'я. У творчості К. С. Аксакова «сімейність», що припускає спорідненість духовну, і західний індивідуалізм співвідносяться як абсолютне і відносне, як цілісний спосіб життя співвідноситься з життям, що спирається на абстрактні начала.

В якості висновку аналізу творчості ранніх слов'янофілів зазначимо, що ядром російської культури слов'янофіли вважали православ'я. Слов'янофіли йшли від православ'я до народу, а не навпаки. Ідея самотності безпосередньо зв'язується слов'янофілами з православ'ям. У православному світогляді слов'янофіли виділяли два основоположення:

- Принцип цілісності духу – гармонійної єдності усіх здібностей людини на основі віри. Цю концепцію розробляв упродовж усього свого життя І. В. Киреевський. Вчення про цілісність духу розроблялося під впливом писань Ісаака Сирина і інших творців містико-аскетичної традиції, в яких пильна увага приділялася здоровому глузду і очищенню серця під час розумної Ісусової молитви.
- Принцип соборності – припускає гармонійну єдність Церкви у безлічі її членів. Соборність, по О. С. Хомякову, – вільна спільність людей, що перебувають в одностійності віри і взаємної любові. Істинна соборність може бути тільки в Церкві. В той же час, як не дивно, думка про перевагу громадського життєвого устрою перекликається або була безпосередньо запозичена слов'янофілами з іноземного джерела. Німецький економіст А. Гакстгаузен в 40-х роках ХІХ століття вивчав російське село, він підкреслював, що російська община є чудовим соціальним інститутом.

Принципу цілісності духу слов'янофіли протиставляли західний раціоналізм, який бачить в розумі єдино вірний інструмент пізнання, а зрештою веде до духовної роздробленості і утилітаризму. Принципу соборності протиставляється західний індивідуалізм.

Слов'янофіли ратували за збереження народних коренів, з яких повинна вирости вища вченість, і різко критикували психологію бездумного запозичення і підлабузництва перед Заходом

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ СЛОВ'ЯНОФІЛІВ

Західноєвропейське і східнослов'янське розуміння права

Західноєвропейське і східнослов'янське розуміння права різне. Західноєвропейська правова традиція ґрунтована на індивідуалізмі і розсудливій формалізації норм права. Західноєвропейська правова традиція не поєднується зі східнослов'янською соціальною практикою, що має інші духовні основоположення.

І. Кант стверджував – якщо джерелом істини в пізнанні природи є досвід, то на відміну від пізнання природи закони моральності не можуть бути виведені емпірично, з існуючих стосунків між людьми. Саме тому неможливо створити наукову теорію моралі і права методами, що притаманні природничим наукам. «Для філософа тут залишається один вихід: оскільки не можна припускати у людей, в сукупності їх вчинків, будь-яку розумну мету, треба спробувати відкрити в цьому безглуздому ході людських справ мету природи, на підставі якої у істот, що діють без власного плану, все ж таки була б можлива історія згідно з певним планом природи»²⁵⁷. Завдання моральної філософії полягає в тому, щоб, виходячи з розуму, вказати загальні правила поведінки, яким людина повинна слідувати у своєму емпіричному існуванні. З питанням про загальний критерій справедливості юрист ніколи не впорається, якщо не залишить на деякий час емпіричні начала і не пошукає джерело суджень в одному лише розумі. Лише при дотриманні вказаних умов пошуку джерела суджень в одному лише розумі, етика разом з теорією права стає наукою. У «Філософії права» Г. В. Ф. Гегеля онтологічний статус феномену права – це специфічний порядок громадських стосунків. Онтологічний статус громадянського суспільства визначається через призму метафізичного буття, в якому «заклопотаність власним існуванням» виражається одночасно у формі загального і локально-індивідуального. Онтологічний статус держави по Г. В. Ф. Гегелю – це статус «об'єктивного духу».

В європейській традиції основоположення права ґрунтуються на аргументах розуму. Східнослов'янська соціальна практика ґрунтована на солідарності, вона не припускає раціонального пояснення основоположень права. Східнослов'янська соціальна практика до певного часу припускала одним з основоположень права солідарність – співчуття, співпереживання, співучасть. Солідарність – це сприяння, з'єднання, а не розділення між індивідами. Людський світ існує в нерозчленованій єдності соціального і духовного життя, єдності духовних основ суспільства і держави. Східнослов'янська духовна практика також припускала не аналіз буття, а проживання буття, переживання його цілісності. Тому правова культура східних слов'ян, як і філософські побудови, онтологічна.

²⁵⁷ Кант. И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. в 8-ми т. Т.8 / И. Кант.– М.: Чоро, 1994. – 718с. с.13

Онтологія філософсько-правової концепції, що відбита в творчості слов'янофілів

Дослідження онтології філософсько-правової концепції, що розкривається в творчості слов'янофілів (О. С. Хомякова, І. В. Киреевського, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самаріна), в контексті аналізу східнослов'янської духовної практики не випадкове. Слов'янофіли першими вказували на унікальність не лише східнослов'янської духовної культури, але і унікальність сприйняття східними слов'янами поняття права. І. В. Киреевський відмітив: «Навіть саме слово право було у нас невідоме в західному сенсі, воно означало тільки справедливість, правду»²⁵⁸. Слов'янофіли стверджували про те, що у вітчизняній свідомості уявлення про право зв'язується з виробленими в суспільстві уявленнями про моральність, правду, справедливість, а не зі встановленими державою правилами поведінки.

Аналіз поглядів слов'янофілів на право дозволяє здолати уявлення більшості сучасних західних, а також і вітчизняних мислителів (філософів і правознавців) про низьку правову культуру східних слов'ян – правовий нігілізм – заперечення права і його цінностей. Головна помилка, в яку впадають учені, – це оцінка східнослов'янської правової культури крізь призму західноєвропейських теорій верховенства права і закону в житті суспільства, природних прав людини на чолі з ідеалом вільної особистості.

Слов'янофілам належить перша східнослов'янська філософсько-теоретична рефлексія вітчизняного розуміння права. Методологія побудови соціального знання, що розробляється ними у рамках концепції «живого знання», представляє великий інтерес стосовно пізнання права. У своєму розвитку вона веде до формулювання ідеї «живого права».

Термін «живе знання» належить О. С. Хомякову. Відзначимо, що І. В. Киреевський з схожим сенсом, хоча і з деякими смисловими відмінностями, вживає поняття «цілісне знання». Інші представники слов'янофіліства не використовують стійких термінів, проте, розділяють принципи пізнання, вироблені О. С. Хомяковим та І. В. Киреевським. В даному випадку поняття «живе знання» і «цілісне знання» вживаються для характеристики поглядів усіх слов'янофілів, а не лише О. С. Хомякова та І. В. Киреевського.

О. С. Хомякову належить заслуга введення категорії «соборність» в понятійний апарат соціальної думки. Соборність їм розумілася як «єдність в множині», що ґрунтована на благодатній можливості «вільної одностайності», або єдність, що ґрунтована на одностайному прийнятті (за розумінням усіх та в їх єдності) загальних духовних цінностей.

Розділяючи основоположення соборного погляду на такі, що спрямовані на облаштування суспільства, і на ті, що розкривають положення особистості в суспільстві, слов'янофіли досліджували різні сторони поняття «соборність». О. С. Хомяков робив акцент на відображенні за допомогою цього поняття

²⁵⁸ Киреевский И. В. Соч. в 2^х т. // Т.1. Ответ А. С. Хомякову / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с. с.115.

духовної єдності людського суспільства. І. В. Киреевський був зосереджений на виявленні якостей соборної особистості. К. С. Аксаков приділяв увагу виявленню дії соборного принципу в общині. Ю. Ф. Самарін розглядав дію цього принципу не лише усередині общини, але і у взаємодії суспільства і влади. Усі аспекти соборності (духовний, особовий, соціальний, політичний) розглядаються слов'янофілами в діалектичному зв'язку двох начал – свободи і єдності, протиріччя яких примиряється в любові. Відсутність протистояння свободи і єдності є стрижнем різних визначень соборності. У контексті соборності свобода і єдність не протистоять одна одній – вони взаємно проникають одна в одну, вони відкриті одна одній і любові, що їх гармонізує.

Будь-який аспект соборного спілкування у вченні слов'янофілів можна виразити як спілкування на основі любові. Відношення народу до царської влади ґрунтується в їх концепції на любовній довірі, стосунки в общині – на братській любові, духовна єдність людства ґрунтується на благодатній любові осіб до Божественної Трійці, соборне світовідчуття особистості ґрунтовано на любові до Бога. Ця обставина дає основу трактувати соборність за допомогою поняття «Любов».

Розкриваючи відмінності західноєвропейського і східнослов'янського розуміння права, підкреслимо, що в західноєвропейській традиції тісне пов'язання принципу соборності з любов'ю виключає можливість розглядати соборність крізь призму категорії право. Традиційно західноєвропейською філософсько-правовою думкою любов і право розглядаються як категорії, що якісно відрізняються одна від одної.

У філософській системі Г. В. Ф. Гегеля – узагальненні західноєвропейської філософської думки, починаючи від античності, філософія права – це складова філософії духу. Об'єктивне абсолютне мислення є рушійна сила усього сущого, воно виступає як абсолютна ідея, що безперервно розвивається. Саморозвиток світу є історія абсолютного духу.

У гегелівській «Філософії права» триває розробка тієї області філософського знання, яка з часів І. Канта в німецькій класичній філософії іменувалася «практичною філософією». Г. В. Ф. Гегель виходить з того, що в кантівській філософії існує нове відношення до ділення «практичної філософії», відносно прийнятої з часів Аристотеля. «Практична філософія» Аристотеля ділилася на етику, економіку і політику. У епоху І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля економіка і політика, що трактувалися під філософською точкою зору, придбали форму «філософії права» – філософії громадянського суспільства і держави. У І. Канта «практична філософія» ділилася на філософію права як вчення про право і на етику як вчення про добродієність. Г. В. Ф. Гегель розуміє право як об'єктивне визначення людської волі. Людська воля – це телеологічний принцип «практичної філософії» в усьому об'ємі аристотелівської традиції. Але, оскільки людська воля може бути індивідуальною, груповою, загальною, і оскільки воля утворює, згідно Г. В. Ф. Гегелю, основоположення «філософії права», то, сходячи до визначення Ж.-Ж. Руссо, «практична філософія» стає і філософською етикою, і вченням про право одночасно. Г. В. Ф. Гегелем детально розроблена система

індивідуальних і громадських доброчесностей. У його праці «Філософія права» йдеться також про філософське осмислення економічних проблем, про філософську концепцію конституційної держави. У фундаментальній праці німецького мислителя дивовижна щільність досі актуальних проблем. «Філософія права» Г. В. Ф. Гегеля є систематизацією європейської філософсько-правової думки усього попереднього періоду, починаючи від античності – від вчення Платона.

Спрямованість філософії слов'янофілів на цілісне сприйняття людини і світу виключає жорстке протистояння внутрішнього і зовнішнього в людині. «Дух життя проникає в усі частини великого цілого, – пише О. С. Хомяков – дух свободи людської є присутнім при кожному внутрішньому русі суспільства, тому безплідна всяка спроба розкласти існуюче на складові частини»²⁵⁹. Внутрішня духовність в людині, на його думку, не протистоїть зовнішньому світу, навпаки, духовність неодмінно проявляється в образі матеріальному, і усі слова, що розкривають ідею духу, містять в собі корені, які відносяться до відчутної і видимої природи.

Відсутність конфлікту між внутрішнім і зовнішнім – духовним і мирським началами є відмінною рисою соборного світогляду слов'янофілів.

Слов'янофілами убачається неспроможність протиставлення в західноєвропейській абстрактно-розсудливій філософії внутрішнього духовного світу людини світу зовнішньому. О. С. Хомяков, так само як і І. Кант, розділяє пізнавану дійсність на світ сутностей і світ явищ, але якщо у німецького філософа між цими східцями пізнання лежить непрохідна межа, то у О. С. Хомякова вони можуть проникати одне в одне. При цьому єдність суті явищ обумовлена їх основоположенням – духовною силою.

Творчість слов'янофілів в XIX і XX століттях досить досліджена. Слов'янофілство є своєрідним синтезом філософських, історичних, богословських, економічних, естетичних, філологічних, етнологічних, географічних знань. Теоретичним ядром цього синтезу стала специфічно представлена «християнська філософія», яку по праву вважають великим напрямом оригінального вітчизняного філософствування – напряму, що зробив помітний вплив на концепції Н. Я. Данилевського і К. Н. Леонтьєва, систему В. С. Соловйова, філософські побудови С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяєва та інших.

Слов'янофіли виходили з того, що віра – це «крайня межа» людського знання, віра визначає усі сторони думки. Релігія – не лише початковий момент, що формує переконання окремої особистості, але і духовне ядро, що впливає на життя суспільства в цілому. Релігія впливає на хід історії.

Філософія трактувалася слов'янофілами як перехід людського розуму з області віри в область різноманіття побутової думки. На думку слов'янофілів, практичне життя є процесом, в ході якого поступово реалізуються начала, що включають «абстрактний зміст», доступний філософському пізнанню. Завдання

²⁵⁹ Хомяков А. С. «Семирамида»: исследование истины исторических идей / А. С. Хомяков Русский мир: сборник. – М.: Эксмо, 2003. – 596с. с.133

філософії полягає в тому, щоб осмислити їх, і на цій основі правильно вирішувати поставлені самим життям питання.

Ключовим для теорії пізнання державно-правових відносин слов'янофілів стало поняття «духовність». Досягнення істини неможливе за допомогою тільки інтелектуальних здібностей людини. Істина стає доступною, як вважав О. С. Хомяков, лише живому (цілісному) знанню як органічному синтезу чуттєвого досвіду, розумової діяльності і містичної інтуїції.

Особливий акцент в теорії пізнання державно-правових відносин слов'янофіли робили на такі поняття, як воля і любов. Істина, з їхньої точки зору, не може бути надбанням окремої людини. Вона відкриває свої таємниці «соборній свідомості» людей, об'єднаних на принципах свободи і любові. Філософія слов'янофілів була спробою спростувати німецький тип філософствування на основі тлумачення східнослов'янського православ'я, що спирається на твори батьків східної церкви і виникло як результат самотності східнослов'янського духовного життя. Саме тому філософія О. С. Хомякова та І. В. Киреевського однією зі своїх підстав містить критику «абстрактних начал» – логіки і феноменології Г. В. Ф. Гегеля, а також побудов Ф. В. Шеллінга.

Говорячи про східнослов'янську соціальну практику і розуміння права, відмітимо, що поняття воля, любов, соборність ґрунтуються на основоположеннях православної культури, яка пронизана східнослов'янськими язичницькими традиціями. Проводячи порівняння уявлень про право у європейських народів і східних слов'ян, фахівець з російської юридичної мови Т. В. Губаєва помічає: «У християнських народів Європи повністю співпадає словесне позначення правої сторони тіла і права, як сукупності юридичних норм або ці слова мають одно значення. Згідно з традиційними переконаннями за правим плечем перебуває світлий ангел, за лівим – демон. Проте задовго до цього, ще в язичницькі часи, східним слов'янам було відоме близьке по змісту поняття святості, висловлене архаїчним кореневим елементом *svet*, – процвітаючий. Так позначали набувати суттєвого збільшення обсягу поняття явищ, що сприймалися як результат дії особливої життєвої сили. Згодом ідея святості з'єдналася з християнською ідеєю «загальної єдності суцього» – Істини, Краси і Добра. Ці поняття склали основу всієї духовної культури східних слов'ян, вони були сформовані в суспільній свідомості вже до середини XI ст. і зосереджені в головному світоглядному концепті «святої правди», або «правди-істини» як особливої життєвої позиції і вищого морального ідеалу поведінки»²⁶⁰. В історії релігійної східнослов'янської думки задовго до слов'янофілів, ще в XI столітті, слово «правда» було тісно пов'язане як з вірою, так і з правом. Причому, якщо віра і правда розглядалися як єдність, то у відношенні до права поняття «правда» закріпилося в значенні антитези. Ця традиція йде від митрополита київського Іларіона, вона розкрита їм в трактаті «Слово про закон і благодать»²⁶¹. Помітимо, що митрополит Іларіон говорить

²⁶⁰ Губаева, Т. В. Язык и право. Искусство владения словом в профессиональной юридической деятельности / Т. В. Губаева. – М.: Норма, 2007. С.18-20

²⁶¹ Илларион (митрополит. Киевский; XI в.). Слово о Законе и Благодати / Иларион; – М.: ПИФ «Столица»: НИЦ «Скрипторий», 1994. – 143с

не про правду, а про благодать. Не про природне право, а про закон. У східнослов'янському правовому розумінні природне право входить в поняття правди не як зовнішнє по відношенню до внутрішнього, а як дієвий бік істини. Право – це діюча істина. Але Іларіон трактує благодать як істину, що відкрилася людині, як одкровення. Закон він трактує як те, що існує до одкровення, до Христа, до істини, поза істиною. Іларіон не протиставляє природне право (спосіб дії правди, основу дії правди) і благодать. Іларіон протиставляє закон (спосіб дії, ґрунтований не на знанні істини, а на страху) і благодать (істину, що відкрилася людині). Концепція митрополита Іларіона – це більшою мірою концепція істини і віри, а не концепція природного права. Він говорить про віру по правді (благодаті) і віру по страху (закону). Регулятором життя ним розуміється не природне право, а віра.

Слід підкреслити таку особливість, за словами слов'янофілів, що моральність, справедливість, або «внутрішня правда», переважає в східнослов'янській свідомості над позитивним правом – законом, юридичними нормами – зовнішньою правдою.

Слов'янофіли не змішують моральні ідеали і формальне, державне право. На їхню думку, внутрішня правда, що живе у свідомості східнослов'янської людини, – це вищі духовні цінності, яким людина підкоряється на заклик серця і совісті без зовнішнього примусу з боку держави. Слов'янофіли говорять про моральне піднесення душі людини згідно православних заповідей любові до людей, а не забезпечення власної свободи за допомогою державного закону. Для слов'янофілів важливий стан людської душі, а не зовнішнє дотримання закону. Православне вчення слов'янофілів виходить з постулату про те, що у своєму духовному світі людина робить вибір на користь добра або зла. Поведінка кожної людини – лише результат морального вибору. Тому слов'янофіли дивляться на душу людини, її моральний стан. К. С. Аксаков писав: «Закон моральний, внутрішній вимагає, передусім, щоб людина була моральна і щоб вчинок витікав, як вільний наслідок її моральної гідності, без чого вчинок втрачає ціну. Закон формальний або зовнішній вимагає, щоб вчинок був моральний за поняттями закону, зовсім не піклуючись, чи моральна сама людина, і звідки витікає її вчинок. Мета людини – влаштувати такий досконалий лад речей, щоб душа виявилася не потрібною людині, щоб і без неї люди поступали морально і були б прекрасні люди, і суспільство б благоденствовало. Зовнішня правда вимагає зовнішньої моральності і вживає зовнішні засоби»²⁶². Зовнішній правді байдужий стан душі людини, від неї потрібно дотримання закону. Мотиви підпорядкування закону для зовнішньої правди не мають ніякого значення – через страх людини перед покаранням, її боязнь громадського засудження. Людина може бути внутрішньо аморальною, хоча і діє відповідно до юридичних норм. Як тільки слабшає контроль відносно такої людини, її порочна душа виривається на волю і порушує внутрішнє (природне) право.

²⁶² Аксаков К. С. Соч. Т.1. По поводу I тома Истории России г. Соловьёва / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с. с.56

Для слов'янофілів немислимо, щоб життя людини залежало від дії примусового закону. Формалізм і примусовість руйнують природність і органічність громадського світу. Не може система примусових правил бути ідеалом порядку в суспільстві. Суспільство, ґрунтоване на примусі людей до добра, дуже крихке і може рухнути під гнітом пороку і зла. Влада і суспільство, що байдужі до моральності, недовговічні, вони зруйнуються.

Слов'янофіли закликали до морального вдосконалення людини, духовного лікування громадських недуг, яким примус і позитивний закон допомогти безсилі. В сенсі морального виховання людини закон слабкий, закон завжди бореться з наявними наслідками злочину. Лише моральність обмежує людину, прославляє її над світом тліну і зла.

Східнослов'янський образ природного права розуміється слов'янофілами як зовнішня форма внутрішньої справедливості. Правда не виключає зовнішнього закону, вона лише вимагає, щоб зовнішня форма не набувала самовласного значення, але служила виразом внутрішнього істинного змісту. Змістом права є справедливість. Тракткування слов'янофілами справедливості значно відрізнялося від західного трактування. Йдеться про проблему перекладу понять з однієї мови на іншу. У російській мові справедливість означає буквально – діяти зі знанням істини (з віданням правди). Діяти по справедливості – діяти на підставі знання істини, того, що є.

При перекладі природно-правових концепцій, через які проникла на Русь теорія права, на російську мову, слово справедливість мало інше трактування. Європейські природно-правові концепції ведуть початок від античності. Платонівський Сократ в діалозі «Держава» з'ясовував, що таке справедливість, він говорив про таке поняття справедливості, що на російську мову правильно було б перекласти як подяка – можливість віддати належне за природою, за здібностями. Інтерес кожної людини полягає в тому, щоб отримати своє, те, що для неї покладене за її дії.

К. С. Аксаков, розкриваючи ілюзорність західного ідеалу правової держави, називав стосунки, ґрунтовані на еґоїстичному розрахунку, угодою. Таких стосунків у рамках усього людства не може бути, оскільки це була б загальна смерть життя на землі. У основі права не лежить вимога обов'язку (на заході правової угоди), у основі права лежить істина. Моральність припускає не виконання належного, а пошук сенсу (спільного з Богом осмислення) норми, правила, народного звичаю. Йдеться про те, щоб зовнішня побудова не підміняла значення внутрішньої істинної побудови. Протиставлення правди і права – протиставлення форми і зміст, єдність яких не лише не заперечується слов'янофілами, а навпаки, убачається ними в східнослов'янській морально-правовій традиції.

На думку О. С. Хомякова, західна наука має «схильність до формальності, що уповільнює розвиток розуму, і безмірну пристрасть до абстракції, перед якою усе суще, усе живе втрачає значення, важливість та мало-помалу висушується до мертвого логічного закону»²⁶³. Слов'янофільська

²⁶³ Хомяков А. С. «Семирамида»: исследование истины исторических идей // Русский мир: сборник. – М.: Эксмо, 2003. – 596с. с.60

світоглядна установка на цілісне сприйняття світу унеможливорює протиставлення любові, як духовної основи гуртожитку права, і зовнішнього соціального порядку. Не узгоджується з такою установкою і припущення про заміщення правового соціального ладу стосунками, ґрунтованими виключно на почутті любові, що розуміється як найвища напруга усіх здібностей особистості в акті альтруїстичного служіння людям і Богові. Слов'янофіли розрізняють (хоча ця відмінність не проводиться ними чітко і послідовно) любов як згоду і любов як служіння, любов як соціальний зв'язок і як психічний стан.

Утопічно припускати можливість стабільного соціального ладу, ґрунтованого на любові як психічному відношенні осіб одної до одної. Проте слов'янофіли виявляють інший сенс любові як основи соборного спілкування. Закон моральної любові властивий не особистості, а суспільству – Церкві. Слов'янофіли, говорячи про любов як принцип соборного спілкування, не зводять її до індивідуального психічного стану. Любов як відношення людей в церкві висловлюється одностайністю у вірі, згодою із загальними цінностями, добровільним підпорядкуванням прийнятому і такому ладу, що розділяється усіма. Любов як соборне спілкування висловлюється в поняттях одностайність, згода, добровільність, які зовсім не суперечать змісту поняття «право». Основою соборного спілкування є спільність віри, ідеалу (предмета віри).

Основною цінністю є правда – народна правда, правда Христа. Любов як відношення осіб в суспільстві в концепції слов'янофілів розуміється не як основа єдності, а як спосіб буття в єдності. Віра – спосіб надбання (знання) правди. У своїй ідеї соборність припускає єдність віри і любові. Але в реальному житті посередником між ними є право – спосіб наближення до правди. Таким чином, право виправдовується любов'ю, а не витісняється на периферію соціального регулювання. Любов як основа єдності висловлюється в понятті благодаті – любові, що йде від Бога до людини. В цьому випадку любов розуміється як дар, як можливість порятунку. Божественною любов'ю (благодаттю) долається «закон гріха» як неспівмірність стосунків людини з Богом. Людською любов'ю (вільною одностайністю віри в правду Христа) встановлюється справедливість як співмірність вчинків людини відносно правди. Таким чином, поняття любов у філософії соборності слов'янофілів, залежно від контексту, включається в різні понятійні ряди, хоча між цими рядами не можна провести чіткої межі.

Ю. С. Степанов відмітив, що концепти «віра», «любов», «істина», «правда» в східнослов'янській культурі «генетично» тісно переплітаються з концептами «право» і «закон». Так, поняття «віра» етимологічно припускає договір (у тому числі і з юридичним відтінком), проте в деяких мовах при засвоєнні цього концепту відбувалося зближення з поняттям «любов», а в слов'янському – з дружньою прихильністю²⁶⁴. Західна традиція слововживання розвивалася за принципом виявлення специфіки кожного поняття, східнослов'янська традиція орієнтована на виявлення загального в поняттях.

²⁶⁴ Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. – М.: Академический проект, 2001. – 608с. с.377-380

Поняттям «любов» в староруській літературі позначався «особливий примирливий метод вирішення соціальних конфліктів», в якому знайшла відображення соборна правосвідомість як частина правової культури староруського суспільства. На Русі найбільш поширеною була форма договірної вирішення суперечок за посередництвом третейського суду, однією з форм якого був суд світового ряду, де здійснювалася полюбовна угода. Самих третин при Івані Грізному називали улюбленими суддями.

Застосовуючи поняття «соборність» до опису нормативних стосунків, слов'янофіли апелюють до раннього типу сприймання права, який стверджував правові установи не в якості засобу розробки і застосування законів, а з метою встановлення провини і виголошення вироку. Право в цей період було не засобом роз'єднання людей, але швидше способом комунікації, інструментом примирення. Слов'янофіли в поняттях «любов» і «братерство» фіксують саме такий тип стосунків. Але в цьому випадку ми можемо говорити, що в понятті «соборність» відбито не суто національний, а універсальний зміст права як способу примирення. Саме з функцією примирення зв'язує О. С. Хомяков діяльність суду в історії Росії і Західної Європи: «Саме цей мир є мета; знаряддя ж його суд, а суду потрібні правила незмінні». Проте однією зовнішньою згодою мир не встановиш, і тому «першим правилом всякого громадянського суспільства має бути визнання людської правди як тієї мети, до якої суспільство зобов'язане йти». У єдності миру і правди слідує, згідно О. С. Хомякову, «шукати точки відправлення для громадського судочинства»²⁶⁵. Незважаючи на свою теоретичну неопрацьованість, позначені О. С. Хомяковим принципи мають велике значення і можуть служити заповідями для законодавства.

О. С. Хомяков ставить важливу для філософії права проблему – визначення завдання суду. Яка мета суду: пошук формальної справедливості або встановлення істини, правди? Для О. С. Хомякова немає сумнівів в тому, що суд повинен керуватися принципом пошуку правди, а не абстрактної від живого життя норми. Звертаючись до інституту третейського суду, він шукає спосіб примирення не стільки людей, що сперечаються, скільки правди з зовнішнім законом. Вважаючи любов в якості основоположення стосунків в соціумі, мислитель не заперечує позитивне право, не протиставляє любов правовим формам гуртожитку, а шукає ті правові форми, в яких справи вирішуються не лише силою суду, але і силою правди.

За допомогою поняття «любов» слов'янофіли намагаються змістити акценти в пізнанні суспільства з дослідження інституціональних форм соціальної єдності на «живі» зв'язки, що сполучають людей в суспільство. Ці зв'язки вони і називають любов'ю або братерством, протиставляючи їх формальним юридичним стосункам. Позитивне право не заперечується, а заповнюється «живими», але не формальними стосунками, що дуже добре простежується в аргументації О. С. Хомякова на користь третейських судів. Порівнюючи чинники, що впливають на процес ухвалення рішення

²⁶⁵ Хомяков А. С. О юридических вопросах // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений А. С. Хомякова: в 3-х т. – М.: Тип. Лебедева, 1878. Т. 1. – 685с. с.678-679

третейським і державним судами, О. С. Хомяков показує неможливість усунути з цього процесу прийняття рішення судом не інституціональні чинники: «пристрасть до тяжби», «насолоду адвоката від думки про завтрашню урочистість або наполегливий бій з рівним супротивником». Протиставивши з одного боку, совість, з іншої – релігійні та моральні переконання, О. С. Хомяков досить тенденційно співвідносить першу групу чинників з офіційним судом, а другу – з третейським. Своє судження він засновує на протиставленні принципів правосуддя третейського і офіційного. З одного боку стоїть принцип «сила суду в правді» – шукання суду, це принцип офіційного суду; з іншого боку знаходиться принцип «сила суду в правді» – шукання правди, це принцип третейського суду. Умови реалізації цього принципу мислитель зв'язує з третейським посередництвом, оскільки вважає, що поза умовами публічної змагальності людина більше схильна звертатися до совісті: «Є сила, витверезна в тихому, безформному і безшумному посередництві третин, є в ній якесь мимовільне пробудження совісті і почуття правди, є щось вороже пристрастям», – пише О. С. Хомяков. Рішення тяжби добровільним примиренням, полюбовною угодою досить складне в умовах змагання, тому мир в такому суді досягається формальний, ґрунтований не на добровільності, а на примусовості формальної норми. ...тут зникають позивач і відповідач: залишаються тільки люди, що шукають правди. Але особисті пристрасті, що властиві людині, затьмарюють її розум. Вони вибирають третин; а третини – це вони самі, але поза впливом їх пристрастей»²⁶⁶. Третейський суд, на думку О. С. Хомякова, будується не на змагальності, а на братолюбстві, що і створює основу для виявлення правди.

У державно-правовій думці слов'янофілів найбільш цінне – це звернення уваги на проблему «суспільства», «громадської дії» і «державного устрою». В цьому відношенні у слов'янофілів виразно простежується зв'язок політичного устрою держави з устроєм теологічним. Саме у цьому контексті право не може бути технікою – набором норм. Право – це дія. Розуміння держави і позитивного права у слов'янофілів можна уподібнити розумінню Августина Аврелія – позитивне право покликане зберігати громадський мир, задовольняти потреби суду у формі, до якої не здатне суспільство. Змістовний центр усієї соціальної реальності – народ. Для того, щоб він міг існувати і розвивати закладені в нього потенції, потрібна держава як зовнішня, формальна складова, що дозволяє позбавитися народу від постійної турботи про справи, якими відтепер відає держава.

Така двочленна схема була запропонована К. С. Аксаковим. Він першим розвинув її в статті «Досвід синонімів» (1856 р), розмежувавши поняття «публіка» і «народ». Під «публікою» слід розуміти «фальшивий народ» – «ряджених», деяку проміжну сферу, що виникла в результаті петровського перевороту. «Фальшивий народ» – «ряджені» відірвалися від народу і існують тільки за рахунок держави. «Фальшивий народ» – «ряджені» існують своєю не народністю, і в той же час не є власне державою. Публічний погляд ототожнює

²⁶⁶ Хомяков А. С. О юридических вопросах // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений А. С. Хомякова: в 3-х т. – М.: Тип. Лебедева, 1878. Т. 1. – 685с. с.680

«фальшивий народ» – «ряджених» з народом, держава взаємодіє саме з ними (не важливо, в згоді або в протистоянні), приймаючи «фальшивий народ» – «ряджених» за народ.

Таким чином, перед філософсько-правовими ідеями слов'янофільства виникали два завдання. По-перше, необхідно було дати теоретичне обґрунтування «єдиного істинного устрою на землі», інакше кажучи, виробити теорію громадського ідеалу, незалежно від його національно-історичного втілення. По-друге, слід було визначити суть «російського історичного державного начала», знайти для росіянина державний устрій і ті категорії, що відповідають йому, до яких опинилася не в силах дійти «західна наука». В результаті повинно було вийти, що російський історичний державний початок є не що інше, як вираз громадського ідеалу, здійснення правди на землі.

Слов'янофіли дивилися на державу, як на «необхідне зло», «неминучу крайність», як на «сторонній засіб», а не мету. Держава в їх сприйманні не є ідеалом «народного буття». На їх думку, християнство вказало окремії людині і людству в цілому вище покликання поза державою. Християнство обмежило державу областю зовнішнього – значенням тільки засобу і форми, а не цілі буття, поставивши вище держави начала божественної істини. Християнство, таким чином, звело самий принцип державний на нижче, належне йому місце. Примус сам по собі гріховний і, по суті, негідний людини: «моральна справа повинна здійснюватися моральним шляхом, без допомоги зовнішньої примусової сили». Лише заради слабкості і гріховності людською потрібний зовнішній закон, потрібна держава, – влада від світу цього; але покликання людини залишається все те ж, моральне, внутрішнє.

Сама природа людська така, що два лади буття перетинаються в ній: лад безумовної досконалості, незмінний і непорушний в постійній своїй урочистості, і «закон громадського розвитку», що є по самій суті «законом явища недосконалості» і такого, що діє під знаком «поліпшення – визнання недоліку в минулому і неповноти в сучасному». Конкретним виразом недосконалості земного ладу і є позитивний закон держави.

Неважко уловити деякі відмінності між поглядами окремих слов'янофілів на проблеми російського державного устрою. У кожного з них є свої відтінки думки, свої індивідуальні особливості в погляді на державний устрій. Позначається і різниця епох, і неоднорідність навколишніх умов. Публіцистична діяльність К. С. Аксакова протікала в іншій обстановці, чим діяльність І. В. Киреевського і О. С. Хомякова. З питань другорядного значення зустрічаються часом і визначені суперечності, розбіжності, які не повинен обійти мовчанням дослідник-фахівець. Але, не дивлячись на все це, в головному панує безперечна єдність. Самий принцип самодержавства розуміється усіма представниками чистого слов'янофільства однаково. Між ними немає і не може бути протиріч. Слов'янофільське трактування самодержавства зв'язувалося з певною, цілісною концепцією права і держави.

В якості висновку слід зазначити, що в онтологічному контексті в працях слов'янофілів право входить в поняття правди не як зовнішнє по

відношенню до внутрішнього, а як сторона істини, що діє. Право – це діюча істина. Моральність, справедливість або «внутрішня правда», переважає в східнослов'янській свідомості над законом, юридичними нормами – зовнішньою правдою. Слов'янофіли не змішують моральні ідеали і формальне, державне право. На їх думку, внутрішня правда, що живе у свідомості східнослов'янської людини, – це вищі духовні цінності, яким людина підкоряється на заклик серця і совісті без зовнішнього примусу з боку держави.

Онтологія філософсько-правової концепції слов'янофілів полягає в принципі соборного спілкування. Слов'янофіли говорять про моральне піднесення душі людини по православних заповідях любові до людей, а не забезпеченні власної свободи за допомогою державного закону. Закон моральної любові властивий не особистості, а суспільству - Церкві. Слов'янофіли, говорячи про любов як принцип соборного спілкування, не зводять її до індивідуального психічного стану. Любов як відношення людей в церкві висловлюється одностайністю у вірі, згодою із загальними цінностями, добровільним підпорядкуванням прийнятому і такому, що розділяється усіма, ладу. Любов як соборне спілкування висловлюється в поняттях одностайність, згода, добровільність, які зовсім не суперечать змісту поняття права. Основою соборного спілкування є спільність віри, ідеалу (предмета віри).

ВІДОБРАЖЕННЯ ОСНОВОПОЛОЖЕНЬ ФІЛОСОФІЇ ЗАХІДНИКІВ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ О. І. ГЕРЦЕНА

Слов'янофіли всіляко прагнули до підкреслення самобутності російської філософії. Західники, навпаки, були переконані, що росіянам філософії слід вчитися у Заході. У московському гуртку М. В. Станкевича в 30-х роках ХІХ століття вивчали спадщину Г. В. Ф. Гегеля. Вже тут проявила себе тенденція, яка стала характерною рисою багатьох російських мислителів ХІХ століття: прагнення надати філософським ідеям прикладний характер, використати їх для якнайшвидшого перетворення російської дійсності. У зв'язку з цим абстрактна система Г. В. Ф. Гегеля поступово йшла на задній план під натиском прозаїчніших фейєрбахівських, матеріалістичних і нігілістичних ідей.

До ранніх західників зазвичай відносять П. Я Чаадаєва, М. В. Станкевича, В. Г. Белінського, О. І. Герцена. З цієї плеяди російських мислителів широтою і глибиною своїх філософських переконань виділявся Олександр Іванович Герцен – філософ, письменник, політичний діяч, нарешті, політичний вигнанець.

О. І. Герцен знав вчення Шеллінга, Гегеля, Сен-Симона, інших західних філософів. Діалектику Г. В. Ф. Гегеля він оцінював як «алгебру революції». Швидкий філософський розвиток О. І. Герцена привів до того, що вже на початку 40-х років (1842-1846 рр.) він досягає філософського рівня найбільш видатних західних мислителів свого часу. При цьому у філософії О. І. Герцена характерними є багато притаманних лише для вітчизняної філософії рис: синтетичність, народність, всеосяжність.

О. І. Герцен – знавець філософії, логіки, літератури, історії, він мав фізико-математичну освіту. Увесь комплекс знань О. І. Герцен прагне об'єднати в єдине життєве ціле, розвиваючи при цьому раціоналістичні аспекти філософії більш рельєфно, чим це робили слов'янофіли. Усі філософські побудови О. І. Герцена пронизує ідея єдності. Він підкреслює єдність природи і людини, матерії і свідомості, емпірії і раціонального мислення, свідомої і несвідомої діяльності, індивіда і народу, природознавства і філософії, науки і життя. У політичній області О. І. Герцен прагне до досягнення суспільства без насильства і антагонізмів. Російське майбутнє він зв'язував з ідеалами народного соціалізму. Не випадково, а в силу своїх вихідних філософських настанов, О. І. Герцен став одним з родоначальників російського народництва. Незадовго до своєї кончини він адресує М. О. Бакуніну лист «До старого товариша», в якому виступає проти крайнощів революційного нігілізму, закликів до бунту – без належної наукової і моральної підготовки соціальних змін.

Життєвий і творчий шлях О. І. Герцена

О. І. Герцен (1812-1870 рр.) – письменник, публіцист, революційний діяч народився в сім'ї багатого російського поміщика І. О. Яковлєва.

Ранньому духовному розвитку О. І. Герцена сприяло знайомство з кращими творами російської і світової літератури, із забороненими «вільними» віршами російських поетів 1810-1820-х років. Поезія О. С. Пушкіна, драми Шиллера, романтичні поеми Байрона, твори передових французьких мислителів XVIII ст. зміцнювали інтерес О. І. Герцена до соціально політичних проблем життя.

О. І. Герцен був свідком потужного підйому громадського руху в Росії, викликаного Вітчизняною війною 1812 року. Значний вплив на формування його революційного світогляду справило повстання декабристів. «Страта Пестеля і його товаришів, – писав згодом О. І. Герцен, – остаточно розбудила дитячий сон моєї душі» («Минуле і думи»).

У жовтні 1829 р. О. І. Герцен поступив на фізико-математичне відділення Московського університету. Навколо нього і Огарьова склався революційний гурток студентів, що глибоко переживали поразку грудневого повстання. Учасники гуртка стежили за революційним рухом на Заході, вивчали соціально-утопічні теорії західноєвропейських соціалістів, «але більше за все проповідували ненависть до всякого насильства, до всякого урядового свавілля» («Минуле і думи»). В університеті О. І. Герцен велику увагу приділяв вивченню природних наук. У студентські роки їм було написано декілька природничо-наукових робіт: «Про місце людини в природі» (1832 р.), «Аналітичний виклад сонячної системи Коперника» (1833 р.). О. І. Герцен у журналах «Вісник природних наук і медицини» (1829 р.), «Атеней» (1830 р.) і інших друкував свої переклади і реферати робіт західноєвропейських учених, присвячені проблемам природознавства. У цих статтях він прагнув здолати ідеалізм, затверджував думку про єдність свідомості і матерії; в той же час він не міг задовольнятися обмеженням, метафізичним матеріалізмом XVIII століття. Філософські шукання О. І. Герцена в 30-40-х рр. були спрямовані на створення такої матеріалістичної системи, яка відповідала б революційно-визвольним спрямуванням передових кіл російського суспільства.

У липні 1833 О. І. Герцен закінчив університет із ступенем кандидата. Він будував широкі плани подальшої літературної і політичної діяльності, зокрема, видання журналу, у якому друкував би передові суспільні теорії. Але царський уряд, наляканий повстанням декабристів, нещадно пригнічував у російському суспільстві всякий прояв волелюбної думки.

У липні 1834 р. О. І. Герцен, М. П. Огарьов і інші члени гуртка були заарештовані. У квітні 1835 р. О. І. Герцен був висланий в Перм, а потім у В'ятку під поліцейський нагляд. У кінці 1837 р., по клопотанню поета

В. О. Жуковського, О. І. Герцен був переведений у Владимир (на Клязьмі). У роки заслання О. І. Герцен займався літературною діяльністю.

У 1836 р. в журналі «Телескоп» була опублікована його стаття «Гофман». У ранніх, не опублікованих за життя письменника белетристичних дослідах «Перша зустріч», 1834-36 рр., «Легенда», 1835-36 рр., «Друга зустріч», 1836 р., «З римських сцен», 1838 р., «Вільям Пен», 1839 р. і інших, він підіймав питання про перевлаштування суспільства на розумних началах. У романтичних образах, іноді в наївній, умовній формі, знаходили своє втілення і ідейне життя і пристрасні філософські, а також політичні шукання передової дворянської молоді 30-х років. Пронизані визвольними ідеями свого часу, твори молодого О. І. Герцена, при усій їх художній незрілості, розвивали громадські мотиви російської літератури 20-х рр., затверджували «життя для ідей» як «вищій вираз громадськості».

Влітку 1839 р. з О. І. Герцена був знятий нагляд поліції, на початку 1840 р. він повернувся в Москву, а потім переїхав у Петербург.

У 1840-41 рр. в «Вітчизняних записках» О. І. Герцен опублікував автобіографічну повість «Записки однієї молодої людини». Наскільки дозволяли цензурні умови, повість розкривала широке коло духовних інтересів передової російської інтелігенції. Завершальна глава повісті в гострій сатиричній формі викривала «патріархальні устої міста Малинова» (малася на увазі В'ятка), життя провінційного чиновницького та поміщицького середовища. Повість відкривала новий період в літературній діяльності О. І. Герцена, вона знаменувала вступ письменника на шлях критичного реалізму.

У 1841р. за «розповсюдження необґрунтованих чуток» – різкий відгук в листі до батька про злочини царської поліції – О. І. Герцен був знову засланий, цього разу в Новгород. У засланні зимою 1841-42 рр. його відвідав В. Г. Белінський.

Літом 1842 р. О. І. Герцен повернувся до Москви. Він взяв діяльну участь в ідейній боротьбі 40-х рр., у викритті ідеологів поміщицько-кріпацької реакції і буржуазно-дворянського лібералізму, показав себе гідним соратником революційного демократа В. Г. Белінського. Спираючись в усій своїй діяльності на традиції О. М. Радищева, О. С. Пушкіна, декабристів, глибоко вивчаючи видатні твори передової російської і зарубіжної літератури та громадської думки, він захищав революційний шлях розвитку Росії. Свої погляди він обстоював у боротьбі із слов'янофілами, що ідеалізували економічну і політичну своєрідність царської Росії, та лібералами-західниками, що преклонялися перед буржуазним ладом в країнах Західної Європи. Філософські роботи О. І. Герцена «Дилетантизм в науці» (1842-43 рр.), «Листи про вивчення природи» (1844-46 рр.) зіграли значну роль в обґрунтуванні і розвитку матеріалістичної традиції в російській філософії.

О. І. Герцен був одним з перших мислителів, які зрозуміли діалектику Г. В. Ф. Гегеля. Він оцінив її як «алгебру революції». В той же час О. І. Герцен звинувачував німецьких ідеалістів і російських гегельянців у відірваності від життя. У статтях О. І. Герцена давалося обґрунтування основоположенням

матеріалістичної філософії. Історію людського світу він характеризує як продовження історії природи. Дух, думка, доводить О. І. Герцен, є результатом розвитку матерії. Відстоюючи діалектичне вчення про розвиток, письменник затверджував протиріччя як основу прогресу в природі і суспільстві. Його статті містили полемічний гострий виклад історії філософських вчень, боротьби матеріалізму і ідеалізму.

О. І. Герцен відмічав самотійність російської філософії, критичне сприйняття російськими мислителями передових філософських напрямів Заходу. Боротьба О. І. Герцена з ідеалістичною філософією як ідейним оплотом кріпацтва реакції носила безперечно висловлений політичний характер. Проте в умовах кріпацької Росії він опинився не в силах дати матеріалістичне пояснення боротьби ідеологічних і матеріалістичних філософських систем як одного з проявів класової боротьби в суспільстві.

Матеріалістичні ідеї, розвинені в статтях О. І. Герцена, справили великий вплив на формування світогляду російської революційної демократії 60-х рр.

У 1841-46 рр. О. І. Герцен пише роман «Хто винен?» (повне видання – 1847 р.), де він поставив найважливіші питання російського життя 40-х рр., – навів критику кріпацького права і поміщицько-самодержавного ладу, що пригнічує людську особистість. Гострота його протесту проти кріпацького ладу набула в романі революційного звучання.

Повість «Сорока-злодійка» (видана в 1848 р.) розповідала про невичерпні творчі сили і талановитість російського народу, про його прагнення до розкріпачення, про властиву простій російській людині свідомість особистої гідності і незалежності. Повість розкривала загальну трагедію російського народу в умовах самодержавно-кріпацького ладу.

Повість «Доктор Крупів» (видана в 1847 р.), що написана у формі записок лікаря, малювала сатиричні картини і образи російської кріпацької дійсності. Проникливий психологічний аналіз, філософські узагальнення і соціальна гострота повісті роблять її шедевром художньої творчості О. І. Герцена.

У січні 1847 р. переслідуваний царським урядом, позбавлений можливості вести революційну пропаганду, О. І. Герцен з сім'єю поїхав за кордон. Він приїхав у Францію напередодні революційних подій 1848 року. У циклі статей «Листа з Avenue Marigny» (1847 р., пізніше увійшли до книги «Листи із Франції та Італії», 1850 р., російське видання – 1855 р.) О. І. Герцен піддав критиці буржуазне суспільство, він дійшов до висновку, що «буржуазія не має того, великого, що минуло, і ніякого майбутнього». В той же час з великим співчуттям він писав про паризьких «блужників» – робітників і майстрових, і висловлював надію, що підготовлювана революція принесе їм перемогу.

У 1848 р. О. І. Герцен став свідком поразки революції і кривавого розгулу реакції. «Листи з Франції і Італії» і книга «З того берега» (1850 р., російське видання – 1855 р.) зафіксували духовну драму письменника. Не прийнявши буржуазно-демократичної сутності руху, письменник невірно оцінив революцію 1848 р. як невдалу битву за соціалізм.

Тяжкі переживання, викликані поразкою революції, співпали з особистою трагедією О. І. Герцена. Восени 1851 р. під час корабельної аварії загинули його мати і син, в травні 1852 р. в Ніцці померла дружина.

У серпні 1852 р. О. І. Герцен переїхав у Лондон. Роки лондонської еміграції (1852-65 рр.) – період активної революційної та публіцистичної діяльності О. І. Герцена. У 1853 р. він заснував Вільну російську типографію. У 1855 р. почав видавати альманах «Полярна зірка». У 1857 р. разом із М. П. Огарьовим приступив до випуску знаменитої газети «Дзвін».

У 60-х рр. О. І. Герцен остаточно прийшов в табір російської революційної демократії. Переконавшись на досвіді визвольної боротьби російського селянства в період революційної ситуації 1859-1861 рр. в силі революційного народу, він «без боязливості став на бік революційної демократії супроти лібералізму»²⁶⁷.

На початку 60-х рр. Герцен та Огарьов брали участь в діяльності таємного революційно-демократичного товариства «Земля і воля», вели революційну пропаганду в армії.

У 1863 р. О. І. Герцен підтримав національно-визвольний рух в Польщі. Послідовна революційно-демократична позиція О. І. Герцена в польському питанні викликала запеклі нападки з боку реакційних ліберальних кіл.

О. І. Герцен був одним з основоположників народництва, автором теорії «російського соціалізму». Не розкривши дійсної соціальної природи селянської общини, він у своєму вченні виходив із необхідності соціальних змін: по-перше, визволення селян із землею, по-друге громадського землеволодіння, по-третє, втілення в життя селянської ідеї – «права на землю». Теорія «російського соціалізму» у своєрідній формі висловлювала революційні прагнення селянства, його вимоги цілковитого знищення поміщицького землеволодіння.

У перші роки еміграції в Лондоні О. І. Герцен продовжував напружено працювати в області художньої творчості. Він відстоював нерозривний зв'язок мистецтва з життям, вважав літературу політичною трибуною, що може бути використана для пропаганди і захисту передових ідей, для звертання з революційною проповіддю до широких кіл читачів. У книзі «Про розвиток революційних ідей в Росії» (видана на французькій мові, 1851 р.) він відмітив як характерну рису російської літератури – її зв'язок з визвольним рухом, вираз в ній революційних, волелюбних спрямувань російського народу.

На зразку творчості російських письменників XVIII – першої половини XIX століть О. І. Герцен показав, що література в Росії стала органічною частиною боротьби передових суспільних кіл. Тема російського кріпацького побуту продовжувала займати головне місце в художніх творах О. І. Герцена (нескінчена повість «Обов'язок перш за все», 1847-51 рр., видана в 1854 р.; «Пошкоджений», 1851 р., видана в 1854 р.).

Разом з тим О. І. Герцена – митця і публіциста – хвилювали питання буржуазної дійсності в країнах Західної Європи. У своїх творах 50-60-х рр. він неодноразово звертався до життя різних кіл буржуазного суспільства (нариси

²⁶⁷ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.18 / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1959г. – 752с. с.14

«3 листів мандрівника у внутрішності Англії», «Обоє краще», 1856 р; цикл «Кінці і начала», 1862-63 рр.; оповідання «Трагедія за склянкою грогу», 1863 р. та інші).

У 1852-68 рр. О. І. Герцен пише мемуари «Минуле і думи», які займають центральне місце в його літературно-художній спадщині. Понад 15 років напруженої праці присвятив О. І. Герцен написанню твору, що став художнім літописом суспільного життя і революційної боротьби в Росії та Західній Європі – від повстання декабристів і московських студентських гуртків 30-х рр. до початку Паризької комуни. Серед художніх автобіографій усієї світової літератури XIX ст. «Минуле і думи» не мають рівного собі твору по широті охоплення зображуваної дійсності, глибині і революційній сміливості думки, щирості, яскравості і досконалості образів. О. І. Герцен виступає в цій книзі як політичний боєць і художник слова. В оповіданні органічно поєднуються події особистого життя автора з явищами суспільно-політичного характеру. Мемуари зафіксували жвавий образ російського революціонера в його боротьбі проти самодержавства і кріпацтва. Виникнувши з палкого бажання письменника розповісти правду про свою тяжку сімейну драму, «Минуле і думи» вийшли за межі первинного задуму і стали художнім узагальненням епохи, за виразом О. І. Герцена, «відображенням історії в людині, що випадково трапилася на її дорозі».

О. І. Герцен був художником-публіцистом. Статті, замітки і памфлети в «Дзвоні», повні революційної пристрасності і гніву, є класичними зразками російської демократичної публіцистики. Художньому таланту письменника була властива гостра сатиричність. В іронії, сарказмі письменник бачив дієве знаряддя соціальної боротьби. Для повнішого і глибшого розкриття явищ дійсності О. І. Герцен часто звертався до гротеску. Малюючи в мемуарах образи сучасників, письменник використав форму гострого сюжетного оповідання.

Великий майстер портретних замальовок, О. І. Герцен умів лаконічно і влучно визначити саму сутність характеру, в декількох словах обкреслити образ, схопивши головне. Несподівані гострі контрасти були улюбленим прийомом письменника. Гірка іронія чергується у нього із забавним анекдотом, саркастична насмішка змінюється гнівним ораторським пафосом, архаїзм поступається місцем сміливому галліцизму, народний російський говір переплітається з вишуканим каламбуром. У цих контрастах проявилось характерне для О. І. Герцена прагнення до переконливості і наочності образу, різкої експресії оповідання.

Художня творчість О. І. Герцена зробила великий вплив на формування стилю критичного реалізму і розвиток усієї подальшої російської літератури.

У 1865 р. О. І. Герцен переніс видання «Дзвону» в Женеву, що ставала в ті роки центром російської революційної еміграції. При усіх розбіжностях з «молодими емігрантами» з низки суттєвих політичних і тактичних питань, О. І. Герцен бачив в різночинній інтелігенції «молодих штурманів майбутньої бурі».

Останні роки життя письменника ознаменувалися подальшим розвитком його світогляду в русі до наукового соціалізму. О. І. Герцен переглядає своє колишнє розуміння перспектив історичного розвитку Європи. У завершальних главах «Минулого і дум», у своїй останній повісті «Доктор, вмираючий і мертві» він ставить питання про сучасну боротьбу капіталу з роботою нових сил і людей в революції. Наполегливо звільняючись від песимізму і скептицизму в питаннях суспільного розвитку, О. І. Герцен наближається до погляду на історичну роль нового революційного класу – пролетаріату. У серії листів «До старого товариша» (1869 р.) письменник обернув свої погляди до робочого руху.

Особливо відмітимо той факт, що пік популярності О. І. Герцена доводиться на другу половину 50-х рр. XIX століття. У роки підготовки селянської реформи в Росії заснований їм за кордоном журнал «Дзвін» читає не лише демократична інтелігенція, але і великі державні чиновники. Примірники «Дзвону» з'являються навіть на робочому столі імператора Олександра II. Проте на початку 60-х рр. популярність О. І. Герцена різко падає. О. І. Герцен підтримав польське повстання 1863-1864 рр., і російське суспільство цього йому не пробачило. Свій вплив О. І. Герцен поступово втрачає і в колах російської еміграції. У другій половині 60-х рр. XIX століття він зближується з діячами І Інтернаціоналу, його публіцистика адресується, в основному, західноєвропейському читачеві.

Помер О. І. Герцен у Парижі, був похований на кладовищі Пер-Лашез, потім перевезений в Ніццу і похоронений поряд із могилою його дружини.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ О. І. ГЕРЦЕНА В КОНТЕКСТІ ЙОГО ДЕРЖАВНО-ПОЛІТИЧНИХ РОЗДУМІВ

Філософські ідеї О. І. Герцен висловлює часто в контексті своїх художніх, публіцистичних і мемуарних творів, в щоденниках і замітках. Їх потрібно збирати, систематизувати, інколи за нього формулювати загальні стани. Це не випадковість, а обраний О. І. Герценом метод дослідження, при якому здобута по крупинках істина не нав'язується читачеві, а «просвічує між рядків». Сам О. І. Герцен відзначав: «Мало розуміти те, що написано: потрібно розуміти те... що віє між рядків, потрібно так засвоїти книгу, щоб вийти з неї... Людина читає книгу, але розуміє власне те, що в її голові... що нерозвинене передувало читанню. Справа книги, акушерська справа – сприяти, полегшити народження, але що народиться, за це акушер не відповідає»²⁶⁸. О. І. Герцен переконаний, що його метод відповідає конструктивній природі людського мислення. Тому О. І. Герцену властива внутрішня невід'ємність філософського і художнього мислення, що є характерною особливістю багатьох східнослов'янських філософів.

²⁶⁸ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.84

Від релігії до атеїзму

Релігійний світогляд О. І. Герцена з найбільшою силою проявився в період в'ятського заслання. Але вже на початку 40-х років він перейшов до атеїзму. Тим не менше, деякі елементи християнського світогляду збереглися у нього на все життя. «Герцен усе життя по суті був релігійним мислителем, бо для релігійної установки (і тільки для неї) і характерна внутрішня невід'ємність теоретичного і аксіологічного моменту в розумінні буття. Через те і потрібно у вивченні Герцена і реконструкції його ідей виходити з аналізу його релігійної свідомості і релігійних ідей»²⁶⁹. Не можна не відмітити, що атеїзм О. І. Герцена спрямований не стільки проти християнства, скільки проти офіційної церковної ієрархії. Він, зокрема, пише: «Не пам'ятаю, щоб коли-небудь я узяв в руки Євангеліє з холодним відчуттям – це проводило мене крізь усе життя; в усі віки, при різних подіях я повертався до читання Євангелія, і всякий раз його зміст зводив світ і лагідність в мою душу»²⁷⁰. Разом з тим, в листі до Огарьова він пише: «Візьми чисту основу християнства, – яке воно витончене і високе, але подивися на послідовників його – містицизм темний і похмурий».

О. І. Герцен протестує проти «неправдивої чернечої пасивності», яка, на його думку, є наслідком «потоїбічного християнського мислення». Мислення повинно стати «на людський бік життя», бути пов'язаним із земним життям людини, з його земними турботами. Відповідно і пізнання, що є релігійним актом, повинне переходити в дію. «Однієї літературної діяльності мало, – пише О. І. Герцен, – в ній бракує плоті, реальності, практичної дії»²⁷¹. Він має на увазі, що реальна практична діяльність, або «плоть», з релігійної точки зору, не є матеріальне тіло, але є любов. «Простір, простір, і я наповню увесь безмежний простір однією любов'ю. Геть тіло!»²⁷².

О. І. Герцен частково переглядає і християнську ідею Бога, зв'язуючи думку про Бога з констатацією неповноти, недостатності світу: як світу природи, так і суспільства. Бог всемогутній в тому сенсі, що Він визначає конкретний стан буття, але визначає не своєю Божественною волею, а своїм настроєм. Бог, за переконанням О. І. Герцена, – трагічна особистість, а тому і світ трагічний. Бог несе в собі велику і жакливу таємницю, і цю таємницю можна прочитати «на сторінках книги буття», розкривши тим самим сутність світового устрою. Першопричина в трагедії Бога полягає в Його «божественній самотності». Більшість народів старовини інстинктивно дотримувалися уявлень не про єдиного Бога, а про многобожжя, оскільки уявлення про єдиного Бога вже за своїм визначенням трагічне. В той же час трагічна сама дійсність. У цьому О. І. Герцен бачить підтвердження того, що якщо Бог є, то він один і він самотній. Не випадково і в релігіях многобожжя, що відображають трагічність

²⁶⁹ Зеньковский В.В. История русской философии, т. 1, ч. 2. / В. В. Зеньковский – Л.: 1991, – 896. с.83

²⁷⁰ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.8 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 519 с. с.73

²⁷¹ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.1 / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 575с. с.331

²⁷² Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.1 / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 575с. с.334

світу, визнається невблаганна доля, що стоїть не лише над людиною, але і над богами.

Взаємовідносини між Богом Батьком і Богом Сином, з погляду О. І. Герцена, спочатку трагічні. Бог Син перейшов з можливості як свого перед існування в дійсне існування унаслідок співчуття до мук Батька. Всемогутність Бога Сина проявилася і в тому, що Він має волю навіть тоді, коли існує лише в можливості. Реалізувавши свою волю, Бог Син порушив волю Бога Батька. Це дає підставу О. І. Герцену назвати Його «непокірним сином». За це свавілля він і був покараний, знову-таки всупереч волі Бога Батька і своїй власній волі. Подібне «падіння» Бога Сина є «впадання духу в матерію». Тому і весь світ світиться для Герцена подвійним світлом. «Поглянь на ці гори, кручі, розкидані камені, – пише він Н. О. Захариній, – це знеможене тіло непокірного сина, – але ось звідусіль до погляду Батька прагне життя, – дерева, мох і це зусилля життя, що кінчається квіткою, – в кольорах вже стерта печатка відчаю (!), в них радість буття. І між поглядом Батька і трупом сина є думка і почуття, втілені... у плоть занепаłego ангела - людини»²⁷³. «Герцен стає в цей час захисником принципового дуалізму... він пише: «тепер мене надзвичайно займає релігійна думка – падіння Люцифера, як величезна алегорія, і я дійшов до дуже важливих результатів». Через декілька місяців... Герцен запально пише: «усі теорії про людство – нісенітниця. Людство є пропачий ангел... (звідси) у нас дві протилежні течії, які гублять, отруюють нас своєю боротьбою – егоїзм... темрява – пряма спадщина Люцифера, і любов, світло, розширення – пряма спадщина Бога». Герцен думає, що «Одкровення висловило це нам», – тоді як насправді це є прямий вираз містичної антропології... Людина, як «колишній ангел», терпить на землі: «ангелові не хочеться бути людиною»²⁷⁴.

О. І. Герцену властиве песимістичне сприйняття усього космосу. Світ, породжений Богом, що страждає, трагічний і безрозсудний, і це «буття» обґрунтовує право людини на незалежність від світу, а тим самим, і від Бога. Це і стало справжньою причиною гріхопадіння людини, «колишнього ангела», і останньою причиною переходу самого О. І. Герцена до атеїзму. Стверджуючи, що уся природа є повернення від падіння, О. І. Герцен вважає безперечним лише цей «загальний закон», але частковість закону – таємниця Бога. Природу О. І. Герцен уявляє як живий, невичерпний у своїй енергії потік буття, до кінця не пізнаваний. Усі прагнення і зусилля природи завершуються людиною, до неї вони прагнуть, в неї поринають, як в океан. Розуміння людини не поза природою, а є розуміння природи про себе. Мислення людини звільняє існуючу в часі і просторі думку Бога в середовище свідомості, що більше відповідає їй. У цьому пункті О. І. Герцен, подібно до «занепаłego ангела», вступає в протиборство з Богом. Виявляється, що людина може бути вища за Бога, оскільки людина своєю діяльністю не лише продовжує діяльність Бога, але і «виправляє» її. Будучи колись ангелом, людина повстала проти Бога, за що була позбавлена безсмертя. Тепер перед людиною стоїть вибір: або, розкавшись, повернутися до Бога, повернувши собі тим самим і безсмертя (а

²⁷³ Зеньковський В.В. История русской философии, т. 1, ч. 2. / В. В. Зеньковський – Л.: 1991, – 896. с.85

²⁷⁴ Зеньковський В.В. История русской философии, т. 1, ч. 2. / В. В. Зеньковський – Л.: 1991, – 896. с.84

це є угода, яку горда людина вважає негідною), або залишитися смертною, але незалежною не лише від Бога, але і від природи, мати можливість протиставляти себе буттю, тобто бути вільною. О. І. Герцен вибирає свободу. З цих пір проблема особистості стає для нього центральною.

Людська самодіяльність, припускає О. І. Герцен, якнайповніше розкривається в науці, здатній стати не лише інструментом пізнання світу, але і рушійною силою історичного прогресу. Суспільна наука в значній мірі ототожнюється ним із філософією Г. В. Ф. Гегеля. Тому спроба О. І. Герцена злити воєдино науку і соціалізм набуває форми тлумачення гегелівської діалектики як алгебри революції. «Філософія Гегеля – алгебра революції, вона незвичайно звільняє людину і не залишає каменю на камені від світу християнського, від світу передань, що пережили себе»²⁷⁵. Без людини і її наукового світогляду «природа не містить в собі сенсу свого, – в цьому її відмітний характер; саме мислення і доповнює, розвиває її; природа лише існування, відокремлюється, так би мовити, від себе у свідомості людській для того, щоб зрозуміти своє буття; мислення чинить не чужу добавку, а продовжує необхідний розвиток, без якого всесвіт не повний, – той самий розвиток, який розпочинається із стихійної боротьби, з хімічної спорідненості і закінчується мозком людської голови, що сам пізнає себе»²⁷⁶.

О. І. Герцен дійшов висновку, що істина у своїй об'єктивності недоступна ні матеріалізму, ні ідеалізму, що однобічно трактують процес пізнання. Істина доступна лише позитивній науці, що приймає факти такими, які вони є. У теорії пізнання матеріалізм набуває форми емпіризму, а ідеалізм – форму раціоналізму. Суб'єктивний ідеалізм (Берклі, Юм) О. І. Герцен вважає своєрідною формою матеріалізму, що дійшов до самотійного вбивства. Емпіризм і раціоналізм – крайнощі, які, якщо узяти їх порізно, не здатні просунути пізнання далеко уперед. Проте і в тому, і в іншому О. І. Герцен знаходить не лише недоліки, але і певні достоїнства. Емпірики доходять до визнання природи такою, яка вона є, і вірять в істинність чуттєвих свідчень. Спираючись на чуттєвий досвід, емпіризм правильно описує факти в повній відповідності з даними природознавства, безпосередньо змикаючись з практичною діяльністю людей. Проте матеріалізм і емпіризм при усьому цьому обмежуються хоча і вірним, але досить поверхневим описом світу, будучи безсилами розкрити єдність в різноманітті, досягнути сутності і внутрішню закономірність складних процесів в природі. Однобічність матеріалізму (емпіризму) полягає ще і в тому, що, занурившись в явища і факти, він залишив незайманим духовний світ людини. Ідеалісти, зі свого боку, «безперервно ляли емпіриків, топтали їх вчення своїми безтілесними ногами і не посунули питання ні на один крок вперед. Ідеалізм власне для природознавства нічого не зробив»²⁷⁷. У пошуках уявного безумовного начала ідеалізм відкинув здоровий

²⁷⁵ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353 с. с.73

²⁷⁶ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.80

²⁷⁷ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.82

чуттєвий досвід і остаточно погрузнув в абстрактному умогляді. Заявивши, що природа – нісенітниця, що усе тимчасове не заслуговує на його увагу, ідеалістичний раціоналізм зовсім нічого не дав для індустріальної діяльності людства. І у вченні ідеалістів О. І. Герцен відзначає позитивний бік. Це, передусім, визнання активної ролі розуму, розробка логічних форм і спроба проникнути в духовний світ людини.

О. І. Герцен вважає, що наука має бути єдиною, як єдина природа, включаючи і суспільство. Філософія покликана подолати «феодальну роздробленість наук», у тому числі і ліквідовуючи розрив між природознавством і суспільствознавством. О. І. Герцен проголошує філософію теоретичною зброєю в суспільній боротьбі. Історичний прогрес він бачить в досягненні найбільшої відповідності між розумом і дійсністю, в розвитку суспільства до людської свободи. О. І. Герцен не погоджується жертвувати особистістю заради історії, для її нібито великих завдань, не хоче перетворювати її на знаряддя для досягнення абстрактних цілей. Він не погоджується жертвувати сучасним поколінням для грядущих поколінь. Він розуміє, що оптимістичне вчення про прогрес, яке стало «релігією ХІХ століття», не розглядає нікого і нічого, жоден момент як самоцінність, затверджуючи не прогрес заради людини, але, навпаки, людину не як самостійну цінність, а як засіб для досягнення незрозумілого прогресу.

Розчарувавшись в революції 1848 року, О. І. Герцен пише, що почалося розкладання Європи. Післяреволюційна європейська дійсність остаточно підірвала віру О. І. Герцена в детермінований прогрес людства, в поступальне сходження суспільства до кращого, досконалішого, щасливішого стану. Він допускає можливість руху назад і занепаду. О. І. Герцен приходять до переконання, що істина не може сказати нічого утішливого для людини. «Поясніть мені, будь ласка, – говорить він, – чому вірити у Бога смішно, а вірити в людину не смішно; вірити в Царство Небесне – безглуздо, а вірити в земні утопії – розумно?»²⁷⁸. Таким чином, розчарувавшись в релігії, О. І. Герцен неминує розчарувався в людині і людстві, а разом з тим і в науці.

Філософія випадковості О. І. Герцена

Гостре відчуття трагічності буття охоплює О. І. Герцена. Крах віри в європейську цивілізацію привів його «на край моральної загибелі», в чому він сам признається. О. І. Герцен піддає різкій критиці міщанство Європи з його моральною обмеженістю і духовною нікчемністю. Підміна духовних цінностей цінностями комерційного характеру сприймається О. І. Герценом як ознака якнайглибшого духовного занепаду. Внаслідок переоцінки цінностей захист особистості стає єдиною точкою опори для нього. О. І. Герцен переконується в тому, що в житті відсутній не тільки моральний прогрес, але і логічний зв'язок явищ, що історія людства принципово алогічна: дух перемагається смертю,

²⁷⁸ Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Федотов. – М.: Наука, 1990, – 397с. с.91-92

божевільні стихії беруть гору над життям. Посилення трагічного мотиву у філософії О. І. Герцена пов'язано з наростанням відчуття, що у бутті величезне значення має випадковість, перед якою і природа, і людина безсилі. Необхідність, закономірність О. І. Герцен розуміє тепер як зовнішній бік випадковості, за якою переховується алогізм і відсутність сенсу. Принциповий алогізм природи невловимий для науки. «Уважний погляд без особливої напруги побачить в усіх областях природознавства якусь незручність... кожна галузь природних наук призводить до тяжкого усвідомлення, що є щось невловиме, незрозуміле в природі»²⁷⁹. І це незрозуміле обумовлене випадковістю. «Усе суще в часі має випадкову, довільну складову, що випадає за межу необхідного розвитку, а не ту, що витікає з поняття предмета»²⁸⁰. Випадковість стала для О. І. Герцена справжньою реальністю. О. І. Герцен приходять до висновку, що майбутнього немає, його утворює сукупність тисячі умов, необхідних і випадкових, та воля людська. Історія, як і природа, імпровізує, вона користується всякою ненавмисністю, стукається разом в тисячі воріт.

Загадка і таємниця людської долі переростає у О. І. Герцена в загадку і таємницю буття. У зв'язку з цим О. І. Герцен розвиває думку Геракліта: буття є небуття, все є вічне становлення як постійна боротьба буття з небуттям. По Г. В. Ф. Гегелю, боротьба протилежностей є рушійна сила розвитку. Проте розвиватися може лише те, що вже існує, що цілком входить в структуру буття. Разом з тим буття у боротьбі з небуттям повинне тільки «стати», його ще немає. Тому світовий процес не можна назвати розвитком, він є становлення. Буття поза становленням є смерть – протилежність життя. «Чим більше розвинене життя, чим у вищу сферу перейшло воно, тим відчайдушніша боротьба буття і небуття, тим ближче вони один до одного. Камінь набагато міцніший за звіра; у нім буття переважає над небуттям; він мало потребує середовища, що його оточує; він без великих зусиль, що діють на нього ззовні, не змінить ні форми, ні складу, він майже не носить в собі самому причину свого розкладання, і тому він міцніший за звіра. Щонайменший дотик до мозку тварини... повергає її мертвою; щонайменша зміна в складному хімізмі крові – і тварина страждає по своєму нормальному стану, мучиться і помирає, якщо не може перемогти, тобто відновити норму. Пасивне, тяжке буття тіснить своєю грубою визначеністю життя; життя каменю – справжня непритомність; воно там вільніше, де ближче до небуття... У усьому живому... хіба ми бачимо щонебудь, окрім процесу вічного перетворення, що живе, мабуть, в одній зміні? Кістки – найтвердіше буття організму, а ми їх навіть живими не вважаємо»²⁸¹.

Філософія випадковості О. І. Герцена спирається на принцип становлення, що розуміється як спосіб існування світу і як основний методологічний принцип теорії пізнання. При цьому О. І. Герцен прямо

²⁷⁹ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.60

²⁸⁰ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.44

²⁸¹ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.98

посилається на Геракліта: «Думка Геракліта явилася не як геніальна здогадка, а як останнє слово методу, суворе, чітке, наукоподібне»²⁸².

Людина знаходиться у світі випадковостей, і цей світ ворожий людині. Ворожий світ сприймається як чужий і в цьому сенсі «потойбічний», темний і незрозумілий. Парадокс полягає в тому, що людина як жива істота завдяки обміну речовин цілком «розчиняється» в середовищі. Фактично уся природа є тілом людини, спільним для усіх живих істот. Природа, що перебуває у вічному становленні, «зіткана з випадковостей». Уся природа виявляється випадковою, а разом з нею і людина. У цьому мало утішливого для людини. О. І. Герцен пропонує примиритися з цією істиною, але сам примиритися не може і повстає супроти жорстокої влади випадку, як раніше повставав супроти необхідності, що не лише пригнічує свободу людини, але і вимагає «людських жертвопринесень». Заперечуючи «філософію необхідності» Г. В. Ф. Гегеля, О. І. Герцен роззброїв себе у боротьбі з безглуздим торжеством випадковості, пануючої у світі. Разом з тим, розчарування в гегелівському раціоналізмі означало безсилля абсолютної ідеї, але не безсилля життя. Тому у боротьбі з «деспотизмом випадковості» можна було використати ідеї Г. В. Ф. Гегеля, позбавивши їх абсолютності. О. І. Герцен здійснює це за допомогою методології «алогізму», спрямованої не проти логіки, а проти її абсолютизації, проти абсолютизації розуму на користь життя, яке розумом далеко не вичерпується.

Становлення природи і суспільства О. І. Герцен розглядає як справу випадку, але що має під собою об'єктивну основу. Гегелівський принцип логічної і історичної єдності поширений не тільки на суспільство, але і на природу, О. І. Герцен розширює дію принципу «єдності і боротьби історичного та логічного». Їх єдність виявляється в тому, що історичне і логічне є два боки одного і того ж процесу, вони доповнюють одне одного, як доповнюють одне одного дух і плоть, значення і сенс. Значення історії розкривається в логіці, але сенс її належить життю як саморуху. Дух сам по собі має значення, але не сенс. Сенс духу у втіленні, тобто в тому, щоб стати «духом живим». Боротьба історичного і логічного ґрунтована на їх протилежності і на тому, що логічне як прояв необхідного намагається направити історію до задалегідь заданої мети, що перебуває «за межами історичного». Історичне, яке є прояв випадкового, має свою ціль в собі і не потребує ніякої зовнішньої цілі. Тому «життя має свою ембріологію, не співпадаючу з діалектикою чистого розуму... Життя є ціль, і засіб, і причина, і дія»²⁸³. Внаслідок боротьби історичного і логічного, випадкового і необхідного, буття і небуття виростає життя як свобода. Разом з тим, свобода може здійснюватися тільки як становлення. А становлення є вихід за межі і необхідності, і випадковості. Діючи у відірваності одне від одного, необхідність і випадковість роблять життя настільки крихким, що воно стає

²⁸² Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.144

²⁸³ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353 с. с.301

неможливим. Нейтралізуючи і обмежуючи одне одного в процесі взаємодії, необхідність і випадковість «звільняють простір» для вільного життя.

У своєму реальному існуванні людина опиняється в центрі боротьби історичного і логічного, живого життя і абстрактного об'єктивного мислення, частки і цілого. Частка тут – частка цілого, що має автономне існування і бореться з цілим за свою самостійність. Внаслідок цієї боротьби і сама людина роздвоюється на тіло і дух, що прагнуть до незалежного одне від одного існування. «Подвійна натура людини саме в тому, що вона понад своє позитивне буття не може не ставитися негативно до буття; людина розпадається не лише із зовнішньою природою, але навіть з самою собою»²⁸⁴. Дух людський відривається від природи, а тіло відірватися від природи не може. В результаті дух «несе на собі» своє тіло, подібно до равлика, що носить на собі свій дім. Тіло людини, крім того, перетворюється на беконовського «ідола», в «печеру», з якої дух людський може бачити лише «тіні буття», а не буття у своїй справжності. Тим самим дух людський втрачає свою свободу.

Повернути втрачену свободу людина може через діяльність, яка також носить подвійний характер. Як втілена в матерії, вона «олюднює» і тим самим «визволяє» природу. Як та, що переборює плоть, вона визволяє людський дух. Подолання плоті не означає звільнення від плоті, що і неможливе, і не треба. «У розумному, морально-вільному і пристрасно-енергійному діянні людина досягає дійсності своєї особистості і увічніює себе у світі подій. У такому діянні людина вічна в тимчасовості, нескінченна в скінченності, представник роду і самої себе, живий і свідомий орган своєї епохи»²⁸⁵. О. І. Герцен приходять до висновку, що людина вільніша, ніж про неї думають, оскільки велика частка нашої долі знаходиться в наших руках. Важливе розрізнення О. І. Герценом понять «свобода» і «незалежність». Незалежність зовсім не обов'язково є свободою, це лише передумова свободи, бо незалежність в одному відношенні поєднується із залежністю, в іншому відношенні, з нею не поєднується.

Антропологізм, побудований на філософії випадковості, трагічний, але він визволяє думку О. І. Герцена від «поклоні фактам», від самозречення «в ім'я законів природи». О. І. Герцен пише: «У людини разом зі свідомістю розвивається потреба щось своє врятувати з вихору випадковості... Це є відчуття своєї гідності і прагнення зберегти моральну самобутність своєї особистості»²⁸⁶. Людина може і повинна затверджувати свою моральну самобутність усупереч «вихору випадковості», на руїнах, що створюються цим вихором. У людини не одна лише здатність розуміння, але і воля, яку можна назвати «розумом, що творить». Не суспільство в цілому є вершиною природного світу і не абстрактна людина, а особистість, що є метою і природного, і історичного світу. «Особистість – вершина історичного світу, до

²⁸⁴ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.124

²⁸⁵ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.123

²⁸⁶ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.188

неї все примикає, нею все живе»²⁸⁷. Вільна людина сама створює свою моральність, тобто сама, і навіть усупереч природі і соціальному життю, сходиться на ту вершину, яка прославляє її над сліпим потоком буття. О. І. Герцен шукає для затвердження особистості, передусім, суб'єктивну основу, яка тільки і може протистояти об'єктивному торжеству випадковості у світі, скріплюючи своїм розумом і своєю волею єдність світу, що розпадається. Немає єдності світу ні в його бутті, ні в його матеріальності. Єдність світу може бути тільки в його суб'єктивності, а суб'єктивність може бути тільки атрибутом особистості. Такою загальною особистістю може бути тільки Бог. Оскільки ж О. І. Герцен розчарувався у Божественній мудрості, тобто і в самому Богу, єдиним варіантом втілення особистості залишається для О. І. Герцена людина.

Культура як засіб визволення особистості

Об'єктивною основою затвердження особистості О. І. Герцен вважає культуру. Вона об'єктивна, оскільки існує незалежно від існування конкретних особистостей, що є творцями і носіями культури. Разом з тим, культура і суб'єктивна, оскільки є самовираженням окремих осіб. У культурі особистість знаходить тверду опору у бутті, не виходячи за межі внутрішнього світу людини. Якщо історія є зовнішньою для людини, то культура – її внутрішній світ, хоча вона і має атрибути зовнішності. Культура, будучи національною і навіть загальнолюдською, разом з тим залишається моральним внутрішнім і духовним змістом особистості. Культура зберігає незалежність і свободу особистості від образливої влади випадковості і історичного процесу, від невідворотності долі. Особистість, що знайшла самовираження в культурі, отримує «безмежну свободу». «Зупинити виконання долі до деякої міри можливо: історія не має того строгого, незмінного призначення, про яке оповідають філософи; у формулу її розвитку входить багато змінюваних начал, – по-перше, особиста воля... Я не раджу сваритися зі світом, а раджу почати самобутнє незалежне життя, яке могло б в собі самому знайти спасіння навіть тоді, коли весь світ, що оточує нас, загинув би»²⁸⁸. І це самобутнє незалежне життя є життя духовне, що становить зміст національної і загальнолюдської культури. Перш за все, це самобутня моральність, супротивна європейському міщанству. Саме прагнення до самобутнього морального життя визначає боротьбу О. І. Герцена з міщанством Західної Європи, його пристрасне викриття моральної обмеженості і духовної нікчемності міщанства.

Запропонована О. І. Герценом філософія випадковості дала простір для категоричного затвердження прав особистості і її самобутньої моральності. При цьому моральний світ виявився виведеним за рамки міщанської дійсності, супротивним їй і незалежним від неї. Моральний світ – це світ культури. Серед

²⁸⁷ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с. с.190

²⁸⁸ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353 с. с.270

«вихору випадковості» О. І. Герцен виділяє категорію можливості як конкретизацію категорії становлення. Можливість прямо витікає з філософії випадковості, допомагаючи О. І. Герцену спорудити вчення про те, що Росія, минувши фазу буржуазного міщанського суспільства, може перейти прямо до соціального ідеалу. О. І. Герцен вірить, що російський мужик врятує світ від торжествуючого міщанства, яке він бачить не лише в буржуазії, але і в робочих Західної Європи. Російський мужик, навіть будучи кріпосним, більша особистість, ніж європейський буржуа, оскільки з'єднує в собі особове з общинним. Особистість протилежна до егоїстичної замкнутості, вона можлива лише в общині. «Дивовижно, що скептичний і критичний О. І. Герцен шукав спасіння в сільській громаді. У економічній відсталості Росії він бачив її велику перевагу у вирішенні соціального питання»²⁸⁹.

Проте не в економічній відсталості Росії бачить О. І. Герцен її перевагу, а в якісно іншому способі життя. Соціальне життя Європи протікає в застиглих, сталих формах, «механізованих» і протиприродних, таких, що відповідають логічним законам. Життя Росії, не дивлячись на віковий «російський деспотизм», протікає вільно і невимушено, що викликає сумніви в самій наявності деспотизму в Росії і підриває соціальну цінність «європейських штампів». Європейське суспільство давно сформувалося і не здатне далі змінюватися. Росія перебуває в природному стані становлення. «Розумом Росію не зрозуміти» не тому, ніби Росія не доросла до сприйняття розумом, а тому, що сам процес становлення пов'язаний не з логікою розуму, а з дійсністю відчуття. Росія живе не розумом, а серцем, і в цьому її велика перевага. О. І. Герцен вважає, що життя розумом характеризує цивілізацію, а життя серцем – культуру. Для Росії будь-яка державна або суспільна форма є зовнішньою, не здатною змінити духовну сутність російського народу і його духовну культуру. Російський народ, на відміну від народів Європи, є справжнім творцем своєї історії, хранителем високих духовних цінностей, і ці нескоро минуші цінності народ Росії сприймає не стільки розумом, скільки передчуває завдяки своїй природній інтуїції. «Гріхопадіння» європейського суспільства О. І. Герцен бачить в тому, що воно здійснило зухвалу спробу спрямувати природний процес становлення в русло контрольованого розумом штучного процесу розвитку. Виниклі таким чином штучні суспільні стосунки ведуть суспільство в духовну безвихідь і утворюють перешкоду на шляху природного історичного процесу як процесу становлення. І тільки Росія здатна показати світу, що справжня людська історія є не «прогрес суспільства», а процес вічного оновлення людського духу, оновлення духовної культури.

О. І. Герцен переконаний, що історія розвитку Європи давно перетворилася на історію її розкладання. Історія Росії ще і не починалася, оскільки процес становлення не є історія. Тим самим О. І. Герцен спростував точку зору Чаадаєва на історію Росії і Європи як антинаукову. Так, в Росії немає нічого стійкого, застиглого, визначеного. «Який безлад», – скаже багато хто; але нехай же вони пригадають, що тільки цей безлад і робить можливим

²⁸⁹ Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Федотов. – М.: Наука, 1990, – 397с. с.128

життя в Росії»²⁹⁰. Подібні твердження виглядають досить суперечними для усталеної суспільної думки. С. Н. Булгаков справедливо пише, що О. І. Герцен «не міг бути задоволений ніякою Європою і взагалі ніякою дійсністю, бо ніяка дійсність не здатна вмістити ідеал, якого шукав Герцен»²⁹¹. Проте, подібна критика спрощує позицію О. І. Герцена, а тим самим і спотворює її. О. І. Герцен виходить з того, що реальність не є дійсність, але можливість (у становленні), і в цьому сенсі дійсність не здатна вмістити в себе ніяких ідеалів, бо ідеали належать майбутньому, але не минулому, можливому, але не дійсному. Ідеали взагалі недосяжні в земному житті, але вони роблять це життя осмисленим і змістовним.

О. І. Герцен вважає, що прагнення законсервувати сьогодення, не дати йому «розчинитися» в майбутньому – одна з крайнощів, властивих догматичному мисленню. Інша крайність – жертвувати сьогоденням заради майбутнього. Для Росії це особливо актуально, оскільки Росія, спрямована до майбутнього, тяжіє до Царства Небесного, нехтуючи царством земним. Це підтверджує, що вчення О. І. Герцена про незалежність духовного ладу особистості від реального буття узятو прямо з російського життя. Незалежність російської душі від земного існування і її тяжіння до Царства Небесного доведена до повної зневаги земним життям, його устроєм. У зв'язку з цим О. І. Герцен пише: «Чаадаєв і слов'яни (слов'янофіли) рівно стояли перед нерозгаданим сфінксом російського життя – сфінксом, сплячим під солдатською шинеллю і під царським наглядом; вони рівно запитували: «Що ж з цього буде? Так жити неможливо: тягар і безглуздість сьогодення очевидні, нестерпні – де ж вихід?»²⁹². Росія – країна великих можливостей, але ці можливості в умовах невлаштованості російського життя не реалізуються, гинуть на кореню.

О. І. Герцен оголяє протиріччя, що поглиблюються, між державним і соціальним життям Росії. Російський народ і громадські шари, близькі до народу, живуть «в царстві правди», яке є земним відображенням Царства Небесного. Держава живе «в царстві неправди». Офіційна російська історія є історія держави, але не народу. О. І. Герцен наводить слова Чаадаєва: «Історія інших народів – повість їх звільнення. Російська історія – розвиток кріпосного стану і самодержавства»²⁹³. Але це доводить тільки те, що ми досі не знаємо власної історії і вже тому не маємо права судити її. Справжнє внутрішнє життя Росії – це життя народного духу як процес вічного прагнення до соціальної справедливості. Це і є жива душа народу, що лежить в основі нашого національного побуту. «Помилка слов'ян (слов'янофілів) полягала в тому, що їм здається, що Росія ніколи не мала цього розвитку і не могла мати. Те, що приходить до свідомості у нас, те, що починає мерехтіти в думці, в передчутті,

²⁹⁰ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.270

²⁹¹ Зеньковский В.В. История русской философии, т. 1, ч. 2. / В. В. Зеньковский – Л.: 1991, – 896. с.99

²⁹² Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.246

²⁹³ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.248

те, що існувало несвідомо в селянській хаті і на полі, то тепер тільки сходять на шляхах історії, відгодованих кров'ю, сльозами і потом двадцяти поколінь. Це основи нашого побуту – не спогади, це – живі стихії, що існують не в літописах, а в сьогоденні; але вони тільки уціліли під важким історичним виробленням державної єдності і під державним гнітом, тільки збереглися, але не розвинулися. Я навіть сумніваюся, знайшлися б внутрішні сили для їх розвитку без петровського періоду, без періоду європейської просвіти»²⁹⁴.

Живі народні стихії – несвідоме життя духу. Але життя духу повинне розвинутися у свідомі форми. В цьому відношенні ні православ'я, яке О. І. Герцен називає «візантійською церквою», ні архаїчні форми державного управління нічого більше не дадуть для розвитку східнослов'янського світу. «Повернутися до села, до артілі працівників, до мирського зібрання, до козацтва – інша справа; але повернутися не для того, щоб їх закріпити в нерухомих азіатських кристалізаціях, а для того, щоб розвинути, визволяти начала, на яких вони ґрунтовані, очистити від усього наносного, того, що спотворене, від дикого м'яса, яким вони обросли, – в цьому, звичайно, наше покликання. Але не потрібно помилятися; усе це далеко за межами держави»²⁹⁵. «Далеко за межами держави» знаходиться культура, що носить національний, а не державний характер. Культура, на відміну від народної стихії – свідоме життя духу. О. І. Герцен вважає, що духовна культура формується за допомогою «культури розуму», чого завжди бракувало пластичній російській душі. «Сприйнятливий характер слов'ян, їх жіночність, недолік самодіяльності і велика здатність засвоєння і пластичності роблять їх по перевазі народом, що потребує присутності інших народів, вони не цілком панують у себе. Залишені на себе, слов'яни легко «заколисуються своїми піснями», як помітив один візантійський літописець, «і дрімають». Збуджені іншими, вони йдуть до крайніх наслідків; немає народу, який глибше і повніше засвоював би собі думку інших народів, залишаючись самим собою... Щоб скластися в князівство, Росії потрібні були варяги. Щоб зробитися державою – монголи. Європейські звичаї розвинули з царства московського колосальну імперію петербурзьку»²⁹⁶.

Західна просвіта, вважає О. І. Герцен, допоможе пластичній народній стихії не лише дорости до рівня європейської культури, але і, переробивши західний вплив, сформувати власну національну культуру, рівня європейського, а може бути і що перевершує її. «Одна могутня думка Заходу, до якої примикає уся довга історія його, в змозі запліднити зародки, що дрімають в патріархальному побуті слов'янському. Артіль і сільська громада, розділ прибутку і розділ полів, мирське зібрання і з'єднання сіл у волості, що управляються самі собою, – усе це наріжні камені, на яких створюється храмина нашого майбутнього вільно-громадського побуту. Але ці наріжні камені – все ж камені... і без західної думки наш майбутній собор залишився б

²⁹⁴ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.260

²⁹⁵ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.306

²⁹⁶ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.290

при одному фундаменті»²⁹⁷. Не православ'я, а інтеграція в духовне життя Заходу здатна пробудити російську душу, що дримає. Це піде на користь і Заходу, допоможе йому звільнитися від міщанства, воскресить життя духу. Для Росії побудована за допомогою розуму культура, як інтегруючий стрижень особистості, суспільства і держави, зніме їх протиборство, усуне їх несумісність. Жива душа народу отримає усвідомлену форму свого буття, здолає панування і необхідності, і випадковості.

Тільки у культурі і через культуру людина отримує безмежну свободу. Проте це дає життю лише тимчасовий сенс, оскільки людина не в силах здолати тимчасовість і скінченність свого земного існування. Тому філософія випадковості О. І. Герцена виявляється філософією відчаю, безнадійності і безвір'я. «В особі Герцена сильна і глибока думка ще раз зробила спробу, зберігаючи тему християнства, відкинути «потойбічний» світ, випробувувати в межах релігійного змісту знайти дозвіл даних християнством тем. Невдача Герцена, його «душевна драма», його трагічне відчуття безвиході – усе це більше, ніж факти його особистого життя, – в них є пророчче упередження трагічного бездоріжжя, яке чекало надалі російську думку, що порвала з Церквою, але що не може відкретися від тем, заповіданих християнством»²⁹⁸.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ О. І. ГЕРЦЕНОМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Центральна проблема творчості О. І. Герцена – історична спільність і відмінність доль Росії і Західної Європи. Деякі грані цієї проблеми відображені в творчості російських мислителів XVIII і начала XIX століть. Але вона набула нового сенсу, коли, з одного боку, в Західній Європі зміцнився капіталізм і народилися соціалістичні ідеї, а з іншої – в Росії назріла криза феодално-кріпосницького ладу і постало питання про «вибір шляху». О. І. Герцен з особливою яскравістю і неповторною своєрідністю показав, що навколо проблеми «Росія-Захід» групується все коло питань майбутнього державно-правового розвитку Росії.

Російські мислителі самих різних світоглядів, з'єднані спільним занепокоєнням про майбутній державно-правовий розвиток своєї країни, проявляють саме в цей час граничну активність в осмисленні проблеми «Росія-Захід». Досить перерахувати імена деяких мислителів, щоб зрозуміти, наскільки різноманітні їх підходи: П. Я Чаадаєв, М. В. Гоголь, В. Г. Белінський, О. С. Хомяков, Ф. М. Достоєвський, Б. Г. Чичерін і багато інших. У цій низці О. І. Герцен – одна з найважливіших фігур.

В онтологічному і гносеологічному контекстах, ідея селянського соціалізму – майбутнього державно-правового розвитку Росії склалася у О. І. Герцена в 50-х роках, коли людина, чії помисли були спрямовані до Росії,

²⁹⁷ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.9 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 353с. с.288

²⁹⁸ Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Федотов. – М.: Наука, 1990, – 397с. с.101-102

не могла бачити в житті цієї країни тих громадських сил, які розвинулися через декілька десятиліть. Сьогодні ясно, що капіталістичний розвиток Росії в конкретних умовах, що склалися, був закономірний. Але було б безглуздо вимагати, щоб так дивився на справу О. І. Герцен в епоху, коли ще реальністю було кріпацтво, а робітничого класу в скільки-небудь «європейському» сенсі зовсім не існувало. Гуманіст і народодлюбєць, О. І. Герцен шукав для Росії якийсь третій шлях, який дозволив би їй звільнитися від кріпацтва і, разом з тим, уникнути капіталізму та панування буржуазії.

У ідейних спорах 40-х років О. І. Герцен виступав як один з вождів західників, які, на противагу слов'янофілам, відстоювали прогресивність входження Росії в «європейський світ». У 50-і роки О. І. Герцен змінює свої погляди. Він говорить про особливий шлях і особливе призначення Росії. Його публіцистика перекликається з рядками Тютчева. «Розумом Росію не зрозуміти, аршином загальним не виміряти! У неї особлива стать – в Росію можна тільки вірити». Але в головному О. І. Герцен далекий від Тютчева, від «поетичного» слов'янофільства і ще далі – від оспівування старовини, чим займалися слов'янофіли.

О. І. Герцен бачив особливе покликання Росії в тому, щоб з'єднати західні ідеї соціалізму з народними основами російської селянської общини і показати світу можливість нового суспільного устрою без експлуатації людини людиною. Ідея соціальної революції – ідея європейська. Але з цього не виходить, що саме західні народи більше здатні її здійснити, так писав О. І. Герцен в 1854 р.

Запорукою російської соціальної революції він вважав селянську общину, відсутність розвиненої приватної власності селян на землю, традиції колективізму, взаємодопомоги в російському народі. Ці національні особливості він бачив і в робітничих, ремісничих артілях. Росіян – робочих по психологічному складу він вважав тими ж селянами і гадав, що вони принципово відмінні від західноєвропейських робочих. На стихійний громадський соціалізм (у багатьох місцях він використовує поняття «комунізм») покладав О. І. Герцен свої надії, протиставляючи його як кріпацтву, так і капіталізму.

Община споконвіків існувала в російському селі, проте до 40-х років XIX століття майже не привертала уваги учених і письменників. Вона була чимось органічним, очевидним і тому непомітним.

Притягнула увагу росіян до общини робота прусського соціолога і етнографа А. Гакстгаузена. Він з благословення і з допомогою царського уряду зробив в 1843 р. велику подорож по Росії, підсумком якої стала видана в Германії тритомна праця «Дослідження внутрішнього стану народного життя і особливо сільських установ Росії» (1847-1852 pp.). А. Гакстгаузен «відкрив» общину, оголосивши її надзвичайно благодійною установою, яка сприяє зберіганню «добрих» патріархальних стосунків між селянами, поміщиками і урядом. Незважаючи на сугубий монархізм автора, третій том праці А. Гакстгаузена, що трактує питання про общину, був все же таки допущений в Росію без права перекладу російською мовою.

Книга А. Гакстгаузена припала в Росії до часу, чим і пояснюється її незвичайний суспільний резонанс. Реакційні кола, аж до правих слов'янофілів, прагнули використати його «відкриття» для увічнення «патріархальних» кріпосницьких стосунків. О. І. Герцен і інші революційні демократи, критикуючи монархізм і замасковане кріпацтво автора, хотіли бачити, незалежно від цього, в російській общині прообраз комірки соціалізму. У другій половині ХІХ ст. сільська громада опинилася в центрі дискусій з питань громадського розвитку Росії.

Общині були властиві елементи демократії, що іноді захищали селянську масу від свавілля поміщиків і уряду. Але в конкретних умовах передреформної і пореформеної Росії община могла стати і стала переважно установою, в якій утілилися не соціалістичні, а феодально-кріпосницькі стосунки. Прогресивним в другій половині ХІХ століття міг бути лише капіталістичний розвиток, але цьому розвитку община заважала, прикріплюючи селянина до землі, перешкоджаючи переливанню робочої сили в промисловість, увічнюючи стану замкнутість, відсталість, затурканість селянських мас.

О. І. Герцен не міг не бачити багато проявів тенденцій капіталістичного розвитку. Він називав обуржуазнювання дворянства, з'єднання феодальної експлуатації селян з капіталістичною «розповсюдженням начал політичної економії». Для О. І. Герцена наукова політична економія його часу асоціювалося з антигуманною наукою про збагачення небагатьох за рахунок багатьох, про способи експлуатації праці капіталом.

Розповсюдження «принципів політичної економії» в Росії він вважав згубним для народу і сподівався, що йому протистоятиме община, оскільки її економічний принцип – надати кожному без винятку місце за своїм столом. Жорстокому, антигуманному капіталізму О. І. Герцен прагнув протиставити патріархальну гуманність російського сільського «світу», де усі бідні, але з голоду людина не помре, якщо у сусідів є чим поділитися з нею.

О. І. Герцен не раз пояснював, що він розуміє під російським соціалізмом. У одному з найяскравіших місць він говорить: «Ми російським соціалізмом називаємо той соціалізм, який йде від землі і селянського побуту, від фактичного наділу і існуючого переділу полів, від громадського володіння і громадського управління, – і йде разом з робітничою артіллю назустріч тій економічній справедливості, до якої прагне соціалізм взагалі і яку підтверджує наука»²⁹⁹. У цій статті О. І. Герцен в декількох яскравих фразах показує шляхи зародження і формування соціалістичних ідей в Росії та місце в цьому процесі Чернишевського, який тоді був вже в Сибіру, на каторзі.

З цитати видно, що О. І. Герцен вважав найважливішим «соціалістичним» елементом общини відсутність приватної власності на землю (постійний переділ землі в общині по розмірах сім'ї). До сільської громади він приєднує і промислову артіль. Нарешті, він вказує, що принципи соціалізму підтверджуються наукою, але не буржуазною політичною економією його часу.

²⁹⁹ Герцен А. И. Собр. Соч. В 30-и т. Т.20-1. Русский коммунизм. / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 494с. с.128

В онтологічному контексті, загальна спрямованість державно-правових поглядів О. І. Герцена – селянський соціалізм, теоретичній розробці якого були підпорядковані його філософські, історичні і літературні праці. О. І. Герцен, віддаючи перевагу демократії, застерігав, що не тільки монархія, але і соціальна республіка можуть бути морально знищені. Саме тому в Росії необхідно політичний устрій засновувати на моральних традиціях сільської громади.

Важливим етапом розвитку державно-правових поглядів О. І. Герцена стало обґрунтування їм в другій половині 1850-х років свого бачення ідеї обрання і скликання всенародного «Великого Собору» – Установчих зборів. На його думку саме Установчі збори необхідні для відміни кріпосного права, узаконення пропаганди соціалістичних ідей. О. І. Герцен в зв'язку з цим відзначав, що «як би не було, перші Установчі збори – перший парламент, саме він визначить як пріоритетні напрями «свободу слова, обговорення і законний ґрунт під ногами». Починаючи з О. І. Герцена, ідея Установчих зборів стала органічною частиною соціально-революційної і демократичної ідеології Росії

Після ідей декабристів про політичне перетворення Росії, саме ідеї О. І. Герцена стали фундаментальним етапом розвитку суспільно-політичної думки Росії. У цьому контексті особливе місце займає розроблена ним теорія російського соціалізму. Її основними компонентами стали, по-перше, визнання особливого в порівнянні із західноєвропейськими країнами шляху Росії до соціалізму, по-друге, переконання, що Росія більше здатна до соціальної революції, чим ці країни, по-третє, оцінка сільської громади як основи соціалістичної організації, по-четверте, твердження про те, що звільнення селян із землею повинно стати началом соціального перетворення Росії.

Громадське перевлаштування, по О. І. Герцену, не повинне було відбуватися насильницьким шляхом, і в цьому сенсі він виступав проти закликів «до сокири», відмічаючи, що «...не можна кликати маси до такого бунту, тому що насильством і терором можна лише розчистити місце, але створити нічого не можна»³⁰⁰. У цьому контексті особливістю державно-правової спадщини О. І. Герцена є і те, що він, будучи західником, спробував пізнати Росію «від зворотного», – відштовхуючись від західного досвіду, але, приклавши його до Росії. О. І. Герцен зіткнувся з іншими ідейними течіями – революційним радикалізмом, з одного боку, і лібералізмом, з іншого боку, і виявився чужий і тим, і іншим, хоча і ті, і інші багато в чому виростили на його ідейній спадщині. Теорія російського соціалізму О. І. Герцена виявилася утопією, що, проте, анітрохи не зменшує його заслуг в розвитку державно-правової думки Росії.

³⁰⁰ Герцен А. И. Собр. Соч. В 30-и т. Т.20-1. Русский коммунизм. / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 494с. с.130

МЕТАФІЗИЧНІ ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО АНТРОПОЛОГІЗМУ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО

Життя і творчість Ф. М. Достоевського

Федір Михайлович Достоевський – християнський мислитель та публіцист. Н. Бердяєв пише в роботі «Світогляд Достоевського», що Ф. М. Достоевський відкрив новий духовний світ, повернув людині її духовну глибину.

Ф. М. Достоевський народився в 1821 році в сім'ї штаб-лікаря Михайла Андрійовича Достоевського і Марії Федорівни, уродженої Нечаєвої, доньки московського купця третьої гільдії. З 1831 року Достоевські – власники села Дарового і села Черемошни в Тульській губернії.

Майбутній письменник отримав непогану домашню освіту: з ранніх років знав Євангеліє, освоював французьку і латинську мови, ознайомився з класичною європейською і російською літературою – творами Жуковського, Карамзіна, Вальтера Скотта, Шиллера, знав напам'ять майже усього Пушкіна, прочитав Гомера, Шекспіра, Сервантеса, Гьоте, Гюго, Гоголя. У 1834 році він поступає в пансіон Чермака, в якому викладали кращі педагоги Москви, де вихованці вивчали древні мови і античну літературу.

У 1838 році Ф. М. Достоевський переїздить в Петербург для вступу в інженерне училище. У 1839 році помирає його батько. Потрясіння, пов'язане зі звісткою про смерть батька, стало причиною першого епілептичного припадку Ф. М. Достоевського.

У роки навчання в училищі починається літературна творчість, в 1841 році пишуться драми, що залишилися невідомими, «Марія Стюарт» і «Борис Годунов» – наслідок вивчення Шиллера і Пушкіна. Ф. М. Достоевський займається перекладами романів Бальзака і Жорж Санд. Під час навчання живе дуже бідно. Отримуючи з дому значні суми, досить безладно їх витрачає, знову залізаючи у борги. Грошові проблеми усе життя переслідували письменника. Лише шлюб з Ганною Григорівною Сніткіною в 1867 році (друга дружина Ф. М. Достоевського), що узяла на себе облаштування його видавничих справ і стосунків з кредиторами, ослабив натиск цих проблем.

У 1843 році закінчується навчання в училищі і починається служба в інженерному корпусі при Санкт-Петербурзькій інженерній команді. У лютому 1844 року Ф. М. Достоевський в обмін на невелику, одноразово виплачену грошову суму відмовляється від спадкоємних прав на володіння землею і селянами, в жовтні того ж року виходить у відставку.

У листопаді 1844 року написана повість «Бідні люди». Через Д. В. Григоровича повість потрапляє до Н. А. Некрасова, який, за ніч прочитавши її, їде разом з Григоровичем, близько четвертої години ранку, знайомитися з автором. Повість читає В. Г. Белінський і теж приходиться від неї в захват. У 1845 році повість публікується в «Петербурзькій збірці», вона приносить Ф. М. Достоевському славу «другого Гоголя». Проте наступні його

повіді і оповідання «Двійник», «Пан Прохарчин», «Хазяйка» викликають подив і досаду у тих, хто творчістю Ф. М. Достоевського нещодавно так захоплювався. Творчість Ф. М. Достоевського все менш укладається в рамки натуральної реалістичної школи з її критикою соціальної дійсності і любов'ю до «маленької людини».

У 1847 році Ф. М. Достоевський починає відвідувати гурток М. В. Буташевича-Петрашевського, на якому обговорювалися плани перетворень в Росії на основі ідей французького утопічного соціаліста Шарля Фур'є. У квітні 1849 року членів гуртка, у тому числі і Ф. М. Достоевського, заарештовують і поміщають в Петропавловську фортецю. У грудні 1849 року засуджених привозять на Семеновський плац, імітують приготування до страти, але в останню мить повідомляють царську милість про заміну страти каторгою і подальшим засланням. Свої переживання перед стратою Ф. М. Достоевський через багато років відобразить в романі «Ідіот». Ф. М. Достоевський відбуває чотири роки в Омській каторжній в'язниці, після чого до 1859 року служить спочатку солдатом, а потім унтер-офіцером і прапорщиком в Семіпалатинську. У 1859 році він отримує дозвіл повернутися в Росію та проживати в Твері, незабаром і це обмеження було зняте, і Ф. М. Достоевський у віці 38 років, нарешті, повертається в Петербург.

З того часу починається другий період творчості Ф. М. Достоевського, що приніс йому світову популярність і славу. На початку 60-х років виходять «Записки з Мертвого дому», що відобразили досвід життя на каторзі, а також роман «Принижені та ображені». У 62-63 роках Ф. М. Достоевський виїжджає за кордон, після чого публікує «Зимові нотатки про літні враження», присвячені його зустрічі з європейською цивілізацією.

У 1864 році виходять «Записки з підпілля» – робота, у якій намічається діалектика свободи і свавілля, що буде розгорнута в наступних романах: «Злочин і покарання» (1865-66 рр.), «Ідіот» (1867-68 рр.), «Біси» (1870-73 рр.), «Підліток» (1874-75 рр.), «Брати Карамазови» (1878-80 рр.).

Ф. М. Достоевський не лише письменник, але с 1861 по 1874 рік редактор літературно-публіцистичних журналів «Час», «Епоха», «Громадянин». Він творець «Щоденників письменника», що виходили в 70-тих та 80-му роках, – особливого літературного жанру, що з'єднав публіцистику на злобу дня з художніми творами. Саме у «Щоденниках письменника» були поміщені оповідання «Покірлива» і «Сон смішної людини».

Помер Ф. М. Достоевський в січні 1881 року і був похований на Тихвінському кладовищі Олександрівської лаври по сусідству з могилами Карамзіна і Жуковського.

Метафізичні підстави релігійного антропологізму Ф. М. Достоевського

Осмилення творчості Ф. М. Достоевського неможливо поза контекстом російської філософсько-релігійної традиції. Проблема релігійного антропологізму – одна з головних теоретичних проблем в історії російської

філософії. Місце особистості в суспільстві, умови її свободи, структура особистості, її творча реалізація – це цілісний комплекс розвитку філософських ідей. Але як тільки російська філософська думка розпочинала торкатися окремої особи – ставити етичні питання, ці питання перетворювалися на ідеологію громадського подвижництва. Такий підхід в ХІХ столітті яскраво проявився в творчості Ф. М. Достоевського.

В творчості Ф. М. Достоевського зв'язок філософської думки з релігійною основою приймає строгий, рефлексивний характер. Філософська творчість Ф. М. Достоевського має декілька вихідних точок. Визначальна в ній тема – про людину. Разом з російською філософсько-релігійною думкою Ф. М. Достоевський займає антропоцентричну позицію. Його філософський світогляд – це етичний персоналізм. Навіть нікчемна людина – абсолютна цінність. Душа людини виткана з протиріч. Ф. М. Достоевський розкрив не лише її «темну» сторону – сили руйнування і безмежного егоїзму (антропологія Ф. М. Достоевського присвячена, передусім, «підпіллю» душі), але і світлі сили душі. Ф. М. Достоевський розкрив діалектику добра і зла в душі людини. В цьому відношенні він примикає до одвічної християнської антропології. Не лише гріх, порочність, егоїзм – «демонічна» стихія в людині – розкриті Ф. М. Достоевським, але розкриті і «ангельське» начало в ній. У цьому значущість діалектики в антропології Ф. М. Достоевського.

Персоналізм Ф. М. Достоевського відноситься до онтології, але не до психології людини, до її істоти, але не до емпіричної реальності. Ф. М. Достоевський не лише описує боротьбу добра і зла в душі, він шукає боротьбу в душі людини. Людина включена до ладу природи, підпорядкована його законам, але вона може і має бути підпорядкована, по-перше за все, моральному обов'язку. У «Записках з підпілля» розкрита незалежність людського духу від природи, в цьому ж творі проголошено, що справжня суть людини в її свободі: «Бачите: розум, пани, є річ хороша, це безперечно, але розум є тільки розум і задовольняє тільки розсудливій здатності людини, а хотіння є прояв усього життя. ... І хоч життя наше в цьому прояві виходить частенько гидким, але все-таки це життя, а не одне тільки витягання квадратного кореня. Адже я, наприклад, абсолютно природно хочу жити для того, щоб задовольняти усій моїй здатності жити, а не для того, щоб задовольняти одній тільки моїй розсудливій здатності, тобто якої-небудь однієї двадцятої частки усєї моєї здатності жити. Що є розум? Розум знає тільки те, що встиг упізнати»³⁰¹. За переконанням Ф. М. Достоевського, свобода – це не лише один вид необхідності. Вона неминуче повинна включати ірраціональне – «безглузде хотіння» і по відношенню до причинних закономірностей, і по відношенню до моральних цінностей. Можливість свавілля – це умова того, щоб моральний вибір був не примусовим, але дійсно вільним. Тільки в цьому випадку особистість несе відповідальність за свою поведінку, що і означає бути особистістю. Отже, початковою формою свободи виступає самовладдя людського «Я». Але над цією первинною свободою височіє вища свобода, яка співпадає зі свідомим підпорядкуванням моральному обов'язку.

³⁰¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 12-и т. Т.2. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 560с. с.421

Літературна творчість Ф. М. Достоевського пронизана трьома філософськими проблемами: по-перше – Богопізнання, по-друге – цілісності духу, по-третє – проблемою свободи. Навколо вказаних проблем розвиваються усі його літературні побудови. Створюється враження, що йдеться не про одного автора-митця, а про низку мислителів – Раскольников, Мишкіна, Ставрогіна, Івана Карамазова. Для дослідників творчість Ф. М. Достоевського розпалася на низку самостійних філософем, що вибудовуються його персонажами. Дослідники творчості Ф. М. Достоевського полемізують саме з його персонажами, намагаються розвинути їх переконання до деякої завершеної системи. Множинність самостійних голосів і свідомості, що не зливаються в одну, – головний аспект романів Ф. М. Достоевського.

Не безліч доль у об'єктивному єдиному світі, у світлі єдиного авторського аналізу розгортаються в творах Ф. М. Достоевського, саме множинність рівноправних особистостей поєднуються в нім, зберігаючи свою особистість, в єдності. У кожному з романів свідомість персонажа не стає об'єктом авторського аналізу. Ф. М. Достоевський – творець поліфонічного роману. Його творчість не підкоряється жодній з історико-літературних схем, які ми бачимо в європейському романі. У його творах з'являється персонаж, голос якого визначений так, як визначається голос самого автора. Слово кожного персонажа Ф. М. Достоевського про себе самого і про світ, що його оточує, так само повноваго, як і слово автора. Кожному персонажеві Ф. М. Достоевського належить самостійність в структурі твору, що особливим чином поєднується з авторським словом і з повноцінними голосами інших персонажів.

Із сказаного виходить, що звичайні сюжетно-прагматичні і психологічні зв'язки у світі Ф. М. Достоевського недостатні. Затвердження чужої свідомості як повноправного суб'єкта, а не як об'єкту, є етико-релігійним постулатом, що визначає зміст творів Ф. М. Достоевського. Затвердження і не затвердження чужого «я» – основна тема його творчості.

Створюючи кожен з образів, якому властива особиста філософема, Ф. М. Достоевський розкриває основні положення соборності – спільного надбання знання у вірі, які розглядалися раніше О. С. Хомяковим.

Тема свободи – загальна спрямованість творчості Ф. М. Достоевського. Його трактування свободи відрізняється від трактувань цієї категорії, як розсудливої, в західній філософії. Платонівський Сократ в ході діалогічного дослідження пропонував розглядати свободу як наслідування розумному ладу в світі. З часів Аристотеля в європейській культурі домінуючим був аспект свободи як свободи волі. У XVII столітті саме Б. Спіноза зв'язав проблему свободи з проблемою необхідності. Він визначив її як усвідомлену необхідність. Пізніше, Г. В. Ф. Гегель дав розгорнуте трактування діалектичної єдності свободи і необхідності. У філософії І. Канта свобода розглядалася, з одного боку, як поведінка, що не підвладна природній причинній необхідності, але, з іншого, ототожнювалася зі свідомим підпорядкуванням моральному обов'язку. В якості природної і соціальної істоти людина наслідує егоїстичні інтереси. В той же час, вона здатна виходити з загальних моральних законів, і в цій здатності наслідувати моральні закони усупереч своїй природній і

соціальної обумовленості. Таким чином, в західній філософії поняття свобода зводилося до своєї протилежності – поняття необхідності – не природної, але моральної.

Згідно Ф. М. Достоєвському, свобода, щоб залишитися саме свободою і не зводитися до необхідності, неминуче повинна включати, у тому числі, і свободу свавілля, ірраціонального, – «безглузлого хотіння», як це показано в романі «Записки з підпілля». У Ф. М. Достоєвського свавілля відноситься не лише до причинних закономірностей, але і до моральних цінностей. Саме можливість свавілля – умова того, щоб моральний вибір був не примусовим, але дійсно вільним. Тільки у разі, коли свобода включає, у тому числі, і можливість свавілля, особистість несе відповідальність за свою поведінку, що і означає бути особистістю. Таким чином, в інтерпретації Ф. М. Достоєвського, початковою формою свободи виступає чисте самовладдя людського «Я». Але над цією первинною свободою височіє інша – вища свобода, яка співпадає зі свідомим підпорядкуванням моральному обов'язку.

У трактуванні свободи Ф. М. Достоєвським існує антиномія, якої не знає західна філософія. В якості тези виділимо твердження – свобода має бути підпорядкована моральним цінностям. Антитезою є твердження про те, що свобода повинна включати можливість свавілля по відношенню до моральних цінностей. У романах Ф. М. Достоєвського суперечливий характер свободи відкриває персонажам можливість повстання особистості, яка не хоче бути засобом навіть по відношенню до визначених в суспільстві вищих цінностей. Особистість хоче бути метою по відношенню до самої себе, що відкидає всякий примус, такий, що йде ззовні. Саме досвід повстання особистості, досвід її свавілля розкриває Ф. М. Достоєвський у своїх романах. Він бере людину, відпущену на свободу, і досліджує її душу у свободі.

Одним з методів «умогляду у барвах», відмінного від західного понятійного мислення, Ф. М. Достоєвським застосований символізм. Символи Ф. М. Достоєвського розкриваються тільки в їх нескінченній інтерпретації. Вони не самодостатні і служать своєму денотату, вимагаючи не лише переживання, але також проникнення в них і трактування. Символи, використовувані Ф. М. Достоєвським, знаходяться між поняттям і образом. На відміну від поняття, для якого однозначність є перевагою, сила символу – в його багатозначності і динаміці переходу від сенсу до сенсу. Знаходячись між поняттям і образом, символ одночасно передає багатозначність денотата, використовуючи образні засоби, і однозначність образу, використовуючи понятійні засоби. У символізмі Ф. М. Достоєвського розкривається протилежність – непримиренна боротьба двох начал, що втілюються Богом і дияволом, затверджується ідея індивідуальної моральної відповідальності. Вказані ідеї розвиваються через художньо-пластичні образи.

Метод Ф. М. Достоєвського публіцистичний, він характерний саме для російської філософії, що тяжіє до живого, образного слова, в якій виявляється особливий інтерес до морально-етичної проблематики. Саме російська філософія тісно переплетена з художньою літературою, вона розосереджена в усьому контексті культури, використовує велику гамму виразних засобів.

В якості символізму в романах Ф. М. Достоевського слід розглядати сни персонажів, їх емоційність, пошепки або криком висловлювання власної думки, барвистість, пейзажі.

Прикладом роману, від заголовка до епілогу побудованого на символах, являється «Злочин і покарання». Саме за допомогою символу розкриває Ф. М. Достоевський духовний світ своїх персонажів. Перше слово в заголовку роману «злочин» – символ. Кожен персонаж «переступає межу», проведену їм самим або іншими. Словосполучення «переступити» або «провести лінію» пронизує увесь роман, «переходячи з вуст у уста». «У всьому є межа, за яку перейти небезпечно; але, раз переступивши, вернутися назад неможливо»³⁰². Усі персонажі, навіть звичайні перехожі, об'єднані тим, що вони «божевільні» – що «зійшли» з шляху, позбавлені розуму. «У Петербурзі багато людей, що ходять та говорять самі з собою. Це місто напівбожевільних ... Рідко де знайдеться стільки похмурих, різких і дивних впливів на душу людини, як в Петербурзі. Чого варті одні кліматичні впливи! Між тим це адміністративний центр усїєї Росії, і характер його повинен відбиватися на всьому. Але не в тому тепер справа, а в тому, що я вже кілька разів дивився на Вас збоку. Ви виходите з дому – ще тримаєте голову прямо. З двадцяти кроків Ви вже її опускаєте, руки складаєте назад. Ви дивитеся і, очевидно, ні перед собою, ні з боків вже нічого не бачите. Нарешті, починаєте ворухити губами і розмовляти самі з собою, причому іноді Ви вивільняєте руку і декламуєте, нарешті, зупиняєтеся серед дороги надовго»³⁰³. Саме Петербург у Ф. М. Достоевського розкривається через свою двоїстість. Він – місто «...з його вічною духотою і нестерпним смородом», але як у свою протилежність, Петербург перетворюється на Палестину, що очікує приходу Месії. Петербург роздвоюється на вулиці і міраж «Новий Єрусалим» та «Ноїв ковчег» – будинок старої жінки, що позичає гроші в борг, під проценти. Але це ще і внутрішній світ Родіона Раскольника. Ім'я і прізвище головного персонажа роману «Злочин і покарання» зовсім не випадкові. Ф. М. Достоевський підкреслює, що персонажеві «бракує повітря». «Родіон» означає «рідний», але він – розкол, протиставлення розбрату і любові. Відмітимо, що на протиставленні любові і розбрату О. С. Хомяков вибудовує узагальнення своєї історіософії про систему свободи і систему необхідності. Ім'я «Раскольников» вживається Ф. М. Достоевським і як таке, що не має денотата – ім'я прозивне.

Сни Раскольника також є цілісною системою символів, що розкриває протилежність любові і розбрату в переконаннях самого Ф. М. Достоевського. Перший сон Родіона Раскольника відбиває одну із сторін його душі, в якій співчуття, любов, необхідність Богопізнання. У цьому сні Родіон Раскольников, будучи семирічним хлопчиком, бачить, як мужик Миколка вбиває свого коня. Раскольникову уві сні до сліз шкода нещасну тварину. Перший сон Раскольника, як символ, введений Ф. М. Достоевським до того, як персонаж

³⁰² Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.94

³⁰³ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.437

вчинив вбивство. Цей сон висловлює внутрішній протест підсвідомості Раскольникового проти того, на що він наважується піти. Звернемо увагу на батька Раскольникового уві сні. Це ще один символ. Батько увесь час поряд з Родіоном, захищає його. Але коли вбивають коня, хлопчик страждає, батько не намагається захистити тварину. Він не робить яких-небудь дій, лише відводить сина. Образ батька в цьому сні втілює образ Бога в душі Раскольникового. Бог є, Бог увесь час з ним, але нічого корисного, на думку Раскольникового, не робить. Відбувається відторгнення Родіона Раскольникового від батька – відторгнення від Бога.

Другий сон Родіона Раскольникового уособлює протилежний бік його душі – розбрат – непримиренну боротьбу двох начал, Бога і диявола. Свій другий сон Раскольников бачить після здійснення вбивства. У цьому сні він приходять у будинок до убитої старої жінки, що позичає гроші в борг під проценти. Стара жінка ховається в кутку кімнати і сміється. Раскольников дістає з наскрізної кишені на внутрішньому боці пальта сокиру і б'є стару жінку по голові. Але стара жінка залишається жива. Мало того, Раскольников бачить, що з нею нічого не відбувається. Він починає завдавати їй ударів по голові, але це викликає у старої жінки тільки нову хвилю сміху. В цьому сні Ф. М. Достоевський показує, що образ убитої старої жінки не відпустить Родіона Раскольникового, переслідуватиме його до того моменту, поки Раскольников не набере в душі гармонію.

Ф. М. Достоевський приділяє величезну увагу символізму, який інтерпретується, знаходячись між поняттям і образом. У сцені вбивства позначений символ покарання – сокира. Стару жінку, що позичає гроші в борг під проценти, Раскольников бив обухом сокири по голові, а її сестру Лизавету – вістрям сокири. Під час вбивства старої жінки, що позичає гроші в борг під проценти, лезо сокири спрямоване на Раскольникового, погрожуючи йому і запрошуючи стати на місце жертви. Не сокира у владі Раскольникового, а Раскольников – знаряддя сокири. Раскольников вбиває Лизавету, тим самим, сокира жорстоко карає його.

Сни Раскольникового є завершеною системою символізму, що відбиває антропологічні переконання самого Ф. М. Достоевського. Цілісність душі – ядро антропології Ф. М. Достоевського, від якого він виводить різні побудови. У окремій особі завжди йде боротьба двох протилежних начал, переважання одного з яких і утворює або «тварин тремтячих», або «право тих, що мають».

Нагадаємо – осмислюючи типи особистостей, О. С. Хомяков доводив – в окремій особі завжди йде боротьба двох протилежних начал, переважання одного з яких утворює іранський або кушитський тип особистості. О. С. Хомяков називав тип, в якому панує шукання свободи, іранським, а той, в якому панує підлеглість необхідності, – кушитським.

У філософемі Родіона Раскольникового про «тварей, що тремтять» і «тих, що право мають» є люди, що покірливо приймають будь-який лад речей, – «тварі, що тремтять» – «матеріал», що створює собі подібних. В протилежність їм є люди, що мають особливі здібності, порушують прийняті більшістю моральні норми – це «сильні світу цього».

Необхідно відмітити не просту схожість антропологічних переконань О. С. Хомякова і Ф. М. Достоевського, але їх єдність. Антропологічні позиції О. С. Хомякова і Ф. М. Достоевського будуються на протиставленні «любові» і «розбрату», що яскраво проявилось саме в православній думці. Але на відміну від О. С. Хомякова, у якого відсутня категорія «зло», Ф. М. Достоевський ставить питання – що є зло. «Але стільки злісного презирства вже накопичилося в душі молодого людини, що, незважаючи на усю свою, іноді дуже молоду делікатність, вона найменше проявляла розлад свого лахміття на вулиці. Інша справа при зустрічі з іншими знайомими або з колишніми товаришами, з якими взагалі він не любив зустрічатися... А тим часом, коли один п'яний, якого невідомо чому і куди провозили в цей час по вулиці у величезному возі, запряженому величезним тягловим конем, крикнув йому раптом, проїжджаючи: «Гей ти, німецький капелюшник!» і заволав в усе горло, вказуючи на нього рукою, – молода людина раптом зупинилася і судорожно схопилася за свій капелюх. Капелюх цей був високий, круглий, від Циммермана, але увесь вже зношений, зовсім рудий, увесь в дірах і плямах, без полів. Але не сором, а зовсім інше почуття, схоже навіть на переляк, охопило його»³⁰⁴. У антропології Ф. М. Достоевського, зло – це розкол в душі людини. Створюючи теорію про «тварей, що тремтять» і «тих, що право мають», Родіон Раскольников замислюється, до якої ж категорії людей належить він сам. У нього велика спокуса назвати себе незвичайним, зарахувати себе до тієї категорії людей, яких можна перерахувати по пальцях. Він навіть вірить, що є винятковою особистістю. Родіон Раскольников мріє про роль володаря. Саме у той момент, коли в його душі відбувалася боротьба двох начал, що уособлюють Бога і диявола, він виявився між любов'ю і розбратом. Саме у цей момент Раскольников вважає кращим виходом убити стару жінку, що має великий капітал. Саме у цей момент юнак починає вважати «низьким жанром» свою причетність до світу простих людей з їх буденною свідомістю і дрібними турботами.

Неможливо не зупинитися на такій завершеній системі символів Ф. М. Достоевського, як пейзажі, кольоровість, емоційність персонажів. Вказані символи є самостійними в описі душевного стану персонажів, що відпущені на свободу і сприймають її як свавілля. Пейзажі у Ф. М. Достоевського – це символи душі, що бунтує, якій «все дозволено».

Щоб розкрити стан душі персонажа, її цілісність або розкол в ній, Ф. М. Достоевський нерідко прибігає до опису погоди. Цей символ часто дозволяє інтерпретувати, але іноді тільки натякає на стан душі персонажа. Характерним в цьому відношенні являється опис Петербургу перед самогубством Свідригайлова. «Молочний, густий туман лежав над містом. Свідригайлов пішов по слизькій, брудній дерев'яній мостовій, у напрямку до Малої Неви. Йому ввижалося, що вода Малої Неви високо піднялася на ніч, на Петровському острові мокрі доріжки. Мокра трава, мокрі дерева і кущі і, нарешті, той самий кущ... З досадою став він розглядати будинки, щоб

³⁰⁴ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.7

подумати про що-небудь інше. Ні перехожого, ні візника не зустрічалося на проспекті. Понуро і брудно дивилися яскраво-жовті дерев'яні будиночки із закритими віконницями. Холод і вогкість проймали усе його тіло, його стало морозити. Зрідка він наштовхувався на овочеві крамниці і вивіски і кожну ретельно прочитував. Ось вже і закінчилася дерев'яна мостова. Він вже порівнявся з великим кам'яним будинком. Брудний песик, з притиснутим хвостом перебіг дорогу. Якийсь мертвотно п'яний в шинелі обличчям вниз лежав упоперек тротуару, Свідригайлов подивився на нього і пішов далі»³⁰⁵. Погода у даному контексті символізує розкол в душі Свідригайлова, стан граничної душевної напруги, страждання, душевної муки. Душевний стан персонажа зіставлений Ф. М. Достоевським з описом погоди, в якому неодноразово спожито слово «брудний», це символ порочності душі Свідригайлова.

У Ф. М. Достоевського, як символи, представлені і фрагменти соціальної топології, які дозволяють, при їх інтерпретації, виявити стан душі, що відпущена на свободу. Він розглядає Петербург, але не парадно-історичну, фешенебельну частину міста, а ту, де проходить життя лише певної соціальної категорії людей, за визначенням Раскольниковова – «тварей, що тремтять», але, тим не менш, що знаходяться в стані свободи. Дія роману майже цілком концентрується в районі Сінної площі – ринкового місця і прилеглих до нього вулиць та провулків. Петербург «Злочину і покарання» більш ніж у будь-якому іншому творі Ф. М. Достоевського не естетичний. Видиме у вигляді міста – це відмітні символи Петербурга – «грубі голоси», «непривабливі, різкі звуки», «огидні запахи», «бруд» і «сморід». Ф. М. Достоевським єдиний раз згадана прекрасна панорама набережної, як «холодна», – чужа душа персонажу.

На Русі здавна площа – місце страт, зіткнень, бунтів і розправ – місце «ганьби». У «Злочині і покаранні», по соціальному положенню персонажів, простором їх спілкування найчастіше служить трактир – замітник площі. У трактирі робить своєю розповіддю «прилюдну страту» над собою Мармеладов. У трактирі Раскольников робить уперше – перед Заметовим – своє прилюдне зізнання, це репетиція його майбутнього тихого уклону на площі. У трактирі Свідригайлов сповідується перед Раскольниковим. Але слід звернути увагу на те, що площа в певному значенні – простір «підсумковий», на площі дозволяється те, що зав'язувалося, визрівало десь у іншому місці. Площа – зовні вмістище статичних, «фінальних» сцен, де звичайно завершується певний «акт» романної дії.

Динамікою поточних, миттєвих сюжетних подій насичена в «Злочині і покаранні» вулиця. На вулиці відбувається те, що дає імпульс думкам і діям Раскольниковова – новому повороту справ. Зустріч з Лизаветою, що послужила прелюдією вбивства, з п'яною дівчинкою, із загадковим міщанином, з Мармеладовим, роздавленим коляскою, власне зіткнення персонажа з екіпажем, що мчить, перше зіткнення Свідригайлова з Раскольниковим, Разумихінін і Сонєю. Вулиця – це соціально-топологічний символ безперестанного руху. Тут

³⁰⁵ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.514

«по одягу» визначається соціальна приналежність людини, і сама відмінність зовнішнього вигляду людей, що їдуть і йдуть, дає відчуття складності соціальної структури суспільства.

Один із специфічних символів в зображенні душі, що бунтує, і стану її свавілля у Ф. М. Достоевського – нав'язливий жовтий колір. Саме він постійно згадується в романі. Цей колір, як і особлива музика, супроводжують поневір'яння Раскольникова: «гітара, що тринькає», «хрипкий спів», «нудне і тужливе звучання шарманки». Усе перераховане посилює відчуття нездоров'я, хворобливості. Відносно кольоровості як символу, інтерпретуючи який, розкриваємо стан душі, «Злочин і покарання» створено при використанні лише одного жовтого фону. Жовті шпалери, жовті меблі, картинки в жовтих рамочках на стінах в кімнаті у старої жінки, жовте від постійного пияцтва обличчя Мармеладова, жовта, схожа на шафу або на скриню, коміррка Раскольникова з жовтенькими запорошеними шпалерами. У кімнаті Соні усі ті ж жовтуваті шпалери, і в кабінеті Порфирія Петровича також стоять меблі з жовтого полірованого дерева. Такі «жовті» деталі підкреслюють безвихідну атмосферу, в якій живуть персонажі, що діють в романі. «Жовті» деталі є передвісниками недобрих подій в житті соціального середовища «тварей, що тремтять» – людей, в душі яких розбрат.

Брудно-жовтий, понуро-жовтий, хворобливо-жовтий колір викликає почуття внутрішнього пригноблення, духовної нестійкості і загальної пригніченості. Жовтий Петербург, створений Ф. М. Достоевським, задає задушливу, гнітючу атмосферу, яка зводить з розуму Раскольникова. Протиріччя в образі Петербургу – відображення протиріч в душі Раскольникова. Навколишнє його оточення гармоніює з його внутрішнім світом.

У «Злочині і покаранні» Ф. М. Достоевський зіставляє два символи: «жовчний» і «жовтий», простежуючи, тим самим, взаємодію внутрішнього світу Раскольникова і світу зовнішнього. Так, наприклад, він пише про «важку жовчну» посмішку, яка «зміїлася» по губах Раскольникова. Нарешті йому стало задушливо в цій «жовтій комірці». «Жовч» і «жовтизна» набувають, таким чином, сенс того, що тяжко тисне і пригноблює.

Кольоровість у Ф. М. Достоевського є важливою символікою в розкритті стану душі, що відпущена на свободу, саме того соціального середовища, яке визначене у філософемі Раскольникова як «тварі, що тремтять», але яким «все дозволено». Жовтий колір підкреслює безвихідну атмосферу, він є передвісником недобрих подій.

Для характеристики стану душі персонажів Ф. М. Достоевського – «розкол», «бунт» – їх мова важливіша, ніж портрет. Важлива сама манера висловлюватися, спілкуватися між собою і вимовляти внутрішні монологи. Дослідник творчості Ф. М. Достоевського Ю. Ф. Карякін, розглядаючи «мовні» характеристики його персонажів, писав: «Те загострення пристрастей, яке висловлюється в цих спорах, не залишає місця для холоднокровного обдумування. Усі герої висловлюють найважливіше, найпотаємніше, самовиражаються на межі, кричать в несамовитості або шепочуть в

смертельному маренні останні зізнання»³⁰⁶. Що може служити кращою характеристикою щирості, чим стан істерики – душевного розколу, бунту, саме в цьому стані відкривається внутрішній світ персонажів Ф. М. Достоевського. У кризових ситуаціях, під час скандалу – бунту, в найнапруженіших епізодах, що слідує один за іншим, персонажі Ф. М. Достоевського випліскують все, що накипіло в душі. У мові персонажів, завжди схвильованій, «ненавмисно» прослизає те, що вони понад усе хотіли б приховати, втаїти від оточення. Ф. М. Достоевський, застосовуючи саме такий прийом, дає можливість побачити найглибше «підпілля» людської душі.

Скріплені асоціативними зв'язками, різні натяки і обмовки в поясненнях персонажів виводять усе таємне, на перший погляд недоступне, у відкрите. Часто, напружено думаючи про щось, персонажі Ф. М. Достоевського починають розкладати на окремі слова промову інших персонажів, акцентуючи свою увагу на певних словах-асоціаціях. Саме асоціативні зв'язки розкривають, що ж по-справжньому гнітить Раскольников, коли він з розмови Лізавети і міщан виділяє лише слова «сім», «о сьомій годині», «вирішуйтеся, Лізавета Іванівна», «порішити». Врешті-решт, ці слова в його запаленій свідомості перетворюються на слова «смерть», «порішити», тобто убити. Відмітимо, що саме Порфирієм Петровичем, тонким психологом, ці асоціативні зв'язки використовуються свідомо в розмові з Раскольниковим. Він виводить Раскольника у відкрите, повторюючи слова: «казенна квартира», тобто в'язниця, «порішити», «обух», примушуючи Раскольника усе більш хвилюватися і доводить нарешті його до кінцевої мети – зізнання. Слова «обух», «кров», «тім'я», «смерть», як зловісні символи, проходять лейтмотивом через увесь роман, через усі розмови Раскольника із Заметовим, Разуміхіним і Порфирієм Петровичем та створюють особливий психологічний підтекст, в якому розкривається стан душі, що бунтує, душі, що відпущена на свободу.

У романах Ф. М. Достоевського, зокрема в «Злочині і покаранні», прізвища персонажів також символічні. Прізвища розкривають не просто стан, але структуру душі, показують, яка з частин, супроводжувана Божественним або сатанинським дотиком, є тією, що домінує. Ціла низка персонажів наділена прізвищами, де явно видиме слово «ріг» (Ставрогін, Свидрігайлов, Рогожин). Це сатанинські атрибути земної людини. У романах Ф. М. Достоевського прізвища персонажів навіть за своїм звуковим змістом представляють характеристики персонажів. Мармеладов внутрішньо м'який, прозорий, його прізвище вказує на водяний склад. У ньому переважають звуки м, л – сонорні, дзвінкі, жіночі, вологі. Прикладів можна приводити досить, але прізвища персонажів романів Ф. М. Достоевського – це символічне відображення внутрішнього світу людини. Крім того, прізвища персонажів відбивають пошук самим Ф. М. Достоевським Божественного – соборного початку в людині. Ф. М. Достоевський шукає центральні сили нашого богоподібного розуму, навколо якого повинні розташовуватися усі сили духу.

³⁰⁶ Карякин Ю. Ф. Самообман Раскольникова / Ю. Ф. Карякин. – М.: «Художественная литература», 1976. – 262с. с.26

Цілісність душі Ф. М. Достоевський визначає через її ієрархічну структуру. Людина завжди суперечлива, її душа до кінця непізнана. Душа поєднує в собі дві безодні: безодню добра – співчуття, жертвовності і безодню розколу – егоїзму, індивідуалізму, вади. У душі кожного з персонажів Ф. М. Достоевського, як теза і антитеза, представлено два начала: начало Мадонни і начало Содомське. Залежно від того, яке з начал здобуває перемогу, людина або опускається на дно, перетворюється на «тварину, що тремтить», або належить до соціальної категорії людей «тих, що право мають».

Свобода вища за благополуччя. Шлях людини на волі розпочинається з бунту проти встановленого ладу. Але людина не прагне саме до вигоди, у своєму свавіллі вона віддає перевагу стражданню. Безмірна свобода мучить людину, тягне її до загибелі. По Ф. М. Достоевському, людина дорожить мукою і загибеллю. «Панове, мене мучать питання; вирішить їх мені. Ось ви, наприклад, людину від старих звичок хочете відучити і волю її виправити, згідно з вимогами науки і здорового глузду. Але звідки ви знаєте, що людину не лише можна, але і треба так переробляти? з чого ви робите висновок, що хотінню людському так необхідно і потрібно виправитися? Одним словом, звідки ви знаєте, що таке виправлення дійсно принесе людині вигоду? І, якщо вже все говорити, чому ви так напевно переконані, що не йти проти справжніх, нормальних вигод, гарантованих аргументами розуму і арифметикою, дійсно для людини завжди вигідно і є закон для усього людства? Адже це поки ще тільки одне ваше припущення. Допустимо, що це закон логіки, але, можливо, зовсім не людства»³⁰⁷. «Підпільна» людина – це «природна» людина, що звільнилася від традицій і умовностей. У підпіллі відчувається сморід, оголюється внутрішній хаос – ганебні, нікчемні, злі і злочинні рухи. Ф. М. Достоевський не приймає поверхневий інтелектуалізм в розумінні людини. Ірраціональний початок душі глибший за розум, але він в «підпіллі». Справжня суть людини розкривається в двох іпостасях: по-перше, у свободі; по-друге, в спразі і можливості індивідуального самоствердження. Онтологія людини визначається жаданням свободи і спрагою бути «самою собою». Ф. М. Достоевський бачить у свободі сокровенну суть людини. Свобода найдорожча людині, в ній остання її «суть», але вона ж виявляється тягарем, знести який занадто важко. Людська природа не може повністю раціоналізувати, завжди залишається ірраціональний залишок, в нім – джерело життя. У суспільстві завжди присутнє ірраціональне начало, людська свобода, яка прагне, щоб «по своїй безглуздій волі пожити», не припускає перетворення суспільства на мурашник.

Ф. М. Достоевський не залишає відкритим розв'язання питання антиномій свободи. Саме у вирішенні цього питання яскраво проявляється його релігійний антропологізм. Людина є одночасно тварина і не тварина, відносно і абсолютне, людина є метафізичним центром всесвіту, містить в собі усю повноту світу – соборність. Людина втілює в собі образ і подобу Божу. Особливу роль в творінні світу грає Софія або Вічна жіночність – Вічна любов,

³⁰⁷ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 12-и т. Т.2. / Ф. М. Достоевский – М.: Правда, 1982. – 560с. с.424

яка, знаходячись між світом і Богом, вносить у світ осяйні розумом вічні ідеї, надає йому справжнє буття. Світ є Софія у своїй основі і не є Софія у своєму стані. Образ Соні Мармеладової являється у Ф. М. Достоевського втіленням Вічної жіночності. «О милі і несправедливі серця! Та чого: від Сонечкиної долі, завітай що, не відмовимося! Сонечка, Сонечка Мармеладова, вічна Сонечка, поки світ стоїть!»³⁰⁸. Раскольников, розклавши в роботі розуму усі приписи традиційної моралі, став перед спокусою – «все дозволено». Мораль виявилася позбавленою основи, свобода обернулася аморалізмом. Навіть на каторзі Раскольников не відчував розкаяння. Поворот стався, коли в його душі пробудилася любов до Соні Мармеладової. « – Е-ех, Соня! – вигукнув він роздратовано, хотів було щось їй заперечити, але зневажливо замовк. – Не переривай мене, Соня! Я хотів тобі тільки одно довести: що біс-то мене тоді потягнув, а вже після того мені пояснив, що не мав я права туди ходити, тому що я така ж точно воша, як і всі! Насміявся він наді мною, ось я до тебе і прийшов тепер! Приймай гостя! Якщо б я не воша був, то чи прийшов би я до тебе?». ³⁰⁹. Шлях до добра – світлої сторони душі, по-перше, ірраціональний, по-друге, не визначається однією лише свободою. Не розум рухає до добра, а живі рухи любові, які будять волю і силу духу. Раскольников виходить із стану відчуження через любов до Соні Мармеладової. Розв'язання антиномії свободи полягає у виході за межі міркувань про індивідуальну свободу і у відкритті в іншій людині не лише об'єкту любові, але розгляді її як нескінченної цінності.

Проблематика свободи – вершина християнсько-антропологічних ідей Ф. М. Достоевського. У рухах свободи діалектика добра і зла. Свобода не лише відкриває простір для демонізму в людині, вона ж може прославити ангельське начало в ній.

Вершиною християнсько-антропологічних шукань Ф. М. Достоевського являється «Легенда про Великого Інквізитора». Великий Інквізитор апелює до того, що очевидно, відносно сутності людини. Свобода людського духу існує не для більшості людей. Її витримують лише небагато людей. Інквізитор докоряє Христу за те, що той відкинув три спокуси духу в пустелі. Він – Син Божий – не використав владу, щоб насильно повести людей за собою. «Ти не зійшов тому, що знову-таки не захотів поневолити людину дивом і жадав вільної віри, а не дивовижно. Жадав вільної любові, а не рабських захоплень невірника перед могутністю, що раз і назавжди жахлива. Але і тут ти судив про людей занадто високо, бо, звичайно, вони невірники, хоча і створені бунтівниками»³¹⁰. У словах Великого Інквізитора ті ж логічні посилки, що і в міркуваннях Родіона Раскольникова. Люди діляться на небагато тих, що витримують свободу, і на переважну більшість тих, хто її не витримує. Але пропонується любити людину в її слабкості. Інквізитор стає на захист слабосильного людства і в ім'я любові до людей віднімає у них дар свободи, що

³⁰⁸ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.45

³⁰⁹ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544. с.407

³¹⁰ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 12-и т. Т.11. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 624с. с.301-302

обтяжує стражданнями, щоб натомість дати щастя і спокій. «Годі ми дамо їм тихе, покірливе щастя, щастя слабосильних істот, якими вони і створені. Так, ми змусимо їх працювати, але у вільні від праці години ми влаштуємо їм життя як дитячу гру, з дитячими піснями, хором, з безневинними танцями. О, ми дозволимо їм і гріх, бо вони слабкі і безсилі»³¹¹. Думка Інквізитора полягає в тому, щоб з любові до слабких людей, що не витримують свободи, організувати їм земний рай – ідеальний стан, в якому людина, нарешті, позбавиться від трагізму життя, сумнівів і мук совісті. Але досягається це ціною визнання духовної неповноцінності і незрілості людини. Дух є тривога і мука, що роблять людське життя проблематичним, перетворюють його на трагедію вільної відповідальності і ухвалення рішень.

Ф. М. Достоевським відкидається невіра в людину. Головною істиною про людину залишається для нього те, що людині неможливо прожити без Бога. У релігійній антропології Ф. М. Достоевського на перший план виступає проблема моральності. З напруженості моральних пошуків витікає значущість його художніх образів. Саме у моральних пошуках Ф. М. Достоевського домінує над всім діалектика добра і зла.

Роздуми Ф. М. Достоевського про цілісність людської душі, що лежать в області релігійної антропології, відбивають в собі основоположення моральності філософії слов'янофілів. Як і у О. С. Хомякова, творчість Ф. М. Достоевського розкривається в містичному сприйнятті конкретних реальностей, його персонажі мають розум не абстрактний, а органічний. Багато з філософом персонажів Ф. М. Достоевського будуються на тому світогляді, де протиставлені «любов» і «розбрат», що яскраво проявився саме в Православній думці. Звідси беруть начала і основоположення моральності. Це не абстрактні розсудливі поняття в традиціях європейської філософії, а конкретні реальності. Перша, як і у О. С. Хомякова, – соборність, що відкидає індивідуалізм. Недоступна для окремого мислення істина доступна тільки сукупності мислень, пов'язаних любов'ю. Торкання суцього, а також інтуїція суцього можливі лише в соборному спілкуванні. В основі всякого знання лежить віра. Раскольников виходить із стану відчуження через любов до Соні Мармеладової. Другим принципом моральності у Ф. М. Достоевського слід вважати його вчення про розум, що воліє, відбите в його трактуванні свободи. Свобода – це, в першу чергу, відсутність обмежень і примусу, а в співвіднесенні з ідеєю волі – можливість поступати, як самому захочеться. Свобода, щоб залишитися саме свободою і не зводиться до необхідності, неминуче повинна включати, у тому числі, і свободу свавілля, ірраціонального, – «безглузлого хотіння», визначеного розумом, що воліє.

³¹¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 12-и т. Т.11. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 624с. с.305

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО

У своїй художній творчості Ф. М. Достоевський 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. Достоевського: як з'єднати в нероздільній єдності справедливість, законність і правосуддя. Апелюючи до «Вічної Істини», Ф. М. Достоевський висловлює переконаність в тому, що люди можуть бути прекрасні і щасливі, не втративши можливості жити на землі.

Ф. М. Достоевський 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 заповіді: 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. Достоевського.

Досвід російського класика в релігійно-філософському, соціально-психологічному, етико-естетичному осмисленні проблем буття – «Жадання правди і права», як сформулював Ф. М. Достоевський, – як і раніше, вимагає освоєння. Цей досвід може зіграти неоцінну 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, всездозволеності, загального падіння устоїв, небаченого числа самогубств і злочинів. Атмосфера передреформної епохи призводила до мислення в межах законів. Право

вважалось 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 XIX 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. Достоевський – 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 «Прийняті і ображені». Крім того, з ситуацією культурного вибуху, кризи і оновлення юридичної системи співпав екзистенціальний правовий досвід Ф. М. Достоевського, що обернулося світоглядним переворотом письменника. Ф. М. Достоевський стає найбільш авторитетним аналітиком кримінальної проблематики. Упродовж життя Ф. М. Достоевський 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. Достоевський 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 ХІХ століття була представлена Ф. М. Достоєвським, який відобразив російський світогляд, очищений від недоліків і односторонності 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 Богові». 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. Достоевського – це його соціально-політичні і релігійні переконання. Але соціально-політичні і філософсько-правові переконання Ф. М. Достоевського не можна розглядати у відриві від його духовних основ, від його філософсько-релігійної, антропологічної концепції. Ф. М. Достоевський 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. Достоевського 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. Достоевського, в яких якнайповніше відображені вказані вище аспекти його творчості. Також використовується «Щоденник письменника», видаваний Ф. М. Достоевським 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. Достоевського, 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. Достоевського, час принесення особистості в жертву капіталу, в жертву грошей і знищення всякої свободи людей. У «Зимових нотатках про літні враження» він писав: «Проголосили... *liberte, equalite, 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»³¹². 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. Достоевський закликає російську інтелігенцію звернутися до народного начала російської нації. «Наша нова Русь зрозуміла, – пише Ф. М. Достоевський, – один є цемент, один зв'язок, один ґрунт, на якому все зійдеться і примириться, – це високе духовне примирення, начало якого лежить в освіті»³¹³. Тому альтернативою західному лібералізму, консерватизму (протестантству, католицизму), атеїстичному, революційному

³¹² Достоевський 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

³¹³ Достоевський 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

соціалізму може протистояти, на думку Ф. М. Достоевського, ідея «почвенництва» – російська ідея або ідея «соціалізму російського народу».

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

Велику увагу Ф. М. Достоевський 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. Достоевського з ідеалами народництва, які зв'язували соціально-політичну організацію суспільства з характером землеволодіння. Виходячи зі своїх поглядів, Ф. М. Достоевський 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»³¹⁴. Розвитку буржуазних стосунків в Росії, на думку Ф. М. Достоевського, немає місця ні в сьогоденні, ні у майбутньому. Соціально-економічна і духовна самотність 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»³¹⁵. Тому «нове слово», вважав Ф. М. Достоевський, 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»³¹⁶.

Серед головних болючих явищ російського суспільства 70-х рр. Ф. М. Достоевський, як свого часу і О. С. Пушкін, вважав відірваність російської інтелігенції від суспільства і від духу народного. Інтелігенція не почувала себе органічною частиною народу навіть тоді, коли вона оформилася

³¹⁴ 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

³¹⁵ 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

³¹⁶ 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

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. Достоевський знаходить у О. С. Пушкіна ключ до розв'язання цієї проблеми. Почвеничеські ідеали Ф. М. Достоевського 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»³¹⁷. Згідно почвеничеському переконанню Ф. М. Достоевського, 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. Достоевський 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. Достоевський про духовні цінності суспільства писав наступне: «Щоб людям зберегти отриману духовну цінність, слід негайно ж тягнутися 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 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

³¹⁷ 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

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 душі 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»³¹⁸. Можна стверджувати, що Ф. М. Достоевський 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»³¹⁹. 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.

У «Братах Карамазових», описуючи бесіду Івана Карамазова з батьком Паісієм, Ф. М. Достоевський послідовно і аргументовано розкриває християнський ідеал не лише громадського, але і державного устрою. «Уся

³¹⁸ Достоевский Ф. М. Публицистика и письма / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.26. – Л.: Наука, 1984. – 520с. с.166

³¹⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т. 15. – Л.: Наука, 1976. – 624с. с.209

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 ній 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!»³²⁰. Державна організація суспільства хоча і потрібна в земному грішному житті, але не може бути межею громадської досконалості. Інтерпретуючи Ф. М. Достоевського, 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 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

³²⁰ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т. 14. – Л.: Наука, 1976. – 512с. с.57-58

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 виляються в агресивні злочини проти інших людей.

Філософсько-правова концепція Ф. М. Достоевського 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. Достоевського не є законослухняними громадянами і опиняються в опозиції державним правовим інститутам. Слід зазначити той факт, що персонажі творів ранньої творчості Ф. М. Достоевського беззахисні, саме тому і є потенційними злочинцями.

Ф. М. Достоевський 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. Достоевський 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. Достоевського 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. Достоевським в його правовій концепції.

Антиномії правової свідомості Ф. М. Достоевського знаходять відповідне відображення в антиноміях картини буття. Основоположними опозиціями правової концепції Ф. М. Достоевського 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. Достоевського 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. Достоевського. 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. Достоевського 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. Достоевського 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. Достоевський 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. Достоевський 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. Достоевського проблема злочину і покарання розкривається в соціальному, етичному, психологічному контекстах. Займаючи свою неповторну позицію відносно культурної, правової свідомості особистості, Ф. М. Достоевський 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. Достоевського простежується художня національна концепція права, що спирається на пласт біографічних джерел.

Питання права розглянуті Ф. М. Достоевським 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. Достоевський постійно, і в ранній, і в пізній творчості, ставить проблему співвідношення юридичної і моральної відповідальності. В онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоевського в центрі уваги – суб'єктивна сторона злочину, особистість правопорушника і пом'якшувальні обставини. Правові обов'язки громадян замінюються моральними стосунками у душі християнської православної етики.

В якості висновку. Основоположенням онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоевського являється почвеничство. Ф. М. Достоевський 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. Достоевського 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. Достоевським в його філософсько-правовій концепції.

П. Д. ЮРКЕВИЧ - ФІЛОСОФ, БОГОСЛОВ І ПЕДАГОГ

Життя і творчість П. Д. Юркевича

Памфіл Данилович Юркевич, син священника, народився в 1827 році, виховання і освіту отримав в полтавській семінарії і київській духовній академії. У 1851 р. П. Д. Юркевич був призначений наставником по класу філософських наук київської духовної академії. У 1852 р. він отримав ступінь магістра. У 1857 р. разом з філософією йому було доручено викладання німецької мови. У 1861 р. П. Д. Юркевич зведений в звання ординарного професора, і в тому ж році він запрошений на філософську кафедру в Московський університет. У Москві П. Д. Юркевич викладав ще педагогіку у вчительській семінарії військового відомства. У 1869-1873 рр. П. Д. Юркевич був деканом історико-філологічного факультету. Помер П. Д. Юркевич 4 жовтня 1874 р.

Філософських праць у П. Д. Юркевича не багато. Вони поміщалися по перевазі в «Працях Київської Духовної Академії», а також в «Журналі Міністерства Народної Просвіти» і інших наукових виданнях. Найбільш значимі його роботи: «Ідея» («Журнал Міністерства Народної Просвіти», 1859 р.); «Матеріалізм і задачі філософії» (там же, 1860 р.); «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божа» («Праці Київської Духовної Академії», 1860 р.); «Докази буття Божа» (там же, 1861 р.); «З науки про людський дух» (там же, 1860 р.); «Мова фізіологів і психологів» («Російський Вісник», 1862 р.); «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта» (промова, виголошена на акті Московського університету в 1866 р.). В останньому вищеназваному філософському творі П. Д. Юркевича розкриті його онтологічні, гносеологічні і антропологічні установки. Не менш значимі праці П. Д. Юркевича по педагогіці «Читання про виховання» (1865 р.) і «Курс загальної педагогіки з додатками» (Москва, 1869 р.). Ця праця складається з двох частин: загальне вчення про виховання і загальна теорія навчання.

Аналіз теоретичної спадщини П. Д. Юркевича

Розглядаючи теоретичну спадщину П. Д. Юркевича, необхідно враховувати той факт, що він був одночасно філософом і богословом. У критико-філософських уривках «З приводу статей богословського змісту, поміщених у Філософському лексиконі» П. Д. Юркевич розмежовував предмет богословських і філософських наук, але при вивченні його власних творів нерідко буває важко уловити грань, коли загальні філософські міркування виливаються у висновки метафізично-богословського характеру. Один з перших творів П. Д. Юркевича «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божа» був написаний за традиційною богословською схемою середньовічного релігійно-філософського трактату, із підкреслено

висловленою орієнтацією на візантійські зразки. Твір починається низкою аргументів зі Священного писання, потім йдуть посилення на авторитет батьків та учителів церкви, і лише наприкінці наводилися авторські міркування «згідно розуму», що містять філософсько-антропологічну концепцію про серце як фундаментально-визначальну основу людини в її фізичному, моральному і духовному житті. Християнсько-телеологічний ідеалізм П. Д. Юркевича розвивався у бік ідеалізму, в основі якого лежав емпіризм.

Останніми справжніми філософами П. Д. Юркевич вважав Я. Бема, Г. В. Лейбница і Э. Сведенборга. Філософською позицією П. Д. Юркевича був широкий, вільний від всяких обмежень емпіризм, що включає і все істинно раціональне, і все істинно надраціональне, оскільки і те, і інше, перш за все, існує емпірично в універсальному досвіді людства з не меншими правами на визнання, чим усе, що бачимо і відчуваємо.

Для творчості П. Д. Юркевича, як і для усієї духовно-академічної філософії другої половини ХІХ століття, був характерний глибинний інтерес до платонізму, що розглядався крізь призму християнського вчення. Майже в усіх своїх творах він постійно прагнув показати «характеристичну рису платонічного мислення». У промові «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта», виголошеної 12 січня 1866 р. на урочистих зборах в Московському університеті, П. Д. Юркевич підкреслював, що «уся історія філософії розділяється на дві нерівні епохи, з яких перша відкривається Платоном, друга – Кантом». Їх вчення склали, на думку П. Д. Юркевича, фундамент загальноєвропейської філософської думки в її сучасному стані і майбутньому розвитку. При цьому істина вчення І. Канта про досвід можлива лише виходячи з істини вчення Платона про розум. П. Д. Юркевич заперечував проти визначення платонівської ідеї як постійного, вічного в зміні явищ, як єдиного і рівного самому собі в різноманітності буття, під тим приводом, що цій вимозі задовольняють і різні системи матеріалістичного атомізму і реалізму. Для П. Д. Юркевича більшою мірою відповідає суті вчення Платона визначення ідеї як істинно суцього, завдяки чому істина розуму виступає критерієм «уявно-вічного» буття речей. Разом з тим, як філософ і як богослов, він вважав, що мислення не вичерпує усієї повноти духовного життя людства і, переробляючи платонізм в плані розуміння Абсолюту, прагнув до певного зближення знання і віри.

Будь-яке справжнє філософствування, по П. Д. Юркевичу, повинно розпочинатися з поняття «ідея», оскільки воно виступає дослідженням про те, в чому полягає істинне знання. Одним з висновків його трактату «Ідея» (1859 р.) була думка про те, що філософія – як світогляд – є справою усього людства, а не окремої людини. Людство, як правило, ніколи не живе абстрактно-логічними спогляданнями. Духовному життю людства властиво розкривати свій зміст в усій повноті і цілісності своїх складових елементів. Немає необхідності в тому, щоб те або інше добре переконання доводило свою правомірність, виходячи із загальних логічних підстав. Критикуючи матеріалізм, П. Д. Юркевич відзначав, що духовне начало не може бути виведене з матеріального, оскільки останнє набуває форми, знайомі нам з досвіду, лише у взаємодії з началом духовним. За

певних умов у матеріалізмі, по П. Д. Юркевичу, існує можливість стати справжньою філософією з розвинуеною метафізикою, проте його дослідним установкам суперечить поняття чуттєвого переконання як суцього в собі, стороннього для суб'єкта і тому здатного пояснити цей суб'єкт і його свідомість. Матеріалізм же розглядає досвід у рамках поняття безумовного механіцизму і строгих причинних стосунків. Справжня філософія, за переконанням П. Д. Юркевича, повинна відноситися до механіцизму як до принципу вторинного, оскільки буття і суть не визначаються фізичними початками: і механіцизм, і причина лише фіксують зміни в системі вже існуючого світу явищ і буття.

Звернення до платонізму вилилася у П. Д. Юркевича в розробку ще однієї характерної для східнослов'янської філософської думки теми, яку можна було б визначити як метафізику любові і філософію серця. Філософське осмислення таких, понять, як серце і любов, було безпосередньо сприйнято П. Д. Юркевичем у Г. С. Сковороди, він постійно звертався до його філософської спадщини у своїх творах «Людина, – писав він, – починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке скрізь хотіло б зустрічати ті істоти, що радіють, зігрівають одне одного теплотою любові, пов'язані дружбою і взаємним співчуттям»³²¹. Тільки у цій формі здійсненого загального щастя світ представляється йому як щось гідне існувати.

Антропологія і кордоцентризм П. Д. Юркевича

Головна сфера філософських інтересів П. Д. Юркевича – антропологія («Серце і його значення в духовному житті людини»). У руслі, близькому слов'янофілам, особливо О. С. Хомякову та І. В. Киреевському, а також Ф. М. Достоевському, що наполягав на вторинності «розсудливої здатності», в порівнянні з «хотінням» («Записки з підпілля»), П. Д. Юркевич розвиває християнське вчення про серце як найглибшу основу людської істоти і духовно-моральне джерело душевної діяльності. У житті серця – переживаннях, почуттях і реакціях, а не в думці з її формою загальності висловлюється індивідуальність особистості. З цих позицій П. Д. Юркевич виступає проти ідеї самостійного закону розуму, що лежить в основі німецької класичної філософії, «не дерево пізнання є деревом життя», – розум є лише вершина, а не корінь духовного життя людини.

В основі антропології П. Д. Юркевича біблійське вчення про роль «серця» як осереддя усього духовного життя людини («кордоцентризм»), що являється, згідно П. Д. Юркевичу, передумовою істинного пізнання. П. Д. Юркевич намагається по-новому освітити це вчення даними науки. Він рішуче повстає проти однобічного інтелектуалізму Нового часу, який бачить в мисленні центральну і основну силу душі, – в той час, як сама мова встановлює щось «задушевне», – таку глибину, яка стоїть «позаду» душі як системи

³²¹ Юркевич П. Д. З науки про людський дух // Вибране. / П. Д. Юркевич. – Київ: Видавництво гуманітарної літератури «Абрис», 1993. – 416с. с.180

психологічних процесів, у тому числі і мислення. Ця глибина, для якої виникає мислення, і є серце як осереддя духовного життя; мислення, уся робота розуму живиться з цього духовного осереддя. Серце, як фізичний орган, також є осередням в людині, тому що в нім з'єднуються центральна нервова система з симпатичною. Серце обернене і до центру, і до периферії людини, являється, таким чином, запорукою цілісності людини, а разом з тим і її індивідуальності, її своєрідності, яка висловлюється не стільки в думці, скільки в відчуттях і реакціях. «Не дерево пізнання є деревом життя», – говорить П. Д. Юркевич, і не мислення утворює сутність» людини, а саме життя її серця, її безпосередні і глибокі переживання, що витікають від серця. Якщо розум є світло, то можна сказати, що життя духу зароджується раніше цього світла – в темряві душі, в її глибині; з цього життя виникає світло розуміння – і звідси зрозуміло, що розум є вершина, а не корінь духовного життя. Глибокі слова апостола Петра про «сокровенне в серці людини», за його переконанням, правильно відзначають сутність прихованого, але основного життя духу, з якого живиться і в якому одушевляється «верхня» свідомість. Саме в силу цього ключ до розуміння людини, до з'ясування найважливіших і впливовіших рухів її душі лежить в її серці.

Відповідно до антропологічного вчення розвивається і гносеологія: знання, згідно думки П. Д. Юркевича, народжується внаслідок діяльності душі, знання пов'язане з її цілісним настроєм, духовно-моральним прагненням. Тільки проникнувши в серце, знання може бути засвоєне. Гносеологічні і аксіологічні установки філософських переконань П. Д. Юркевича ріднять їх з деякими вихідними інтуїціями значно пізніших філософських напрямів – філософії життя, екзистенціалізму і персоналізму. Протиставлення П. Д. Юркевичем конкретного знання, що формує спосіб існування людини, абстрактному мисленню стало характерним для східнослов'янської релігійної і екзистенціальної думки кінця XIX - початку XX століття.

Безпосередній вплив філософського вчення П. Д. Юркевича на розвиток східнослов'янської філософської думки був значним, не дивлячись на те, що його твори були малодоступні для публіки, що цікавиться філософськими питаннями. Цей вплив позначився опосередковано через В. С. Соловйова, охоплюючи і таке потужне культурно-історичне явище кінця XIX – початку XX століть, як російський релігійно-філософський ренесанс. Теми робіт П. Д. Юркевича багато в чому визначили проблематику наступного розвитку філософського ідеалізму в Росії, наприклад, П. О. Флоренського, частково Г. Г. Шпета і інших російських філософів.

КОСМОЦЕНТРИЗМ – ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ МЕТАФІЗИКИ МОРАЛЬНОСТІ В ТВОРЧОСТІ В. В. РОЗАНОВА

Життєвий і творчий шлях В. В. Розанова

Василь Васильович Розанов (1856-1919 рр.) – мислитель, прозаїк, публіцист, літературний критик. Народився 20 квітня (2 травня) 1856 р. у місті Ветлуга Костромської губернії в сім'ї лісничого. Рано осиротів, дитинство минало в убогості. В. В. Розанов закінчив гімназію в Нижньому Новгороді і поступив на філологічний факультет Московського університету, який закінчив в 1880 р. До 1893 р. був учителем історії і географії в гімназіях Брянська, Єльця і міста Білого (Смоленської губернії).

Найважливішим імпульсом філософського становлення В. В. Розанова послужили твори Д. С. Мілля, Д. І. Писарева, М. О. Добролюбова і західноєвропейських матеріалістів. Цілоком в цьому руслі написана перша стаття В. В. Розанова «Дослідження ідеї щастя як ідеї верховного начала людського життя», в 1881 р. знехтувана журналом «Російська думка» «внаслідок важкого складу». Натомість інше його дослідження «Про підстави теорії поведінки» удостоїлося університетської академічної премії і стало зародком «суцільного міркування на 40 друкарських листів» «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання». Воно вийшло в Москві в 1886 році.

Філософічні спрямування В. В. Розанова поступово змінювалися релігійними, про що свідчать його насичені полемікою статті «Органічний процес і механічна причинність» (1889 р.); «Відречення дарвініста» (1889 р.) - проти професора К. А. Тимірязєва; «Місце християнства в історії» (1890 р.), «Ціль людського життя» (1892 р.), «Краса в природі і її сенс» (1894 р.).

Свою публіцистичну творчість 1890-х років В. В. Розанов іменував «Катковсько-Леонтьєвським періодом». Він регулярно публікувався в «Російському віснику», «Питаннях філософії і психології», «Біржових відомостях», «Московських відомостях» і особливо в газеті О. С. Суворіна «Новий час» – штатним співробітником цього видання В. В. Розанов став в 1898 р.

На початку 1900-х років В. В. Розанов створив собі міцну репутацію консервативного журналіста. Його статі цього періоду зібрані в книгах «Сутінки просвіти» (1899 р.), де на базі власного досвіду В. В. Розанов аналізує російську систему шкільної освіти; «Природа і історія» (1899 р.), «Релігія і культура» (1899 р.), «Літературні нариси» (1899 р.). Проте головним і найбільш відомим його твором стала опублікована в 1891 р. в «Російському віснику» «Легенда про Великого Інквізитора Ф. М. Достоевського. Досвід критичного коментаря», що вийшла декількома окремими виданнями (з додатком двох етюдів про М. В. Гоголя).

На початку 1900-х років світогляд В. В. Розанова цілоком сформувався. Роздуми В. В. Розанова, нерідко спонтанні, надихнули його статті, зібрані в

двотомнику «Сімейне питання в Росії» (1905 р.), а також, за власними його словами, «головну ідейну книгу» «У світі неясного і невирішеного», що вийшла у 1904 р. двома виданнями.

Спробу вирішального узагальнення релігійної проблематики представляють книги В. В. Розанова «Темний Лік» (1911 р.) і «Люди місячного світла» (1912 р.), де виявляється і оцінюється «метафізика християнства» та доводиться неспроможність християнської релігії з погляду облаштування буденного життя. Кульмінацією творчості В. В. Розанова явилися його твори незвичайного жанру, що вислизає від строгого визначення. В. В. Розановим опубліковані твори «Відокремлене» (1912 р.), «Смертне» (1913 р.), «Опале листя» (1913-1915 рр.). У творах «Швидкоплинне» і «Останнє листя» автор намагається розкрити сенс процесу «розуміння». Його твір «Апокаліпсис нашого часу» публікувався неймовірним по тому часу двохтисячним тиражем в Росії з листопада 1917 по жовтень 1918 року (десять випусків).

Прив'язаний серцем і розумом до усього земного, В. В. Розанов жадав від релігії прямого і безпосереднього порятунку і визнання (звідси тяжіння до язичництва і Старого Завіту). Шлях через голгофу, через «знехтування» смерті Хрестом представлявся пізньому В. В. Розанову чи не рівносильним запереченню буття взагалі. Помер В. В. Розанов в Сергієвому Посаді 23 січня (5 лютого) 1919.

Творча спадщина В. В. Розанова

Творча спадщина В. В. Розанова достатньо оригінальна. У текстах В. В. Розанова публіцистика поєднується із скрупульозною роботою розуму. Він не лише публіцист. В. В. Розанов – релігійний мислитель, що підняв проблему нової релігійної свідомості. В ній в центр релігійного осмислення світу поставлена людина, що пізнає себе. У роботах В. В. Розанова різних періодів відображене і його звернення до світської проблематики, і своєрідне розуміння ролі християнства.

Перші твори В. В. Розанова «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання» і «Сутінки просвіти» присвячені теоретико-пізнавальним питанням і філософським аспектам освіти. Лише згодом в творчості В. В. Розанова домінуючою стала тема трактування християнської релігії, в контексті якої відбувається звернення до проблеми сім'ї – статі, любові, шлюбу. Це яскраво проявилось у збірці статей «У світі неясного і невирішеного», а також двотомній праці «Сімейне питання в Росії». Російське релігійно-філософське товариство, що почало роботу в 1903 році, достатньо засідань посвятило піднятій В. В. Розановим проблемі.

Російська релігійна філософія створювала свої теоретичні розробки в полеміці із західним раціоналізмом. Вказаний аспект особливо яскраво відбився в працях ранніх слов'янофілів. Як основоположна проблема, в російській релігійній філософії піднімалася проблема Сходу і Заходу. Росії в цих взаємовідносинах відводилося, як правило, місце начала, що примирює.

Російська філософська думка боролася за свою ідентичність. В. В. Розанов, на відміну від попередньої російської релігійно-філософської думки, відштовхувався від критики «історичного» християнства. У зв'язку з цим, один з найважливіших аспектів його праць – подолання догматизму в трактуванні місця людини в картині світу. Світ впорядкований і гармонійно цілісний. Людина подібна до гармонійно влаштованого світу.

Метафізична посилка філософсько-релігійної творчості В. В. Розанова

Метафізична посилка філософсько-релігійної творчості В. В. Розанова – це дилема протилежності і несумісності Христа і світу. Між дітьми Бога – світом і Ісусом відбувається нескінченна боротьба, між ними необхідно вибирати. Для кого солодкий Ісус, для того гіркий світ, і навпаки. На думку В. В. Розанова, світ в Ісусові згіркнув. «З народженням Христа, з піднесенням Євангелія усі плоди земні раптом стали гіркі. У Христу згіркнув світ, і саме Його солодощі. Як тільки ви скуштуєте солодкого, нечуваного, достовірно небесного, – так ви втратили смак до звичайного хліба»³²². Світ, в який В. В. Розановим включені наступні його складові елементи: сім'я, наука, мистецтво і інші, гармонійний і не може бути з'єднаний з Ісусом. Світ і Ісус не можуть взаємно доповнювати одне одного – бути одночасно гармонійними – «солодкими». Говорячи про гармонійність світу, В. В. Розанов стає критиком «історичного» християнства в ім'я «Віфлеєму», при цьому, проблеми особистості і сім'ї опиняються в центрі його богословсько-філософських роздумів. «Таким чином, сім'я так само має для себе релігію в християнстві, як і інститут чернецтва; і якщо аскети, як ми знаємо, іменують себе» небесними людьми, «земними ангелами», то і багатоплідний і дбайливий батько, покірний батькам син, цнотлива дочка, що завтра виросте в цнотливу жінку, – суть також образи небесних прообразів. Вони не суть ослаблі в гріху люди: вони сходять в деяку позитивну святість, і тільки по іншій, полярно протилежній голгофі, скелі: «зла» – «блага»³²³. У центрі нового релігійного усвідомлення гармонійно цілісного, впорядкованого світу В. В. Розановим була поставлена людська особистість, що намагається розкрити таємницю своєї індивідуальності. Домінантою психічного життя такої особистості є усвідомлення і відчуття близькості до Бога, Його Благодаті. Вихідною інтуїцією В. В. Розанова в його богословсько-філософських і антропологічних шуканнях та побудовах є віра в «єство» – природу людини, подібної у своїй гармонії світу, цим пронизана уся його творчість, від ранніх до самих останніх праць. Поява особистості – це незвичайна подія в житті космосу. У всякому «я» знаходиться відособлення, протиборство всьому, що не є «я».

³²² Розанов В. В. Тёмный лик // Темный лик (Метафизика христианства) / В. В. Розанов. СПб. Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, Екатерининский канал 71-6. 1911. – 285с. с.265

³²³ Розанов В. В. Семья как религия // В мире неясного и нерешённого / В. В. Розанов – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1901. – 271с с.67

Гносеологічні ідеї В. В. Розанова

Твір В. В. Розанова «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання» – єдина його праця, присвячена питанням гносеології. Він спробував розробити концепцію «розуміння», яка подолала б антагонізм між позитивною наукою і філософією. Розум від народження влаштований гармонійно. Він містить сім умоглядних схем: ідею існування, ідеї сутності, власності, причини (чи походження), наслідку (чи цілі), схожості і відмінності і ідею числа. Шляхом поєднання умогляду і досвіду ми приходимо до «розуміння» «інтегрального пізнання» цілісного гармонійно влаштованого світу. Людський дух – це незалежна субстанція, нематеріальне єство, здатне творити різні форми, – ідеї, накладаючи їх на матеріальну субстанцію. Такими формами є, наприклад, скульптура, музика, держава і інші. Дух – це «форма форм». Після руйнування тіла дух перебуває як форма чистого існування, не обмежена ніякими межами. «Розуміння не лише безперечне за науку і філософію, але і величезніше, ніж вони. Форми, що залишилися не заміщеними, вкажуть, яких границь і яких цілей ще не досягла людина, і що, отже, належить ще виконати їй. У ідею розуміння не поміщено ніякого знання, здатного стати змістовним... Тому те, що виводиться, буде низкою істин формального знання. Вони утворюють собою віхи інших областей людської творчості і межі, що строго встановлюють науку ззовні, вчення про будову науки – про її внутрішні форми, виконання яких повинне стати змістом її майбутнього розвитку і вченням про відношення її до природи людини і до життя»³²⁴. Робота «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання», в цілому, носить методологічний характер. Основу праці складають думки В. В. Розанова про те, що повинно бути зрозуміло, яким методом слід керуватися в розумінні, і який результат розуміння імовірно має бути отриманий у кожному окремому випадку.

З приводу кінцевих результатів розуміння того або іншого боку буття світу природи і світу людини В. В. Розанов не дає остаточної, вичерпної відповіді. Можна було б зробити висновок про те, що ніяких остаточних відповідей не може бути, в силу «потенційності» – вічної «незавершеності» природи розуму і нескінченності пізнаваного. Але В. В. Розанов вважає, що остаточне розуміння можливе: «Таким чином, воно, – (розуміння) – останнє в діяльності розуму. Розуміння, це те, в чому розум може знайти заспокоєння. Лише розуміння здатне знищити в розумі біль нерозуміння – величезного зла, яке закладене в людській природі. Розуміння з'являється, так що стає благом споглядання істини, незмінної у своєму змісті, нескоро минущої та в часі закінченої»³²⁵. Можна було б зробити висновок про психологічний критерій

³²⁴ Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В. В. Розанов. – М.: Типография Э Лисснер и Ю. Романа. Арбат, дом Платонова. 1886. – 740с. с.11

³²⁵ Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В. В. Розанов. – М.: Типография Э Лисснер и Ю. Романа. Арбат, дом Платонова. 1886. – 740с. с.737

пізнавального процесу. Але слід зазначити, що гносеологія найтіснішим чином пов'язана у В. В. Розанова з онтологією. Психологія – це форма пізнання, вона – складова частина пізнання у вченні «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання». Розум, яким створив його Бог, вважає мислитель, досягає заспокоєння, лише набувши істини. Тому психологічної помилки бути не може. Природа людська розуміється філософом, перш за все, як духовна природа, що спочатку добра і чиста. У ній закладена інтуїція істини, добра і краси. Завдання людини – дослідження своєї власної природи.

Основоположення філософії освіти В. В. Розанова – введення в правовий простір

Аналіз ідей твору «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання» дозволяє визначити основні філософські напрями, які вплинули на формування філософсько-релігійних поглядів В. В. Розанова. Еволюцію його поглядів можна розглядати і як подолання різних суттєвих філософських впливів. Фундаментальна праця В. В. Розанова обернена, у тому числі, і до філософії освіти. У центрі уваги мислителя, з самого початку його творчості, проблема людини, що пізнає світ і свою власну природу.

В. В. Розанов уперше в історії Російської філософської думки, заявив про необхідність побудови основоположень філософії освіти. Мета нового філософського напрямку – аналіз шкільної системи навчання і виховання – освіти цілісної моральної особистості. «Ми маємо дидактику і низку дидактик; ми маємо методику і низку методик; ми маємо взагалі педагогіку як теорію чи деякого ремесла, чи мистецтва (впроваджувати деяку тему в дитячу душу). Але ми не маємо і не мали того, що можна б назвати філософією виховання і освіти, тобто обговорення самої освіти, самого виховання серед інших культурних чинників і також у відношенні до вічних рис людської природи і постійних завдань історії. Кого не уразить, що, так багато навчаючись, так ретельно навчаючись, при настільки досконалих дидактиках, методиках і педагогіці, ми маємо плід усього цього – нова людина швидше негативна, ніж позитивна. Забута саме філософія виховання; не взяті до уваги так би мовити геологічні пласти, яких поверхневу плівку ми так безуспішно оремо»³²⁶. Проблема, яку підіймає В. В. Розанов на новому якісному рівні, нерозв'язна у рамках побудови загальної дидактики або ж дидактик окремих дисциплін, або ж методики викладання. У центрі уваги В. В. Розанова формування вільної мислячої особистості, що має світоглядний кругозір. Роздумуючи про стан російської середньої і вищою шкіл, про проблеми формування підростаючого покоління, відповідаючи на найважливіше практичне питання, що є педагогіка: чи ремесло, чи мистецтво, В. В. Розанов сформулював три принципи загальної

³²⁶ Розанов В. В. Сумерки просвещения / В. В. Розанов – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с.1

дидактики. Формування вільної мислячої особистості, що має світоглядний кругозір, стає можливим завдяки осмисленню саме з філософської позиції фундаментальних принципів освіти.

Проблема формування особистості не обмежується лише актуальністю педагогічних переконань В. В. Розанова. Збірка статей російського мислителя «Сутінки просвіти» розкриває глибину його світоглядної позиції. В. В. Розанов у пошуках шляху морального оздоровлення суспільства звертається до ідеалів, які вистраждані тисячолітньою російською історією.

Російський мислитель вважав актуальним розгляд взаємозв'язку культури і навчання крізь призму саме антропологічного виміру, в якому в центрі всього знаходиться людина. На його думку, в осмисленні проблеми формування особистості повинні тісно співпрацювати філософія, психологія і педагогіка. Але пріоритет в дослідженнях відданий їм філософії. Суперечливі взаємодії різних, хоча і взаємозв'язаних сфер буття неадекватно представлені в конкретних позитивних науках, які не можуть охопити усю його цілісність, розкрити взаємодію різних детермінуючих систем на такому складному «перетині», яким є людське життя. Тим більше неадекватно ці проблеми представлені в педагогічній науці або ж в психології. Лише філософія, доводить В. В. Розанов, здатна повною мірою виділити проблеми освіти і навчання як елементів культури.

В основі дидактичних принципів В. В. Розанова, що спирався при їх обґрунтуванні, головним чином, на традиції Російської культури і православ'я, лежать, у тому числі, і кантіанські антропологічні установки. Вони відбилися в уявленнях російського мислителя про пізнавальну діяльність, про хід всесвітньої історії. Аналізуючи в статті «Сутінки просвіти» кантівський підхід до педагогіки, російський мислитель писав: «Кант після багатьох років педагогічної діяльності із сумом записує у себе в записнику: «ніколи не додавалося до навчання кращих правил, ніж ті, які докладав я, але ніколи не було гіршої і менш успішнішої в цьому навчанні практики, чим моя». Але, поза всякими думками, говорячи про цей приватний вражаючий приклад, можна вказати дві психологічні риси, які надзвичайно сприяючи науковості, цілком перешкоджають педагогіці: це – швидкість розуму, нестримність міркування і занадто жива вразливість. При цих дарах людина чудова в себе у вченому кабінеті і неможлива в класі»³²⁷. В. В. Розанов йде саме за І. Кантом, висловлюючи власні думки про можливість розвитку людських природних завдатків і здібностей, виходячи з розуму, завдяки розуму і у напрямі розуму. Формування вільної мислячої особистості що має широкий кругозір, є результатом діяльності не лише суспільства, але і самостійної праці людини, яка повинна сама зробити себе. Завдяки своїй власній діяльності, завдяки праці людина прославляє сама себе, виводить себе з примітивного стану «грубості», «дикості», в якому вона знаходиться, від природи в стан «культури», а також і в стан правового простору.

Найважливіший бік дослідження В. В. Розанова – аналіз навчання в контексті антропологічної і сцієнтистської проблематики. Природа людини, її можливості, життєве призначення знаходяться в центрі уваги при дослідженні філософських підстав як навчання, так і виховання. Російський мислитель розглядає не лише вказані процеси окремо, але і їх перетин. «Така була людина, як продукт природних сил всякого народу, що її народжує, і безпосередніх споглядань своєї епохи. Вигляд майстерні старого художника, який ми обрали, як швидкоплинний зразок такого споглядання і разом як приклад природного виховання, повинен при цих думках безмежно розсуватися в наших очах. Все входить в картину такого виховання : битви і героїзм, сім'я в її світлі хвилини, гул моря і синява небес, смерть близьких і звук церковного співу. Це – неосяжна школа, в якій виховується людство, його виховує Промисел, якому воно покірне»³²⁸. Людина жива зв'язком з іншими людьми. Вже від народження кожен є частиною якого-небудь товариства: сім'ї, роду, церкви. У цьому сенсі людина є цілком помітна його частина. Недоліки російської шкільної системи, пов'язані не лише з навчанням, але і з вихованням, В. В. Розанов зв'язував, перш за все, з порушенням трьох принципів освіти: індивідуальності, цілості і принципу єдності типу. Опорні постулати основоположень

³²⁷ Розанов В. В. Сумерки просвещения // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.46

³²⁸ Розанов В. В. Сумерки просвещения // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.77

філософії освіти В. В. Розанова викладені у його статті «Три головні принципи освіти». У ній він пропонує своє бачення шкільної системи навчання і виховання, що приводить, врешті решт, до просвіти особистості.

Упереджає систему принцип індивідуальності – особистість людини має бути збережена як в навчанні, так і в змісті і структурі учбового матеріалу. «Він (принцип індивідуальності) вимагає, щоб як в тому, що навчається (учень), так і в такому, що навчає (учбовий матеріал), була по можливості збережена індивідуальність – дорогоцінне в людині і в її творчості. Тільки особистість, якою є певна людина, а не «людина взагалі», може бути найбільш винахідлива в думках, у своїх відчуттях, наполеглива, тверда в прагненнях»³²⁹. В. В. Розанов протиставляє людину тварині. Особистість завжди особлива, не просто як рід, вид, різновид. «Особистість як індивідуальність» – ось його вище якнайглибше визначення. Який би не був тип школи, система освіти тільки та буде «освітньою», де не порушений принцип «індивідуальності». Школа є органом держави, яка не бачить облич, не знає імені кожної індивідуальності особистості, їх надій на майбутнє. Школа, по В. В. Розанову, – це строга зовнішньо абстрактна форма, що відчуває лише групи людей. Сім'я ж вникає в обличчя, згадує минуле, сподівається на майбутнє. Звідси – антагонізм, що таїться, між сім'єю і школою, незважаючи на видимий союз між ними.

Ще одним важливим принципом навчання, що розкриває підстави космоцентризму В. В. Розанова, є принцип цілісності, який спрямований на встановлення гармонії в процесі навчання. «Він (принцип цілісності) вимагає, щоб всяке враження, що входить в душу, не уривалося доти іншим враженням, доки воно не закінчило своєї взаємодії з душею. Лише заспокоєний в собі, незайнятий розум може почати сприймати плідно нові серії вражень. Відсутність розриву в групах знань, в художньому почутті, у вольовому прагненні – ось вимога цього принципу; але він вказує, що не можна і дуже сильно дробити знання, відчуття; що, будуть зовсім дрібними, будуть і гірше прийняті. Вони вже зовсім не виявляються тими, чим були спочатку, вони суть в самих собі, у своїй цілісності. Саме культурного – навчального і виховного значення вони не утримують в собі»³³⁰.

І далі: «...адже і книга, листи якої були б перекладені листами безлічі інших книг, які усі ми були б зобов'язані читати, не справила б на нас ніякого враження. Треба довге, вдумливе до одного чого-небудь відношення, щоб це одне стало нам дорого, щоб воно опанувало нас, після того, як ми його опануємо»³³¹. На думку В. В. Розанова, недотримання принципу цілісності віддаляє особистість як індивідуальність від споглядання – «повільного вбирання в себе» усього, чим жила історія, і що було святе впродовж тисячоліть для людей. Порушення принципу цілісності дозволяє запам'ятовувати лише схеми усього дійсного. Порушення принципу цілісності – це абстрагування від споглядання реального світу. Школа, в якій порушений принцип

³²⁹ Розанов В. В. Три Главные принципа образования // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.84

³³⁰ Розанов В. В. Три Главные принципа образования // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.88

³³¹ Розанов В. В. Три Главные принципа образования // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.89

індивідуальності, не виховує, не навчає. Але школа, в якій порушений принцип цілісності, не повідомляє яких-небудь переконань – не виховує віри.

Принцип єдності типу, третій і останній, на якому, по В. В. Розанову, може бути побудована істинна освіта. «Він полягає у вимозі, щоб усі враження, які необхідні для освіти і виховання особистості, падали на цю єдиничну душу, або що ті ж, що виходять з цієї єдиничної школи, були неодмінно одного типу, а не різнорідні або протилежні. Іншими словами: вони повинні йти з джерела однієї культури, де вони усі розвинулися (як факти, відомості, переконання і так далі) одне з одного, а не одне проти одного, як це було в різних цивілізаціях, що змінилися в часі»³³². В. В. Розанов попереджає, що не усі види знань так само зручно поєднуються в душі людини, як підручники в його сумці. Не слід змішувати три типи освіти: християнство, позитивну науку і античну класику. Ці типи знання різнорідні, в їх основі лежать різні світогляди. Кожен тип знання може мати місце лише в певній школі. Церковноприходським школам і єпархіальним училищам слід звертатися до християнства; реальним і комерційним училищам – обрати основою своєї освіти позитивну науку. Антична класика – це фундамент класичних гімназій. У трьох різних типів освіти різні підстави: релігійне мислення, позитивна наука, античність.

Обгрунтовані російським мислителем принципи освіти є складовою його пошуку, що не припинявся все життя, – розуміння того, що є Особистість. Вона – гармонійне ціле в цілісній системі всесвіту і індивідуальність в суспільстві. Необхідно відмітити і той факт, що тексти статей збірки В. В. Розанова «Сутінки просвіти» емоційні, публіцистичні. Філософ розмовляє з читачем, звертаючись до його власного життєвого досвіду. Досвід педагога був у російського мислителя достатній. У цьому досвіді кожен єдиничний факт, будь-яка дрібниця служили для В. В. Розанова предметом осмислення.

Думки В. В. Розанова про розвиток індивідуальності сьогодні особливо актуальні. Три принципи освіти повинні і сьогодні допомогти сформувати цілісний світогляд у людини, що вступає в життя, допомогти новому поколінню у духовній і моральній орієнтації. При цьому моральність слід розглядати як складову в структурі духовності.

Періодизація творчості В. В. Розанова

У творчості В. В. Розанова можливо виділити три періоди: ранній, середній і пізній. До раннього періоду віднесемо роботи російського мислителя, що пов'язані з гносеологією і філософією освіти. Другий період творчості В. В. Розанова – «публіцистичний». Саме у цей період з'явилися його твори «Легенда про Великого Інквізитора Ф. М. Достоевського. Досвід критичного коментаря» (1894 р.), а також збірка статей «Природа і історія» (1900 р.). Пізній період творчості В. В. Розанова пов'язаний з його філософсько-релігійними пошуками – це спроба розкриття дилеми несумісності Христа і світу. В контексті цієї проблеми відбувається звернення до проблеми сім'ї – статі, любові, шлюбу. Розглядаючи твори другого періоду творчості В. В. Розанова, поставимо метою розкрити трансформацію його поглядів в розумінні відношення світ – особистість.

Поняття «Філософія життя» має в історії філософії певне значення – це філософська течія, до якої, зокрема, відноситься творчість Ф. Ніцше, Ф. Дільтея, О. Шпенглера і ряду інших мислителів. До «філософії життя» можуть бути віднесені і філософсько-релігійні погляди В. В. Розанова останнього періоду – «філософії статі», але для другого, виділеного нами етапу творчості російського мислителя, термін «філософія життя» застосуємо лише в якості антитези «філософії розуміння». Філософія, що припускає, перш за все увагу до реального життя, від якої В. В. Розанов в подальшому вже не

³³² Розанов В. В. Три Главные принципа образования // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с с.91

відступав, явилася, в деякому розумінні, і діалектичним запереченням попереднього «гносеологічного» етапу його творчості. Запереченню піддався, у тому числі, і стиль викладу, вироблений в книзі «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання». На зміну стилю філософського трактату приходять художня публіцистика. «Філософія життя» вдягається автором в нову форму, а форма викладу думок, особливо у В. В. Розанова, сама несе певний філософський зміст. Переосмисливши власний метод викладу, російський філософ тепер намагається охопити будь-яке питання кільцем суперечливих суджень. Розгляд антиномій і зовнішня безсистемність стають для В. В. Розанова інструментами в пошуку істини.

Будь-яке заперечення повинно містити в собі спадкоємність, яка є присутньою в другому періоді творчості російського філософа. Вона проявляє себе, зокрема, в симпатії до слов'янофільства, що виявляється як на сторінках роботи «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання», так і в творах, що відносяться до етапу «філософії життя». У роботі «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання» В. В. Розанов писав про недостатність, однобічність одного «розуміння» як інтелектуального акту для людини. Аналогічні думки характерні і для слов'янофілів, які представлені, наприклад, в роботі І. В. Киреевського «Про характер просвіти Європи і про його відношення до просвіти Росії».

Близьким до поглядів слов'янофілів був підхід В. В. Розанова, що оцінює своєрідність російського самодержавства. Близькою до поглядів слов'янофілів за своїм змістом була критика російським філософом юридичного ідеалізму, що властивий, на його думку, західній державності. В. В. Розанов пише про те, що для слов'янофілів було характерне розуміння цілісної дійсності. «Недостатністю і необґрунтованістю відмічені їх (слов'янофілів) синтетичні побудови майбутнього. Вони надто багато вносять в це майбутнє з другої фази нашого історичного розвитку, майже думаючи, що ми лише воскресимо її знову, – знову переживемо, що вже було пережите. Цього ніколи не відбувається в історії, і в дереві життя людського, що раз розкрилося і виразилося, – ніколи не виразиться знову, перейшовши за ту межу буття в іншу сферу, яка лежить по той бік смерті»³³³. На думку В. В. Розанова, на відміну від слов'янофілів, що по своєму потрактували російську історію і вибудовували на підставі власного трактування синтетичне бачення майбутнього Росії, у покоління, що активно діяло на історичній, ідеологічній сцені Росії в 60-70-і роки ХІХ століття, була відсутня інтуїція цілісності.

Внаслідок не прийнятності гармонії цілого, позитивісти, матеріалісти, атеїсти 60-70-х років, аналізуючи всесвіт, упустили його головний сенс – естетику, красу цілісності. Їм не була властива інтуїція естетики цілого саме як позитивістам, матеріалістам і атеїстам. «Глибока співвідносність між органічною енергією і психічною творчістю, яку ми прослідкували фактично на

³³³ Розанов В. В. Заметки об истории // Природа и история / В. В. Розанов. СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1900. – 268с. с.186

явищі краси в природі і усіх найважливіших, загальніших явищах історії, змусила нас визнати цю єдність; а наростання в часі для спільного, для органічного світу і для начала історії, у зв'язку із законом зростання енергії всякого явища у міру наближення його до свого джерела, спонукало нас визнати це явище за доцільність»³³⁴. В. В. Розанов вважав, що, зупиняючи свою увагу лише на частинах, дослідники 60-70-х років відсували на задній план або зовсім забували про взаємозв'язок частин. Вони метафізично розривали на шматки гармонію єдності «живого життя», довільно протиставляли ці відособлені ними частини, а якщо і робили спробу їх синтезу, то робили це невміло, штучно конструюючи безглузді стосунки. Щоб розкрити помилковість радикалізму позитивістів, В. В. Розанов використав інтуїцію цілого – антитезу «природно-штучного», що виконує роль критерію істинності і в його «філософії розуміння». У поняття «штучного», «штучності» В. В. Розанов вкладав негативний зміст, штучність розглядалася російським філософом як насильство по відношенню до природного ходу подій. Штучність ідей і вчинків коренем своїм, на думку В. В. Розанова, має неухвагу до «живого життя», а останнє, в свою чергу, виростає з не прийнятності до цілого як гармонійної єдності багатьох речей.

У роботі «Легенда про Великого Інквізитора Ф. М. Достоевського. Досвід критичного коментаря» В. В. Розанов відмітив, що великому російському письменникові не властиво було конструювати деяку нову штучну дійсність. Ф. М. Достоевський, на думку В. В. Розанова, прагнув «Утримати її (дійсність) і лише у де-чому виправити»³³⁵. Такого роду консерватизм безумовно був характерний і для самого В. В. Розанова, який відчував ціле не як мертву абстракцію, а як живу єдність конкретних подробиць.

Якщо праця «Про розуміння. Досвід дослідження природи, границь і внутрішньої будови науки як суцільного знання» містив схоластичні, абстрактно-формальні міркування, то в другий творчий період, який виправдано було б іменувати «консервативним», схоластика в її односторонності сприймається В. В. Розановим як зло, що спотворює істину.

У консервативний період своєї творчості В. В. Розанов представ перед своїми дослідниками релігійним мислителем. Але, з іншого боку, в цьому періоді його творчості вже присутні зачатки відходу в майбутньому від слов'янофільства і від консерватизму загалом.

У першому і в другому періодах творчості В. В. Розанова яскраво проявилися підстави космоцентризму – морального принципу його філософського осягнення Особистості, світу, в якому Особистість існує, суспільства, в якому особистість проявляє себе як індивідуальність. Індивідуальність особистості завжди розкривається у пошуках Істини – визначенні свободи дій, яка вимагає постійного контролю з боку не лише особистості, але і суспільства. У рамках кожного періоду творчості російського мислителя позначалися нові тенденції його філософії. Але еволюція філософських пошуків В. В. Розанова не відбилася на його основоположенні моральності, яким є космоцентризм.

³³⁴ Розанов В. В. Красота в природе и её смысл // Природа и история / В. В. Розанов. СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1900. – 268с. с.105

³³⁵ Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария / В. В. Розанов СПб.: Типография нотопечатания С. М. Николаева, Васильевский остров, 3. 1894. – 234с. с.4

Творчість пізнього періоду В. В. Розанова

Творчість пізнього періоду В. В. Розанова відображає його філософсько-релігійний пошук рішення дилеми – несумісності Христа і світу. Російський мислитель філософську категорію буття зіставляє з книгою Буття Старого Завіту. Але для В. В. Розанова не обов'язково, щоб зміст Біблії доповнював абстрактну філософську категорію або наповнював її. Російський мислитель розв'язування онтологічної проблематики вистроює згідно схеми, що показує три іпостасі Бога. У Бога два дитя – Ісус і світ. Світ святий в плоті, Христос же уособлює собою дух применшення світу і всього у світі, тому він має «темний лик». Християнство, по В. В. Розанову, – це релігія смерті, в ній культивується солодкість смерті, небуття, оскільки буття світу протистоїть Христу, що примушує в ім'я солодкості небуття, смерті забути буття, життя, зробивши життя гіркими. «...Ісус – цей «Той Світ», що поборов «цей», наш Світ. ...Церква завжди вважала Христа Богом і ео ірсо примушується вважати весь світ, буття наше, саме народження, не говорячи вже про науки і мистецтва – демонічними, «що лежать в злі», так вона і поступала. Але це не в сенсі, що чомусь потрібно поліпшуватися, а просто, – що всьому потрібно знищитися»³³⁶. Світ, земля, плоть – не божественні, божественний лише потойбічний світ. Світ плотський, як небожественний, повинен знищитися. Тільки у смерті і через смерть відбувається пізнання Бога, тому смерть солодка. «...Смерть і пізнання Бога якимось взаємно потрібно. Бог все ж таки не світ. І як тільки ви на Бога поглянули – так і стали кудись переходити зі світу, помирати»³³⁷. Смуток світу вищий за його радість, страждання роблять світ величним. По В. В. Розанову, смерть – це вища скорбота і вища солодкість одночасно. Смерть вінчає скорботу. Бажання знищення і смерті світу, оскільки він небожественний, властиве не лише Христу, який знаходиться в антагонізмі з цим світом (царство його «не від миру сього»), але і Богові-батьку.

В. В. Розанов ставить питання: чи існує зло, якщо смерть солодка? На його думку, зло існує, але усього лише як випадкова помилка, зло не є субстанція, людина може врятуватися від нього, поринувши у своє людське, земне життя – життя представника роду. «Історія, – пише В. В. Розанов, – є продовження і заповнення природи»³³⁸. Дихотомія роздумів В. В. Розанова укладається в протиріччя між церквою з її догматами і динамікою індивідуальної екзистенції. На боці Церкви святі батьківські віддання, обряди і ритуали. На боці індивідуальності – пошук Істини, мислення, філософія.

В. В. Розанов визнає, що релігія – є подолання смерті. Але, все ж таки один з основних чинників, що утримує грішну і слабку людину біля «ніг Божих» – у житті на землі, є сім'я. Але догмат християнської релігії свідчить про те, що первородний гріх не долається одруженням. В. В. Розанов вирішує

³³⁶ Розанов В. В. Тёмный лик // Темный лик (Метафизика христианства) / В. В. Розанов. СПб. Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, Екатерининский канал 71-6. 1911. – 285с. с.259

³³⁷³³⁷ Розанов В. В. Тёмный лик // Темный лик (Метафизика христианства) / В. В. Розанов. СПб. Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, Екатерининский канал 71-6. 1911. – 285с. с.260

³³⁸ Розанов В. В. Семейный вопрос в России соч.в 2^х т. Т.1 // В. В. Розанов. – СПб. Типография М. Меркушева, Невский проспект 8. 1903. – 312с. с.2

поставлене протиріччя таким чином. Смерть, що перемагається народженням дітей в шлюбі, проникає з первородним гріхом в саму тканину цього шлюбу. «Сутність чистого шлюбу є вчинена любов; шлюб святий, релігія – коли він в істині і в любові; а без любові, при обмані – розпуста»³³⁹. Російський мислитель не спростовує церковного догмата про первородний гріх, він ставить в одному ряду: шлюб святий» – «релігія». В. В. Розанов відображав цю думку в різних своїх творах, наприклад, таких, як «У світі неясного і невирішеного», «Люди місячного світла (Метафізика християнства)», «Темний лік (метафізика християнства)», «Російська церква» і ряду інших. Таким чином, особистість може і повинна сама боротися і за свою святість, і за духовну чистоту свого життя. У філософсько-релігійній творчості В. В. Розанова останнього періоду затвердження сімейного питання є основним в житті суспільства. Це визначає погляди мислителя на релігію, філософію, культуру. Двотомна праця «Сімейне питання в Росії» є глибоким дослідженням проблеми сімейного життя статі, розлучень і незаконнонародженості, неодруженого побуту і проституції, а також їх відображення в соціальних законах і в релігії. Факти сучасного йому життя сім'ї, що відбивають положення в суспільстві, стали для В. В. Розанова предметом філософського дослідження.

Російський мислитель затверджує головне положення сім'ї в структурі інших соціальних інститутів, підкреслюючи, що «чоловік і дружина вислухали до себе і про себе такі слова з вуст безпосередньо божих, яких ні держави, ні народи, ні ієрархічні установи і приблизно не чули собі і про себе»³⁴⁰. Проте, сім'я як вища цінність загублена людьми, і завдання сучасного покоління – відновлення чистої, міцної сім'ї як моральної основи суспільства. В. В. Розанов приходить до обґрунтування святості сімейного начала і вищої субстанції, що визначає першооснову сімейного начала, чим, на його думку, являється релігійно осмислена стаття. У праці «Сімейне питання в Росії» він уперше намагається сформулювати сімейно-родову теорію статі, визначити місце сімейно-шлюбних стосунків. «Культура наша, цивілізація, підкоряючись чоловічим інстинктам, пішла по ухилу специфічно чоловічих шляхів – високого розвитку громадянства, виховання розуму із забуттям і зневагою, як незначущого або низького «задоволення», усього статевого, тобто самих джерел, джерел сім'ї, нового і нового народження. Все це зморщилося»³⁴¹. В. В. Розанов розуміє сім'ю як першоджерело життя. Сім'я представляється для нього незамінним і непорушним соціальним інститутом, першоосною людського життя, при цьому відчуває дії з боку пануючих в суспільстві ідеологем.

В. В. Розанов, як і в два попередні етапи своєї творчості, так і в останній, який пов'язаний з його філософсько-релігійними шуканнями, в центрі всесвіту ставить особистість. Етичне навантаження активного запитання саме релігійної проблематики російського мислителя – звернення до певних особливостей особистості. Розглянута вище нами особливість особистості, пов'язана з сімейним життям, статтю, була розкрита В. В. Розановим в процесі вирішення дилеми Ісус - світ. Але все таки предмет дослідження російського мислителя – релігійна людина, перипетії якої наодинці з релігією вказують на складність питань віри, лише частково пов'язаної з Церквою.

В. В. Розанов по-своєму обґрунтовує класичне положення Євангелія «Царство Боже всередині вас є». На думку В. В. Розанова, кожен вирішує сам, який сенс Царства Божого. Становлення Особистості в людині відбувається тоді, коли людина, зіткнувшись з формалізмом в питаннях віри, знаходить сили йти не проти віри, але в руслі її головних заповідей. Православна церква, на думку В. В. Розанова, тобто офіційна релігія, головним чином звертає увагу на Скрижалі Моїсея і заповіді блаженства Христа, але мало приділяє уваги облаштуванню внутрішнього Божого Храму, який знаходиться в душі кожної людини. Зокрема, якщо не буде освячено все, що пов'язано з сім'єю – подружнє життя, народження і виховання дітей, то назване стане елементом несвободи.

³³⁹ Розанов В. В. Семейный вопрос в России соч. в 2^х т. Т.1 // В. В. Розанов. – СПб. Типография М. Меркушева, Невский проспект 8. 1903. – 312с. с.10

³⁴⁰ Розанов В. В. Семейный вопрос в России соч. в 2^х т. Т.1 // В. В. Розанов. – СПб. Типография М. Меркушева, Невский проспект 8. 1903. – 312с. с.40

³⁴¹ Розанов В. В. Семейный вопрос в России соч. в 2^х т. Т.2 // В. В. Розанов. – СПб. Типография М. Меркушева, Невский проспект 8. 1903. – 516с. с.137

В якості висновку. Етична спрямованість усієї творчості В. В. Розанова при розгляді їм проблем гносеології, філософії освіти, релігії – цілісність гармонійно влаштованої особистості, що визначає своє положення в картині гармонійно влаштованого світу. Таким чином, космоцентризм є метафізичним основоположенням релігійної моральності в творчості В. В. Розанова.

ТЕОРІЯ ВСЕЄДНОСТІ – «ВСЕСВІТНЬОЇ ІДЕЇ ТВОРІННЯ» В. С. СОЛОВЙОВА В КОНТЕКСТІ ЙОГО СИСТЕМИ ЦІЛІСНОГО ЗНАННЯ

Загальна характеристика філософської системи В. С. Соловйова

В. С. Соловйовим (1853-1900 рр.) вперше в історії східнослов'янської філософії створена цілісна філософська система. У кінці ХІХ століття В. С. Соловйов передбачив те, що реалізується в теперішньому столітті. Він передбачав і космологічні тенденції грядущого розвитку людства, які нам дотепер ще не очевидні, як сталі очевидні йому – містиків і провидців. Суттєвий інтерес представляє морально-етична проблематика російського філософа як своєрідне резюме російської філософської рефлексії проблем моральності і права в ХІХ столітті.

Головні філософські праці В. С. Соловйова: «Криза західної філософії. Проти позитивістів» (1874 р.), «Філософські начала цілісного знання» (1877 р.), «Читання про боголюдство» (1878 р.), «Критика абстрактних начал» (1880 р.), «Виправдання добра» (1887 р.), «Три розмови» (1900 р.). Ще за життя навколо В. С. Соловйова групувалися його послідовники. Після смерті на основі його вчення склалася самостійна і оригінальна школа, найбільш яскравими представниками якої були С. Н. Булгаков, С. Н. і Є. Н. Трубецькі, П. О. Флоренський, Л. П. Карсавин.

Головною у філософській системі В. С. Соловйова являється ідея всеєдності – «всесвітньої ідеї творіння», яка послідовно реалізується в його онтології, гносеології, антропології і історіософії. Осмислюючи картину всесвіту, ґрунтовану на ідеї Бога як абсолютного надприродного ідеального начала, російський філософ розглядав світ як універсальний організм, в якому єдині Бог, людство, космос, істина, добро і краса.

З часів І. Канта філософська думка усвідомила – без рефлексії морально-етичних і правових проблем неможливо розглядати цілісну картину універсуму. Кожен великий філософ змушений був в тому або іншому контексті завершувати свою систему морально-етичною проблематикою, предмет якої менше всього піддається вербалізації. В. С. Соловйов – один з небагатьох, хто осмислював морально-етичні проблеми в контексті містичного і художнього духовного досвіду. Тим не менше, він не встиг збудувати свою морально-етичну проблематику в завершену систему – написанням низки творів. Певно, краще за багатьох філософів раціоналістичної орієнтації він відчував усі труднощі, які стоять перед мислителем, що береться за таку працю, і відкладав цю роботу на пізніші роки, які йому не були відпущені. Першою із задуманих робіт морально-етичної спрямованості стала його праця «Виправдання Добра» (1897-1899 рр.). Але завершити початий напрям В. С. Соловйов не встиг, він помер в 1900 р.

У історії східнослов'янської культури В. С. Соловйов був першим філософом в новоєвропейському значенні цього слова, ученим, що створив

цілісну всеосяжну філософську систему. При цьому йому не чужа була художня творчість, його поезія зайняла своє достатньо високе місце в історії російської літератури, душа його була відкрита для містичного досвіду. У нім щасливо втілилися кращі риси східнослов'янської ментальності, далекої від вузько раціоналістичного філософствування, але такі, що виявляють велику цікавість. В. С. Соловйов був першим, хто з'єднав в собі дух східнослов'янського мудреця із західною пристрастю до строго дискурсивного схоластичного мислення. З основних начал людської природи – почуття, мислення, воля – В. С. Соловйов виявив три основні сфери «загальнолюдського життя»:

1. Сферу творчості, що ґрунтується на відчутті і має своїм предметом об'єктивну красу. Вона має три ступені або «міри» реалізації, від вищої до нижчої: містику – абсолютний ступінь, витончене мистецтво – формальний ступінь і технічне мистецтво – матеріальний ступінь.
2. Сферу знання, яка ґрунтується на мисленні і має своїм предметом об'єктивну істину. Три її ступені: теологія, абстрактна філософія і позитивна наука.
3. Сферу практичного життя, що ґрунтується на волі і має своїм об'єктом спільне благо. Реалізується ця сфера в «духовному суспільстві» – церква, в політичному суспільстві – держава і економічному суспільстві – земство.

В. С. Соловйов детально роз'яснив суть своєї ієрархічної системи для сучасників, зосереджених на позитивістських, матеріалістичних або вульгарно-соціологічних поглядах. Сфера практичної діяльності, що орієнтована тільки на рівень матеріально-соціальної організації життя людей, є найважливішою, але нижчою з точки зору духовних цінностей. Сфера знання займає більш високий рівень, але вона орієнтована тільки на пасивне пізнання різних сфер буття. Творчість знаходиться на найвищому рівні, це активна творча діяльність людей, що нерозривно пов'язана з божественною сферою. Творчість орієнтована на втілення краси і здійснюється не по людському свавіллю, але на основі сприйняття «вищих творчих сил». «Технічне мистецтво», верхнім ступенем якого є архітектура, має в основному утилітарні цілі.

На основі принципу всеєдності В. С. Соловйов прагнув в онтології здолати дуалізм духу і матерії, побачити взаємопроникнення різних субстанційних начал, їх повну тотожність, в гносеології відтворити «цілісне» знання, в етиці ствердити єдину для усіх абсолютну мораль, в релігії обґрунтувати необхідність злиття усіх церков і утворення вселенської церкви, в історії представити єдність і цілісність людства.

Контури всеосяжної філософської системи намічені В. С. Соловйовим в працях «Філософські начала цілісного знання» і «Криза західної філософії (Проти позитивістів)», але остаточно набули рис завершеності в роботі «Читання про боголюдство».

Для філософської концепції системність означає, що вона містить фундаментальний принцип, з якого розгортається увесь зміст вчення. Для Платона таким основоположенням було поняття ідеї, для Р. Декарта – принцип «мислю, отже, існую», для Г. Ф. В. Гегеля – абсолютна ідея. Для В. С. Соловйова системність і цілісність відбилися в принципі всеєдності. У

системі цілісного знання або вільної теософії В. С. Соловйова взаємне відношення трьох філософських елементів визначається вказаною аналогією. Містицизм за своїм абсолютним характером має найперше значення, визначаючи верховне начало і останню мету філософського знання. Емпіризм за своїм матеріальним характером служить зовнішнім базисом і в той же час крайнім застосуванням або реалізацією зовнішніх начал, і, нарешті, раціоналістичний, власне філософський елемент, за своїм переважно формальним характером являється як серединою або загальним зв'язком усієї системи.

Вільна теософія – основоположення «всеєдності» і цілісного знання у філософській системі В. С. Соловйова

За переконанням В. С. Соловйова, вільна теософія або цілісне знання не є одним із напрямів або типів філософії «...вона повинна представляти вищий стан усієї філософії як у внутрішньому синтезі трьох її головних напрямів, містицизму, раціоналізму і емпіризму, так рівно і в загальнішому та ширшому зв'язку з теологією і позитивною наукою»³⁴². У своєму вченні про буття В. С. Соловйов виходив з того, що абсолютна всеєдність – це остаточне з'єднання з Богом. Наш світ є всеєдність в стані становлення. Він містить божественний елемент – всеєдність в потенції. Разом з цим він містить природний, матеріальний елемент. Цей елемент – частина цілого. Частка прагне до всеєдності і поступово досягає цієї мети, об'єднуючи себе з Богом. Сам процес відновлення всеєдності і є розвитком світу. Світ у своєму розвитку проходить два етапи: перший – еволюція природи, другий – діяльність людини. Кінцевим результатом розвитку світу є затвердження царства Бога. Цілісне знання про Світ розкривається в синтезі трьох філософських напрямів – містицизму, раціоналізму і емпіризму.

У побудові концепції всеєдності, розкриваючи структуру цілісного знання, В. С. Соловйов широко використав наукові поняття, зокрема, поняття «еволюція», але по-своєму. Еволюція світу, за його твердженням, включає п'ять східців буття:

1. мінеральне царство, в якому буття виступає у своїй початковій формі, як інертне самоствердження;
2. рослинне царство, що знаменує вихід із стану інерції;
3. тваринне царство, в якому живі істоти шукають повноти буття за допомогою відчуттів і свободи руху;
4. людське царство – арена природного людства, що прагне до покращання життя за допомогою науки, мистецтва і громадських установ;
5. Боже царство або арена духовного людства, що прагне здійснити безумовну досконалість в житті.

³⁴² Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв. Собр. соч. в 10-и т. Т.1. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 408с. с.306-307

Між вказаними царствами існує зв'язок і спадкоємність. Попередній тип буття є ступенем для подальшого. Нижчі типи прагнуть до типів вищих, кожен вищий тип включає нижчий.

Світовий процес є не тільки вдосконаленням, але і збиранням Всесвіту. Рослини фізіологічно вбирають в себе природне довкілля; тварини, окрім цих елементів середовища, живляться рослинами і, крім того, психологічно вбирають в себе широке коло явищ, що відчуваються ними; людина на додаток до цього включає за допомогою розуму віддалені форми буття, що не відчуваються безпосередньо. Нарешті, боголюдина не лише розуміє, але і здійснює досконалий моральний світовий порядок, об'єднуючи усе існуюче живою силою своєї любові.

У В. С. Соловйова йдеться не про природні цикли. Перед нами телеологічний кругообіг. Світ возз'єднувався зі своїм Творцем – Богом, завдяки чому відновлюється первинна гармонія – всеєдність.

Теорія пізнання В. С. Соловйова

В. С. Соловйов використав принцип всеєдності при розробці основних проблем своєї теорії пізнання. Вже в магістерській дисертації «Криза західної філософії» він спробував довести, що пізнання в Європі носило односторонній характер. Європейська філософія і наука, розчленувавши дійсність на шматки, протиставивши світ і людину, не змогли дійти до цілісного знання. «Звідси можна бачити, що крайні висновки обох протилежних напрямів – раціоналістичного і емпіричного – з'єдналися в одному суттєвому пункті, саме в тому, що обоє заперечують власне буття як пізнаване, так і таке, що пізнає, переносючи всю істину на самий акт пізнання; так що і винятковий раціоналізм, і винятковий емпіризм входять як два види в одно родове поняття – формалізм (бо якщо немає того, що ані пізнає, ані пізнаване, то залишається одна тільки форма пізнання). Різниця між логікою Гегеля і логікою Миля в цьому відношенні лише та, що у Гегеля в актуальному пізнанні першість належить загальним логічним поняттям, з яких вже виводиться між іншим і чуттєве пізнання, у Миля ж, навпаки, первинними визнаються чуттєві стани свідомості, з якої вже походять через відвернення вищі логічні ідеї. Якщо раціоналізм не може вийти із зачарованого кола загальних понять і досягти чистої дійсності, то емпіризм, навпаки, обмежений приватними даними феноменальної дійсності, ніяк не може, залишаючись в собі вірним, досягти справжніх і незмінних законів, необхідних для справжнього пізнання. Як ми бачили, логічний і емпіричний елементи однаково потрібні для істинного пізнання, і, отже, виняткове обґрунтування того або іншого з цих елементів є в обох випадках одностороннім, так що спільна цим двом напрямам обмеженість може бути ближче визначена в понятті абстрактного формалізму»³⁴³. Ні емпіризм, ні раціоналізм, що декларуються європейською філософією як шляхи істинного

³⁴³ Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.1. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 408с. с.135

пізнання, через свою обмеженість рамками логічного мислення, не можуть дати цілісного знання, вони лише стикаюся з об'єктом, не проникають в нього. Подібне знання неглибоке, воно приречене залишатися зовнішнім і відносним. Для розкриття абсолютної істини необхідно встановити внутрішній контакт зі всеєдиним, що досягається лише за допомогою безпосереднього інтуїтивного споглядання. Раціоналізм і емпіризм не відкидаються В. С. Соловйовим, а включаються в пізнання як підпорядковані елементи. Позитивна наука може давати лише матеріал, а філософія – лише форму для досягнення істини. Основою цілісного знання є внутрішній досвід, містичне сприйняття, інтуїтивне споглядання – віра. За переконанням В. С. Соловйова, правильно зрозуміла раціоналізована теологія не суперечить філософським і науковим принципам. Навпаки, філософія і наука набувають своєї справжньої цінності в єдності з релігійною вірою. Знання про картину світу дається наукою, про ідеальний світ – філософією, про Бога – тільки вірою. Цілісне знання, згідно В. С. Соловйову, виступає синтезом науки, філософії і віри. На основі цього синтезу і повинна створюватися універсальна теорія, що формулює принципи єдності світу.

Антропологія В. С. Соловйова в контексті кризи західної філософії

Згідно з переконаннями російського мислителя, людина пов'язана з двома світами – природним і божественним. З першого вона вийшла, до другого прагне. Перш ніж людина стає духовною істотою, вона тривалий час знаходиться в природному стані, в якому немає істинного життя, люди за природою чужі і ворожі одне одному, між ними постійно йде боротьба за виживання. Нерівність можливостей дозволяє одним підпорядковувати собі інших. Для досягнення «істинного життя» люди повинні перейти від природного стану до духовного. Таким чином, сенс історії полягає в поступовому одухотворенні – моральному вдосконаленні людства через засвоєння і здійснення їм християнських начал. Лише в цьому випадку природна стихія «переймається» божественним логосом.

У праці «Криза західної філософії (Проти позитивістів)» російський мислитель розрізняє три історичні періоди у сфері творчості в культурі Європи. У середньовічний період не існувало вільного мистецтва, все було підпорядковано містиці, розчинено в містичній релігійній сфері. З епохи Відродження внаслідок ослаблення релігійного відчуття і відкриття античного мистецтва починається розвиток витончених мистецтв. У XIX столітті настав третій період – панування технічного мистецтва – «утилітарного» або «утилітарного реалізму», коли від мистецтва вимагалися лише поверхове наслідування дійсності та вузька утилітарна ідея – що називається тенденцією. Технічне – «утилітарне» мистецтво перетворилося на ремесло.

У роботі «Читання про Боголюдовство» В. С. Соловйов констатує очевидну кризу і деградацію західної цивілізації. «Ми бачимо насправді, що і сучасна західна цивілізація, яка відкинула релігійне начало, як те, що виявилось суб'єктивним і безсилим в цій своїй формі, і ця цивілізація проте прагне поза

релігійною сферою знайти деякі єднальні начала для життя і свідомості, прагне замінити чим-небудь знехтуваних богів. Хоча за пануючим переконанням усі кінці і начала людського існування зводяться до наявної дійсності, до цього природного буття, і усе наше життя має бути замкнуте в «щонайтісніше коло підмісячних вражень», проте в цьому тісному колі сучасна цивілізація посилюється знайти для людства начало, що єднає і організує. Цим прагненням організувати людство поза безумовною релігійною сферою посилюється і прагнення в області тимчасових, кінцевих інтересів, цим прагненням характеризується уся сучасна цивілізація»³⁴⁴. В. С. Соловйов переконаний, що духовна криза, яка настала, – це не останнє слово в людському розвитку. Він вірить в грядущий, більш високий етап розвитку людства, нерозривно пов'язаний із зверненням на новому рівні до божественного світу. Визначальну роль в такому зверненні повинна зіграти Росія. Розділяючи при цьому патріотизм на істинний і неправдивий, В. С. Соловйов вважав, що неправдивий патріотизм боїться чужих сил, а істинний засвоює їх, користується і запліднюється ними. Але використання чужого досвіду ще не дає Росії бажаного плоду життя. Для цього потрібна глибока релігійна всеосяжна культура. У цій області, на думку В. С. Соловйова, Росія доки безплідна. Єдине, що вона породила, – церковний розкол. Росії не слід боятися спілкування з католицьким Заходом, інакше доведеться визнати слабкість православ'я. А якщо у православ'я немає сил протистояти католицизму, то чи треба його захищати.

Система морально-етичних цінностей В. С. Соловйова

У системі морально-етичних цінностей у В. С. Соловйова центральне місце займають ідеї краси і мистецтва, які базуються на теорії еволюційного творіння світу. Говорячи про перехід від природного стану людини до духовного – «проникненні» природної стихії божественним логосом, російський мислитель доповнив біблейську ідею про творіння Світу дарвінівською концепцією еволюції, і вказав нову християнську теорію всесвіту поклав в основу своїх морально-етичних переконань. Він визнає, що світ був замислений Богом спочатку в усій його повноті, досконалості і красі та в цьому замисленому виді існує вічно в системі ідей створеного буття : «...бо тут з одного боку Логос Божий вільною дією своєї божественної волі зрікається прояву своєї божеської гідності (слави Божої), залишає спокій вічності, вступає у боротьбу із злим началом та піддається усій тривозі світового процесу, находячись в окопах зовнішнього буття, у межах простору і часу, являється природному людству»³⁴⁵. Під ідеєю створеного буття В. С. Соловйов розумів «те, що само по собі гідно бути», «гідний вид буття», «повну свободу

³⁴⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.3. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 482с. с.4

³⁴⁵ Соловьев В. С. Духовные основы жизни // О христианстве / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.3. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 482с. с.369

складових частин в досконалій єдності цілого» – ідеальний задум буття в єдності різноманіття. Конкретне творіння в часі здійснює космічний розум або «начало природи, що її створює» – Логос, що послідовно долає активний опір первісного хаосу. Органічний світ, В. С. Соловйов переконаний, на основі знань сучасних йому природних наук, зокрема, палеонтології і біології, та власних спостережень не є актом безпосередньої творчості, хоча вищі органічні форми з моменту створення світу намічені в думці «всесвітнього художника» – Бога. В цьому випадку світ був би спочатку здійсненим і гармонійним не лише в цілому, але і в усіх своїх частинах. Але відомо, що це не так. Досягнення природних наук, з одного боку, і неестетичний вигляд багатьох представників тваринного світу старовини – іхтіозаврів, птеродактилів – доісторичних монстрів, яких не міг безпосередньо створити Бог, – з іншого, переконують В. С. Соловйова в еволюції божественного створеного світу.

Логос, що створює світ, долаючи постійний опір хаосу, творить в часі. Це і є хід еволюції, що вивчається наукою, – прекрасне тіло всесвіту. Процес творіння має дві пов'язані між собою цілі – загальну і особливу. Загальна є втілення реальної ідеї – світла і життя – в різних формах природної краси. Особлива ж мета є створення людини – тієї форми, яка разом з тілесною найвищою красою представляє і вище внутрішнє потенціювання світла і життя, що називається самосвідомістю. Таким чином, краса і духовність опиняються в системі В. С. Соловйова найважливішими ознаками реалізації божественного задуму творіння світу. Це об'єктивні показники ступеня втілення передвічних ідей або їх сукупності – «всесвітньої ідеї». В. С. Соловйов повторює тезу неоплатонічної естетики : краса в природі – втілення ідеї. Краса є ідея дійсно здійснювана, що втілюється у світі раніше людського духу.

У останні два роки свого життя російський філософ замінює погляди на майбутнє людства і відмовляється від ідеалу боголюдства. Він приходить до переконання марності надій на неухильний прогрес суспільства – вдосконалення кожної людини і людства в цілому. Немає стадії боголюдства, значить, немає і трансформації глибинних властивостей універсуму, перемоги над часом. В. С. Соловйов відмовляється від теургічної утопії і повертається до традиційної християнської есхатології: нове царство загального блаженства створюється вже за межами земної історії людства. Оптимізм російського філософа змінився похмурими роздумами, викликаними подіями в Росії і Європі у кінці XIX століття.

Як про свободу усвідомлення розумом складових частин добра, представлених неодмінно в єдності цілого знання про добро і моральність, говорить В. С. Соловйов про принципи моральності у фундаментальній праці «Виправдання добра», в якій він поклав основу своєї системи моральної філософії. По В. С. Соловйову, моральність – це категорія, що визначається виводиться розумом, але її наповнення кордоцентричне і хтоніське.

Уявлення В. С. Соловйова про моральність виникли на перетині, з одного боку, раціоналізму, з іншого – хтонізму і кордоцентризму, вони визначені бінарним характером парадигми «Захід-Схід».

У новоєвропейській філософії роль доброчесності як етичної категорії істотно знизилася і поступилася місцем категоріям свободи волі, обов'язку і блага. Ситуація змінюється з другої половини ХІХ ст. Один з дослідів переосмислення вчення про доброчесність зроблений В. С. Соловйовим. Цей досвід тим цікавіший, що В. С. Соловйов – релігійний мислитель, але він позбавляє пріоритетного етичного значення як кардинальні доброчесності античності, так і теологічні доброчесності християнства.

Основоположення моральної філософії В. С. Соловйова

В. С. Соловйов поклав у фундамент своєї системи моральної філософії три якості або ірраціональні здібності людини – сором, жалість і благоговіння. Кожне з них визначає різні боки морального досвіду людини. У соромі відбивається відношення людини до нижчого, до своїх природних потягів, до матеріальної природи взагалі: людина соромиться її панування і свого підпорядкування їй. У відчутті жалості відбивається відношення людини до інших людей і взагалі до живих істот, їй подібних; жалість полягає в тому, що людина відповідним чином переживає чуже страждання і, хворобливо відгукуючись на нього, співчуваючи, проявляє більшою чи меншою мірою свою солідарність із іншими людьми. У благоговінні відбивається відношення людини до вищого. Вищого людина не може соромитися, йому не може співчувати; але може приклонитися перед ним, виявляти своє благочестя.

Три вказані начала можуть бути інтерпретовані: по-перше, як відчуття, здібності; по-друге, як розумні правила дії; по-третє, як умови усвідомлюваного розумом блага. «Усі фактичні прояви нашої моральної природи, як такі, мають лише приватний, випадковий характер. Людина буває більш менш сором'язлива, жаліслива, релігійна: загальна норма не дана тут як факт, і самий голос совісті, кажучи більш менш голосно і наполегливо, очевидно, може (як факт) зобов'язувати лише в тій мірі, в якій він чутний в кожному даному випадку. Між тим, розум людини, так само природжений їй як і моральні відчуття, спочатку пред'являє і до моральної сфери свої вимоги загальності і необхідності. Розумна свідомість не може задовольнитися випадковим існуванням окремо-добрих якостей, з яких не витікає ніякого загального правила: саме первинне розрізнення добра і зла вже містить в собі ідею добра або блага, без всяких обмежень, що містять в собі безумовну норму життя і діяльності. Формально, як постулат, ця ідея добра або блага властива людському розуму, але лише складною роботою думки визначається і розвивається дійсний зміст цієї ідеї. Від первинних даних моральності неминучий перехід до принципів, які виводить з них розум і які поперемінно виступали на передній план в різних етичних вченнях»³⁴⁶. З позиції розуму, хтонізму і кордоцентризму В. С. Соловйов розглядає класичні доброчесності – кардинальні (визначувані розумом) і теологічні (що мають началами хтонізм і

³⁴⁶ Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.8. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 722с. с.65

кордоцентризм). Якщо розуміти мудрість як раціональну здатність якнайкраще досягати поставлених цілей, то значення доброчесності вона набуває тільки у разі, якщо гідні самі цілі.

Біблейський «змій» був, поза сумнівом, мудрим, але враховуючи, яку мету він переслідував, його мудрість не може бути визнана доброчесністю, але має бути проклята як джерело зла. Тому і розсудлива людина, що добре розуміє людські слабкості і вправно влаштовує свої справи, не може бути названа доброчесною. Здатність досягнення поставлених цілей якнайкраще стає доброчесністю завдяки благоговінню, що спрямовує людину на найбільш гідні цілі.

Мужність є доброчесністю не сама по собі, а залежно від того, на які предмети вона спрямована. Не можна назвати мужністю сміливе виконання безчинств, так само як боягузством – боязнь гріха і благочестивий страх. Мужній той, хто здатний зберігати самовладання і підіймати свій дух над інстинктом самозбереження.

Помірність, або стриманість, визнається доброчесністю, коли не відноситься до ганебних станів і дій. Не слід бути помірним в шуканні істини; а стриманість в доброзичливості свідчить про відсутність великодушності.

Справедливість, як би ми її не потрактували: як дотримання прав інших людей, утримання від образ або надання допомоги, є доброчесністю лише в тій мірі, в якій вона ґрунтується на відчутті жалості. І якщо розуміти справедливість як дотримання законів, то її можна вважати доброчесністю тільки за умови, що людина свято виконує свої моральні обов'язки.

Як і кардинальні доброчесності, доброчесності богословські – про які В. С. Соловйов говорить: «так звані богословські доброчесності» – не є безумовними і набувають свого морального значення залежно від предмета застосування. Віра не може вважатися доброчесністю у разі, якщо обернена на негідне. Не є доброчесністю віра в магію або марновірство. Навіть спрямована на Бога, але проявлена негідно – не через радість, а через трепетний жах – віра не буде ознакою доброчесності. І надія має бути благоговійною: негідно, з точки зору християнської етики, сподіватися тільки на себе або на Бога, та перебувати лише в очікуванні від нього матеріальних благ. І любов доброчесна тільки як милосердя.

За переконанням В. С. Соловйова, жодна з визнаних доброчесностей у виробленій раціонально системі цінностей не є морально гідною сама по собі. Доброчесності набувають свого значення в співвіднесеній з первинними основами моральності. Визнані розумом доброчесності залежать, в першу чергу, від якостей – ірраціональних здібностей людини – сорому, жалості і благоговіння.

Представленому вище виведенню російського мислителя необхідно надати узагальнений статус методологічного принципу. Дійсне моральне значення доброчесностей визначається загальною системою моральних цінностей, в яку вони включаються. Вироблену в суспільстві систему моральних цінностей необхідно вважати лише раціональним моральним еталоном.

Онтологічний аспект моральної філософії В. С. Соловйова

У онтологічному контексті, відносно основоположень моральності, мова у В. С. Соловйова йде про сукупну «всесвітню ідею» творіння, зміст і суть якої він визначає як гідне буття або позитивна всеєдність, простір приватного буття в єдності загального. «Всесвітня ідея», що розглядається як предмет абсолютного бажання, з'являється в іпостасі добра, або блага, а також в якості об'єкту мислення. В якості мислимого змісту для розуму вона є істиною. Традиційна для європейської культури триєдність істини, добра і краси у В. С. Соловйова з'являється у вигляді трьох іпостасей єдиної всесвітньої ідеї. Онтологічним критерієм цієї ідеї – «гідного або ідеального буття» – являється в системі російського філософа «позитивна всеєдність», що визначається ним як найбільша самостійність частин при найбільшій єдності цілого, – ідеальна цілісність буття при повній свободі і самостійності усіх складових. Відмітимо, що прообразом всеєдності є «не злите з'єднання» і «нероздільне розділення» іпостасей Трійці. Критерій «моральної гідності» В. С. Соловйов визначає як найбільш закінчене багатобічне втілення всесвітньої ідеї «в цьому матеріалі».

Морально-етичне вчення В. С. Соловйова сформувалося в період панування матеріалістичних, позитивістських і початкових природничо-наукових уявлень, стало реакцією на них. У рамках християнського світогляду В. С. Соловйов, спираючись на досвід європейської духовно-наукової традиції останніх двох тисячоліть, спробував намітити глобальну перспективу виходу культури і людського життя в цілому з глобальної духовної кризи, що убачалася ним. Суть кризи він бачив у бездуховності, відсутності релігійної віри і творчій анемії більшої частини суспільства; крім того, в односторонньому захопленні матеріально-тілесними, природничо-науковими і технічними пріоритетами замість духовних, релігійних і художніх. Спираючись на особистий духовно-містичний досвід, він убачав вихід з екзистенціальної кризи на шляхах оновленої вільної творчості життя самими людьми, що усвідомлено звернулися по божественну допомогу у справі останньої реалізації задуму Творця і що мають перед внутрішнім поглядом в якості ідеалу Царство Боже. В. С. Соловйовим відроджувалося і затверджувалося на новому рівні основне одкровення Нового Заповіту і раннього християнства про глибинну первинну і грядущу єдність духовного і матеріального начал, при їх метафізичній рівності в людині і суспільстві. Розкрита їм всеєдність божественного, людського і природного елементів повинна, зрештою, привести до нового з'єднання духовного і матеріального начал, привести до космічної гармонії, яку людина покликана розпочинати здійснювати своїми руками. Головний критерій правильності руху по цьому шляху особового, громадського і космічного перетворюючого оновлення В. С. Соловйов убачав в морально-етичній сфері – реалізації єдності духовної і матеріальної, божественної і людської. У цьому полягає актуальність сенсу морально-етичного вчення російського філософа.

В якості висновку. Таким чином, принципи цілісного знання, представлені у філософській системі В. С. Соловйова, базуються на його

концепції всеїдності духовного і матеріального, божественного і людського. Основоположення цілісного знання В. С. Соловйова виникли на перетині, з одного боку, раціоналізму, з іншого – хтонізму і кордоцентризму, визначені бінарним характером парадигми «Захід-Схід».

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ В. С. СОЛОВЙОВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Основоположення морального вчення про державу і право в системі цілісного знання В. С. Соловйова

Володимир Сергійович Соловйов – один з великих представників морального вчення про державу і право. Його філософсько-правові переконання викладені в таких роботах, як «Значення держави» (1895 р.), «Право і моральність» (1897 р.), «Виправдання добра» (1895 р.) та ін. Держава і право як форми громадського життя людей, що історично складаються і розвиваються, одночасно вміщують в собі, згідно В. С. Соловйову, також і моральні властивості та функції, виконують завдання, необхідні для моральної організації людства. Держава і право, як морально необхідні форми гуртожитку, трактується В. С. Соловйовим в якості необхідної сполучної ланки між ідеєю моральності і громадською практикою (вищими, ідеальнішими вимогами моральної свідомості). У загальнометодологічному плані, В. С. Соловйов у дусі гегелівської діалектики досліджує співвідношення історичного і логічного у сфері права і держави, відзначає аспекти їх взаємозв'язку і в той же час виступає проти їх зміщення і підміни теорії права і держави їх історією. Які б історичні форми не приймали правові стосунки, підкреслює він, цим ніскільки не вирішується питання про сутність самого права, про його власне визначення. Між тим дуже звичайне прагнення замінити теорію права його історією. Таку заміну він розцінює як окремий випадок тієї дуже поширеної помилки мислення, в силу якої походження або генезис відомого предмета в емпіричній дійсності береться за саму сутність цього предмета, історичний лад змішується з ладом логічним, і зміст предмета втрачається в процесі явища. З цих позицій В. С. Соловйов критикує погляди представників як історичної школи права, так і договірної теорії за однобічний характер їх підходів, абсолютизацію в них того або іншого аспекту і моменту історії походження та розвитку держави і права. Якщо представники договірної теорії виходять з одного «абстрактного положення» (право – результат свідомого договору між окремими особами), то представники історичної школи права виходять з іншого «абстрактного положення» (всяке право – продукт природного, органічного розвитку народного духу). Відкидаючи ці односторонні крайнощі, В. С. Соловйов підкреслює, що історія людства тільки в зачатках своїх може бути визнана як чисто органічний – рядовий, безособовий процес, подальший же напрям історичного розвитку знаменується саме все

більшим і більшим виділенням особистого начала. В утворенні права і держави, відмічає він, спільно беруть участь обидва начала (начало органічного розвитку, начало механічної угоди), причому перше начало переважає в первісному стані людства, на самому початку історії, а друге начало набуває переважаючого значення в подальшому розвитку суспільства, в умовах більшого відособлення і виділення особистого елементу. Таким чином, – робить висновок він, – право (правова держава) у своїй історичній дійсності не має одного емпіричного джерела, а являється як мінливий результат складного взаємовідношення двох протилежних і протидіючих начал – общинного та індивідуального, які лежать в основі усього людського життя». При цьому, пояснює В. С. Соловйов, історичний принцип права (право як породження органічного духу народу в його нероздільній єдності) прямо відповідає началу общинному, а протилежний механічний принцип (право як результат зовнішньої угоди між усіма окремими членами суспільства – автономними індивідами) є прямий вираз індивідуалістичного начала. Людське суспільство як з'єднання моральних істот – це не лише природний, але неодмінно також і духовний організм. Відповідно і розвиток суспільства – історія, є не просто органічний процес, але також процес психологічний і морально вільний, – низка особистих свідомих і відповідальних дій. В процесі свого історичного розвитку суспільство послідовно прагне стати «вільним союзом осіб». Відповідно і «право як необхідна форма людського гуртожитку», будучи спочатку породженням загального родового духу, в ході історичного розвитку у все більшій мірі відчуває вплив особистості і представлено як вираз особистої волі і думки. Два основні джерела права – стихійна творчість народного духу і вільна воля окремих осіб, – писав В. С. Соловйов, – по-різному видозмінюють одне одного, і тому взаємне відношення їх в історичній дійсності є непостійним, невизначеним і таким, що коливається відповідно до різних умов місця і часу. Пояснюючи своє трактування співвідношення історичного (історії права) і логічного (теорії права) аспектів права, В. С. Соловйов відмічає, що при розгляді історичного питання – звідки відбувається або з чого складається право – йдеться про «матеріальну причину» права, про два його емпіричні начала – стихійну творчість народного духу і усвідомлену вільну волю індивідів. При розгляді ж теоретичного питання про те, що є право, йдеться про «власну суть» права, «про його формальну причину», що утворює право. У цій логічній (теоретичній) площині індивідуальне начало права трактується як свобода осіб (суб'єктів права), громадське начало права – як їх рівність, а поняття права – як синтез цих двох начал. Звідси – відмічає В. С. Соловйов, – ми отримуємо основне визначення права: право є свобода, обумовлена рівністю. У цьому основному визначенні права індивідуалістичне начало свободи нерозривно пов'язане з громадським началом рівності, так що можна сказати, що право є не що інше, як синтез свободи і рівності. У цьому загальному визначенні права йдеться, згідно з підходом В. С. Соловйова, про сенс всякого права – про природне право, основні вимоги якого – свобода і рівність. У співвідношенні з позитивним правом природне право – це загальна ідея права, його розумне начало. В. С. Соловйов помічає, що про природне

право йдеться «кожного разу, коли взагалі говориться про які б то не було правові стосунки».

Прояви і норми права в контексті ідеї права В. С. Соловйова

Не можна судити або оцінювати будь-який факт з правової області, будь-який прояв права, якщо не мати загальної ідеї права або його норми. Співвідношення природного і позитивного права В. С. Соловйов в цілому розкриває як співвідношення розумної сутності права і її реального прояву в чинному праві. Поняття особистості, свободи і рівності, – відзначає він, – складають сутність природного права. Раціональна сутність права розрізняється від його історичного явища, або права позитивного. У цьому сенсі природне право є та загальна формула алгебри, під яку історія підставляє різні дійсні величини позитивного права. При цьому само собою зрозуміло, що ця формула (як і всяка інша) у своїй окремоті є лише відвернення розуму, насправді ж існує лише як загальна ідеальна умова усіх позитивних правових стосунків, в них і через них «...Природне право як щось уможлядне – це, отже, не реально діюче право, разом з позитивним правом, а зміст всякого діючого права. Таким чином, – писав В. С. Соловйов, – під природним або раціональним правом ми розуміємо лише загальний розум або зміст (ratio, логос) всякого права як такого. З цим поняттям природного права як тільки з логічним, *pius*¹, право позитивне не має нічого спільного. Теорія природного права існувала колись в юридичній науці як те, що історично передувало позитивному праву». З цих же позицій В. С. Соловйов відкидає уявлення про природний стан, в якому люди існували до появи держави і позитивного права. Заперечуючи роздільне існування природного і позитивного права, В. С. Соловйов підкреслює, що обидва ці елементи, раціональний і позитивний, з однаковою необхідністю входять до складу всякого права. Теорія, яка їх розділяє або відволікає одне від одного, передбачає історичне існування чистого природного права, приймає відвернення розуму за дійсність. В той же час В. С. Соловйов відмічає, що хоча така теорія природного права і не можлива, проте безперечна істина полягає в тому, що всяке позитивне право, оскільки воно є все-таки право, а не що-небудь інше, по необхідності підлягає загальним логічним умовам, що визначають саме поняття права. Отже, визнання природного права в цьому останньому сенсі є необхідна вимога розуму. Відповідність закону (позитивного права) природному праву означає, перш за все, вираз в законі начал рівності і свободи.

Тому, – помічає В. С. Соловйов, – і всякий позитивний закон, як приватний вираз або застосування права, до якого б конкретного змісту не відносився, завжди припускає рівність, як свою загальну і безумовну форму. Перед законом усі рівні, без цього він не є закон, і так само закон, як такий, припускає свободу тих, кому він наказує, бо для рабів немає загального формально обов'язкового закону, для них існує примусовий вже простий одиничний факт панської волі. В. С. Соловйов при цьому підкреслює, що правова свобода і рівність осіб – це не емпіричний факт (у емпіричній дійсності

люди різні і відрізняються одне від одного), а положення розуму. Взагалі ж, – пише він, – розум як однакова границя усіх вільних сил або сфера їх рівності є визначальне начало права, і людина може бути суб'єктом права лише в якості істоти вільно-розумної. Свобода як властивість права – це «характеристична ознака особистості». Правом визначається відношення осіб. Те, що не є особа, не може бути суб'єктом права. У кантіанському дусі В. С. Соловйов пише, що особа на відміну від речі – це істота, що не вичерпується своїм буттям для іншого, що не може за природою своїй служити тільки засобом для іншого, а існує як мета в собі і для себе. Але свобода особи, пояснює В. С. Соловйов, визначає право тільки тоді, коли за усіма однаково признається їх свобода. Таким чином, – писав він, – моя свобода як право, а не сила тільки, прямо залежить від визнання рівного права усіх інших. При цьому рівність в трактуванні В. С. Соловйова має не формально-юридичне, а морально-змістовне значення. Говорячи про те, що тільки рівне обмеження робить зі свободи право, він конкретизує своє розуміння рівності у напрямі наповнення його моральним змістом. Він пише – значить, остаточно уся справа не в рівності, а в якості самого обмеження. Вимагається, щоб воно було дійсно справедливе, вимагається для сьогодення, правового закону, щоб він відповідав не формі справедливості, а її реальному істотному змісту, який зовсім не пов'язаний з абстрактним поняттям рівності взагалі. Кривда, рівно застосовувана до усіх, не стає від цього правдою. Правда або справедливість не є рівність взагалі, а тільки рівність в належному. Така характеристика рівності і справедливості в підході В. С. Соловйова означає їх трактування як категорій моральності. Маючи на увазі морально-справедливу рівність, він підкреслює, що справедливість є, поза сумнівом, поняттям морального порядку.

Право і моральність в трактуванні В. С. Соловйова

З характеристикою справедливості, а разом з тим і рівності, пов'язано і властиве позиції В. С. Соловйова зміщення права і моральності, розуміння права як морального явища. В. С. Соловйов говорить про корінний внутрішній зв'язок між правом і моральністю і вважає, що в термінах «правда» і «закон» однаково втілюється істотна єдність юридичного і етичного начал. В той же час він визнає і суттєву відмінність між ними, яка зводиться їм до трьох наступних пунктів. По-перше, моральна вимога (вимога морального закону) по суті є необмеженою, вона передбачає моральну досконалість або, принаймні, безумовне прагнення до моральної досконалості. Навпаки, юридичний закон по суті обмежений і замість досконалості вимагає нижчого, мінімального ступеня морального стану, закон вимагає лише фактичної затримки відомих крайніх проявів злої волі. Тому в співвідношенні з моральністю право (те, що вимагається юридичним законом) є нижча межа або деякий мінімум моральності, рівно для усіх обов'язковий.

Така характеристика міститься і в «Виправданні добра»: «право є нижча межа або певний мінімум моральності». В. С. Соловйов при цьому підкреслює,

що між моральним і юридичним законом немає протиріччя; навпаки, друге передбачається першим: без виконання меншого не можна виконати більше. З іншого боку, хоча юридичний закон і не вимагає вищої моральної досконалості, але він і не заперечує її. По-друге, відмінність моральності від права полягає в тому, що вищі моральні вимоги не пропонують заздалегідь ніяких зовнішніх певних дій, а надають найідеальнішому настрою виразитися у відповідних діях стосовно цього положення, причому «ці дії самі з себе моральної ціни не мають» і ніяк не вичерпують нескінченної моральної вимоги. Навпаки, юридичний закон має своїм предметом певні реальні зовнішні дії, здійсненням або не здійсненням яких вичерпується дотримання вимог цього закону. З юридичної точки зору, – помічає В. С. Соловйов, – важливий саме об'єктивний вираз нашої волі в здійсненні або недопущенні відомих діянь. Це є інша суттєва ознака права, і якщо воно спочатку визначалося як деякий мінімум моральності, то, доповнюючи це визначення, ми можемо сказати, що право – є вимога реалізації цього мінімуму. Право є здійснення певного мінімального добра або дійсного усунення відомої частки зла, тоді як інтерес власне моральний відноситься безпосередньо не до зовнішньої реалізації добра, а до його внутрішнього існування в серці людському. В. С. Соловйов підкреслює, що немає протиріччя між моральним і юридичним законом. Вимога морального настрою не лише не виключає зовнішніх вчинків, але навіть і припускає їх як свій доказ і виправдання. У свою чергу, припис юридичним законом певних дій аніскільки не заперечує внутрішніх станів, що відповідають їм, хоча і не вимагає їх неодмінно. По-третє, відмінність між моральністю і правом полягає в наступному. Моральний закон припускає вільне і добровільне виконання моральних вимог, і всякий примус (фізичний і психологічний) тут небажаний і неможливий. Навпаки, зовнішнє здійснення вимог юридичного закону допускає прямий або непрямий примус, так що примусовий характер такого закону є необхідністю. Загальний висновок В. С. Соловйов формулює так. З'єднавши разом вказані три ознаки, ми отримаємо наступне визначення права в його відношенні до моральності: право є примусова вимога реалізації певного мінімального добра або ладу, що не допускає відомих проявів зла. Таким чином, право, згідно В. С. Соловйову, – це вираз примусової моральної справедливості.

Вимога примусової справедливості – основна ознака права в трактуванні В. С. Соловйова

Вимога примусової справедливості, що становить остаточну суттєву ознаку права, по словах В. С. Соловйова, корениться цілком в ідеї спільного блага або суспільного інтересу – реалізації добра або вимоги, щоб справедливість неодмінно ставала дійсним фактом, а не залишалася лише суб'єктивним поняттям, бо тільки фактичне її буття відповідає принципу альтруїзму або задовольняє основне моральне відчуття жалості. Ступінь і способи реалізації добра за допомогою права залежать від стану моральної

свідомості суспільства і від інших історичних умов. Таким чином, – писав В. С. Соловйов, – право природне стає правом позитивним. Воно формулюється з цієї точки зору так: право є історично рухоме визначення необхідної примусової рівноваги двох моральних інтересів – особистої свободи і загального блага. В зв'язку з цим В. С. Соловйов відмічає як консерватизм в праві, так і прогрес в праві, або неухильне тяжіння правових положень до правових норм, згідних, хоча і нетотожних з моральними вимогами. Взаємозв'язок моральності і права, однаково необхідний для них обох, виглядає в трактуванні В. С. Соловйова таким чином. Між ідеальним добром і злого дійсністю є проміжна область права і закону, що служить втіленню добра, обмеженню і виправленню зла. Правом і його втіленням – державою – обумовлена дійсна організація морального життя в цілому людстві. Без права моральна проповідь, позбавлена об'єктивної опори у реальному світі, залишилася б тільки невинним марнослів'ям, а саме право, при повному відокремленні його формальних понять і установ від їх моральних принципів і цілей, втратило б свою безумовну моральну основу і, по суті, вже нічим більше не відрізнялося б від свавілля. Для того, щоб людина була морально вільною і вільно прагнула до моральних вершин, їй, помічає В. С. Соловйов, має бути надана і деяка свобода бути аморальною. Право у відомих межах забезпечує за людиною цю свободу, аніскільки, втім, не схиляючи користуватися нею. Так, право в інтересах особистої свободи дозволяє людям бути злими, не втручається в їх вільний вибір між добром і злом, але в інтересах спільного блага право перешкоджає злій людині стати лиходійною, небезпечною для самого існування суспільства.

Держава як «втілене право» в трактуванні В. С. Соловйова

Завдання права зовсім не в тому, щоб світ, що лежить в злі, звернувся в Царство Боже, а тільки в тому, щоб він – до часу не перетворився на пекло. Таке пекло загрожує людству з двох сторін: порушення правильної рівноваги між особистим і спільним інтересом на користь особистого свавілля, що руйнує суспільну солідарність, загрожує «пекучим пеклом анархій», а порушення на користь суспільної опіки, що пригнічує особу, загрожує «крижаним пеклом деспотизму». З цим пов'язана висока оцінка В. С. Соловйовим ролі і значення юридичного закону (позитивного права) як загальновизнаного і безособового визначення права і належної рівноваги між приватною свободою і благом цілого. При цьому передбачається, що вимоги моральності цілком співпадають з суттю права, і між моральністю і правом, при усій їх відмінності, немає протиріч. Тому, – помічає В. С. Соловйов, – якщо будь-який позитивний закон йде врозріз з моральним змістом добра, то ми можемо бути заздалегідь упевнені, що він не відповідає суттєвим вимогам права, і правовий інтерес відносно таких законів може полягати ніяк не в їх збереженні, а тільки в їх правомірній відміні.

У руслі такого праворозуміння В. С. Соловйов виділяє три неодмінні відмітні ознаки закону (позитивного права): публічність, конкретність, реальну застосовність.

Визначаючи конкретність закону як виразу в нім норм про особливі, визначені стосунки в цьому суспільстві, а не якихось абстрактних істин і ідеалів, В. С. Соловйов критикує закони, що приписують утримуватися взагалі від пияцтва, бути благочестивим, шанувати батьків. Він відзначає, що такі уявні закони представляють собою лише неприбраний залишок від стародавнього стану злитості моральних і юридичних понять. З суті права як рівноваги двох моральних інтересів (особистої свободи і спільного блага), згідно В. С. Соловйову, витікає, що спільне благо може лише обмежити особисту свободу, але не скасувати її. Звідси він приходять до висновку, що закони, які допускають страту, безстрокову каторгу і безстрокове одиночне ув'язнення, суперечать самій суті права. Велика гідність усього вчення В. С. Соловйова полягає в тому, що своє правове розуміння закону він розповсюджує і на правове розуміння публічної влади. У цьому загально правовому руслі він трактує державу як «втілене право» і правову організацію суспільного цілого, повноту позитивного права, що робить висновок в себе, і єдину верховну владу. При цьому йдеться про «правову державу» з трьома ступенями влади: законодавчою, судовою і виконавчою. В. С. Соловйов при цьому відзначає, що ці три влади, при усій необхідності їх окремоті (диференціації), не мають бути роз'єднані і знаходитися в протиборстві, оскільки мають одну і ту ж мету – правомірне служіння спільному благу. Їх єдність має свій вираз в їх однаковому підпорядкуванні єдиній верховній владі, в якій зосереджується усе позитивне право суспільного цілого. Це єдине начало повновладдя безпосередньо проявляється в першій владі – законодавчій; друга – судова – вже обумовлена першою, оскільки суд не самостійна законодавча влада, а діє згідно з обов'язковим для нього законом, а двома першими обумовлена третя, яка завідує примусовим виконанням законів і судових рішень. У плані міждержавних відносин В. С. Соловйов (у дусі гегелівського трактування цієї теми) відмічає, що над окремими державами немає загальної влади, і тому зіткнення між ними вирішуються остаточно тільки насильницьким способом – війною. Із загально моральної точки зору, пише В. С. Соловйов, «війна є зло». Але це зло не безумовне, а відносне – таке зло, яке може бути менше іншого зла і порівняно з ним повинно вважатися добром. Сенс війни, – пише В. С. Соловйов, – не вичерпується її негативним визначенням як зла і лиха. У ній є і щось позитивне – не в тому сенсі, щоб вона була сама по собі нормальна, а лише в тому, що вона буває реальною необхідною за даних умов. Для наближення до міцного і доброго миру, по В. С. Соловйову, потрібне внутрішнє освоєння ідей християнства про єдність людства і подолання самого кореня війни – ворожнечі і ненависті між окремими частинами людства. У історії, – пише В. С. Соловйов, – війна була прямим засобом для зовнішнього і непрямим засобом для внутрішнього об'єднання людства. Розум забороняє кидати це знаряддя, поки воно необхідне, а совість зобов'язує старатися, щоб воно перестало бути потрібним і щоб природна організація розділеного на ворогуючі

частини людства переходила в єдність його моральної і духовної організації. В контексті християнських ідеалів моральної солідарності людства В. С. Соловйов підкреслює «моральну необхідність держави» і визначає її «як збиральну організовану жалість». У практичному виразі моральний сенс держави як загальної і неупередженої влади полягає в тому, що вона у своїх межах підпорядковує насильство праву, свавілля – законності, замінюючи хаотичне і винищувальне зіткнення людей правильним ладом. Примушення (заздалегідь визначене, закономірне і виправдане) допускається лише як засіб крайньої необхідності. Цю охорону основ гуртожитку, без якого людство не могло б існувати, В. С. Соловйов називає консервативним завданням держави. Але зв'язок права з моральністю, помічає В. С. Соловйов, дає можливість говорити і про «християнську державу». В зв'язку з цим також і про прогресивне завдання держави, яке полягає в тому, щоб покращувати умови цього існування, сприяючи вільному розвитку усіх людських сил, які повинні стати носіями майбутнього досконалого стану суспільства, де Царство Боже могло б здійснитися в людстві.

Згідно з правилом суспільного прогресу необхідно, щоб держава якомога вірніше і ширше забезпечувала зовнішні умови для гідного існування і вдосконалення людей. Захищаючи принцип приватної власності, що корениться в самій істоті людської особистості, В. С. Соловйов підкреслює, що принцип права вимагає обмеження приватного свавілля на користь спільного блага. З цих позицій він критикує реалії капіталізму (плутократію) і ідеї соціалізму. Економічне завдання держави, що діє по мотиву жалості, – писав В. С. Соловйов, – полягає в тому, щоб примусово забезпечити кожному відомий мінімальний ступінь матеріального добробуту як необхідну умову для гідного людського існування.

Таким чином, у В. С. Соловйова, по суті, йдеться не лише про правову, але і про соціальну державу (у її християнсько-моральному трактуванні). Держава трактується В. С. Соловйовим як середня суспільна сфера між Церквою, з одного боку, і матеріальним суспільством – з іншого. Нормальне відношення між церквою і державою, згідно В. С. Соловйову, виглядає таким чином. Держава визнає за вселенською церквою вищий духовний авторитет, що належить їй, позначає загальний напрям доброї волі людства і остаточну мету її історичної дії. Церква надає державі усю повноту влади для узгодження законних мирських інтересів та політичних справ з цією вищою волею і вимогами остаточної мети, так щоб в церкві не було ніякої примусової влади, а примусова влада держави не мала ніякого зіткнення з областю релігії. Християнська Церква, – підкреслює В. С. Соловйов, – вимагає християнської держави. Але слід враховувати певну еволюцію в релігійних переконаннях В. С. Соловйова на державу. До 90-х рр. XIX століття в його підході переважали ідеї теократії. Царство Боже, – писав він, – є не лише внутрішнє – в душі, але і зовнішнє – в силі: воно є справжня теократія. Надалі він все більше схилявся до есхатологічних уявлень про затвердження Царства Божого як кінцевої меті людства. Але і з урахуванням цих моментів можна сказати, що в цілому в підході В. С. Соловйова в тій або іншій формі мається на увазі

підпорядкування держави ідеології християнської церкви. Ці ж спрямування (релігійно-християнські ідеали як визначальна основа і кінцева мета) лежать в основі усього вчення В. С. Соловйова про моральність і моральне трактування права.

В якості висновку. Морально-правове вчення В. С. Соловйова зробило великий вплив на розвиток російської філософії права і юриспруденції в цілому в таких напрямках, як релігійно-моральне трактування права і держави, розробка проблем відродженого природного права, обґрунтування ідей свободи особистості і правової держави.

ФІЛОСОФСЬКА ТА ЛІТЕРАТУРНА СПАДЩИНА І. Я. ФРАНКА

Життєвий і творчий шлях І. Я. Франка

Іван Якович Франко (1856-1916 рр.) народився у селі Нагуєвичі Львівської області. Вчився в сільській школі, спочатку в Нагуєвичах, а потім у 1864 перейшов вчитися в Дрогобицьку «нормальну школу».

У 1865 р. вмирає його батько. Про смерть батька Іван Франко напише свій перший вірш «Великдень 1871 року» (1871 р.). У 1867 р. майбутній письменник закінчує школу, а з 1873 р. вчиться в гімназії, яку закінчує в 1875 р. і отримує атестат зрілості. Під час навчання в гімназії, в 1872 р. у І. Франко померла мати, якій він присвятив свої спогади у вірші «Пісня і праця» (1883 р.).

В 1875 р. І. Я. Франко їде до Львова, де поступає на філософський факультет Львівського університету. Дуже багато пише і стає впливовим в редакції журналу «Друг».

У журналі «Друг» він поміщає свою першу повість «Петрії і Довбушуки». Також друкує переклад роману М. Чернишевського «Що робити?» (1877 р.). Незабаром разом з членами журналу «Друг» його заарештували. У в'язниці І. Я. Франко просидів до суду вісім місяців, присудили йому тільки шість тижнів арешту. Після виходу з в'язниці письменник продовжував свою діяльність. Разом з М. Павліком І. Я. Франко починає видавати журнал «Суспільне дозвілля», в якому друкує свої вірші «Товаришам із тюрми», «Патріотичні пориви». Після виходу другого номера журнал був закритий, тому його назву довелося змінити на «Дзвін».

У перейменованому журналі І. Я. Франко надрукував свій вірш «Каменярі». Останній номер журналу (четвертий) вийшов під назвою «Молот». У цьому випуску І. Я. Франко закінчив друкувати повісті «Воа constrictor», надрукував сатиричний вірш «Дума про Наума Безумовича». І. Я. Франко почав видавати «Дрібну бібліотеку», писати для «Слов'янського альманаху» новели.

У березні 1880г. І. Я. Франко їде у Коломийській повіт. По дорозі його другий раз заарештовують у зв'язку з судовим процесом, який вів австрійський уряд проти селян Коломиї. У в'язниці І. Я. Франко просидів три місяці, після чого його відправили в Нагуєвичі, але по дорозі ще раз посадили в Дрогобицьку в'язницю, якій І. Я. Франко пізніше присвятив повість «На дні».

Повернувшись до Львова, І. Я. Франко бере активну участь в робочій газеті, пише соціальну програму «Чого хоче Галицька робітницька громада». У робітничій газеті І. Я. Франко публікує вірш «Гімн» («Вічний революціонер»).

У 1881г. І. Я. Франко видає на польській мові брошуру «Про працю. Книжечка для робітників». У цьому ж році він починає видавати журнал «Світ». У ньому він в кожному номері публікує частини повісті «Борислав сміється». Але І. Я. Франко так і не зміг опублікувати повість до кінця, журнал закрили.

У журналі «Світ» І. Я. Франко друкує ряд віршів, які пізніше увійшли до збірки «З вершин і низин». Після закриття і цього журналу І. Я. Франку довелося заробляти на життя в журналах «Діло» і «Зірка». У «Зірці» він публікує історичну повість «Захар Беркут» і статтю «Іван Сергійович Тургенєв». Мріючи про видання власного журналу, І. Я. Франко двічі їздить до Києва (1885 р., 1886 р.), щоб одержати від київської «Громади» матеріальну допомогу. Але київські ліберали віддали гроші журналу «Зірка».

У 1890 р. разом з М. Павліком І. Я. Франко видає двотижневик «Народ», який став органом заснованої того року «Української радикальної партії». У Львові І. Я. Франко організовує «Наукову читальню», в якій він виступає з питань політекономії, наукового соціалізму, історії революційної боротьби.

Боротьбу І. Я. Франко вирішив влаштувати і в науковій сфері. Він задумав написати докторську дисертацію, вибравши тему: «Політична поезія Т. Г. Шевченка». Львівський університет не узяв дисертацію до захисту. Тому письменник їде до Чернівців, але і там його чекає невдача. Розчарувавшись, І. Я. Франко пише нову докторську дисертацію «Варлам і Йоасаф» – старохристиянський духовний роман і його літературна історія». У червні 1893 р. йому привласнюють ступінь доктора філософії.

У 1893г І. Я. Франко видає друге (доповнене) видання збірки «З вершин і низин». Після чого виходять ще чотири збірки: «Зів'яле лістя» (1896 р.), «Мій Ізмарагд» (1898 р.), «Із днів журби» (1900 р.) і повість «Перехресні стежки» (1900 р.).

З 1898 р. у Львові починає виходити журнал «Літературно-науковий вісник». І. Я. Франко відразу ж стає активним працівником журналу, а потім і редактором. У цьому журналі він публікує свої статті «Із секретів поетичної творчості», «Леся Українка» та інші.

У 1905 р. І. Я. Франко пише на честь революції в Росії свою знамениту поему «Мойсей», вірш «Конкістадори». В цей же час письменник пише статтю-рецензію «Нова історія російської літератури». Також він виступає з статтею «Ідеї і ідеали галицької москвофільської молоді». У 1906 р. виходить збірка поезій «Semper tūo», а роком пізніше – повість «Великий шум».

У 1907 р. І. Я. Франко намагається зайняти місце на кафедрі Львівського університету, але на своє прохання не отримує відповіді, оскільки це місце вже зайняв Грушевський.

У 1908 р. І. Я. Франко захворює. Лікується в Хорватії. Але з часом здоров'я знову почало погіршуватися. Він виїжджав на лікування до Києва, Карпат, Одеси (1913 р.). Як тільки йому легшало, він брався до роботи. Завдяки такій самовіддачі він написав статтю про драму О. С. Пушкіна «Борис Годунов» (1914 р.), статтю «Тарас Шевченко» (1914 р.), поему «Кончакова слава» та інші.

У 1915 р. стан здоров'я письменника погіршав. Весною 1916 р. хворий І. Я. Франко переїхав до Львова. 9 березня 1916 р., передчуваючи швидку смерть, І. Я. Франко складає заповіт, в якому всі свої рукописні твори разом з власною бібліотекою просить передати Науковому суспільству ім. Т. Г. Шевченка. 28 травня 1916 р. Іван Якович Франко помер.

У своїх творах І. Я. Франко постає мислителем-гуманістом. Багатогранна творчість І. Я. Франка викликає постійний живий інтерес. Історичне значення творчості І. Я. Франка вагоме. Не було такого явища в тогочасному політичному й культурному житті, яке залишилося поза його увагою і яке б не знайшло у творчості письменника відображення. При тому І. Я. Франко не був просто письменником. Він був драматургом, вченим-філологом, літературним критиком, перекладачем, істориком, філософом.

При всій багатогранній діяльності в особі І. Я. Франка виступав мислитель з широким світоглядом, який не тільки дійшов до наукового розуміння природи і суспільства в історично минулому розвитку, а й дивився вперед, у майбутнє історії людства.

Оцінити належно творчість І. Я. Франка як філософа надзвичайно важко. Треба інтерпретувати з погляду філософії окремі розділи його творчості, в яких він не системно висловлює свої філософічні погляди.

Найчастіше про І. Я. Франка говорили як про письменника, поета, драматурга, публіциста і науковця, але не як про філософа. Були і такі погляди, що І. Я. Франко не був філософом, бо не писав філософічних трактатів, а тому його творчість треба розглядати тільки з погляду літератури. Проте, такий підхід є помилковим, бо кожний твір можна розглядати і з філософського погляду та погляду літератури і відповідно до цього його оцінювати.

Звичайно, І. Я. Франко не займався філософією спеціально, але його філософські твори, які мають просвітницьку спрямованість, яскраво відображають восточнослав'янську філософську парадигму, у якій поєднуються «серце» і розум. Філософія відіграла важливу роль у творчості І. Я. Франка, до неї він ставився як знавець сучасних йому філософічних напрямків, предмету філософії, її історичного розвитку.

Філософські погляди І. Я. Франка

У розвитку світогляду І. Я. Франка відбилися суперечності суспільно-політичних течій переломного періоду у розвитку людства. Тому при всій багатогранності його світогляд не був послідовно завершений.

Основоположеннями світогляду Івана Франка були:

1. матеріалізм;
2. критичний реалізм;
4. просвітницький гуманізм.

Вони склалися у І. Я. Франка під впливом передових напрямків суспільно-політичної і філософської думки, які йшли в Україну з Німеччини і Росії.

Світоглядні погляди І. Я. Франка на основоположення марксистської теорії

Марксизм як новітня течія наукової європейської думки другої половини ХІХ століття стояв на засадах аналізу соціально-економічних та політичних проблем народжуваного глобального суспільства. У колах тогочасної західноєвропейської філософської та політичної еліти марксистські політико-економічні ідеї та їх основоположення широко обговорювалися. Вони набували як палких прихильників та послідовників, так і критиків. У юнацькі роки І. Я. Франко також спочатку захоплюється марксизмом. Однак поступово він відходить від марксистської теорії.

Матеріалістичне розуміння історії, в основі якого лежать закони матеріалістичної діалектики, обґрунтовує закономірності розвитку людського суспільства. В праці «Соціалізм і соціал-демократизм» І. Я. Франко зазначав, що діалектичний метод, як природознавча наука зі своїми поглядами на еволюцію і матеріалізм, розвивалася на підставі індуктивного методу. Згідно з діалектичним методом однаково легко доказати і *pro* і *contra* всякої речі, що несумісне, на думку І. Я. Франка, з науковим аналізом, для якого є тільки один метод – індуктивний.

І. Я. Франко доводить, що матеріалістичне розуміння історії, яке оголошується в марксизмі одним з найбільших наукових відкриттів, зроблених на основі діалектичного методу, являє собою не що інше, як схему еволюції людства. Як кожна штучна схема, вона не позбавлена теоретико-методологічних вад. І. Я. Франко піддав критиці матеріалістичне розуміння історії з двох точок зору. Оскільки матеріалістичне розуміння історії і ґрунтується на тезі, що виробництво і обмін продукції становлять основу всякої суспільної організації, стає незрозумілим, звідки взяли саме виробництво і обмін продукції. І. Я. Франко говорить про безпідставність марксистської історичної теорії, виходячи з того, що вона обмежується писаною історією. Історія охоплює всі ступені, які пройшло людство від того часу, коли воно зародилося не тільки біологічно, але й соціологічно. І. Я. Франко пише, що розуміючи історію в такому значенні, можна розуміти, що вона починається далеко раніше, ніж які-небудь форми продукції і обміни.

Марксистська історіософська теорія ґрунтувалася на законах діалектики Г. В. Ф. Гегеля. З цього приводу І. Я. Франко аналізує зміст гегелівської тріади, що становила собою логічну форму розвитку світу. І. Я. Франко пише, що після Г. В. Ф. Гегеля і Маркса є три ступені:

- 1) первісний стан – *thesis*,
- 2) неґація цього первісного стану — *antithesis*,
- 3) неґація цієї неґації і поворот до первісного стану на вищій ступінь – *synthesis*.

На думку І. Я. Франка, якщо Г. В. Ф. Гегель сформулював закони діалектики як закони логіки пізнання картини світу, то К. Маркс переніс їх дію на розвиток суспільства. Однак, по-перше, вказує І. Я. Франко, Г. В. Ф. Гегель мучився, підганяючи реальні явища під закони діалектики, і сам ніколи не міг

задовольнитися здобутками своїх зусиль. Діалектика Г. В. Ф. Гегеля і еволюційна теорія є основоположеннями природничих наук, але це дві абсолютно різні наукові теорії. Природничі науки не признають ніякої троїстості, а також не признають шляха заперечення заперечень і боротьби протилежностей. По І. Я. Франку, ідеалістична діалектика Г. В. Ф. Гегеля і марксистська матеріалістична діалектика збудовані на філософських засадах, відкинувши які, паде весь будинок марксистської теорії, а кінцевим наслідком буде фаталізм.

На думку І. Я. Франка, марксистське вчення сформульоване як суто логічний аналіз попередніх етапів розвитку людства. Причиною такої інтерпретації історії став ненауковий матеріалістичний світогляд, що змушував усі явища пояснювати суто економічними причинами. Матеріалістичне тлумачення історії неминуче призводило до відомого пояснення марксизмом причин виникнення та з'ясування держави, невільництва, приватної власності як явищ кінцевих. І. Я. Франко відзначає внутрішню суперечливість концепції К. Маркса, збудованої на законах матеріалістичної діалектики.

Підсумовуючи, І. Я. Франко пише, що все, що сказано, не має на меті зменшити історичне значення політико-економічного вчення К. Маркса і Ф. Енгельса. Для сучасних і подальших поколінь буде добре, коли буде розбита легенда про непомилковість нової релігії. Буде добре, коли всі віруючі і невіруючі в нову релігію поглянуть на її творців як на людей даного часу, що черпали свої ідеї з політико-економічних проблем саме цього часу.

Філософсько-світоглядне тлумачення І. Я. Франком релігії

Загальнонауковий характер філософського світогляду І. Я. Франка проглядається в його оцінках релігії як складного суспільно-історичного явища. І. Я. Франко неодноразово і з різних приводів вдавався до наукового аналізу релігії і зокрема християнства, а працю «Поема про сотворення світу» цілком присвятив розгляду джерельної бази «Біблії».

У працях І. Я. Франка «Католицький панславізм», «Воскресеніє чи погребеніє?», «Поступи інквізиції», «Дві унії», «Містифікація чи ідіотизм» та інших подана розгорнута характеристика релігії як важливої складової історії культури, як такого духовного явища, що конче потребує аналізу з висоти здобутків новочасної науки. І. Я. Франко вважав, що історичний час релігії залишився в минулому, що на її місце має прийти наука з її широким науковим світоглядом. А релігія має залишитися лише як річ особистого переконання.

І. Я. Франко стверджує, що на основі «релігійної правовірності» ніякий суспільний консенсус неможливий, бо на полі догм ніяке поєднання неможливе. І. Я. Франко зазначав, що тісніше порозуміння, тривкіше від обопільної толеранції, можливе тільки на ґрунті науки та пізнання природи. Всяке обстоювання на становищах суто конфесійних та ортодоксійних може довести тільки до затемнення основних питань гуманності та до розбудження пристрастей.

І. Я. Франко неодноразово піддавав гострій критиці діяльність галицької клерикальної інтелігенції за її задогматизованість та духовну відсталість. Однак, він не вважав себе войовничим атеїстом, скоріше – вченим-вільнодумцем, що з позицій досягнень тодішньої європейської науки дивився на світ та його явища.

Гносеологічні погляди І. Я. Франка

І. Я. Франко цікавився працями з проблем гносеології багатьох його сучасників – психологів і філософів, які розглядали різні форми пізнання. Зупиняючись над процесом пізнання, І. Я. Франко твердив, що воно відбувається з допомогою імпульсів. Із зовнішнього світу доходять до нашої свідомості певні механічні чи хімічні імпульси (тверді тіла, плинні, запахи, тремтіння етеру або електричні рухи) і уділяють нашим нервам. Нерви провадять їх до певних мозкових центрів і в комірках нашої мозкової субстанції постає образ того центра, з якого вийшов даний імпульс. Аналогічно І. Я. Франко зупиняється над процесом відображення. Він твердив, що процес відображення неможливий без відображуваного. Він писав, що фізіологія і психологія, котрі кажуть, що кожна людина лише те може робити, говорити, думати, що у формі вражень дійшло до її свідомості. І відтак лише оті елементи може комбінувати, складати, ділити і переформовувати, але щось зовсім нового, зовсім відірваного від світу її вражень людина ніколи не могла і не може створити.

Розглядаючи гносеологічні проблеми, особливо проблему пізнання і свідомості, І. Я. Франко був раціоналістом. Він погоджувався з вродженими здібностями – з принципом вродженості дару пізнання Г. В. Лейбніца (вроджене обдарування), а також з апріоризмом І. Канта. В окремих випадках він надавав великого значення психології, особливо інтуїції, волі і символізму, що виступають як важливі чинники в питаннях пізнання. І. Я. Франко розглядав двоїстість світу, тобто існування матеріальної єдності картини світу і світу мислячої людини – творця світу життя, світу ідей, світу часовості і безкінечності. Узгоджуючи при тому погляди філософів XIX століття з досягненнями сучасної йому науки, І. Я. Франко розрізняв двоїстість існування світу – світу матерії і світу життя, яке він цинив понад усе. Щодо світу матерії – світу матеріального буття, яке ми спостерігаємо нашим мисленням, в ньому він бачив непорушну єдність із законами, джерела яких намагається пізнати людина. Ідеї цього пізнання є відображеннями наукових поглядів на цей світ.

Окремо від світу матерії І. Я. Франко цинив світ життя, світ природи, світ рослинний і тваринний, який прагне до самозбереження у постійній боротьбі за життя. Окремо він бачив світ людини, яка іноді намагається протиставити себе природному світові, стараючись, хоч і частково, спрямовувати його розвиток по своїй уподобі. І. Я. Франко бачив світ в його часовості, у його просторовості і безкінечності.

У відношенні до матеріальності світу – до матерії – І. Я. Франко був схильний до монізму. Але у відношенні до природи, до життя, до людини з усіма її суспільними проявами життя, з узагальненням і власного природного життя, його погляди ідеалістичні як у мислителя, що бачить життя в його дуалістичній основі добра і зла. Тому не дивно, що ще в молодості, в одній із статей він писав про потребу відмежувати науку від засад віри, щоб краще збагнути і пізнати існуючу дійсність. В 1882 році І. Я. Франко писав, що наука, якщо хоче бути наукою, мусить відкинути віру, мусить відкинути одкровення, мусить відкинути двоїстість в природі, а стояти на єдності (монізмі) – мусить прийняти, що матерія і сила – одно суть, що дух і тіло.

Онтологічні погляди І. Я. Франка

У своїх онтологічних поглядах І. Я. Франко опирався на здобутки тогочасної науки і тому старався поєднати поняття матерії, форми і сили в природі як єдиного існуючого цілого в природі, що має свої окремі закони. Як раціоналіст, він відстоював науковий погляд у відношенні до матерії, вказуючи, що матерія і рух є невід'ємні, що матерія сама має в собі силу і тим самим причину і джерело свого руху.

У своїх онтологічних поглядах І. Я. Франко погоджувався з науково обґрунтованими фактами існування атомів, як дрібних частинок вічно існуючої матерії. Вступаючи між собою у сполуки, атоми творять різні види матерії. У цих різномірних формах і відмінностях існування матеріального світу він бачив винятковість сили матерії, як постійної рушійної сили всесвіту, вічності в просторі і часі. Такі свої погляди він найкраще висвітлює в поемі «Іван Вишенський» при змалюванні пейзажу сонця, що сходить над морем, надаючи цьому ранковому світлові не тільки блиску веселки, але, одночасно, глибини і простору, величі і сили. Він уявляє велич перетвореної у світло матерії, що у вигляді космічної енергії дає життя. І. Я. Франко зазначає, що переважна більшість учених і філософів так чи інакше вважали предметом пізнання природу та її закони. Відстоюючи цю лінію, мислитель підкреслює, що наукою можна назвати тільки пізнання законів і сил природи, які проявляються всюди і як завгодно. Наука лише має справу зі світом зовнішнім, з природою, розуміючи природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання, також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ці незліченні світи, які заповнюють простір, є предметом науки. Поза природою нема пізнання, нема істини, і лиш природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з неї може з'явитись для людини блаженна правда.

Відкидаючи ідеалістичні погляди на науку і на її предмет, І. Я. Франко відзначає, що вже філософія Сократа і Платона не ставила за обов'язкову умову поступу дослідження законів і сил природи, а звертала думку швидше до порожніх і безплідних роздумів. Ті ж самі думки, хоч у відмінній формі, висловлювали, як зазначає І. Я. Франко, Г. В. Ф. Гегель та інші філософи-

ідеалісти. Мислитель зауважує, що немає нічого дивного, що такі основоположення, які складають основу всякого дослідження і пізнання зовнішнього світу, мусили в подальшому породити такі шалені ідеї, як нігілізм Шопенгауера або Гартмана, який є, власне, запереченням всякої здорової, розумової науки. І. Я. Франко рішуче настоює на тому, що наука формує свій зміст шляхом пізнання об'єктивної реальності, бо справжня думка не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Разом з тим, наука не заперечувала ідеалістичний підхід.

Суб'єкт пізнання, що володіє органами чуттів і абстрактно-логічним мисленням, і предмет пізнання, яким є об'єктивний світ, на думку І. Я. Франка, постійно перебувають в органічному взаємозв'язку і взаємодії, що і є процесом пізнання, науковим проникненням в таємні світи. У такому трактуванні пізнання не є самоціллю, «одиною метою науки», а способом набування знань, практичне застосування яких служить полегшенню людського існування. По твердженню І. Я. Франка, від справжньої думки ми передусім вимагаємо, щоб була корисною, щоб давала нам можливість перемагати природу без великих витрат у вічній боротьбі за існування і збереження. Визначаючи двоєдину мету «правдивої науки», в основі якої лежать «знання і праця», І. Я. Франко вказує, що вона мусить вчити нас пізнавати закони природи і вчити використовувати їх. Таке розуміння мети науки поєднує теоретичний зміст з практикою, практичною діяльністю людини і суспільства.

Діалектика суспільних процесів в поглядах І. Я. Франка

Особливу увагу зосередив І. Я. Франко на діалектиці суспільних процесів. Мислитель бачить джерело суспільного розвитку в суперечностях, у боротьбі протилежностей, які проявляються в конкретно-історичних формах. Вивчивши конкретний матеріал праць Л. Г. Моргана, Е. Тейлора, Г. Сненсера, Д. Леббока, І. Я. Франко доходить висновку, що головна суперечність, яка лежить в основі розвитку первісного суспільства, була між потребою збереження та забезпечення існування людського роду і можливостями задоволення цієї потреби, конкретизуючись у суперечності між людиною і навколишнім середовищем. І тільки тоді, коли вирішення цієї суперечності стало можливим на основі трудової діяльності шляхом виготовлення і застосування знарядь праці, існування людського роду було забезпечене.

Вирішення суперечностей, на думку І. Я. Франка, є процесом, що розгортається як заперечення старого і утвердження нового. Виникнення кожного суспільного ладу є запереченням ладу попереднього і одночасним сприйманням від нього всього цінного. Кожна історична епоха відходить у минуле, приготувавши реальні основи для майбутнього.

Позитивізм у соціальній філософії І. Я. Франка

І. Я. Франко був добре ознайомлений із сучасною йому соціальною філософією, вмів користуватися нею у своїх публіцистичних, наукових популярних працях, але на кожну проблему, на кожного її носія мав свій власний погляд, який завжди виходив з позиції здорового глузду.

Свої філософські погляди І. Я. Франко називає раціоналізмом. Український мислитель приймає цей раціоналізм як філософський напрям, що визнає розум основою пізнання та поведінки людей. Саме свій раціоналізм І. Я. Франко протиставляє ірраціоналізмові та різного роду ідеалістичним системам. Слід зазначити, що І. Я. Франко не дотримувався тих визначень раціоналізму, які подавали історики філософії, аналізуючи різні історико-культурні епохи. Відомо, що раціоналізм, починаючись ще з Парменіда, проходить усі епохи і в кожній з них відіграє свою роль. Ця роль була і позитивна, і негативна. Раціоналізм середніх віків різниться від раціоналізму доби Відродження чи Нового часу. Раціоналізм не завжди мирно співіснує з ірраціоналізмом чи інтуїтивізмом, феноменологією. У різні епохи мислителі то захоплюються раціоналізмом, то розчаровуються у ньому. Навіть у часи І. Я. Франка, на межі ХІХ і ХХ століть, віра в необмежену силу людського розуму була втрачена (позитивізм, неопозитивізм та інші течії); на порядок денний стає критика класичного раціоналізму з його ідеалами могутності розуму і нічим не обмеженої раціональної діяльності людини. Ця критика ведеться і з позицій ірраціоналізму (інтуїтивізм, прагматизм та екзистенціалізм), і в дусі поміркованого, обмеженого раціоналізму, пов'язаного вже не стільки з логічною проблематикою пізнання, скільки з пошуком соціокультурних основ і меж раціоналізму.

Своєрідність і самобутність раціоналізму І. Я. Франка полягає в тому, що він уживається з різними позитивістськими течіями свого часу. І. Я. Франко – вихованець Львівського та Віденського університетів, де значною мірою розвивалися позитивістські системи. Останні не могли не позначитися на становленні І. Я. Франка як філософа. Звичайно, позитивістом у класичному розумінні цього слова І. Я. Франко не був, однак багато цікавого, того, що відповідало його думкам і переконанням, він міг використати, знайомлячись з творами репрезентантів цього філософського напрямку.

Позитивізм був домінуючою течією, яка розпочала своє буття у 30-х роках ХІХ ст. Її засновником вважається французький філософ Огюст Конт, якого, до речі, часто цитує І. Я. Франко. У початковому тлумаченні О. Конта позитивізм означав вимогу до філософів відмовитися від пошуків першопричин, будь-яких субстанційних начал і взагалі надчуттєвих сутностей. Ці пошуки позитивісти характеризували як безплідну «метафізику» і протиставляли їм намагання побудувати системи «позитивного» знання, тобто знання, ворожого спекуляціям, знання безперечного, знання, що опирається винятково на факти. Філософським гаслом О. Конта була формула «прогрес і порядок». Суспільствознавство, на думку О. Конта, має перетворюватися також у «позитивну науку». У позитивізмі були виражені характерні риси буденної

свідомості початку ХХ століття. До цих рис слід віднести яскраво виражений практицизм, зневіру в пізнавальні здатності людини і заперечення можливостей твердо обґрунтованого наукового прогнозування майбутнього стану суспільства. У буденній свідомості поряд ідуть ворожість до ідеалізму, діалектики та фетишизація «щоденного здорового глузду». Позитивісти тлумачили наукові закони у природознавстві та соціології як лише фіксацію співіснувань і що найбільше – функціональних залежностей між явищами. Наука для позитивістів була не більш ніж засіб зручного і «економного» огляду багатоманітності відчуттів суб'єкта та кермо вузькоутилітарної орієнтації у майбутніх відчуттях. Позитивісти заперечували можливість існування наукових теорій соціального розвитку, а науковий соціалізм прирівнювали до міфів та релігійних догм, котрі позбавлені наукового значення.

Симпатії І. Я. Франка до позитивної філософії яскраво виражені у статті «Наука і її взаємини з працюючими класами». Так, І. Я. Франко пише: «Чи ті природничі науки, які виростили з неточних і розрізнених досліджень грецьких натуральних філософів і александрійських учених, можуть витримати порівняння з громадам теперішніх природничих знань, з докладністю і точністю теперішніх досліджень, з добросовісністю і логікою теперішнього наукового аналізу? Чи спекулятивна грецька філософія Платона і системи Арістотеля, яким на кожному кроці бракує фактів, спостережень, описів, — чи можуть вони йти в порівняння з сучасним розвитком позитивної філософії, — вони, що містять у собі заледве слабкі її зародки?»³⁴⁷. Цю цитату не слід ототожнювати з так званою матеріалістичною критикою ідеалістичної філософії. Звичайно, І. Я. Франко дуже критично ставився до спекулятивної філософії Платона, до філософської системи Арістотеля, але критикував вчення тих класиків давньогрецької філософії з позицій позитивізму, ніж матеріалізму. З тих самих позицій він виступав проти ідеалістичних настанов Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауера. В такому ж плані маємо і критику І. Я. Франком філософії життя Фрідріха Ніцше. І. Я. Франку більше імponує позитивне знання, позитивна наука, яка має справу з конкретними фактами. Він, зокрема, пише: «Справжня наука не має нічого спільного із жодними надприродними силами, із жодними вродженими ідеями, із жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Вона має лише справу зі світом зовнішнім, з природою, — розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання: також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ті незліченні світи, що заповнюють простір. Сама людина є тільки одним з нескінченних створінь природи. Тільки природа дає людині засоби до життя, до задоволення своїх потреб, до розкоші і щастя. Природа є для людини всім. Поза природою нема пізнання, нема істини. І лише природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда»³⁴⁸.

³⁴⁷ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. — К.: Наукова думка, 1986 — 575с. с.30.

³⁴⁸ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. — К.: Наукова думка, 1986 — 575с. с.32.

І. Я. Франко оцінив людину як мислячу істоту, як творця, що підкоряє собі рослинний і тваринний світ. Акцентує увагу, що саме духовні начала відрізняють людину від інших природних речей, у тому числі й тварин. Саме духовні властивості дають людині здатність жити й працювати спільно, мислити, відчувати, робити висновки, спостерігати; вони роблять її людиною в повному значенні цього слова. Кожна окрема людина є неповторна і в той же час є часточкою людства, немов одна цеглина, «мільйони яких складають все людство». Одночасно людина належить до певного етносу, риси якого відбиваються в особі індивіда. Оскільки людина живе в суспільстві, то вона виробила певні «поняття про життя з людьми, про обходження з ними; то є поняття істинності, справедливості, правди, приязні та добра. Ці поняття є основою моральності»³⁴⁹. Саме мораль «змінює тваринну природу людини... робить її здатною до сприйняття щастя, як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові». У понятті людини І. Я. Франко бачив єдність духа і тіла, як єдність нерозривного цілого, в особі існуючого. У цій єдності він бачив живу силу, яка творить і керує життям.

Наука, на думку І. Я. Франка, повинна сповняти дві неодмінні умови: вчити нас пізнавати закони природи і вчити користати з тих законів. Український мислитель, як і позитивісти, віддавав пріоритет науці як формі суспільної свідомості, котра може перебудувати світ на краще. Тут І. Я. Франко вводить категорію праці. Без суспільно-корисної праці сама наука є безплідною. Людина, пише І. Я. Франко, досягне щастя аж тоді, «...коли наука і праця зіллються до неї воєдино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне»³⁵⁰. І. Я. Франко вірив у можливість удосконалення людини і суспільства завдяки науці і праці, бо це було, на його думку, вже щось конкретне і цілком можливе і не лежало «поза межами можливого». Адже і наука, і праця у позитивному їх розумінні були для І. Я. Франка тим, що є природне і реальне, тим, що позбавляє ідеалістичних метафізичних понять, абстракцій, схоластики в гіршому її розумінні.

І. Я. Франко доводив, що не існує прямої залежності у розвитку матеріальної і духовної культур, і не матеріальна стимулює розвиток духовної, а здебільшого навпаки. Він не сприймав марксівську тезу про те, що суспільне буття визначає суспільну свідомість. Важливим для І. Я. Франка є фактор волі у суспільній свідомості. Звичайно, не слід звинувачувати мислителя у волюнтаризмі, хоча цей елемент присутній у його філософських сентенціях, але саме цей елемент пов'язаний з реальним і позитивним знанням реалій.

³⁴⁹ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.161.

³⁵⁰ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.33.

І. Я. Франка не можна вважати позитивістом у класичному розумінні цього слова. Він не був позитивістом-теоретиком. У соціальній філософії І. Я. Франка позитивізм проявився на практиці і відіграв позитивну роль у його науково-просвітницькій діяльності.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ І. Я. ФРАНКОМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Над пошуком відповіді на питання державно-правових побудов замислювалися філософи, починаючи з античності. У восточнослав'янській філософській думці вироблені різні підходи до державно-правових побудов. Міркував над цими проблемами й І. Я. Франко. Його статті свідчать про те, що в питанні державно-правових побудов думки мислителя зазнали еволюції. Це видно із порівняння статей «Наука і її взаємини з працюючими класами», «Що таке соціалізм» або «Думки о еволюції в історії людськості» (1881 р.) з працею «Що таке поступ?», написаною в 1903 р. – через 25 років після юнацького захоплення ідеями марксизму.

Студентом І. Я. Франко визначив критерій суспільного поступу – щастя людини. Щастя в його розумінні – це єдина мета, до якої людина прагне споконвіку, заради якої народжується на світ, навчається, трудиться, взагалі живе. Перебуваючи під впливом новітніх соціалістичних ідей тогочасного суспільства, юний І. Я. Франко вважає, що «того щастя вона (людина) досягне аж тоді, коли наука і праця зіллються до неї воедино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки»³⁵¹.

І. Я. Франко, досліджуючи процес становлення людини, виявив дві тенденції в цьому процесі, що обумовлені об'єктивними чинниками: перевагою зовнішніх обставин над людиною в боротьбі за існування і, навпаки, коли людина починає контролювати ці обставини і отримує над ними певну перевагу. Ці чинники формують, з одного боку, «одинокість», прагнення до автономності людини, з другого – людську солідарність. І. Я. Франко виділяє такі рубежі становлення людини і суспільності, як відкриття і вживання вогню, формування мови, моральності, культури сім'ї, виникнення держав і релігії. Одним із чинників державності він вважає війни між племенами. Війни поширювали знання людей, а внаслідок формування військового прошарку, клали підвалини до поділу суспільства на верстви. Виникаюча державність і релігія спричиняють появу політичної влади, тобто панування одних над іншими. Зростаючи, різні форми нерівності, насамперед майнова, ведуть до політичної тиранії, що була головною формою державності у стародавньому світі, особливо на Сході. Тиранія – безмежна влада тирана за відсутності будь-яких прав у підданих. Безмірне багатство царів та їхніх сатрапів має зворотньою стороною безмірну матеріальну нужденність рабів і «вільних

³⁵¹ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.33.

пролетаріїв». Такий устрій веде до формування суспільних сил, що повалять його.

Відносно державно-правового поступу (вважаємо за необхідне знову звернутися до вже наведеної вище цитати), І. Я. Франко у роботі «Наука і її взаємини з працюючими класами» писав: «І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне»³⁵². Подібні думки досить широко обґрунтовуються у статті «Що таке соціалізм?» Привабливість цього ладу, який І. Я. Франко, безсумнівно, вважає прогресивнішим, ніж тогочасний суспільний устрій, полягає, на думку мислителя, у «загальній, народній, общинній власності» замість «приватної власності капіталу», у «всебічному розвитку кожного громадянина» замість «суспільних класів». Такий всебічний розвиток тісно пов'язаний із працею в «різноманітних робітничих галузях». Не буде, вважає І. Я. Франко, при такому ладі сліпої конкуренції, замість неї – «вільний договір общини з общиною, народу з народом». «Замість нинішніх злиднів і боротьби за існування – сталий добробут, що ґрунтується на постійній праці, а також невпинний розвиток усіх вроджених здібностей кожного громадянина». Мислитель розумів, що боротьба за існування, постійна сліпа конкуренція принижує людину, зводить її до рівня тварини. Людина прагне щастя й добробуту від самого початку свого життя, а тваринна боротьба за існування заважає їй досягнути «певний ідеал людської досконалості». Такого ідеалу людина, на думку молодого І. Я. Франка, може досягнути лише «при соціалістичному ладі як найвільнішому й такому, що забезпечує народові матеріальне існування». Найганебнішим, найвідсталішим явищем, що заважає суспільному прогресові, І. Я. Франко вважає «внутрішнє соціальне рабство», поряд з яким взагалі нічого не означає незалежність політична.

Замислюючись над джерелом і рушієм еволюційного процесу в суспільстві, І. Я. Франко визнає, що «боротьба за існування – це головна движуча сила еволюції в світі істот органічних»³⁵³. Людина підвладна загальним законам еволюції. Захоплений ідеями соціалізму, І. Я. Франко вважає, що еволюція суспільного ладу можлива за умови еволюції поняття «органічна істота – тварина – людина». Коли люди стануть «тільки людьми», то у їхньому суспільстві все буде по-людському, бо люди перестануть бути «панамі і слугами». Лише такі свідомі своєї «людськості» люди зможуть створити вільну громаду – суспільство вільних особистостей, де немає необхідності насильства, диктатури, обмеження свободи. Держави не буде у такій громаді, бо «над народом не буде управи згори, а сам народ здола (від

³⁵² Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.33.

³⁵³ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.83.

громад) управляє сам собою, працює сам на себе, сам образується і сам обороняється»³⁵⁴.

Можна стверджувати, що ці й подібні думки І. Я. Франко прочитав у тогочасних теоретиків державно-правових побудов – Спенсера, Лассаля, Маркса, Енгельса. З юних літ І. Я. Франка хвилювала доля своєї країни, свого народу. Щоденні спостереження над життям талановитого й працелюбного народу змушували І. Я. Франка шукати шляхів поступу національної свідомості.

Через 25 років після захоплення соціалізмом як справедливим і прогресивним суспільним устроєм, що забезпечує щастя і вільний розвиток кожній людині, І. Я. Франко пише працю «Що таке поступ?». З висоти власного життєвого досвіду, зі спостережень над розвитком еволюційних процесів у світі він робить висновок, що поступ, хоч він і має «два значення: все змінюється, але чи на краще, чи на гірше?», все-таки веде до добра. Поступом на шляху еволюції людства І. Я. Франко визнає поділ праці, адже він веде до прискорення процесу праці, її вдосконалення.

Однак І. Я. Франка хвилюють насамперед внутрішні пружини поступу – самопочуття людини. Він ілюструє це, порівнюючи людину – лісовика і людину, яка живе серед інших людей, тобто представника цивілізованого світу. Лісовий чоловік, «що має, те все зробив собі сам, і не потребує нічого більше. Втім, що робить, він звичайно не потребує помочі інших... Його зв'язок з громадою, державою чи народом майже не існує»³⁵⁵. Цей стан для такої людини є цілком задовільний. Важливо те, що вона цілком щаслива, насолоджується своєю свободою. Цивілізація ж призвела до того, що «освічений чоловік мусить дбати про завтра, про ближче й даліше будуче своєї рідні, своєї громади, свого краю, своєї держави – тисяч і мільйонів людей, яких він у своєму житті не бачив, не знає... Він поносить жертви і тягарі для цілей, яких найчастіше не розуміє»³⁵⁶.

Виходячи з теорії еволюції видів Ч. Дарвіна, історики стверджують, що «вся людська історія – це ненаситна боротьба, ведена різними способами, а все для єдної цілі, аби утримати себе і своє потомство». Поступ у тому, що в цій боротьбі виживають сильніші, краще пристосовані до умов. Неминучим витвором боротьби за існування є нерівність, насамперед, це нерівність людей. Отже, сама природа дбає, щоб серед людей не було рівності. За дарвіністами, підсумовує І. Я. Франко, свобода боротьби повинна бути основою людської політики. Милосердя для слабих, поневолених – це, за такою теорією, фальшиве почуття, протилежне природі і шкідливе для природного розвитку.

Мислитель підкреслив основний недолік теорії еволюції видів – її антигуманний характер, оскільки така теорія прирівнює життя людей до життя «щупаків у воді та вовків у лісі».

³⁵⁴ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.139.

³⁵⁵ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.315.

³⁵⁶ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.315.

К. Маркс, який відстоював спільну власність усіх працівників на знаряддя, засоби і продукт праці як запоруку прогресивного суспільного ладу, не змалював цього устрою в деталях. Це зробили його послідовники. Таким устроєм, на думку німецьких соціал-демократів, пише І. Я. Франко, має бути народна держава, у ній через своїх вибранців панував би весь народ, у ній не було б ні визиску, ні кривди, ні бідності, ні темноти. Описуючи цю «прогресивну» державу, як її собі уявляли учні К. Маркса, І. Я. Франко вирішує, що у такому майбутньому устрої соціальної демократії є багато привабливого для бідних людей, насамперед, турбота держави про кожного свого громадянина.

Як бачимо, мірилом поступу суспільства для І. Я. Франка назавжди залишилися щастя і свобода людини. Він був глибоко переконаний, що само багатство, сама наука не можуть дати людині повного щастя. Наскільки людина може бути щасливою у житті, вона може це тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, утончення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – це є підвалина всякого поступу, без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому.

Розглядаючи проблеми прогресу людства, які на той час були предметами дискусій, І. Я. Франко доходить висновку, що кожне їх вирішення має свої недоліки і не може розглядатись як панацея від усіх суспільних лих. Він вважає, що повного громадського щастя, повного раю на землі люди не досягнуть ніколи. Свою працю «Що таке поступ?» він закінчує такими словами: розвитком людства керують два фактори – голод і любов. Голод він розуміє як матеріальні та духовні потреби людини, а любов – як почуття, що поєднує людину з іншими людьми. А людського розуму, каже він, серед цих факторів немає і, напевно, ще довго не буде. Це аж ніяк не означає, що в соціальній філософії І. Я. Франко був песимістом. Він закликає до дії, до науки і праці. У тій же роботі І. Я. Франко пише: «Але це ще не рація, щоб ми закладали руки і байдужо дивилися, як міцний душить слабого, як богач кривдить та висисає бідного, як одиниці кривдять та руйнують сотки й тисячі людей. Чи буде, чи не буде з того рай на землі, а ми борімося з кожним поодиноким лихом, з кожною поодинокую кривдою та дбаймо заразом не лише про те, аби побороти її в тім однім випадку, але також про те, аби по змозі заткати джерело подібного лиха й на будуче»³⁵⁷.

І. Я. Франко-гуманіст не сприймає вчення дарвіністів про вовчу боротьбу в громаді людей, тобто про боротьбу видів, яка є і джерелом, і рушієм еволюції у природі та суспільстві. Основна підвалина державно-правових побудов, за І. Я. Франком, не боротьба класів, а милосердя і любов до інших людей. Щодо земної цивілізації в цілому, то мислитель вважає, що і в природі, і в розвитку людства поступ забезпечують два керманічі, як їх визначив Й. Гьоте, – голод і любов. «Голод – це значить матеріальні й духовні потреби чоловіка, а любов –

³⁵⁷ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с.345.

це те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде»³⁵⁸.

І. Я. Франко виступав за еволюційний розвиток державно-правових побудов, розвиток, пов'язаний з волею, старанням та працею людей, розвиток без суспільних потрясінь, бунтів, революцій і повстань. І. Я. Франко сповідує філософію науки, філософію праці, філософію поступу. Він справді є син народу, що вгору йде. Його девізом є Праця, Щастя і Свобода.

Отже, в онтологічному контексті державно-правових побудов І. Я. Франко виділяє насамперед людину, рівень задоволення її матеріальних і духовних потреб. Це неможливо без миру й злагоди між людьми, як неможливий без цього стан щастя і окремої людини, і суспільства в цілому. Шлях до добробуту і щастя лише один – через свободу людини і гарантію її людських прав.

В якості висновку можна стверджувати, що для філософського світогляду І. Я. Франка характерне поєднання онтологічних, гносеологічних і морально-естетичних проблем при аналізі розвитку людського суспільства в цілому, й людини, як особистості, зокрема.

Для І. Я. Франка центральною ідеєю світогляду є науковий пошук істини. На думку І. Я. Франка, наука повинна навчити людей пізнавати закони природи. Щастя люди досягнуть тоді, коли наука і праця будуть йти поруч. Але разом з тим, мислитель вважає, що повного громадського щастя люди не досягнуть ніколи.

І. Я. Франко розумів, що вивчати суспільство без аналізу природи людини неможливо. Він акцентує увагу, що саме духовні начала відрізняють людину від інших природних речей. Мислитель здійснює пошук ідеалу, розробляючи тему «особистість-народ». Ідеал людина пізнає не тільки розумом, але й відчуває серцем.

Не виняток для нього в цьому плані й вирішення питання про пошук рушійних сил людського поступу. І. Я. Франко дослідив процес становлення людини і виявив дві тенденції в цьому процесі, що обумовлені об'єктивними чинниками: перевагою зовнішніх обставин над людиною в боротьбі за існування і, навпаки, коли людина починає контролювати ці обставини і отримує над ними певну перевагу. Концепція державно-правових побудов І. Я. Франка багатоаспектна. Вона охоплює не тільки економічну, суспільно-політичну, культурну, наукову, але й моральну сторони буття людини. Вона пройнята гуманізмом. І. Я. Франко звертає увагу на значення державно-правової регуляції, яка спрямована на нейтралізацію поведінкових відхилень від норми людей різних верств суспільства.

³⁵⁸ Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с. с. 230.

ВСЕЄДНІСТЬ ПРОТОТИПУ І ТВОРІННЯ – ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ С. М. БУЛГАКОВА

Основоположення філософії С. М. Булгакова

С. М. Булгаковим пройдений шлях від марксиста до богослова. Його філософія, услід за В. С. Соловйовим, – це філософія всеєдності, в якій проблема всеєдності ставиться оригінальним способом. По С. М. Булгакову, всеєдність – це зв'язок Бога і світу, причетність світу Богові, джерелу всякого сенсу і всякої цінності. Світ є божественний прототип, який втілюється в творінні господньому.

Світогляд, а відповідно і напрям творчого пошуку С. М. Булгакова впродовж його життя не раз зазнавали змін. С. М. Булгаков – це філософ і богослов, який органічно поєднував дослідження сучасної йому економічної дійсності і моральні роздуми над проблемою соціально-економічного облаштування суспільства, яке повинне відповідати християнським основам життя. Економічна наука і етика – два об'єкти його дослідження. За переконанням С. М. Булгакова, мета економічної науки – виявлення того, якою повинна бути дійсність. Наука відповідає на питання «як є?». На відміну від неї, етика покликана, по-перше, дати моральну оцінку наявній ситуації, по-друге, збудувати ідеал дійсності, тим самим відповісти на питання «як повинно бути?». Зрозуміло, «як є?» і «як повинно бути?» знаходяться в стані протиріччя. Вказане протиріччя являється силою, яка рухає християнином на шляху перетворення не лише власної душі, але і навколишнього світу.

У зв'язку з вищесказаним, необхідно розкрити погляди С. М. Булгакова на питання, «якою повинна бути економіка, що відповідає християнській системі моральних цінностей?». Пошуки відповіді на питання «як повинно бути?» характерні для усієї російської соціальної думки. На відміну від низки російських філософів, постановка задачі С. М. Булгаковим в якості мети економічних досліджень інша. С. М. Булгаков не пристосовує християнство під реальність «століття цього», не намагається згладити гострі кути сучасного економічного облаштування суспільства, виправдовуючи його, а навпаки, намагається зрозуміти, якою має бути економічна форма життя, що якнайкраще відповідає християнській системі цінностей.

«Філософія господарства» С. М. Булгакова як предмет християнської етики

Магістерська («Капіталізм і землеробство», 1900 р.) і докторська дисертації («Філософія господарства», 1912 р.) С. М. Булгакова присвячені питанням господарства. Але навіть після прийняття їм сану у Свято-Сергієвому Православному інституті в Парижі, він в 1927-1928 рр. читав курс лекцій «Християнська соціологія». Перш за все, С. М. Булгаков ратує за активну

участь Церкви в політичному житті суспільства. У статті «Народне господарство і релігійна особистість» він пише: «Для принципового індивідуалізму до політики і громадськості не може бути ніяких виправдань. Навпаки, він являється, по-перше, нездійсненим, по-друге, явно проти християнським, приходячи в протиріччя з основним і центральним вченням про боголюдолюбство»³⁵⁹. Активне відношення християнства до суспільної сфери, а також право Церкви судити і давати моральну оцінку будь-яким соціальним явищам С. М. Булгаков завжди стверджував.

Слід зазначити, що засудження капіталізму – одна із стійких традицій російської філософії. Слов'янофіли і західники батожать капіталізм за егоїзм, за низинні цілі. С. М. Булгаков – не виняток, в цьому відношенні його думка досягає афористичності в статті «Апокаліптика і соціалізм»: «Капіталізм є організований егоїзм, який свідомо і принципово заперечує підлеглість господарства вищим началам моральності і релігії, він є служіння маммоні (маммонізм – вираз Т. Карлейля). Ніколи ще в історії і не проводилося в життя таке безбожне, безпринципне служіння золотому тельцеві, низька похоть і користь, як нині»³⁶⁰. Капіталізм, на думку С. М. Булгакова, – зовсім не християнський ідеал суспільно-громадського економічного устрою. Відмітимо, що не лише ця стаття, але і фундаментальна праця «Філософія господарства» присвячені критиці існуючої політичної економії.

Аналізуючи принципи господарської діяльності, С. М. Булгаков говорить про те, що потрібний новий погляд на господарство, погляд метафізичний, від Бога. «Своєрідну гостроту проблема філософії господарства отримує і для сучасної релігійної свідомості. У епоху занепаду догматичної самосвідомості, коли релігія частіше всього зводиться до етики, лише забарвленої релігійними «переживаннями», особливо важливо висунути онтологічний і космологічний бік християнства, який частково розкривається і у філософії господарства. Але це абсолютно неможливо засобами теперішнього кантівського і метафізично спустошеного богослов'я, для цього необхідно звернутися до релігійної онтології, космології і антропології святих Опанаса Олександрійського, Григорія Нисського та інших древніх учителів Церкви. Ці вчення нині лежать в догматизмі філософськи мертвим капіталом, частіше ж прямо відкидаються, і знаходяться на розвалинах релігійного християнського матеріалізму»³⁶¹. У С. М. Булгакова йдеться не лише про філософію господарства, але і про богослов'я господарства. Основне питання, на яке ставить метою відповіді С. М. Булгаков – це питання про сенс господарства з точки зору Бога-деміурга. «Яке місце господарства у Божому задумі про світ?» – ось на що претендує «Філософія господарства», принаймні, в контексті постановки питання про сенс господарства, з точки зору богословського погляду на господарство.

³⁵⁹ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Народное хозяйство и религиозная личность / С. Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – 760с. с.352

³⁶⁰ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с. с.384

³⁶¹ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.1 // Философия хозяйства / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 603с. с.55

Проблема філософії господарства, як предмет християнської етики і моральних цінностей, осмислюється С. М. Булгаковим і в контексті сумісності соціалізму і християнських догматів. У статті «Карл Маркс як релігійний тип (його ставлення до релігії боголюдства Л. Фейєрбаха)» російський мислитель пише: «Маркс відноситься до релігії, особливо ж до теїзму і християнства, із запеклою ворожістю, як войовничий атеїст, що прагне звільнити, вилікувати людей від релігійного безумства, від духовного рабства. У войовничому атеїзмі Маркса ми бачимо центральний нерв усієї його діяльності, один з головних її стимулів (...) Маркс бореться з Богом релігії і своєю наукою, і своїм соціалізмом, який в його руках стає засобом для атеїзму, зброєю звільнення людства від релігії»³⁶². Узагальнюючи різні підходи С. М. Булгакова до соціалізму, по-перше, як до системи господарської діяльності, по-друге, як до системи соціального устрою, в якій сформовані етичні і моральні християнські цінності, стає можливим зробити висновок про те, що позиція російського мислителя відносно соціалізму подвійна. С. М. Булгаков не приймає атеїзм – «зброю» звільнення людини від релігії, що веде до міщанства. Але російський мислитель розглядає соціалізм, як систему господарської діяльності, що зв'язана з моральними християнськими цінностями.

Позиція С. М. Булгакова стає ясною, якщо припустити, що він мав на увазі не один, а три різновиди соціалізму. Російський мислитель не висловлював це явно, вказане вище положення є інтерпретацією його підходу до соціалізму, як системи господарської діяльності, що зв'язана з моральними християнськими цінностями. У статті «Апокаліптика і соціалізм (Релігійно-філософські паралелі)» російський мислитель пише: «Християнству не лише немає ніяких причин боятися соціалізму, але і є повна підстава приймати його як добродійну суспільну реформу, спрямовану на боротьбу з громадським злом, наскільки ці заходи не супроводжуються грубим насильством і згідні із здоровим глуздом. ...І якщо вказівки соціально-економічної науки приводять нас тепер до свідомості, що найкращим засобом для досягнення тієї ж мети видається поступове, але неухильне і більш менш рішуче перетворення індивідуалістичного господарства в напрямі соціалістичному, то я рішуче не уявляю собі, що можна було б в християнському дусі принципово заперечити проти соціалізму»³⁶³. По С. М. Булгакову, система моральних цінностей капіталізму визначається лише його економічною підосною – це, в першу чергу, ідеї наживи, ідеї золотого тельця, детерміновані низинними властивостями людської душі, іншого капіталізм запропонувати не може. При соціалізмі зв'язок між економікою і системою моральних цінностей залежить від цілей, які ставить перед собою соціалізм. Інтерпретуючи міркування С. М. Булгакова, можна виділити три різновиди соціалізму. По-перше, християнський соціалізм, мета якого – створення земних умов, які сприяють сходженню людини до Бога. Християнський соціалізм – це сукупність

³⁶² Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с. с.251

³⁶³ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с. с.392

соціально-економічних стосунків між людьми, що складається на основі братської любові християн, їх милосердя і взаємодопомоги. По-друге, матеріалістичний соціалізм, мета якого – якнайповніше задоволення матеріальних і «душевних» потреб людей. Цей соціалізм проповідує ідею безбідного влаштування на землі, побудови «земного раю». По-третє, атеїстичний соціалізм, мета якого – знищення християнства. Це соціалізм демонічний, антихристиянський, соціалізм по Марксу.

Протиріччя у відношенні С. М. Булгакова до соціалізму як до соціальної системи, в якій здійснюється не лише господарська діяльність, але і формуються моральні цінності, вирішувані, якщо додавати один з предикатів до соціалізму: «християнський», «матеріалістичний», «атеїстичний». С. М. Булгаков не приймає в соціалізмі земні інтереси – «буржуазність» відноситься до матеріалістичного соціалізму. Говорячи, що войовничий атеїзм є «центральною нервом» марксизму, С. М. Булгаков вказує на атеїстичний соціалізм. Цим двом видам соціалізму російський мислитель протиставляє сумісний з християнською вірою «християнський соціалізм».

Етапи творчості С. М. Булгакова

Творчість С. М. Булгакова пройшла у своєму розвитку два етапи, що різні за формою і частково за впливами різних джерел, – філософський і богословський. Разом з тим, ці етапи міцно пов'язані єдністю провідних категорій і центральних понять. На усьому творчому шляху С. М. Булгакова центральними поняттями є: вчення про Софію і боголюдство, християнське вчення про світ і його історію як возз'єднання з Богом. Найважливіший рушійний мотив вказаних вище вчень російського мислителя – це виправдання світу, затвердження його цінності і свідомості його буття. При цьому, полемізуючи з традицією німецького ідеалізму, С. М. Булгаков відмовляється розглядати розум і мислення в якості вищого начала, наділеного прерогативою – зв'язком з Богом. Предмет булгаківського твердження – світ в усій його матеріально-тілесній оболонці. Виправдання світу припускає виправдання матерії.

С. М. Булгаков визначав свій філософський світогляд, спираючись на ідею «релігійного матеріалізму» В. С. Соловйова. Про це він пише в цілому ряду своїх творів, наприклад: «Трагедія філософії (філософія і догмат)», «Людино бог і людино звір (З приводу останніх творів Л. Н. Толстого: Диявол і Отець Сергій)», «Героїзм і подвижництво (З роздумів про релігійні ідеали російської інтелігенції)». Але особливо це відмічено в трактаті «Світло невечірнє». У парадигмах християнської думки завдання філософії вимагає виконання двох послідовних завдань: по-перше, необхідно розкрити зв'язок світу і Бога, по-друге, керуючись цим зв'язком, розвинути вчення про світ, трактування матерії, тілесності і інших начал буття. Такий логічний лад вчення С. М. Булгакова. Але історично цей лад був зворотним. Думка отця Сергія

розвивалася від економічної проблематики і філософського вчення про господарство до загального вчення про матерію і про світ.

Вчення С. М. Булгакова про матерію і світ спирається на низку постулатів про зв'язок світу і Бога. Лише згодом С. М. Булгаков переходить до розгорнутої богословської системи, що дає остаточне рішення початкової задачі, а саме, що вкоріняє світ у Богу і в той же час прямо наслідуює християнське одкровення і догматизм.

Оскільки світ в християнській онтології – створене буття, то вчення про світ починається у С. М. Булгакова з вчення про творіння. Суть творіння розкриває питання «з чого створений світ?». С. М. Булгакова наслідуює біблейську традицію – творіння світу – це творіння з «Ніщо», чистого небуття і неіснування. Російський мислитель простежує історію поняття Ніщо і його інтерпретації, відкидаючи вживання вказаного поняття, явно або приховано, у пантеїстичному контексті.

Трактат С. М. Булгакова «Світло не вечірнє» – філософема про творіння світу

У трактаті «Світло не вечірнє» С. М. Булгаков, розглядаючи творіння світу з «Ніщо», виділяє лінію від Платона до Шеллінга, на ідеях яких будує свою концепцію. Створене буття трактується ним як особливий рід ніщо, наділений потенціями, багатими перетворенням буття на щось. Це відповідає платонівському і неоплатонівському поняттю меону – відносно небуття. Чисте ж ніщо – протилежність буттю, передається поняттям – укон – радикальне заперечення буття.

У праці «Світло не вечірнє» С. М. Булгаков представляє філософему про творіння світу як перетворення або под'яття укону на меон творчим актом Бога.

С. М. Булгаков в трактаті «Світло не вечірнє» ставить в центр релігійної онтології вчення про Ніщо. Для російського мислителя це вчення визначає увесь лад релігійної філософії і тому являється її ключовим моментом. С. М. Булгаков скрупульозно розкриває проблему Ніщо в усій її повноті. Але перш ніж звернутися до вчення про Ніщо, яке пропонує С. М. Булгаков, слід розглянути загальні тенденції апофатичного богослов'я, які С. М. Булгаков описує в трактаті «Світло не вечірнє».

Основою для свого аналізу С. М. Булгаков бере різні відтінки заперечення, які існували в давньогрецькій мові. Цих відтінків три. По зменшенню сили заперечення вони розташовуються в наступній послідовності: а *privativum*, *ou* і *mh*. Перший вказує на невимовність і невизначеність того, що заперечується. Другий означає відсутність якої-небудь властивості і має певний зміст – не те, не це. Третій містить в собі лише деяку невизначеність і може бути переданий як «ще ні», «поки ні».

Двом типам заперечення – запереченню як невимовності і запереченню як невизначеності – відповідають два напрями релігійної філософії. Перший напрям С. М. Булгаков називає антиномічним, а другий – еволюційно-

діалектичним. При цьому для нього важлива не лише міра заперечення, але і те, як співвідносяться «ні» і «так», «ніщо» і «щось».

У першому напрямі між «ніщо» і «щось» лежить нездоланна логічним шляхом безодня. Абсолютне (Бог-творець, але в той же час і «ніщо», оскільки Він невиразний і невизначний) незбагненно, з нього немає шляху у відносне (у створений світ – щось). Бог трансцендентний, це принципово для релігійної свідомості. Але, з іншого боку, людина відносно дивиться на Абсолютне, вона причетна до абсолютного, вона іманентна Абсолютному, тому що Абсолютне нічим іншим бути не може. Таке відношення між Абсолютним і відносним С. М. Булгаков називає інтуїцією створеного. У акті творіння світ розглядається як той, що знаходиться поза Богом, ця відносність і робить світ світом, протилежним Богові. Але в той же час це не означає, що він знаходиться поза Богом, оскільки Він не був би тоді абсолютним. Світ існує у Богу і тільки Богом. Немає і не може бути, нічого, поза Богом, що лежить зовні, і що обмежує Його своїм існуванням. «Абсолютне вважає в собі відносне буття або створене, нічого не втрачаючи у своїй абсолютності, але, проте, залишаючи відносне в його відносності»³⁶⁴. Світ має причину і джерело свого буття не в собі самому, а у Богу. Але це не означає, що Бог є причиною світу, оскільки Він не може бути включений в ряд причинно-наслідкових зв'язків світу, як Абсолют.

По С. М. Булгакову, Бог не потребує у світі, він вільний від світу. Світ в цьому контексті безпричинний, але в той же час ми не можемо сказати, що він у зв'язку з цим абсолютний і не має основи. Важливо також відмітити, що у рамках цього підходу світ представляється не як деяка ілюзія, що закриває Абсолютне, а як творіння, що отримало у своїй відносності реальність і самобутність від Абсолютного.

Антиномізм релігійної філософії С. М. Булгакова

Напрямок релігійної філософії, у рамках якої працював С. М. Булгаков, названий антиномічним, оскільки повністю побудований на непереборних у свідомості антиноміях: трансцендентного і іманентного – відносного в Абсолютному безпричинному, але неабсолютному. Для С. М. Булгакова виникнення антиномій при переході від релігійного відчуття до релігійної філософії неминуче. Антиномія вказує на межі людського розуму. «Розум виявляється нездатний зробити цілком для себе іманентним буття, підпорядкувавши його законам свого мислення, – між ним і буттям виявляється невідповідність, яка і знаходить своє відображення в антиноміях»³⁶⁵. Лише у божественному розумі антиномії неможливі, оскільки буття і мислення в нім співпадають в єдиному акті, але для людини антиномії цілком природні, коли вона намагається зробити об'єктом свого мислення трансцендентне.

³⁶⁴ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.132

³⁶⁵ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.89

До антиномічного напрямку релігійної філософії, по словах С. М. Булгакова, відносяться більшість християнських представників апофатиського богослов'я, а саме Климент, Ориген, Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський, Діонісій Ареопагіт, Максим Исповедник, Іоанн Дамаскін, Григорій Палама, Микола Кузанський.

Як вказує С. М. Булгаков в трактаті «Світло невечірнє», існує ще один напрям релігійної філософії. Він розглядає «ніщо» як початковий момент діалектики буття, який відповідає найбільшій спільності, недиференційованості і невиявленості буття, але «ніщо» в той же час не протистоїть йому. По словах С. М. Булгакова, в цьому напрямі релігійної філософії «ніщо» не існує. При переході від «ніщо» до «щось» немає стрибка, оскільки і «ніщо», і «щось» є буття в різних діалектичних моментах. «Ніщо» було спочатку, в нім виникає не лише світ, але і Бог. Бог і світ можуть бути зрозумілі як модуси «ніщо», причому вони розташовані ієрархічно як східці самоодкровення. Людина сходиться спочатку від світу до Бога, а потім далі до «ніщо».

Абсолютне Ніщо - світ і Бог єдиносущні. «Бог є також лише положення або модус абсолютного «Ніщо», це абсолютне, звернене до світу, це його космічна іпостась. Причому іншим таким же модусом є світ, і це однакова модальність Бога і світу, і в цьому сенсі, їх єдиносущність надана їм в рівній мірі, хоча і в різному сенсі»³⁶⁶. Релігійний монізм, а саме так слід класифікувати представлену вище систему, розходиться по двох шляхах в питанні про походження світу і Бога як множинності в єдиному Ніщо. По-перше, світ може бути зрозумілий як ілюзія, обман почуттів або як неповноцінна реальність, яку необхідно здолати і прорватися назад до Ніщо. По-друге, світ може бути еманациєю абсолютного. При цьому, чим більш віддаляється світ від абсолютного в цьому виявленні, тим сильніше поринає в зло. Він реальний, оскільки причетний до повноти абсолютного, але також неповноцінний. Світ виникає як тінь абсолютного і лежить поза ним. Обидва шляхи, кінець кінцем, призводять до акосмізму.

На думку С. М. Булгакова, другий напрям – релігійний монізм, представлений філософією і релігією індуїзму, роботами Плотіна, Еріугени, Екхарта (Еккегарта) і Беме, Б. Спінози, А. Шопенгауера.

Концепція творіння С. М. Булгакова

Концепція творіння, яку пропонує сам С. М. Булгаков, достатньо складна і багато в чому належить сфері релігійного відчуття, а не лише релігійній філософії. Принципово те, що філософ відмовляється від еманациї на користь творіння – вибирає для себе перший напрям у богослов'ї. Світ створений, його буття дано йому, але перехід з Абсолютного до відносного недоступний розумінню – це антиномія. Світ реальний, оскільки буття його є буття в Абсолютному, але, на відміну від еманациї, творіння вважає світ в той же час і

³⁶⁶ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.138

поза Абсолютним, як самобутнє відносне: він живе власним життям, в нім йдуть свої процеси, але тільки завдяки божественним енергіям, що пронизують його.

Ще одна принципова відмінність еманачії від творіння в тому, що в еманачії світ виявляється поза Абсолютним, але в той же час світ не самостійний. Творіння ж дає життя ніщо, з якого і створений світ. «Абсолютне, не втрачаючи абсолютності своєї, вважає в собі відносне як самостійне буття – реальне, живе начало... у Абсолютному з'являється розрізнення Бога і світу... творячи світ, Абсолютне вважає себе як Бога»³⁶⁷. Творіння світу Богом відбувається як жертва Абсолютного заради відносного – це творча жертва любові. Така єдина причина творіння, хоча саме слово причина тут не зовсім доречно, адже це цілком вільний акт. Абсолютне вважає в собі самому відносне як «інше» тільки заради самодостатньої любові.

За переконанням отця Сергія, світ створений з ніщо. Доводячи це положення, С. М. Булгаков знову звертається до аналізу заперечень. В даному випадку він бере друге і третє значення – *ou* і *mh*. Перше з них відповідає повному запереченню створеного буття, друге – його невиявленості і невизначеності. Відповідно виділяються і два види ніщо: *уко*н – порожнє ніщо і *меон* – ніщо як можливість. *Меон* відносно *укона* вже є щось, тобто йому в деякому розумінні належить буття, більше того, йому належить усе багатство і повнота буття, тільки в невиявленому виді. З якого ж ніщо не твориться світ? Якщо припустити, що він створений з *меону*, тоді ми приходимо до ідеї еманачії: світ є розвиток потенційності *меону*, що неприйнятно для С. М. Булгакова. Тому він постулював, що світ створений з *укона*. Сам акт творіння є перетворення *укона* на *меон*. Осягнути це неможливо – тут ми стикаємося з черговою межею для думки. Творінням Бог вважає буття, але в *небутті*. Вони співвідносні і покладаються одним актом. *Небуття* одночасно межа і середовище буття. Без цього положення обійтися не можна. «*Небуття*, ніщо, усюди просвічує у *бутті*, воно бере участь у *бутті*, подібно до того, як смерть у відомому сенсі бере участь в житті як її виворіт або п'ятьма у світлі і холод в жарі»³⁶⁸. Абсолютне буття неможливе – припущення його існування веде до монізму і концепції еманачії. Первинне ж Абсолютне взагалі не належить сфері буття, воно – над буттям. Буття належить множинності разом з *небуттям*.

Первинне Абсолютне (якому відповідає заперечення а *privativum*, і тому воно є *Ніщо*) самостійно роздвоюється в творчій жертві любові до відносного, як до «іншого» в собі, на Бога і світ, вважаючи себе при цьому як Бога, а акт творіння світу Богом як перетворення *укона* (*ніщо* із запереченням *ou*) в *меон* (*ніщо* із запереченням *mh*), в якому потенційно міститься весь світ. Світ існує оточений сферою *ніщо*, що відділяє його від Абсолютного. Світ самобутній саме тому, що поміщений в *ніщо* і створений з *ніщо*.

³⁶⁷ Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.158

³⁶⁸ Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.165

Якщо спробувати в цілому оцінити представлене С. М. Булгаковим вчення, виходячи із запропонованих їм же типів релігійної філософії, то слід визнати, що підстави цієї концепції лежать в першому типі. Для С. М. Булгакова важливо, що світ є результатом творіння, причому творіння з ніщо. Еманация, на його думку, завжди логічно призводить до заперечення світу або як примарного буття, або як неповноцінного. Сама релігійна філософія є продовженням, осмисленням релігійної свідомості або відчуття, тому С. М. Булгаков не уникає антиномій і не намагається їх логічно здолати, а, навпаки, вказує, що вони вирішувані тільки в області віри. Це також зближує його з першим напрямом. Але в той же час ми зустрічаємо у С. М. Булгакова і ряд ідей, які безпосередньо відносяться до діалектичного методу філософствування. По-перше, це положення про взаємну співвідносність світу і Бога в акті самостійного роздвоювання Абсолютного. По-друге, це ідея взаємного положення буття і небуття у відносному. Буття існує тільки в ніщо, зв'язано, визначено ним, і навпаки. «Усе існуюче наскрізь пронизане діалектикою буття і небуття... І, по-третє, представлення меону як Великої Матері Землі, яка буде засипана сіменем творчим, вона переводить із свого лона усе існуюче, і назад приймає в меональні надра свої все, що з неї народилося»³⁶⁹.

Всеєдність С. М. Булгакова – як зв'язок Бога зі світом

С. М. Булгаков не може бути однозначно приписаний ні до однієї з концепцій. Він надав своє, оригінальне вчення, про «Ніщо», в якому поєднуються, але не суперечать один одному моменти різних концепцій, найбільш проникливі в релігійному плані і найглибші у філософському. Саме ретельне дослідження робіт різних представників негативного богослов'я дозволило С. М. Булгакову досягти усієї повноти осмислення проблеми. Але, в той же час, його вчення не є тільки компіляцією цих робіт – воно стає в одному ряду з ними як одно з гідних.

Розглянуте вище вчення про «Ніщо» не дає можливість розкрити розуміння всеєдності С. М. Булгаковим, представити всеєдність як принцип моральності в його філософії.

Для С. М. Булгакова всеєдність – це зв'язок Бога і світу, причетність світу Богові, джерелу всякого сенсу і всякої цінності. У світу є божественний прототип, який втілюється в творінні. Єдність прототипу і творіння і є всеєдністю, яку С. М. Булгаков означає символом Софії. Російський мислитель створений світ визначає як «створену Софію».

Переплетення софійності і створеності, прототипу і втілення С. М. Булгаков розуміє як надлогічну конкретність. Це означає, що всеєдність як ціле і як кожен його елемент є такою цілісністю, яка конкретна, завершена, завжди є «це», і за своєю природою є єдність логічного і алогічного, думки і

³⁶⁹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с. с.166

алогічного, є сенс завжди живого кореня буття. С. М. Булгаков особливо підкреслює, що думка народжується життям, думка освітлює життя світлом, але при цьому, думка зупиняє життя, перериваючи його потік. «Думка народиться з життя і... у цьому сенсі... початок логічний, логос життя, виділяється з того конкретного і нерозкладного цілого, в якому початок логічно непроникний чужій трансцендентній думці, алогічне, не окремо і не злито з'єднується з початком логічним»³⁷⁰. У цьому сенсі всеєдність у С. М. Булгакова – це буття, яке себе висловлює. Причому висловлює воно себе, по-перше, достовірно, в Слові Бога, по-друге, недостовірно, в пропащому стані – через різні форми, в яких здійснюється людське життя, обтяжене емпіричними умовами існування людини, і які мають бути здолані людиною в її житті і історії. Необхідним елементом такого буття виявляється сенс. Завдання, яке ставив собі С. М. Булгаков, – побачити, як сенс є присутнім насправді. Його він вирішив як проблему Софії, як проблему Бога і світу.

Згідно С. М. Булгакову, відношення Бога і світу – це відмінність факту здійснення сенсу і акту втілення сенсу в життєдіяльності людини. Але, будучи різними, ці світи з'єднані, способом з'єднання служить Софія, яку С. М. Булгаков розуміє як якісну межу двох світів, – божественного і земного – людського.

Світ, як над логічна конкретність в часі – в бутті, є подія смислового простору людського життя, простору, який ще не розгорнувся і потенційно містить в собі усі майбутні можливості. Природу цієї події і її можливостей С. М. Булгаков з'ясовує за допомогою протиставлення понять трансцендентне – іманентне, надбуття – буття, абсолютне – відносне. Ці пари понять носять антиномічний характер і, будучи межею одне одного, роблять існування одне одного можливим. Інакше кажучи, трансцендентне, надбуття, абсолютне, Бог робить можливим відносне буття – людське життя як іманентне, як людський світ, освоєний, осмислений, пов'язаний необхідністю і вільний. Його С. М. Булгаков називає господарством. Світ господарства, організовуючись сенсами, волає до світу трансцендентного, так само як копія до оригіналу.

У філософії С. М. Булгакова затверджуються два метафізичні центри життя: центр життя оригіналу, «вічне та Бог», де слово є звершення, і центр життя світу людського творіння, де «всьяке має, а своє не має», де є вибір і його обґрунтування. Таким чином, С. М. Булгаков приходять до тотального світу культури, світу трансцендентно-іманентного, що залишаючись самостійним, бере участь в «так-ні» світу людського, бере участь як заданість, мета і вища цінність. Саме так, згідно С. М. Булгакову, у світі є присутнім сенс.

Присутність сенсу у бутті у С. М. Булгакова онтологічно обґрунтовано. У зв'язку з цим він розглядає дві ідеї – сенс як слово і сенс як якісна границя двох світів, Бога і творіння. Обидві ідеї у філософії С. М. Булгакова вирішують проблему Софії, обоє висловлюють суть його софійного ідеалізму.

У творчості В. С. Соловйова представлена їм всеєдність божественного, людського і природного елементів повинна, кінець кінцем, привести до нового

³⁷⁰ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.1 // Философия хозяйства / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 603с. с.61

з'єднання духовного і матеріального начал, привести до космічної гармонії, яку людина покликана почати здійснювати своїми руками. Головний критерій правильності руху по цьому шляху особового, суспільного і космічного перетворюючого оновлення В. С. Соловйов убачав в морально-етичній сфері – реалізації єдності духовної і матеріальної, божественної і людської.

Говорячи про природу ідеї всеєдності В. С. Соловйова, ідеї якого дотримувався С. М. Булгаков, необхідно відмітити, що його морально-етичне вчення сформувалося в період панування матеріалістичних, позитивістських і початкових природничо-наукових уявлень, стало реакцією на них. У рамках християнського світогляду В. С. Соловйов, спираючись на досвід європейської духовно-наукової традиції останніх двох тисячоліть, спробував намітити глобальну перспективу виходу культури і людського життя в цілому з глобальної духовної кризи, що убачалася ним. Суть її він бачив у бездуховності, безрелігійності і творчій анемії більшої частини суспільства; крім того, в однобокому захопленні матеріально-тілесними, природничо-науковими і технічними пріоритетами на шкоду духовним, релігійним і художнім.

На відміну від В. С. Соловйова, С. М. Булгаков здійснення всеєдності в суспільстві бачить в культурній реальності, сенс якої виконає Софія. Принципом становлення, згідно С. М. Булгакову, являється «софійний детермінізм», який вимагає здійснення Боголюдства. «Боголюдство – те, що з'єднує людину з Богом, що робить Бога людяним і затверджує в людині божественне начало. Поза Боголюдством можлива тільки безбожна людина.

У творчості двох російських мислителів, В. С. Соловйова і С. М. Булгакова, загальне в їх трактуванні всеєдності – з'єднання двох світів – світу божественного і людського. Боголюдина – їх останній і, одночасно, первинний синтез. Боголюдина – це богословська транскрипція Софії – створеної та нествореної, абсолютного відносного, трансцендентно-іманентного самотійного одкровення Божества.

В якості висновку слід зазначити, що основоположенням моральності у філософії С. М. Булгакова виступає всеєдність прототипу і творіння. Всеєдність – це буття, яке себе висловлює, яке розкривається в образі Софії. Боголюдина – це богословська транскрипція Софії – створеної та нествореної, абсолютного відносного, трансцендентно-іманентного самотійного одкровення Божества.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ С. М. БУЛГАКОВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Філософсько-політична і правова ідея християнського соціалізму С. М. Булгакова

У своїй творчості С. М. Булгаков пройшов шлях від марксизму через неокантіанство до ідеалізму, а потім – до богослов'я. В період останнього перелому свого світогляду С. М. Булгаков активно розробляв тему християнського соціалізму, яка багато в чому і послужила для нього приводом для переоцінки власної системи цінностей. На думку багатьох сучасних дослідників, це був час найбільш інтенсивної творчої діяльності С. М. Булгакова.

Слід відразу ж відмітити, що наприкінці цього недовгого періоду сам мислитель дійшов висновку про неможливість втілення в життя своєї соціально-політичної концепції християнського соціалізму. Проте надалі він неодноразово повертався до її переосмислення вже у рамках релігійно-філософських і богословських побудов. При цьому, переставши грати роль стрижньової ідеї в його уявленнях, вона отримує нове прочитання, заломлюючись через призму світогляду філософа, що змінився.

Вперше соціалістичні ідеї зацікавили С. М. Булгакова в період його відходу від марксизму у бік ідеалістичних цінностей. У збірнику статей «Від марксизму до ідеалізму», що вийшов в 1903 році, автор, у тому числі, осмислив ідею О. І. Герцена про «російський громадський соціалізм», тезу Ф. М. Достоєвського про «всесвітнє єднання в ім'я Христове» як про «російський соціалізм». Теорія К. Маркса, для якого люди були лише носіями певних суспільних стосунків, перестала влаштовувати мислителя. Спочатку С. М. Булгаков прилучився до критичного раціоналізму І. Канта, але в подальшому процесі філософських шукань його особливо гостро стало хвилювати питання про «теорію прогресу», що змусило мислителя піти далі за чисте кантіанство. С. М. Булгаков став перед питанням: чи «можлива засобами однієї експериментальної науки побудова такого світогляду, який давав би теоретичне обґрунтування активній соціальній поведінці і ідеалам суспільного прогресу, чи можлива наукова теорія прогресу?», що коротко було висловлене ним як проблема «активної соціальної поведінки в ім'я ідеалу». Сучасна філософія зобов'язана, за переконанням С. М. Булгакова, засвоїти і переробити усі висновки сучасної позитивної науки, з'ясувати свій зв'язок з реальними завданнями часу і встановити до них певне відношення, виробив, таким чином, загальну програму практичної політики.

З того часу відкривається новий етап творчості С. М. Булгакова, присвячений ідеї «християнського соціалізму». У 1905 р. С. М. Булгаков веде літературно-філософський журнал «Питання життя», де йому вдалося викласти своє розуміння «християнської політики» у зв'язку з актуальними проблемами

економічного і громадського життя Росії, що переживала, за його переконанням, «глибоку і усебічну» кризу.

С. М. Булгаков швидко придбав вагомe літературне ім'я, його публіцистична діяльність стала значним внеском в те, що ми сьогодні називаємо «російським релігійно-філософським відродженням». На думку американського історика Джоуля Патнема, роботи С. М. Булгакова про християнський соціалізм, вкорінені як в російському релігійному досвіді, так і в сучасній йому політичній філософії і соціології, стали однією з найбільш характерних форм цього явища суспільно-політичного життя Росії початку ХХ століття.

Разом з активною публіцистичною діяльністю у С. М. Булгакова зріє думка про втілення своїх ідей на практиці, як це можна бачити з його листування з О. С. Глинкою-Волжським: «У мене назріває ще один план, пов'язаний з літературними надіями заснування «Союзу християнської політики».

У своїй першій роботі, присвяченій проекту «Союзу християнської політики», надрукованій в «Питаннях життя» весною 1905 р., С. М. Булгаков в правовому відношенні розглядає державу як необхідність для продовження історії, а не як вищу мету. Це приводить автора до висновків про те, що людина повинна вважати себе частиною держави, і той, хто вважає себе членом християнського світу, має бути громадянином-християнином і, отже, повинен, як християнин, виконувати свій громадянський обов'язок, що полягає в здійсненні «християнської політики».

Що стосується Церкви, то втілення її справжньої ідеї можливо лише в умовах свободи. Церква повинна внутрішньо і зовні звільнитися від держави. Отже, попередньою умовою здійснення християнської політики в Росії є відокремлення Церкви від держави, православ'я від самодержавства. Церква не пов'язана з державним або політичним ідеалом. Вона повинна мати можливість вижити і зберегти свій священний характер у будь-якій державі.

У правовому і соціальному аспектах С. М. Булгаков пояснює своє віддання перевазі соціалізму над капіталізмом тим, що, на його думку, соціалізм відповідає християнству і тому має бути включений в «християнську політику». Він розділяє позицію С. Ерна, спрямовану проти приватної власності, але у відзнаці від останнього, рішуче відкидає тотальний зв'язок економіки з християнською общиною або Церквою («церковне господарство»), для позначення якого використовує зневажливий термін «соціалістичні фаланстери». По С. М. Булгакову, всілякі «релігійно-економічні скити» – будь то Толстовські колонії, «Неплюєвські братства», соціалістичні громади північноамериканських сект або просто багаті російські монастирі, – мали в самих собі передумови до розпаду, в них запанував зв'язок набожності з рентабельністю.

Поводитися по-християнськи – це означає допомагати не лише християнам, але і усім людям без виключення. Тому християни повинні піклуватися про покращання соціального ладу в інтересах усіх, а не про «створіння привілеїв для обраних», що і є, по С. М. Булгакову, «церковний

соціалізм». Він же, навпаки, закликав до здійснення «економічного соціалізму» – однакового для усіх членів суспільства незалежно від того, християни вони або ні. Для його досягнення християнству треба «йти в стрункій армії прогресу», треба залучити християнську етику і філософію, соціалізм, що розуміється як господарська організація – це ідея, надзвичайно християнська, це «організуюче начало соціальної любові».

Одна з найбільш позитивних «високоморальних сторін» соціалізму полягала, на думку С. М. Булгакова, у введенні загального обов'язку праці і оголошенні війни «неробству і дармоїдству».

Основоположення християнського соціалізму С. М. Булгакова

Фундаментальним положенням «християнської політики» є Христова заповідь любові до ближнього, необхідність втілення її в усіх аспектах суспільного життя, в соціальній, економічній і політичній областях, панування її над індивідуальним началом і над мораллю.

Усі теоретичні ідеї С. М. Булгаков спробував втілювати в життя шляхом створення «Союзу Християнської політики». В якості найближчої мети для «Союзу Християнської політики» С. М. Булгаков визначив боротьбу проти антирелігійних принципів, що лежали в основі програм прогресивних демократичних партій, політичних гуртів і асоціацій, а також, що визначали безпосереднє здійснення практичних пропозицій цих програм. Ці ідеї згуртували на деякий час невелике коло однодумців, проте дійсного союзу так і не вийшло.

Віддавши дань «практичній політиці», випробувавши усі труднощі думського періоду, остаточно розчарувавшись в революції і відмовившись від подальшої участі в політичному житті країни, С. М. Булгаков, за його власним виразом, знову почав «линяти».

У травні 1907 р. С. М. Булгаков пише про те, що у нього «закипіла» несподівано внутрішня робота нової переоцінки цінностей і самоперевірки. Самі собою стали питання (хоча ще і немає відповіді) над старими догматами християнської «політики», «громадськості», «культури». Цей переворот розпочинав проявлятися ще в 1906 р. Так, у березні 1906 р. в статті «Релігія і політика» С. М. Булгаков писав про «широкий успіх проповіді християнського соціалізму або ширше, за християнську громадськість». А в роботі «Християнство і соціальне питання», що написана в тому ж 1906 р. через всього декілька місяців, автор приходять до висновку про те, що комунізм зовсім не є економічним або соціальним ідеалом, оскільки Єрусалимська община не дала зразок соціального ладу. Та і на капіталізм філософ дивиться тепер об'єктивніше – це факт, з яким християнинові необхідно миритися. Власність при капіталізмі – не лише результат споживання, але і чинник організації виробництва, і капіталісти-християни повинні нести її тягар сумлінно і чесно.

Статті цього періоду зібрані у збірнику «Два гради», які розпочинаються з характерного твердження, що «Церква не град», тобто не град земний,

соціально-орієнтований. У цій новій схемі С. М. Булгакова не знайшлося місця для християнського соціалізму, Церква «відокремлюється» від соціалізму.

Можна лише гадати, чим був обумовлений такий різкий ідейний поворот. Можливо, це результат розчарувань, пов'язаних з думським досвідом, з революцією, з відношенням Церкви до цього питання. А, можливо, це дія «линяння», яке відбувається з ним в ті роки. Багато пізніше, у своїх автобіографічних замітках С. М. Булгаков назве це поворотом «в рідну Церкву». З одного боку, «заклик левітської крові» і бажання прийняти священницький сан, а з іншого – чесність соціаліста. Світогляд С. М. Булгакова поєднує обидві позиції. Результат цього «синтезу» соціалізму і християнства буде викладений автором набагато пізніше, а зараз його можна назвати, за словами сучасного дослідника, «прибічником соціального християнства». З соціаліста С. М. Булгаков ставав богословом, він робить спробу обґрунтування своїх поглядів у рамках богослов'я.

У 1912 р. виходить книга С. М. Булгакова «Філософія господарства», в якій автор підводить підсумок своїй соціально-економічній творчості. Разом з тим, починається релігійно-філософський період, у рамках якого в його роботах на перше місце виходить богословська проблематика. Йдеться швидше про богослов'я господарства, про богослов'я Євхаристії, яку автор осмислює як центр усього економічного життя, центр господарства. «Євхаристія є їжа, але потенційована, вона живить життя безсмертне, відокремлене від теперішнього порогом смерті і воскресіння».

Соціальні проблеми безпосередньо пов'язані з мораллю, хоча і йдуть на другий план, але не зникають безслідно. Вже в роботі «Основні мотиви філософії господарства в платонізмі і ранньому християнстві», що написана в 1916 р., автор робить висновок, що «усі розмови про «християнський соціалізм» як єдино нормальну форму християнства в питаннях господарства, ґрунтовані на непорозумінні». «Християнський соціалізм» в творчій думці С. М. Булгакова пройшов довгий шлях від «виразу вищої правди» до «нерозуміння», але на цьому його хід не закінчився.

У 1917 р. автор знову повертається до цієї теми в статті «Християнство і соціалізм». У цей бурхливий час знову виникає ідея створення партії християнських соціалістів. С. М. Булгакову пропонують очолити цей рух, але він відмовляється, обґрунтувавши свою відмову переконаннями. У статті «Християнство і соціалізм» є дуже цікаві слова: «Принципово християнський соціалізм цілком можливий», проте не слід забувати, що сам термін «християнський соціалізм» в теперішньому розумінні С. М. Булгакова означає не «воцерковлення» соціалізму, а лише «позитивне співвідношення» між християнством і соціалізмом.

11 червня 1918 року філософ приймає священницький сан. Потім були бурхливі роки Громадянської війни і еміграції. Здавалося б, проблеми соціалізму повинні повністю залишити отця Сергія, але в 1931 р. він публікує статтю «Душа соціалізму», в якій закликає до «позитивного» ставлення Церкви до соціалізму, який має своїм джерелом етичні і догматичні принципи християнства. При цьому треба пам'ятати, що соціалізм для отця Сергія

залишається лише соціальним рухом, а Церква – містичним тілом Христовим. Розглядаючи цю статтю, можна сказати, що для мислителя соціалізм є загальним релігійно-етичним постулатом соціальної політики.

Погляди С. М. Булгакова на християнство і соціалізм, на їх відношення і взаємний зв'язок зазнали значних змін. Еволюція поглядів мислителя розпочалася з постановки питання про необхідність «активної соціальної поведінки в ім'я ідеалу». З того часу починається етап творчості С. М. Булгакова, присвячений християнському соціалізму. Він вважав, що держава не є вищою метою історії, а повинна служити благу своїх громадян, тому християнин має бути «християнином-громадянином», і його громадянський обов'язок полягає, у тому числі, і в здійсненні християнської політики.

Спробувавши втілити свої соціально-політичні і правові ідеї на практиці, С. М. Булгаков розчарувався в такій можливості, що привело його до переоцінки багатьох раніше висловлених їм положень. З соціаліста він стає богословом і одночасно перестає розглядати соціалізм як єдине можливе «господарсько-економічне втілення» християнства. Тепер для нього християнський соціалізм – це не «воцерковлення соціалізму», а лише «позитивне співвідношення між ними». Наприкінці життя С. М. Булгаков намагався осмислити соціалізм і з догматичної точки зору. Слід зазначити, що в усіх роботах соціальної спрямованості лейтмотивом виступає неприйняття асоціального християнства. Для мислителя представляється неможливим говорити лише про особисте спасіння, він вважає необхідним простягати християнські ідеали на усі сфери суспільних стосунків, у тому числі і на господарство. Цю думку С. М. Булгаков обґрунтовує як з позиції соціаліста, так, згодом, і з позицій релігійного філософа та богослова.

Основні соціально-філософські ідеї в творчості С. М. Булгакова

Релігійно-філософська система С. М. Булгакова наближена до ортодоксального православ'я. Виходячи з біблійських догматів, він намагався раціоналістично пояснити зв'язок Бога, світу і людини. Філософ вважав, що Бог, створивши світ, залишився від нього нескінченно далеким. Факт первородного гріха занурив весь світ в зло, хоча сам по собі світ злом не є. Світ є Богом, він створений за зразком Божим. Історичний процес є возз'єднанням світу з Богом, де центральну роль грає людина, що має свободу, творчі здібності, релігійне відчуття. Боголюдина Ісус Христос, посланий у світ Богом, задав людству орієнтир розвитку – максимально наблизитися до Творця і стати Боголюдиною.

С. М. Булгаков вважав, що історія людства прагне до свого релігійного ідеалу і протікає в різних соціальних формах: мистецтво, господарство, держава, право і так далі. Усе людство є єдиним організмом – тіло Христове, в яке можна увійти лише через церкву, лише тоді людина стає членом суспільства або церковною людиною. Організація «релігійної громадськості»

будується не тільки на принципах рівності, свободи, але і на примусовості, ієрархічності, любові до Бога, відчутті братерства в Христу.

В якості висновку відносно філософсько-політичних і правових ідей С. М. Булгакова

Серед філософсько-політичних і правових ідей С. М. Булгакова основне місце займають:

- уявлення про державу, владу і право;
- ідеї співвідношення нації і держави;
- проблема теократії.

Уявлення про державу, владу і право

У контексті вищевикладеної історіософської і богословської схеми С. М. Булгаков розглядає владу, державу і право. Влада має релігійну і містичну природу, вона темна і ірраціональна. Державна влада, як відображення влади Творця, і суспільство, як елемент всесвіту, є образ і символ всемогутності Бога. Влада і суспільство будуються на ієрархічних началах. С. М. Булгаков критикує концепцію суспільного договору, згідно якій влада виникає по волі людей. При цьому С. М. Булгаков відзначає подвійний характер влади: гріховність і благодать. Гріховність людини, що штовхає її на шлях злочину, зробила необхідним появу зовнішньої стримуючої сили – державної влади. Але з іншого боку, влада відображає прагнення Творця захистити життя людини за допомогою держави, тому вона – благодать. Глибинною основою відносин власті і підвладних є любов, «еротичний союз» влади і підвладних.

Співвідношення нації і держави

Нація, по С. М. Булгакову, є «творче, живе начало», «духовний організм, члени якого знаходяться у внутрішньому живому зв'язку з ним», нація є містичною реальністю, суттю якої є національний дух. Вона проявляє себе в культурі і її похідних – державі і праві. «Держави створюються не договором космополітичних людей і не класовими або груповими інтересами, але національностями, що самостверджуються, шукають самостійного історичного буття». Нація є первісною ніж держава, а держава «національна у своєму походженні і у своєму ядрі». Заперечуючи К. Марксу, С. М. Булгаков вважає, що національне почуття сильніше за класову солідарність: якщо пролетарями і капіталістами люди стають, то приналежність до нації дається від народження. Класи існують усередині нації, не розтинаючи її на частини. Особливо яскраво це проявилось під час війни, коли пролетаріат інстинктивно потягнувся до

національної буржуазії, а не до робітників ворожої країни. Руйнування держави класовими конфліктами є патологія, оскільки держава є надкласовий орган, що висловлює волю усієї нації. Створюючи державу, національна воля, що містично розуміється, формує той фундамент цінностей і пріоритетів, який зумовлює характер і зміст усіх соціальних стосунків, у тому числі класових.

Проблема теократії

Одним з центральних елементів соціально-філософських переконань С. М. Булгакова являється проблема теократії. Право, як і держава, по С. М. Булгакову, будучи результатом гріхопадіння людини, є необхідністю, яка може в чомусь суперечити нормам релігії і моралі. Тому християнська моральність має бути суддею права. Оскільки влада корениться у Богом встановленому світовому порядку, «онтологічним ядром» держави є ідея боговлади, що потенційно в ній закладена Творцем. Тобто державна влада містить в собі тенденцію перерости свої земні форми і прийти до боговлади. В силу чого поступово реальна політика повинна замінюватися богоодкровенням, суспільство повинно зжити політико-правові норми і прийти до безпосередньої боговлади. Єдиною сполучною ланкою між існуючою історичною державою і прийдешньою Божественною теократією (Царством Божим) є церква. На відміну від решти світу, в Росії відношення між церквою і державою спочатку будувалися на основі симфонії, узгодженості, забезпечуючи чистоту віровчення.

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОШУКАЦЬКА ТВОРЧІСТЬ М. О. БЕРДЯЄВА

М. О. Бердяєв – богошукач-романтик

Творчий шлях М. О. Бердяєва почався із захоплення марксистським соціалізмом. Проте, М. О. Бердяєв відчував усю недостатність матеріалізму як філософської системи і, визнаючи господарське життя основою історичного процесу, з великим сумнівом підходив до діалектичного матеріалізму. Він зрозумів перевагу філософських ідей вчень І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля над вченнями Л. Фейєрбаха і Ф. Енгельса. Почавши з пошуків для філософсько-економічного вчення К. Маркса іншої філософської основи, М. О. Бердяєв поступово відійшов від марксизму і пішов власним шляхом, надовго зберігши лише співчуття соціальній програмі соціалістів. Пам'ятник цього перехідного періоду – перша велика робота М. О. Бердяєва «Суб'єктивізм і індивідуалізм в суспільній філософії», що вийшла в 1901 р. За нею слідує в 1911 р. році «Філософія свободи», а в 1916 р. – «Сенс творчості. Досвід виправдання людини».

Молодий М. О. Бердяєв витрачає багато часу на зустрічі, доповіді і спори. Він – активний учасник релігійно-філософських зборів, один із засновників збірників «Проблеми ідеалізму», «Віхи», а в 1918 році – «З глибини». Пішовши від марксистської віри в утопію земного раю, М. О. Бердяєв вступає на шлях богошукача і заявляє в збірнику «Sub specie aeternitatis», що «люди нової релігійної свідомості... хочуть зв'язати свою релігію з сенсом всесвітньої історії, хочуть релігійно освятити всесвітню культуру».

Думки, що виникли в ході релігійно-філософських зібрань, зокрема, протиставлення «нової релігійної свідомості» «історичному християнству», переконання в історичній невдачі християнства і сподівання на створення нової релігійної свідомості, володітимуть їм до кінця життя.

М. О. Бердяєв, перш за все, богошукач-романтик, спрямований визнання реальності духу і духовного досвіду, ворог абстрактного ідеалізму і абстрактного матеріалізму. Ранній М. О. Бердяєв – містик з соціалістичними симпатіями, що ясно бачить усю небезпеку одностороннього преклоніння перед раціоналістичною наукою, шукає нових зв'язків між релігійною і філософською свідомістю та нового осмислення історії. У 1912 році він пише роботу про О. С. Хомякова, за якою прослідують роботи про Ф. М. Достоевського, К. Леонтьєва і стаття про М. В. Гоголя. Із самого початку творчість М. О. Бердяєва мінлива і суперечлива. Але в цій мінливості і суперечності він усе життя буде вірний собі. Французький дослідник його філософії Ежен Порре порівнює його з музикантом, який завжди розіграє одну і ту ж мелодію з тим, щоб збагатити її усе новими і новими варіаціями.

У хорі передреволюційної російської думки М. О. Бердяєв вже займає видне місце. Займає його не внаслідок академічної роботи і не в результаті того, що він – видний представник збірника «Віхи», але завдяки сміливості і

яскравості його думки та силі його оригінальних формулювань. Його книга «Сенс творчості», що вийшла в Москві в 1916 році, містить оригінальну концепцію: «Нескінченний дух людини претендує на абсолютний, надприродний антропоцентризм, він усвідомлює себе абсолютним центром не цієї замкнутої планетної системи, а усього буття, всіх світів». «Мета людини не порятунок, а творчість». «Не творчість повинні ми виправдовувати, а, навпаки, творчістю повинні ми виправдовувати життя». «Творчий акт є самостійна цінність, що не знає над собою зовнішнього суду». «Культ святості має бути доповнений культом геніальності». «Християнство, як мораль спокутування, не розкрило моральної творчості». «Не можна жити у світі і творити нове життя з однією мораллю слухняності». Ці формулювання викликають суперечку. У них намічається автономна етика творчості, яка займатиме М. О. Бердяєва усе життя.

У тому кипінні духу, яке охопило мислячу Росію на початку ХХ століття, М. О. Бердяєв – одна з проблематичних і найяскравіших фігур. Він з усім запалом молодості вдається до пошуку релігійного і морального оновлення. Релігійний романтизм відводить його далеко за рамки філософських висловлювань. Він бере на себе сміливість віщати, що «людина нової релігійної свідомості не може відректися ні від язичництва, ні від християнства». У статті «Про нову релігійну свідомість» він пише: «Ми зачаровані не лише голгофою, але і Олімпом, ...зве і притягає нас не лише Бог, померлий на хресті, страждаючи, але і бог Пан, бог стихії земної... і стародавня Афродіта».

В. С. Соловйов, з якого почався рух російського релігійного і філософського оновлення, певно, з обуренням відкинув би релігійні спекуляції М. О. Бердяєва, Ф. М. Достоєвський – літературний кумир богошукачів, мабуть, зарахував би їх до числа тих же бісів-спокусників, що і Ставрогіна, Кириллова і Петра Верховенського. Передреволюційний період російської культури не лише в літературі і мистецтві, але і у філософствуванні повний романтичних захоплень, що переходять іноді в ексцентричність, в погоню за нарочитою оригінальністю. М. О. Бердяєв, особливо в його ранні роки, – людина свого часу і свого покоління.

Але разом із захопленнями і помилками це міжреволюційний час, повний нових дорогоцінних відкриттів. Мистецтво знаходить нові форми, філософія – нові думки. М. О. Бердяєву належить честь відкриття непомічених до нього великих мислителів минулого століття К. Леонтьєва і Н. Федорова, а його твір «Світогляд Достоєвського», що вийшов тільки в 1923 році в Берліні, виношувався, звичайно, вже в цей перший творчий період.

М. О. Бердяєв не вкладається в рамки академічних течій і шкіл філософської думки. Він – істинне дитя того смутного часу, в якому йому дісталось жити. Але він – яскравий виразник свого часу. Не можна ні зрозуміти, ні оцінити російського філософствування першої половини ХХ століття, не зрозумівши і не оцінивши М. О. Бердяєва.

Філософія вільного духу М. О. Бердяєва

У автобіографії, викладеній в книзі «Самопізнання», М. О. Бердяєв, признається: «Моє мислення інтуїтивне і афористичне, в нім немає дискурсивного розвитку думки. Я нічого не можу до ладу розвинути і довести». У тому ж «Самопізнанні» М. О. Бердяєв називає трьох мислителів, що зробили найбільший вплив на його духовне становлення. Це – К. Маркс, Ф. Ніцше і Я. Беме. У центрі усіх роздумів зрілого М. О. Бердяєва лежить не система, а свобода. В цьому сенсі «Світогляд Достоевського» – свого роду вступ до творів, написаних вже за кордоном в двадцятих роках, – «Філософії вільного духу» і «Духу і реальності». У цих двох книгах М. О. Бердяєв ясно вимовляє свою думку про те, що світ символічний, що «наша етика складається з парадоксів», що «її основне питання зовсім не про добро... а про стосунки між свободою в Богу і свободою в людині».

Ці думки, як і вчення про суб'єктивність духу, складають серцевину усієї філософії М. О. Бердяєва. Він вважав себе екзистенціалістом і персоналістом. Матеріальна дійсність для нього лише об'єктивність і символізм суб'єктивного особистого духу. «Таємниця особистості не може бути виражена на мові абстрактної метафізики, про особистість не може бути побудовано ніяких метафізичних вчень» – говорить він в «Філософії вільного духу». «Людина є дитя Боже, але і свободи», – говорить він там же.

Особистість для М. О. Бердяєва первісна, ніж буття, особистість не народжується з лона буття. Світ духу – це світ особистості, світ суб'єкта. Цей світ інший, ніж об'єктивно суцільний світ. Реальність духу, реальність свободи є інша реальність, чим міщанська повсякденність, що відкривається нам в результаті тілесного сприйняття. У книзі «Дух і реальність» М. О. Бердяєв пише про те, що світ схиляється до заперечення реальності духу. Він не сумнівається лише в реальності видимих речей, що змушують себе визнати. Але дух не є видима річ, він зовсім не є річ серед речей. Умалення реальності духу визнають усі, навіть самі крайні матеріалісти. Це і не може бути інакше, тому що ті люди, які заперечують існування духу, все-таки його мають. Але в цьому випадку дух признається епіфеноменом матерії, породженням матеріальних процесів. Ніхто ніколи не міг пояснити, що це власне означає. Матеріалістичне заперечення духу є врешті-решт невірний опис даних в досвіді реальностей, як невірний опис світлових явищ дальтоніком. Матеріаліст виходить з утруднення тим, що приписує матерії усі властивості духу – розум, свободу, активність. Витонченіші філософські напрями бачать в дусі не епіфеномен матерії, а епіфеномен життя, якому приписують невичерпну творчу силу. Це є віталістичне розуміння духу. Спіритуалістичні філософські напрями (ті, що в марксизмі називаються «ідеалістичними») зробили своєю спеціальністю захист реальності духу. На думку М. О. Бердяєва, спіритуалізм зазвичай розуміє дух як субстанцію, як реальність особливої якості серед речей природного світу.

Російський філософ розглядає дух не лише як об'єктивну реальність, але і як раціональну категорію. Духу ніде немає як реального предмета, і ніколи

немає. Філософія духу має бути не філософією буття, не онтологією, а філософією існування. Дух є реальність об'єктів, але є реальність зовсім в іншому сенсі. Дух ніколи не є об'єкт, і реальність духу не є реальність об'єкту. У так званому об'єктивному світі немає такої природи, немає такої речі, такої об'єктивної реальності, яку ми могли б назвати духом. І через те так легко заперечувати реальність духу. Бог є дух і тому не є об'єкт. Бог є суб'єкт. У об'єкті немає духу, він лише в суб'єктові. Суб'єкт же є творіння Боже. Тому йому дано первородне існування.

У своєму описі духу М. О. Бердяєв йде з площини гносеологічної суперечки між ідеалізмом і матеріалізмом, який служить основним критерієм для розрізнення філософських напрямів. Питання про те, чи визначає буття свідомість або навпаки, в цій площині не має ніякого сенсу.

На думку М. О. Бердяєва, помилково визнавати лише два напрями в теорії пізнання – реалізм, для якого сприйняття і пізнання визначається цілком об'єктом, і ідеалізм, для якого світ є лише створіння суб'єкта. Є третя точка зору, яка і представляється йому єдиною істиною. Реалістичні критики ідеалізму, які захищають філософію об'єкту, забувають, що активність суб'єкта зовсім не тотожна мисленню, що сам суб'єкт причетний буттю, він екзистенціальний (тобто існує як реальність), через суб'єкт можливе справжнє пізнання реальності. Російський мислитель не стоїть перед дилемою – або визнати справжньою реальністю об'єкту, що входить в суб'єкт пізнання, або зовсім заперечувати реальність, розкладаючи її цілком у відчуття і поняття, що створені суб'єктом. Самий суб'єкт є буття, якщо вже вживати це слово, і єдине справжнє буття є буття суб'єктивне. Суб'єкт не є тільки мислення, суб'єкт хоче і відчуває. Воля грає величезну роль в пізнанні. Зовсім не вірно, що світ твориться суб'єктом. Світ твориться Богом, але Бог творить не об'єкти – не речі, а живих творчих суб'єктів. Суб'єкт не творить світ, але він покликаний до творчості у світі. Реальність в справжньому значенні слова твориться не в пізнанні, але пізнання є творчий акт. Дійсність в об'єкті залежить від пізнання суб'єкта, пізнання ж залежить від дійсності в самому суб'єктові, від характеру його існування.

Дух перебуває по той бік того, що протиставило загальне, родове і приватне, індивідуальне. Знання про дух відрізняється від знання про об'єктивну природу, воно іншої якості. Дух і духовність знаходяться поза тим, що протиставило суб'єктивне і об'єктивне, загальне і приватне, родове і індивідуальне. Не можна переносити на дух ознак, витягнутих з пізнання природи. Дух не є ідеальна, універсальна основа світу. Дух конкретний, суб'єктивний, він розкривається в особистому існуванні. Дух треба розуміти, передусім, як персону. Особистість же належить зовсім іншій сфері, чим сфера тих, що протиставили загальне і приватне, універсальне і індивідуальне. Особистість індивідуальна, неповторно особлива, відмінна від всього іншого світу, але універсальна за своїм змістом, здатна обійняти світ своєю любов'ю і пізнанням. Тільки у цій сфері пробуджується життя духу, його ще немає ні в яких ідеальних началах. Особистий дух вкорінений не в універсаліях, не у світі ідей, Він образ Божого, тобто особистого духу. Дух і духовність лежать поза

родовим поняттям, але можуть впливати на родове буття. Розуміння духу як заснованого на універсалиях, на родовому бутті, веде до заперечення свободи, до детермінізму, хоч і витонченого. Але дух – це свобода.

Мислення А. Н. Бердяєва спрямоване на персоналізм і екзистенціалізм, відкидає не лише матеріалізм, але і «об'єктивний ідеалізм», що приймає за закони духу «універсалиї» – ідеальні начала, не стаючи при цьому суб'єктивним ідеалізмом. Для М. О. Бердяєва існують реальності різних порядків: є така реальність, як світ фізичний, органічний, психічний, соціальний. Але є така реальність, як істина, добро, краса, цінність, творча фантазія. Останній рід реальності відноситься до духу, до духовної дійсності. Істина не реальна як природа, як об'єктивна річ, але реальна як дух, як духовність в людському існуванні.

Дух є суб'єкт, тому що суб'єкт протилежний до речі. Дух затверджує свою реальність через людину. Людина є маніфестація духу. Свідомість і самосвідомість пов'язані з духом. Свідомість не є лише психологічне поняття, в ній є духовний елемент, що конститує її. І тому тільки можливий перехід від свідомості до надсвідомості. Дух є дія надсвідомості у свідомості. Духу належить примат і над свідомістю, і над буттям.

У бердяївській філософії духу багато проблематичного і спірного. Він йде в ній за своїми прозріннями. Його дескриптивний, чисто описовий виклад і не потребує обґрунтувань і доказів. Знайомлячись з М. О. Бердяєвим, це повинен зробити сам читач.

Дух є свобода

На думку М. О. Бердяєва, раціональне визначення духу неможливе, це безнадійно для розуму. Дух убивається таким визначенням, він перетворюється на об'єкт, тоді як він є суб'єкт. Про дух не можна виробити поняття, тому що поняття можна виробити про предмет, об'єкт, а дух не предмет, не об'єкт. М. О. Бердяєв стверджує про те, що об'єктивного духу не існує, словосполучення «об'єктивний дух» вимагає перегляду.

Для філософії такий перегляд означає перегляд усієї творчої спадщини Г. В. Ф. Гегеля. Але це не збентежує М. О. Бердяєва. Тому що і без логічного визначення, і поза логічним визначенням можна уловити ознаки духу. Цьому перегляду і присвячені праці М. О. Бердяєва «Філософія вільного духу» і «Дух та реальність». Для М. О. Бердяєва дух надраціональний. М. О. Бердяєв переконаний, що про дух не можна виробити поняття, але можна уловити ознаки духу. Можна сказати, що такими ознаками є свобода, думка, творча активність, цілісність, звернення до вищого божественного світу і єднання з ним. Цією низкою ознак об'єднуються «пневма» Священного Писання і «нус» грецької філософії. Оскільки дух є свобода, духовне ми повинні розуміти, передусім, як незалежне від детермінізму природи і суспільства. Дух, перш за все, протилежний до детермінізму. Дух внутрішній по відношенню до зовнішнього, до усього залежного від зовнішнього. Внутрішнє є символ духу.

Дух однаково може характеризуватися просторовими символами глибини і висоти. Дух є бездонна глибина і небесна висота. Дух є прорив у цьому обважнілому світі, динаміка, творчість, політ. Дух не детермінований природним світом і є прорив в нім. Через дух людина є образ і подоба Божа. Дух є божественний елемент в людині. Через дух людина може підніматися до вищих сфер Божества. Дух є цілісний творчий акт людини. Дух є свобода, свобода вирушає в глибину, що знаходиться до буття. Свободі належить примат над буттям, яке є вже захолола свобода. Тому дух не визначається закінченим, абсолютно оформленим, статичним буттям. Тому дух є творчість, дух творить нове буття. Творча активність, творча свобода суб'єкта первинна. Принцип причинності не застосований до духу і його життя.

На думку М. О. Бердяєва, дух не твориться Богом як природа, дух є еманация від Бога – дух Богом вливається в людину. Такий його біблійський образ. Але дух не лише від Бога, дух також від початкової свободи, що була до буття. У цьому основний парадокс духу – він є еманация Божества, він належить боголюдству, він вільний у Богу і свобода від Бога. Про це неможливо виробити поняття, цю таємницю не можна раціоналізувати, про неї можливий лише міф і символ. Це є таємниця творчості і в той же час таємниця зла. Людина, зрозуміла остаточно як природна детермінована істота, що не стоїть перед цією таємницею, перед нею стоїть лише людина як істота духовна. Свобода, творчість і зло припускають не лише буття, але і небуття. Але це небуття не можна зробити предметом понятійного мислення.

За переконанням російського мислителя, дух ірраціональний. Раціоналістичне розуміння духу є його спотворення і приниження. Дух поставлений перед ірраціональною, несвідомою природою в людині, і він мужньо опановує її. У цій не раціоналізації природна основа людини представляється чужою, детермінованою ззовні. Природа приходить ззовні, дух же йде зсередини. Бога в людині можна зрозуміти тільки через дух. Дух завжди є сьогодення, звернене до вічності. Дух знаходиться поза часом, як і поза простором. Дух цілісний і чинить опір дробленню часу і простору. Дух є не буття, а сенс буття, істина буття. Дух є розум, але розум цілісний. Дух не є свідомість, але через дух можуть бути пізнані межі свідомості і відбувається перехід в надсвідомість. У дусі є начало Прометея, повстання проти богів і природи, проти детермінізму людської долі, є порив і прорив до вищого вільного світу.

Опис М. О. Бердяєва не науковий. Але філософія не зобов'язана виступати в науковому покритті. Узагальнюючи результати наукового знання, філософ, природно, говорить мовою науки, але аналізуючи такі предмети, як добро і зло, любов і ненависть, він цілком законно звертається до мови поезії і релігії. «Пір» Платона визнаний зразком філософського аналізу. Але в нім аналізується любов, і написаний він зовсім не мовою науки. Так і опис М. О. Бердяєвим духу скоріше нагадує дивовижний опис любові у апостола Павла, ніж філософствування І. Канта або Б. Спінози.

У спробі описати феномен духовності М. О. Бердяєв не особливо спирається навіть на словникове вживання слова «дух» і відповідно обумовлює

це тим, що, на його думку, слово дух прийнято використовувати в дуже широкому, всеосяжному значенні слова. Передусім, застосовують слово дух до різних колективів. Говорять і про дух народу, стану, професії, війська, сім'ї і так далі. Говорять про дух капіталізму, який є применшення духу. У цьому загальному і метафоричному сенсі дух втрачає свої специфічні ознаки. Дух, на думку М. О. Бердяєва, означає те, що лише об'єднує, оформляє цю групу, енергію, яка може бути і глибоко бездуховна. Тому, стверджує мислитель, застосування до колективів категорії духу дуже двозначно і вимагає обережності.

Заклик до обережності у вустах М. О. Бердяєва звучить несподівано. Але тут потрібно мати на увазі його індивідуалістичні схильності. Суб'єктивне начало зосереджене для нього в людині і у Богу, і ніде більше. Тлумачення понять «соборності», «Духу Святого» і божественної триєдності у Святій Трійці представляють для нього чимале утруднення. Історик російської філософії В. В. Зеньковський вказує, що персоналізм М. О. Бердяєва симпатизує лейбніцевському поняттю замкнутої в собі монади. Бердяївське поняття духу відкрите, але його поняття суб'єкта особистості замкнуте. Його суб'єкт не співвіднесений з іншими суб'єктами, його «я» не пов'язане з нічиїм «ти». Про злиття «я» і «ти» до загалом «ми» у М. О. Бердяєва нічого не сказано. Дух М. О. Бердяєва замкнутий і самотній.

Але повернемося до його опису духу. Для М. О. Бердяєва Дух є в собі буття, що не можна визначити ззовні. Від об'єкту не приходить нічого духовного. Поза свободою духовне нічого не означає. Об'єктивне, протилежне до свободи, вторинне і похідне, її необхідно зрозуміти зсередини. Для цього необхідно зрозуміти процес відношення між символом і реальністю.

До цього відношення зводиться для М. О. Бердяєва, по суті справи, уся проблематика оформлення і втілення духу. Вчення про об'єктивне складає, разом з вченням про нестворену свободу, що є до буття, найважливішу частину філософії М. О. Бердяєва.

Дух є творчість

На думку М. О. Бердяєва, дух є творча активність. Всякий акт духу є творчий акт. Але творчий акт суб'єктивного духу є вихід з себе у світ. До всякого творчого акту привноситься елемент первинної свободи, елемент, не визначуваний світом. Творчий акт людини завжди витікає від духу, а не від природи, припускає матеріал світу, припускає множинний людський світ, творчий акт виходить від духу у світ і вносить у світ нове. Творчий акт духу має два боки – сходження і спуск. Дух в творчому пориві і зльоті височіє над світом і перемагає світ, але він також сходить у світ, притягується світом вниз і в діях своїх узгодиться з надбанням світу. Дух об'єктивувався в продуктах творчості і таким чином сполучається зі станом множинного світу. Дух є вогонь. Творчість духу вогняна. Об'єктивність ж є охолодження творчого вогню духу.

Об'єктивність в культурі завжди означає узгодження з іншим – з рівнем світу, з соціальним середовищем. Об'єктивність духу в культурі – це його соціалізація.

М. О. Бердяєв пише про те, що суб'єктивне виходить в об'єктивне, нескінченне виходить в скінченне, вогонь виходить в охолоджені продукти. Полонення духу відбувається в його вогненному стані. Полонення духу спрямоване в нескінченність. Це полонення відбувається в історичній церкві як соціальному інституті, у книжників і фарисеїв – в застиглих ортодоксіях, в державі, що організує дух – в законодавчому моралізмі. Дух екзистенціального втілюється в людській особистості, в її творчо інтуїтивному ставленні до життя і у братському спілкуванні людей, а не в суспільстві, що об'єктивувалося, державі, історичному житті нації.

Порвавши з марксизмом і пішовши від нього, М. О. Бердяєв на все життя полюбив профетичний стиль мислення. Або, скоріше навпаки, саме його профетичні схильності і штовхнули його в юності в обійми марксизму, а в зрілості висловлювалися в есхатологічній спрямованості його думки. За переконанням російського мислителя, історія є невдача духу і трагедія духу.

Мало хто, як М. О. Бердяєв, умів показати недосконалість усіх земних людських звершень. Для нього людина покликана до творчості, але всяка творчість є завжди з неминучістю невдача, бо вона веде до об'єктивного, яке є для М. О. Бердяєва смертю духу.

Проілюструємо бердяївське вчення про об'єктивне, розкриваючи його думки про «буржуазію», обмовившись, що поняття «буржуазія» є для М. О. Бердяєва виразом процесу сходження в об'єктивне в суспільному житті, бердяївська категорія «буржуазія» категорія не соціологічна, але категорія духовна.

За переконанням М. О. Бердяєва, зло в людському житті найспокійніше і найжахливіше не тоді, коли воно видно і б'є в очі, а тоді, коли воно прикрите брехнею і обманом, коли воно спокушає помилковим добром. Велика частина зла у світі приймає вигляд добра. «Добро» занадто часто буває злом. Таким злом, вважає російський філософ, бувало і християнське добро. З цим пов'язано фарисейство, лицемірство, умовна піднесена риторика і кристалізація добра у буржуазії, здатність утілюватися у буржуазії. Християнство, спіритуалізм, соціалізм, революція – все обертається царством буржуазії, все переходить в це царство. Буржуазія – це припинення творчого духу, згасання і охолодження вогню. Буржуазія користується творчим рухом духу. Немає жодного великого символу минулого, яким вона не користувалася для своїх цілей. Буржуазія не вірить у світ невидимих речей і не приймає ризику, яким супроводжується зв'язування своєї долі з цим світом. Буржуазія, стверджує М. О. Бердяєв, вірить у світ лише видимих речей, лише з ним зв'язує свою долю, лише його облаштовує і закріплює. Буржуазія перетворила християнство на охоронну видиму річ. Буржуазія боїться всього, що не дає гарантії, що може бути проблематичним. Буржуазія – це завжди страх за те, що гарантоване і спокійне існування може бути порушене. М. О. Бердяєв пише про те, що існує спеціально для буржуа вироблена духовність, хоча духовність ця зовсім не духовна. Величезна література, облита трояндовою водою і пісною олією,

написана для заспокоєння буржуа. Царство буржуазії і є царство світу цього. Все притягується до цього царства. Це сталося, передусім, з самим християнством, в цьому трагізм його історичної долі. Цінностями духу і духовністю користувалися для зміцнення царства буржуазії. Духовним називали законодавчий, нормативний лад життя, від якого всякий дух відлетів. Усі революційні рухи світу, антибуржуазні по своїх витоках, перевернувши старе царство буржуазії, потім створювали нове царство буржуазії. Так, наприклад, Французька революція створила буржуазний капіталістичний світ і нове царство буржуазії.

М. О. Бердяєв пише про те, що буржуазія стоїть під символом грошей, які володарюють над життям, і під символом становища в суспільстві. Соціалізм хоче перемогти і відкинути владу грошей, поставити життя не під символ грошей, а під символ праці. У цьому його правда. Але гроші є символ князя світу цього, і у буржуазії соціалістичної цей символ, певно, з'явиться в новій формі, і людина знову оцінюватиметься по своєму становищу в суспільстві. Згідно думки М. О. Бердяєва, буржуазія захищає ідеї вітчизни, сім'ї, власності, церкви, держави, моралі. Вона може захищати ідею свободи, рівності і братерства. Але це і є найстрашніший прояв світового зла – брехня, підміна. Заперечення духу може прийняти форми захисту духу. Безбожник може прийняти форми благочестя. Наруга над свободою і рівністю може прийняти форми захисту свободи і рівності. «Ідеї», «принципи» можуть бути більшим злом, ніж жадання і безпосередні інстинкти.

Саме на цьому ґрунті, за переконанням російського мислителя, революції стають буржуазними, комунізм перероджується в царство буржуазії. На цьому ґрунті урочистості за допомогою сили і охорони, за допомогою брехні християнство стало буржуазним. Царство буржуазії протилежне до царства духу і духовності, очищеної від всякої утилітарності, від всякого соціального пристосування. До буржуазії протилежна щирість, справжність, причетність до оригінального джерела життя. Буржуазія соціального походження, вона завжди означає панування суспільства над людиною, над неповторною, оригінальною, єдиною людською особистістю, тиранію громадської думки і суспільних устоїв.

«Буржуазія» в описі М. О. Бердяєва служить йому символом об'єктивного буття в тому негативному значенні слова, яке він вкладає в це поняття. На думку О. М. Бердяєва, «Буржуазія» несумісна з «духом». Слова апостола Павла «дух дихає, де хоче» можна було б поставити епіграфом до бердяївської філософії духу.

М. О. Бердяєв про проблему свободи в творчості Ф. М. Достоєвського

Книга М. О. Бердяєва «Світогляд Достоєвського» вийшла першим виданням в 1924 році у Берліні. Але передмову до неї М. О. Бердяєв датував 23 вересня 1921 року. Він пише, що семінар, який він вів про Ф. М. Достоєвського в «Вільній Академії Духовної Культури» впродовж зими 1920-21 років, спонукав його зібрати усі думки про Ф. М. Достоєвського і написати книгу. В

ній він не лише намагався розкрити світогляд Ф. М. Достоєвського, але і скласти дуже багато від власного світогляду.

Серед величезної літератури про Ф. М. Достоєвського ця невелика книга М. О. Бердяєва займає особливе місце. Вона написана не про Ф. М. Достоєвського письменника, але про Ф. М. Достоєвського мислителя, якого, якщо прийняти змальований М. О. Бердяєвим образ, можна, не вагаючись, віднести до основоположників екзистенціального типу мислення.

Але М. О. Бердяєв недаремно пише, що вклав в цю книгу «Дуже багато від мого власного світогляду». А світогляд цей зовсім не є повторення світогляду Ф. М. Достоєвського. Основоположна інтуїція М. О. Бердяєва – це інтуїція свободи. Він стверджує, що так було і у Ф. М. Достоєвського, і показує, яку величезну роль в творчості великого письменника зіграла діалектика свободи. М. О. Бердяєв пише про те, що діалектика свободи у Ф. М. Достоєвського стала його «духовною батьківщиною».

В главі «Свобода» він пише про те, що свобода не може бути ототожнена з добром, з істиною, з досконалістю. Свобода має свою самобутню природу, свобода є свобода, а не добро. Всяке змішення і ототожнення свободи з самим добром і досконалістю є заперечення свободи, є визнання шляхів примусу і насильства. Примусове добро не є вже добро, воно перероджується в зло. Вільне ж добро, яке є єдине добро, передбачає свободу зла. У цьому трагедія свободи, яку до глибини досліджував і осягнув Ф. М. Достоєвський. У цьому прихована таємниця християнства. Розкривається трагічна діалектика. Добро не може бути примусовим, не можна змусити до добра. Свобода добра припускає свободу зла. Свобода ж зла веде до винищення самої свободи, до переродження її в зло необхідність. Але добра необхідність не є вже добро, бо добро припускає свободу.

У 1921 році, коли писався «Світогляд Достоєвського», М. О. Бердяєв ще не знайшов свого вчення про «нестворену» свободу. Але вже тут свобода виразно виступає у нього як «передумова» можливості добра і зла, як усеосяжна духовна першооснова.

Для М. О. Бердяєва свобода в християнстві не формальна, а матеріальна Істина. Сама Істина Христова є Істина про свободу. Християнство є релігія свободи. Сам зміст християнської віри вимагає визнання свободи віри, свободи совісті.

На думку М. О. Бердяєва, Ф. М. Достоєвський надає людині йти шляхом вільного прийняття тієї Істини, яка повинна зробити людину остаточно вільною. Але цей шлях лежить через пільму, через безодню, через роздвоєння, через трагедію. На ній блукає людина, спокушена примарними видіннями, оманливим світлом, що заманує в ще більшу пільму. Це шлях випробувань, дослідний шлях, шлях пізнання на досвіді добра і зла. Скорочений або полегшений цей шлях міг би бути обмеженням або видаленням людської свободи. Але чи потрібні Богові такі дороги, які ведуть до Нього не шляхом свободи, не дослідним пізнаванням усієї згубності зла? Чи не укладається сенс світового історичного процесу в цій Божій справі – зустріти у відповідь вільну любов людини?

По М. О. Бердяєву, свобода, що бунтує в героях Ф. М. Достоєвського, досягає останніх меж напруженості. Герої Ф. М. Достоєвського знаменують новий момент в людській долі усередині християнського світу, пізніший момент, ніж Фауст. Після героїв Ф. М. Достоєвського відкривається невідоме ХХ століття, велика невідомість, яка відкриває себе як кризу культури, як кінець цілого періоду всесвітньої історії. Шукання людської свободи вступає в новий фазис. Трансцендентна свідомість, що об'єктивувала Істину християнства зовні, не могла до кінця розкрити християнської свободи. Цю трагічну долю свободи, стверджує М. О. Бердяєв, і показує Ф. М. Достоєвський в долі своїх героїв. У них свобода переходить у свавілля, у бунт самоствердження людини. Така безпредметна і порожня свобода Ставрогіна і Версілова, свобода Свідригайлова і Федора Павловича Карамазова розкладає особистість. З внутрішньою іманентною неминучістю веде така свобода до рабства, до зникнення образу людини. Не зовнішня кара чекає людину, не закон ззовні накладає на людину важку руку, а зсередини Божественне начало, що іманентно розкривається, вражає людську совість, від обпалюючого вогню Божого згоряє людина в тій пітьмі і порожнечі, яку вона сама обрала собі.

За переконанням М. О. Бердяєва, у Ф. М. Достоєвського була ідея, що без свободи гріха і зла, без випробування свободи світова гармонія не може бути прийнята. Він повстає проти всякої примусової гармонії, чи буде вона католицькою, теократичною або соціалістичною. Ф. М. Достоєвський не приймає ні того раю, в якому неможлива ще свобода духу, ні того раю, в якому вона вже неможлива.

М. О. Бердяєв пише про те, що ті герої Ф. М. Достоєвського, які пішли шляхами свавілля і самоствердження, які спрямовували свою свободу проти Бога, не можуть зберегти свободу, вони неминуче приходять до її нехтування. Вони неминуче повинні одректися від первородства людського духу, від його первородної свободи, вони зраджують свободу заради царства необхідності, вони приходять до найбільших гріхів. Це – одно з найгеніальніших прозрінь Ф. М. Достоєвського. Виходячи з безмежної свободи, – говорить Шигалєв, – я завершую безмежним деспотизмом. Бунт свавілля веде до заперечення сенсу життя, до заперечення Істини. Живий Сенс і жива Істина підміняються свавільним влаштуванням життя, створенням людського благополуччя в соціальному мурашнику.

На думку М. О. Бердяєва, процес переродження свободи у безмежний деспотизм займає дуже важливе місце у світогляді Ф. М. Достоєвського. У революційній ідеології лівої російської інтелігенції, по зовнішності такій волелюбній, він викриває можливість безмежного деспотизму. М. О. Бердяєв пише про те, що Ф. М. Достоєвський багато що побачив першим і побачив далі за інших. Він знав, що революція, яку він відчув в підземному, підґрунті Росії, не приведе до свободи, що це начало руху до остаточного поневолення людського духу. Ф. М. Достоєвський завжди думав, що революційна демократія і революційний соціалізм, одержимі ідеєю абсолютної рівності, в останніх межах своїх повинні привести до панування невеликої купки над іншим людством. Така система Шигалєва і така ж система Великого

Інквізитора. Одержимість ідеєю загального щастя, загального з'єднання людей без Бога містить в собі страшну небезпеку загибелі людини, винищування свободи її духу.

М. О. Бердяєв пише, що «Евклідів розум», – вираз, який любить Ф. М. Достоевський, безсилий осягнути ідею свободи, вона недоступна йому, як абсолютно ірраціональна таємниця. Бунт «Евклідового розуму» проти Бога пов'язаний із запереченням свободи, з нерозумінням свободи. Якщо немає свободи як останньої таємниці світового творіння, то світ цей з його муками і стражданнями, із сльозами безневинно замучених людей не може бути прийнятий. Не може бути прийнятий і Бог, що створив такий жахливий, потворний світ. Бога не можна прийняти, тому що світ такий поганий, тому що у світі панує така неправда і несправедливість. Свобода привела до цього богоборства і світоборства... Але Божий світ не має Сенсу, сумісного з «Евклідовим розумом». СENS цей для «Евклідового розуму» є непроникна таємниця. «Евклідів розум» обмежений трьома вимірами. СENS же Божого світу може бути осягнутий, якщо перейти в четвертий вимір. Свобода є Істина четвертого виміру, вона незбагненна в межах трьох вимірів.

На думку М. О. Бердяєва, світ примусово добрий і благий, гармонійний, в силу невідвортної необхідності, був би безбожним світом, був би раціональним механізмом. М. О. Бердяєв стверджує, що свободу Ф. М. Достоевський трактує динамічно, а не статично, його свобода увесь час знаходиться в діалектичному русі, в ній розкриваються внутрішні протиріччя, і вона переходить з одного фазису в інший. Тому для людей статичного мислення і статичної свідомості важко розуміти великі одкровення Ф. М. Достоевського про свободу. Вони вимагають «так або ні», тоді як такі відповіді не можуть бути дані. Свобода є трагічна доля людини і світу, доля самого Бога, і вона лежить в центрі буття як первинна таємниця.

Проблема зла в творчості М. О. Бердяєва

Книгою М. О. Бердяєва про Ф. М. Достоевського закінчується період дореволюційного руху російської думки, що розвивалася від марксизму до іdealізму. М. О. Бердяєв розкриває діалектику свободи Ф. М. Достоевського. Згідно М. О. Бердяєву, в цьому відношенні творчий шлях Ф. М. Достоевського від «Злочину і покарання» і «Ідіота» до «Бісів» і «Братів Карамазових» не вичерпується. Чеснота книги М. О. Бердяєва ще і в тому, що він чи не єдиний дослідник, що зумів підняти завісу над темою, що тільки ще намічалася в останньому творчому періоді Ф. М. Достоевського, над його думками про диявольську основу зла.

У «Світогляді Достоевського» М. О. Бердяєв кілька разів вживає слово «біси» не як заголовок роману. Але і він ледве торкнувся діалектики біснування. Для С. Булгакова, одного з першовідкривачів філософії Ф. М. Достоевського, в його чудовій статті «Іван Карамазов як філософський тип» (1901 р.) карамазовський біс не більший, ніж «криве дзеркало душі Івана».

Але і для М. О. Бердяєва: «Іван Карамазов і Смердяков – два явища російського нігілізму, дві форми російського бунту, два боки однієї і тієї ж сутності. Іван Карамазов – піднесене філософське явище нігілістичного бунту; Смердяков – низьке – лакейське явище бунту. Іван Карамазов на вершинах розумового життя робить те ж, що Смердяков робить в низинах життя. Смердяков здійснюватиме атеїстичну діалектику Івана Карамазова. Іван здійснює батьковбивство в думці. Смердяков здійснює батьковбивство фізично, насправді.

Творчий розвиток Ф. М. Достоевського не зупинився на «Злочині і покаранні» і не вичерпується діалектикою людини-божества і вседозволеності. «Злочин і покарання» найбільш досконалий, найбільш цілісний і найбільш переконливий з романів Ф. М. Достоевського. Він присвячений ідеї людини-божества і діалектиці вседозволеності. Ця тема і після «Злочину і покарання» продовжувала займати Ф. М. Достоевського. «Легенда про Великого Інквізитора» лише новий варіант тієї ж теми. Але паралельно з нею Ф. М. Достоевського почала займати тема бісів – активність зла.

Раскольников – передусім людина, не погана і не зла, така, що заблукала в діалектиці атеїзму, що втратила критерій розрізнення добра і зла. Злочин – його трагедія. Його провину можна спокутувати, і він спокутує її. Злочин Раскольникова розвивається за схемою людською – іманентною людині. Студент Раскольников розуміє, що раз Бога немає, значить все дозволено, значить ніякого злочину немає, значить в ім'я гідної мети можна убити нікчемну стару жінку, що позичає гроші під проценти. Він так і робить. У нім все відбувається зсередини. Ззовні ніхто не штовхає його на злочин. Раскольников здійснює своє вбивство в стані одержимості. Замисливши вбивство як пограбування, він вбиває стару жінку не заради грошей, а щоб довести собі самому, що він правий, що вбивати можна, і що він, Раскольников, належить до числа тих, хто може безкарно вбивати.

Іван Карамазов – людина. Але Біс, що явився йому, – не людина і не «криве дзеркало душі Івана». Його немає, але він є. Він – ніщо. Але він явився з небуття, яке, згідно слову Демокрита, «не менше, ніж буття».

У трактуванні біса Ф. М. Достоевський не пішов шляхом Гьоте, Байрона, Лермонтова. До цієї теми повернувся потім М. Булгаков в «Майстрові і Маргариті»! У Ф. М. Достоевського біс – втілення бездарності і вульгарності. Ніякого романтизму, ніякої величі. Розмова біса з Іваном Карамазовим зовсім не продовження спокуси Христа в пустелі. С. Булгаков, а за ним і інші інтерпретатори Ф. М. Достоевського вважають «Легенду про Великого Інквізитора» найважливішим документом для характеристики душі Івана. Функція цієї легенди та ж, що функція «Хвали чумі» в пушкінському «Бенкеті під час чуми».

На думку М. О. Бердяєва, образи Раскольникова і Івана Карамазова розкривають глибини світовідчуття Ф. М. Достоевського. Але вони його не вичерпують. Безбожник – не останнє зло, не останнє джерело зла. Не будь біса, людина, можливо, могла би прожити і без Бога. Горе в тому, що, зрікаючись Бога, людина впускає в себе бісів. Одержимість безбожною ідеєю

перетворюється на біснування. Раскольников керується страшною, нелюдською і безбожною ідеєю, але його злочин скоєний в стані біснування. Окресленню бісівської природи зла за задумом присвячені «Біси». Ні назва, ні епіграф роману не випадкові. Вони символічні.

За переконанням М. О. Бердяєва, шлях людського свавілля, що тягне до злочину, Ф. М. Достоєвський далі і глибше досліджує в «Бісах». Там явлені рокові наслідки одержимості безбожною індивідуалістичною ідеєю і безбожною колективістською ідеєю. Петро Верховенський від одержимості помилковою ідеєю втрачає людський образ. Руйнування людини дуже далеко пішло в порівнянні з Раскольниковим. Петро Верховенський на все здатний, він вважає все дозволеним в ім'я своєї «ідеї». Для нього не існує вже людини, і він сам не людина.

Як стверджує М. О. Бердяєв, вбивство Шатова справляє приголомшуюче враження. Щось віще, пророче є в картині, що розкривається в «Бісах». Ф. М. Достоєвський перший упізнав невідворотні наслідки відомого роду ідей. У Петрові Верховенському – одному з найпотворніших образів у Ф. М. Достоєвського, людська совість, яка була ще у Раскольникова, цілком вже зруйнована. Він вже не здатний до покаяння, біснування зайшло занадто далеко. Тому він належить до тих образів у Ф. М. Достоєвського, які не мають подальшої людської долі, які випадають з людського царства в небуття. Такий Свидригайлов, Федір Павлович Карамазов, Смердяков, вічний муж. Між тим, Раскольников, Ставрогін, Кирилов, Версилов, Іван Карамазов мають майбутнє, у них є ще людська доля.

Самопізнання

У 1940 році, коли між Германією і Францією, в якій жив М. О. Бердяєв, вже йшла війна, і гітлерівські війська зайняли Париж, 66-річний М. О. Бердяєв написав книгу: «Самопізнання. Досвід філософської автобіографії». Заголовок символічний. Для М. О. Бердяєва ще більше, ніж для Сократа, філософствувати означало пізнавати самого себе.

У цій книзі М. О. Бердяєв намагався підвести підсумок своєї філософської діяльності. Глава IX – «Моя остаточна філософія» – присвячена конспективному викладу поглядів, до яких він прийшов в кінці свого творчого шляху.

М. О. Бердяєв пише про те, що роки його життя в Парижі – Кламаре були для нього епохою посиленої філософської творчості. Він написав низку філософських книг, які вважав для себе найбільш значними. У цей період їм написані наступні твори:

- «Філософія вільного духу»
- «Про призначення людини»
- «Я і світ об'єктів»
- «Дух і реальність»

- «Основи боголюдської духовності»
- «Про рабство і свободу людини»
- «Досвід персоналістичної філософії»
- «Досвід есхатологічної метафізики»
- «Екзистенціальна діалектика Божественного і людського».

Філософія М. О. Бердяєва вказаного періоду – це філософія духу, в якій є свобода, творчий акт, особистість, спілкування, любов. М. О. Бердяєв затверджує примат свободи над буттям. Буття вторинне, воно детерміноване, буття є необхідність, буття вже є об'єкт.

Оцінюючи філософію М. О. Бердяєва, потрібно мати на увазі, що він прагне вирватися за межі світу об'єктів, в якому панує необхідність. Його філософствування складається з безперестанних спроб підійти до того, що є трансцендентне. Примусовою силою логічного судження він віддає перевагу вільному розсуду, хід його думки більше захоплює, чим переконує. Його описи не мають доказової сили. Вони суб'єктивні і не претендують на об'єктивність.

Мислення М. О. Бердяєва не лише афористично. Воно, передусім, проблематично. Воно відводить думку за межі раціонально доказової побудови. Але воно підводить до питань, які зачіпають людину більше, ніж доказове науково. М. О. Бердяєв написав багато книг. Його творчість знайшла дуже багато прихильників, яких він вириває з кола раціональної логіки, що об'єктивувалася, і підводить до порогу металогічної і трансцендентальної глибини буття, до того, що лежить поза закономірностей розуму.

В якості висновку слід зазначити, що у центрі уваги М. О. Бердяєва увесь час не буття, а суще, не об'єкт, а суб'єкт, не творіння, а творча особистість. Справжнє життя або, як він говорить, «першожиття», для нього не в творінні, а в Творцеві, не в статичному бутті створеного, а в динамічному становленні творчого акту. Філософія М. О. Бердяєва послідовно суб'єктивна. Вона не наукова, як поза наукою знаходиться і мистецтво. М. О. Бердяєв не створив школи. У нього не залишилося ні учнів, ні послідовників. Але вплив його величезний, далеко не вичерпаний і, очевидно, ще зростатиме. А йому самому забезпечено чимале місце у світовій філософії.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ М. О. БЕРДЯЄВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ

Держава, культура і хаос

У соціальній філософії М. О. Бердяєва заслуговують уваги такі питання, як нація, національна свідомість, націоналізм, патріотизм, інтернаціоналізм, а також роль держави в розвитку і функціонуванні суспільства і людини.

Згідно з його точкою зору, викладеною в роботі «Філософія нерівності», індивідуальність, особистість людська не дана спочатку у природному і історичному світі. Вона в потенційному стані дремає в хаотичній пітьмі, в звіриній рівності і звільняється, піднімається і розвивається лише шляхом трагічної історії, шляхом жертв і боротьби, через найбільші нерівності і розділення, через держави і культури з їх ієрархічним ладом і примусовою дисципліною.

Як справедливо відмічає М. О. Бердяєв, людям ХХ століття, настільки досвідченим в пізнанні, що так багато випробували, не пристало вже будувати ідилічні теорії про милостивий природний стан, про природний лад, в якому торжествує індивідуальне і особисте начало, і про руйнування цього стану та природне торжество індивідуальності і особистості над нерівністю, примусом і дисципліною держав і культур. Всякий раз, коли скидається ієрархічний лад, коли хочуть звільнити особистість від всякої дисципліни держави і культури, піднімається звіриний хаос, він винищує особистість, вбиває образ людини. Свобода особистості завжди має своїм корелятом тисячолітню дисципліну складної культури, що перетворює хаос в космос. Людська маса виводиться з царства пітьми, з полону хаосу по східцях в процесі виховання. У хаотичному світі, в масах, що остаточно втратили всяку ієрархічну дисципліну, особистість гине. Перехід від хаосу до космосу є виникнення нерівності буття в рівності небуття.

М. О. Бердяєв відмічає, що існує радикальне зло в самій природі людини, і що не можна звільнити людину шляхом заперечення цього зла. Не можна побудувати теорію прогресу, затверджуючи безгрішність людської природи, нібито зіпсованої і поневоленої ілюзіями релігії, насиллям держави і соціальними нерівностями. М. О. Бердяєв критикує тих учених, які заперечують метафізичну глибину зла в людській природі і стверджують, що зло є суто соціальне явище, повністю залежне від суспільного середовища.

Роль держави і права в житті суспільства

М. О. Бердяєв неодноразово говорить про роль держави в житті суспільства і людини, показує її негативне і позитивне значення. Так, в роботі «Філософія нерівності» російський філософ пише, що держава є об'єктивна природна і історична реальність, яка не може бути ні створена, ні руйнована по людському свавіллю.

Не дивлячись на те, що держава народжується в кривавих насиллях, що вона ґрунтована на нерівностях, на диференціації у будові суспільства, на розрізненнях і розчленовуваннях в народній стихії, в масі держава є також об'єднувальною і організуючою силою. Природа держави така, що змушує, застосовує силу, сама по собі не є зло, але вона пов'язана зі злом і є реакція на зло. Державна свідомість бачить силу зла і слабкість природного добра в людині. У ній немає солодкуватого оптимізму, в ній є суворий песимізм.

На думку М. О. Бердяєва, держава протриває гріховному хаосу, заважає остаточному розпаду гріховного світу, підпорядковуючи його закону. У вищезгаданій роботі М. О. Бердяєв посилається на ідею В. Соловйова про те, що держава існує не для того, щоб перетворити земне життя на рай, а для того, щоб остаточно перешкодити їй перетворитися на пекло. Грішне людство не може жити поза державою, поза владою. Відміна закону держави для людства, ураженого гріхом, є повернення його до звіриного стану.

Право тому і має таке величезне значення в людському спілкуванні, що воно є охороною і гарантією мінімуму людської свободи, оберігає людину від того, щоб життя її цілком залежало від моральних властивостей, любові або ненависті іншої людини. Свобода і незалежність людини вимагають того, щоб в основу держави була покладена не лише любов, але також примус і право.

Відношення держави і церкви в трактуванні М. О. Бердяєва

Але в той же час, як відмічає М. О. Бердяєв у багатьох своїх роботах, і, зокрема, в роботі «Царство Духу і царство Кесаря», необхідно проводити розрізнення і розмежування двох царств: держави і церкви, царства кесаря і царства духу. Російський філософ підкреслює, що держава, як царство кесаря, стає царством зла лише тоді, коли його боготворять, коли воно посягає на глибину людського духу, на нескінченну його природу.

Тут необхідно підкреслити, що держава, по М. О. Бердяєву, повинна мати справу лише з оболонкою людини, регулювати лише зовнішні стосунки людей. Держава не має бути самодержавною, необмеженою, не підпорядкованою ніяким зовнішнім, наддержавним началам. Держава не може бути ґрунтована лише на любові. На любові ґрунтована церква. Церква – інший вимір буття, ніж держава. Ці два царства співіснують, стикаються, але ніколи не ототожнюються і не виключають одне одного. Монізм в суспільному житті – виняткове переважання лише одного начала, завжди веде до тиранії, до згасання різноманіття і багатства життя.

М. О. Бердяєв критикує абстрактно-соціологічне трактування нації, намагається показати її основні характеристики і роль в історичному розвитку, а також зміст таких категорій, як націоналізм, патріотизм і інтернаціоналізм. Так, він пише, що нація є категорія конкретно-історична, а не абстрактно-соціологічна. Ніякі раціонально уловимі ознаки не вичерпують її буття. Буття нації не визначається і не вичерпується ні расою, ні мовою, ні релігією, ні територією, ні державним суверенітетом, хоча усі ці ознаки більш менш суттєві для національного буття. Найбільш праві ті теоретики, які, на думку М. О. Бердяєва, визначають націю як єдність історичної долі. Свідомість цієї єдності і є національна свідомість, що є за своєю суттю ірраціональною таємницею. Усвідомлювати її можуть люди змішаної крові, що походять від складного расового злиття. Як вважає М. О. Бердяєв, раса грає визначальну роль в утворенні нації, в ній природна дійсність переходить в дійсність історичну.

У тій же роботі М. О. Бердяєв говорить, що нація не є емпіричне явище того або іншого уривка історичного часу. Нація є містичний організм, ноумен, а не феномен історичного процесу. Нація не є покоління, що живе, не є і сума усіх поколінь. Нація не є додаток, вона є щось первинне, вічно живий суб'єкт історичного процесу, в ній живуть і перебувають усі минулі покоління не менше, чим покоління сучасні. Національне буття перемагає час. Дух нації противиться пожиранню минулого сьогоднішнім і майбутнім. Нація завжди прагне до нетлінності, до перемоги над смертю, вона не може навіть припустити виняткового торжества майбутнього над минулим. Ось чому в національному бутті і національній свідомості є релігійна основа, релігійна глибина. Релігія є встановлення зв'язку і спорідненості, подолання чужого інобуття, лише у батьківщині, перш за все, знаходить людина цей зв'язок. Всяка спроба відірвати національність від релігійної глибини викидає її на поверхню і наражає їй небезпекою розпаду. Істинна національна свідомість є глибинна свідомість, вона затверджує не знищуючу і смертоносну силу історичного процесу, а таку, що охороняє, що надихає в нього життя і силу, що воскрешає його. Національна свідомість консервативна не тому, що вона ворожа творчості, а тому, що вона охороняє справжнє життя, цінне життя від смертоносних винищувань прийдешнього. Життя нації, національне життя є нерозривний зв'язок з предками і шанування їх заповітів. У національному дусі завжди є традиційне.

В той же час всяка нація по своєму здоровому інстинкту прагне до максимуму сили і цвітіння, до розкриття себе в історії. Це творчий бік національної свідомості.

Національна свідомість в трактуванні М. О. Бердяєва

Як відзначає М. О. Бердяєв, існує два типи національної свідомості. Згідно з першим, можна ідеалізувати стихійні властивості народу, бути в захваті від цих властивостей і не допускати ніякої їх критики. Цей тип національної свідомості може як заперечувати національну ідею і бачити в слабкості національного почуття національну особливість (російська революційна інтелігенція, представники російського нігілізму), так і затверджувати національну ідею, захоплюючись національними особливостями, незалежно від того, чи сприяють вони або перешкоджають рішенню національних задач, чи збільшують вони нашу силу і цінність у світі (праві слов'янофільські течії).

Але існує і інший, більш високий тип національної свідомості, для якої національне буття є творче завдання, який вимагає самокритики і закликає до перевиховання в ім'я здійснення національних задач.

М. О. Бердяєв також підкреслює необхідність єдності національної свідомості для усіх шарів і соціальних груп. Так, народницька свідомість на початку ХХ століття припускала, що необхідно служити народу (фізично працюючим людям) на шкоду іншим жителям Росії, бачити в народі критерій

істини і правди, відректися в ім'я народу від найбільших духовних і культурних цінностей. Народницька свідомість, на думку М. О. Бердяєва, розірвала органічну цілість національного життя і створила нездолані протилежності між народом і іншою частиною населення Росії. Народницькій свідомості М. О. Бердяєв протиставляє національну, яка звернена до більшої глибини. Нація, як стверджує М. О. Бердяєв, не є той або інший клас, не є емпірична кількість людей, що нині живуть. Нація є містичний організм, таємниче життя якого ми досягаємо у власній глибині, коли ми перестаємо жити поверхневим життям, життям зовнішніх інтересів, коли ми звільняємося від виняткової влади оболонки, що розділяють людей. По словах М. О. Бердяєва, нація є дух, Божий задум, який емпіричний народ може здійснити або занепасти. Але емпіричний народ має бути підпорядкований нації, її завданням у світі. Крім того, М. О. Бердяєв відзначає, що росіянам необхідно бути росіянами, бо цілісна Росія нескінченна, і святіша, ніж окреме її населення того або іншого часу, в тій або іншій своїй частині.

Відношення держави і нації в трактуванні М. О. Бердяєва

Заслуговують на велику увагу міркування М. О. Бердяєва про взаємовідносини держави і нації. Так, в роботі «Філософія нерівності» він пише, що держава не є визначальною ознакою буття нації. Але всяка нація прагне утворити свою державу, зміцнити і посилити її. Це є здоровий інстинкт нації. Через державу розкриває нація свої потенції. Втрата нацією своєї держави, своєї самостійності і суверенності є велике нещастя, важка хвороба, що калічить душу нації. З іншого боку, держава повинна мати національну основу, національне ядро, національну ідею (хоча населення може бути і багатонаціональним), інакше держава не може мати творчого життя. Хоча може бути також і стан, коли при сильній державі існує тяжке становище народу і занепад національної свідомості.

Національні рухи XIX століття, як відзначає М. О. Бердяєв у вищезгаданій роботі, були боротьбою за незалежність націй малих і слабких і за об'єднання націй роздроблених. У цьому здійснювалася історична тенденція до індивідуалізації, яка є безперечною частиною історичної правди. Але разом з цим відбувалася боротьба за велику імперіалістичну єдність, за великі історичні цілі; у цій боротьбі здійснювалася історична тенденція до універсалізації, це є інша частина історичної правди. У іншій своїй роботі «Про сучасний націоналізм» М. О. Бердяєв пише про те, що подвійний процес індивідуалізації і універсалізації, що відбувається в історії, знаходить своє помилкове відображення в націоналізмі і інтернаціоналізмі. У багатьох своїх роботах М. О. Бердяєв характеризує націоналізм і інтернаціоналізм як хвороби національної свідомості. Так, наприклад, в роботі «Царство Духу і царство Кесаря», М. О. Бердяєв пише про те, що національність є позитивна цінність, яка збагачує життя людства. Без такого уявлення націоналізм є абстракцією, націоналізм є зле, егоїстичне самоствердження і навіть презирство і ненависть

до інших народів. У роботі «Про сучасний націоналізм» М. О. Бердяєв характеризує націоналізм таким чином – націоналізм не є тільки природна і елементарна любов до своєї Батьківщини та свого народу, свідомість історичної долі. Націоналізм є прикрита форма егоцентризму, гордості і зарозумілості, чванливості і похваляння. Все, що визнається гріхом і вадою для окремої людини, визнається добродієм для національного колективу. Націоналізм користується елементарними інстинктами, але він є раціоналізація, є ціла ідеологічна доктрина.

Далі видатний російський філософ підкреслює, що сучасний націоналізм нерозривно пов'язаний з культом могутності держави; він статичний та мілітаристичний, позбавлений всякої національної оригінальності. Сучасний націоналізм розриває з достовірно національними традиціями, він є породження безликої маси, культурне здичавіння, загальне знеособлення. М. О. Бердяєв – рішучий противник ідолопоклонства перед нацією і державою. Він стверджує, що національне почуття в націоналізмі лише засіб, яким користуються для поклоніння державі. При цьому нація і держава стають ідолами, яким приносяться в жертву живі люди. Тут необхідно зупинитися на питанні про цінності. Націоналізму М. О. Бердяєв протиставляє персоналістичний соціалізм, де верховною цінністю є сама людина, її право на гідне життя і на реалізацію повноти її життєвих можливостей. Людина є цінність більш висока, ніж нація і держава.

В той же час М. О. Бердяєв рішуче відрізняє націоналізм від патріотизму. Емоційне життя, пов'язане з національністю, дуже заплутане і складне. Відбувається об'єктивне здійснення людських емоцій і пристрастей. Виникнення колективних, надособистих реальностей значною мірою пояснюється цим об'єктивним здійсненням сильних емоцій. Так створюються і націоналізм, і патріотизм, які грають величезну роль в історії. У патріотизмі емоційне життя більш природне, і він є, перш за все, виявленням любові до своєї Батьківщини, своєї землі, свого народу. Патріотизм є, безперечно, емоційна цінність, і він не вимагає раціоналізації. Як переконливо відзначає М. О. Бердяєв, повна відсутність патріотизму – це ненормальний, дефектний стан. Націоналізм же менш природний, він і є раціоналізацією емоційного життя. Націоналізм набагато більше пов'язаний з ненавистю до чужого, чим любов'ю до свого. Слід зазначити, що націоналізм грає величезну роль у виникненні війн, він створює атмосферу війни. Але національність може бути знищена, винищена у війнах, що виникли на ґрунті національних пристрастей і інтересів. Війна передбачає атмосферу безумства. У війні, як і в революції, на перше місце виходять інстинкти людей.

М. О. Бердяєв критикує і інтернаціоналізм, вважаючи його абстрактною єдністю людства, небуттям, де відбувається відвернення від усього органічного, живого, індивідуального. Він вважає, що не можна винищувати конкретні реальності в ім'я абстракцій, необхідно стверджувати конкретну позитивну всеєдність, в яку входять усі багатства буття. У інтернаціоналізмі розриває в роді людському духовний зв'язок майбутнього з тим, що минуло, і класу пролетаріату з іншою частиною людства. Необхідно ж прагнути до братерства

народів, братерства людей, а це передбачає існування конкретних націй і людських особистостей. Істинна любов, за словами М. О. Бердяєва, завжди є затвердження лику улюбленого, його неповторної індивідуальності. Любов до будь-якої національності, братерські до неї відносини припускають затвердження вічного буття цієї національності, не допускають зникнення її в абстрактному людстві. Інтернаціоналізм, як підкреслює М. О. Бердяєв, є абстрактна раціоналізація істинної універсальної ідеї.

Насправді треба говорити, по М. О. Бердяєву, не про інтернаціоналізм, а про наднаціоналізм, який вміщував би в себе усі індивідуальні національні форми. Коли народ наповнює своє життя універсальним змістом і творить універсальні цінності, то рухається вгору, при цьому зберігається його національна індивідуальність. Універсалізм є затвердження багатства в житті національному. Усі великі народи, що мали свою ідею і своє покликання у світі, у вищих досягненнях своєї культури набули універсального значення. А. Данте, Л. М. Толстой, У. Шекспір та І. В. Гьоте однаково національні і універсальні.

ДИДАКТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ К. Д. УШИНСЬКОГО ЯК ЗАСІБ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В СУСПІЛЬСТВІ

Аналіз наукових філософських та соціокультурних умов епохи, за яких створювалась дидактична концепція К. Д. Ушинського

В історії вітчизняної філософсько-педагогічної думки цілісна дидактична система вибудована на початку другої половини ХІХ століття К. Д. Ушинським. Його дидактична система відобразила в собі світоглядні, філософські та наукові установки, вироблені як російською культурою в ХVІІІ та на початку ХІХ століття, так і європейською науковою думкою. У дидактичній системі К. Д. Ушинського відображені його світоглядні установки. Аналіз дидактичної системи К. Д. Ушинського неможливий без розгляду духовних потреб російського суспільства, змін у філософській та науковій сферах в європейській культурі в першій половині ХІХ століття.

За свідченням різних істориків, в першу чергу В. О. Ключевського, за часів Петра І юнаки дворянського стану обов'язково повинні були навчатися по «наряду» – повинності і по «зазначеній програмі». Дворянин зобов'язаний був навчатися математиці, придбати артилерійські, навігаційні знання, які потрібні на військовій службі, повинен був вивчати юриспруденцію та економіку – отримати знання, необхідні на громадській службі. Ця навчальна повинність зникла зі смертю Петра. Технічна освіта (яка отримується головним чином в Європі), покладена Петром на дворянський стан, як натуральна повинність, стала замінюватися іншими знаннями. У російській освіті став діяти принцип добровільності. З'являється необхідність світської освіти, того, що при Петрові називали «ходом французьких і німецьких учтивств»³⁷¹.

Вступ на престол імператриці Єлизавети став закінченням німецького впливу при російському дворі, який надовго змінився французьким. Найвище російське дворянство, пише В. О. Ключевський, спочатку сприйняло лише зовнішню сторону французької культури. «Запозичені естетичні звеселяння відрізнялися тією особливістю, що необхідна була деяка підготовка до них, щоб відчутти в них справжній смак, необхідна була обробка естетичного почуття. ...Це рішуче подіяло на програму дворянської освіти»³⁷².

Система російської освіти ознаменувалася відкриттям Московського, Казанського, Харківського та Петербурзького університетів, при них утворюються гімназії. Завдяки викладанню в університетах професорським складом, головним чином із Західної Європи, ідеї французького Просвітництва, в тому числі і в освіті, переносяться на російський ґрунт. За свідченням В. О. Ключевського, суспільна освіта звила собі гніздо там, де менше всього можна було чекати – у відкритих Єлизаветою Петрівною спеціальних

³⁷¹ Ключевский В. О. Курс русской истории. // Соч. в 8и т. Т.V. М.: Изд. Социально политической литературы. 1958. – 502с. с.308

³⁷² Ключевский В. О. Курс русской истории. // Соч. в 8и т. Т.V. М.: Изд. Социально политической литературы. 1958. – 502с. с.163

військово-навчальних закладах: шляхетському сухопутному кадетському корпусі і морському кадетському корпусі. Статутом кадетського корпусу передбачена і програма навчання. До складу дисциплін що вивчалися увійшли: логіка, риторика, фізика, початкова математика, механіка, історія (священна і світська), географія, хронологія, латинська і французька мови. Представлена для вивчення система дисциплін була спрямована не тільки на повідомлення учням певної суми знань, але і на розвиток розумових здібностей учнів.

Але до початку XIX століття в російському середовищі було поширено переважно «домашнє виховання», як зауважує О. С. Пушкін: «У Росії домашнє виховання є недостатнє, аморальне: дитина оточена одними турботами, бачить одні мерзенні приклади, свавольство, або рабство, не отримує ніяких понять про справедливість, про взаємні відносини людей, про істинність. Виховання дитини обмежується вивченням двох або трьох іноземних мов і загальним початком всіх наук, які викладаються якимось найнятим вчителем»³⁷³.

Лише в січні 1803 року були видані «Попередні правила народної освіти». Вся Росія розділена на шість навчальних округів. Система освіти передбачала чотири щаблі: нижчий – парафіяльні училища (в містах і селах); проміжний – повітові училища (по одному в кожному повіті); середні – гімназії (у кожному губернському місті); вищі – університети (в кожному окрузі). Усі сходинки спадкоємні, пов'язані між собою. Кожна попередня є основою послідуєчої. Чотирирічний курс гімназичного навчання за статутом 1804 р. складався з ряду дисциплін: «У гімназії мають місце бути представлені витончені науки, мови: латинська, французька, німецька, логіка, основи чистої математики, гідравліки і інших частин фізики, найбільш у спілкуванні потрібних, скорочені природна історія, загальна географія та історія, підстави політичної економії і комерції»³⁷⁴. Це був початковий період царювання Олександра I, вихованця швейцарського просвітителя Ф. С. Лагарпа, який керувався філософсько-педагогічними ідеями Я. А. Коменського, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо, тобто принципами розуму і природності. Не випадково цей період ознаменований прагненням уряду до поширення освіти.

Незважаючи на систему освіти, яка розвивається, вплив філософсько-педагогічних ідей Західної Європи, в Росії до другої половини XIX століття не було науково обґрунтованої педагогічної теорії. Навчання в гімназіях виходило з правила: «Наука не терпить примусу». «Не було встановлено певного часу для навчання. Кожен міг вчитися в будь-якому класі так довго, як дозволяли учневі його кошти і обдарування. Талановитий навчався успішно і, почавши з абетки, міг в чотири – п'ять років досягти ступеня студента, між тим, не вельми обдарований в цей час міг ледь вибратися з середніх класів гімназії до вищих, а бездарний при однаковому старанні і старанності встигав і того повільніше. Загальною установкою стали наступні постулати: «Оскільки розумові здібності не у всіх дітей розкриваються, зріють, удосконалюються одночасно, в одного раніше, у деяких пізніше, а у сотні і того пізніше, гімназія повинна

³⁷³ Пушкін А. С. Капитанская дочка. Собр. соч. в 8^м т. Т.8. – М.: Изд. Художественная литература. 1970. – 296с. с.74

³⁷⁴ Целлер Э. Очерки истории греческой философии СПб. Алетея. 1996. – 294с. с.23

підклубатися про кожного і створювати усім умови. Бачити всіх корисними членами суспільства»³⁷⁵.

Лише в 1850-1860 рр. з'явилося кілька спеціальних наукових педагогічних журналів: «Журнал для виховання» (1857 р.), «Російський педагогічний вісник» (1857 р.), «Учитель» (1861 р.), «Ясна поляна» (1861 р.).

Філософсько-світоглядні настанови основоположень навчання та освіти в концепції К. Д. Ушинського

К. Д. Ушинський першим з російських педагогів підсумовував наукові знання про людину. Він виходив з визнання взаємодії педагогіки з даними антропологічних наук. Це відображено в «Досвідах педагогічної антропології», яка складається з трьох частин. У першій частині аналізуються фізіологічні особливості людини. Друга частина присвячена психології. У третій частині аналізується розвиток не тільки розумової діяльності дітей, розглядається розвиток в людині духовності. «Педагогіка повинна стояти на великому плані «антропологічних наук», до них відносяться: анатомія, фізіологія, психологія людини, логіка, філософія, географія, статистика, політична економія, історія, – саме в цих науках, вважає К. Д. Ушинський, – виявляється сукупність властивостей предмета виховання, тобто людини»³⁷⁶. Але особливе місце приділено психології та філософії.

У зміні філософських напрямів ХІХ століття К. Д. Ушинський тяжіє до матеріалістичного. Вся історія людської думки, писав він, проходить в захопленнях різними філософськими напрямками: «які то втілюють свідомість в матерію, то розпускають саму матерію в ідею свідомості. Ми вважаємо, що в сучасній Європі можна знайти зразки такого мислення, яке, вийшовши з крайнього матеріалізму ...повернуло до крайнього ідеалізму ...знову вирвалося з нього в крайній матеріалізм»³⁷⁷.

Аналізуючи положення Г. В. Ф. Гегеля, висловлені в «Феноменології духу», про тотожність сутності освіти суті духу, К. Д. Ушинський міркує про те, що не ідеалістичний, а більшою мірою матеріалістичний напрямок думки вніс багато позитивного в науку і мистецтво навчання. Матеріалізм, впевнений він, «...чекає свого Гегеля»³⁷⁸, який переосмислить розрізнені матеріалістичні концепції і зведе їх в струнку філософську систему.

На формування світогляду К. Д. Ушинського вплинули радикальні зміни, що відбулися в кінці ХVІІІ – першій половині ХІХ століття в цілісній і відносно стійкій системі підстав природознавства. Т. Кун писав, що їх можна розцінювати як другу глобальну наукову революцію, яка визначила перехід до

³⁷⁵ Целлер Э. Очерки истории греческой философии СПб. Алетея. 1996. – 294с. с.52

³⁷⁶ Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11^т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.14

³⁷⁷ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 3. – М.: – Л., 1948., Педагогические статьи. // Вопрос о душе в его современном состоянии. – 595с. с.340

³⁷⁸ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 3. – М.: – Л., 1948., Педагогические статьи. // Вопрос о душе в его современном состоянии. – 595с. с.370

нового стану природознавства – дисциплінарно організованій системі наук³⁷⁹.

Механістична картина світу в XIX столітті втрачає статус загальнонаукової. У біології, хімії, інших областях формуються специфічні картини, які не можна звести до механістичної. Відбуваються зміни ідеалів і норм досліджень і пояснень. У біології, геології виникають ідеали еволюційного пояснення. У першій половині XIX століття психологія як частина філософії перетворюється в науку, що досліджує душевні здібності людини, яка розглядається як біологічна істота, що належить і світу природному, і сфері духовного. Л. Фейєрбах, проголошуючи антропологічний принцип, стверджував: «Нова філософія перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, в єдиний універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, в тому числі і фізіологію в універсальну науку»³⁸⁰.

А. Бергсон пише, що в 1830 році психологія була визначена вищою школою як «... наука про духовне начало, про людину, про «Я». ... В Сорбонні і в College de France Віктор Кузен, Рое-Коллар, Жуфферау ясно висловлювали, що душу можна пізнати і сприймати за допомогою однієї тільки свідомості. Але ці великі вчені поряд з питанням про «Я», що представляє чуттєвий розвиток індивідуума, помістили психологію «Я», що виражає його духовне одкровення»³⁸¹. У розумінні А. Бергсона суб'єктивізм може бути джерелом ліризму, але навряд чи допустимий в якості принципу науки.

Дві точки зору не знаходять рівноваги. Але кожна використовується педагогами при побудові дидактичних систем. Авторами їх були: Ф. Е. Бенекє, Ф. А. В. Дістервег, Й. Ф. Герbart, Ф. Гардер.

У своїх дослідженнях К. Д. Ушинський спирається на роботи філософів, психологів, фізіологів. «Ми намагалися не бути упередженими ні до однієї з теорій і брали добре описаний психологічний факт, або його пояснення, що здавалося нам найбільш вдалим»³⁸². На сторінках «Педагогічної антропології» представлені погляди на навчання Р. Декарта, Б. Спінози, Ф. Бекона, Д. Локка, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, позитивістів О. Конта і Д. С. Мілля, німецьких педагогів М. В. Дробіша, Ф. Е. Бенекє, І. Ф. Герbart, німецьких фізіологів Е. Г. Вебера, Дюбуа-Реймона, І. Мюллера. «У Герbartі ми бачили великого психолога, ... в Бенекє вдалого популяризатора герbartівських ідей, ... Д. С. Миллю ми зобов'язані багатьма світлими поглядами, але не могли не помітити помилкової метафізичної підкладки його «Логіки», ... таким чином, ми всюди брали, що нам здавалося вірним і ясним, ніколи не соромлячись тим, яке ім'я носить джерело»³⁸³. К. Д. Ушинський, створюючи науково обґрунтовану педагогічну систему, не тільки наповнює її філософсько-педагогічними ідеями, представленими філософами західної Європи в Новий час, в Просвіті, в XIX столітті, але і адаптує ці ідеї до російської дійсності.

³⁷⁹ Кун Т. Структура научных революций. – М.: 1975. – 210с. с.146

³⁸⁰ Фейєрбах Л. Избр. Философские произв. – М.: 1995. Т. 1. – 510с. с.226

³⁸¹ Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск. Харвест. 1999. – 866с. с.866

³⁸² Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11^м т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.44

³⁸³ Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11^м т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.45

К. Д. Ушинський продовжує і традицію російського просвітництва в освіті та навчанні, розпочату М. М. Сперанським, І. І. Мартиновим, педагогами Н. Ф. Кошанським, В. В. Ізмайловим, російським філософом І. Ф. Богдановичем, традицію, продовжену в ХІХ столітті В. Ф. Одоєвським, О. С. Хомяковим, В. Г. Белінським, Герценом і Огарьовим. При цьому К. Д. Ушинський піднімається над однобічністю двох напрямків – слов'янофільства і західного напрямку. У статті «Цивілізація і варварство», надрукованій у «Віснику російського географічного товариства» в 1858 р, він пише про єдність людської психіки: «Найбільш яскраве вираження єдності психіки всіх людей – при всіх расових, географічних та історичних розбіжностях в житті – ми знаходимо насамперед у пізнавальній активності. Від самих примітивних до самих культурних народів потреба знання і шляхи та форми пізнання виявляються абсолютно тотожними. Правда, останнім часом стали особливо висуватися різні mentality primitive від типу і форм розумового життя сучасних людей»³⁸⁴.

У представників найрізноманітніших народів, пише К. Д. Ушинський, (японців, індусів, арабів, європейців, американців) закони логіки, залежність одних думок від інших, потреба логічного упорядкування у мисленні однакова. Людський дух у своїй пізнавальній активності рухається по одним і тим же шляхам. Помилки та успіхи в мисленні у всіх однорідні. Можливості у розвитку при навчанні в усіх однакові. Оскільки мова обслуговує мислення, то і закони розвитку мови у всіх схожі. «Якщо (як це прийнято) класифікувати всі мови за ознакою побудовою слів, пише К. Д. Ушинський у статті «Поїздка в Волхов», надрукованій в «Современніке», то при всій відмінності форм мовлення всяка думка може бути висловлена на будь-якій мові»³⁸⁵.

К. Д. Ушинський розглядає і універсалії в естетичній сфері. У людини вроджена і загальна з природою естетична потреба, говорить він на лекції в Ярославському ліцеї. Це – потреба розвиватися до свідомого творчого життя. Естетика буття притаманна всім людям і в устрої домівок, і в одязі. Естетична функція душі у кожного народу виступає з достатньою яскравістю. Естетична культура – загальний факт у житті людства.

На одній з лекцій в Ярославському ліцеї К. Д. Ушинський говорить про те, що моральна оцінка притаманна людям завжди і скрізь. «Молитви і динаміка морального життя від готтентотів до вищих форм самого жертвування і милосердя – суть крайні смуги моральної функції душі. Навіть те, що називається аморалізмом, є тільки відомий вислів такої функції, як безсоромність. Це негативна форма сорому»³⁸⁶. Тільки тому, що моральні функції душі мають загальний характер, виникають звичаї, виникають загальноприйняті обов'язкові форми гуртожитки, які притаманні і дикунам.

На думку В. В. Зіньківського, яка відображена в «Основах християнської філософії», К. Д. Ушинський пише про докорінну єдність людства, «про єдність ноосфери, що виникає в порядку еволюції душі, а душа пов'язана завжди з притаманною їй здатністю сходити до вищого світу, шукати ідеал, тобто

³⁸⁴ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 1. – М.: – Л., 1947., Педагогические статьи. – 591с. с.681

³⁸⁵ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 1. – М.: – Л., 1947., Педагогические статьи. – 591с. с.287

³⁸⁶ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 1. – М.: – Л., 1947., Педагогические статьи. – 591с. с.79

сходити до нескінченності»³⁸⁷.

Якщо слов'янофіли виходили з переконання у самотності історичного шляху Росії, в основі національної освіти, виховання, бачили релігійність, то ідея народності, представлена К. Д. Ушинським – це необхідність кожного народу у власній системі навчання і освіти зі своїми відмінними національними рисами. На його думку, в російській школі принцип народності повинен бути реалізований, перш за все, в пріоритеті рідної мови. Навчання рідною мовою розвиває «дар слова», формує «світогляд». «Рідне слово – одяг, в який повинно зодягнутися всяке знання»³⁸⁸.

Навчання розглядається як засіб розумового та морального розвитку особистості. Розвиток розумових здібностей визначено як формальну освіту. Процес засвоєння знань визначений як моральна освіта.

«Досвіди педагогічної антропології» як стрижень педагогічної концепції К. Д Ушинського

К. Д. Ушинський ділить навчання на дві стадії: перша – доведення знання до певної системи. Друга – повинна вести від системи до науковості. Перша стадія включає в себе ознайомлення з предметами і явищами, їх порівняння, зіставлення, вироблення попередніх понять, приведення понять в систему. На другій стадії слід навчати сходити від часткового до загального, від конкретного до абстрактного.

У першому томі «Педагогічної антропології» К. Д. Ушинський стверджує: навчання є процес індивідуального пізнання, саме тому воно повинно узгоджуватися з загальними закономірностями пізнавальної діяльності. У своєму ставленні до неї російський педагог близький до поглядів Д. Локка. Якби побудови не створював людський розум, він створює їх з матеріалу, отриманого з зовнішнього світу. Єдиною їжею людського розуму є досвід, повідомлений зовнішнім почуттям і, отже, отриманий через посередництво нашого тіла. Без досвіду розум не може зробити жодного кроку в своєму розвитку. «Дух людський є організм, але ґрунт цього організму є тіло, а їжа – досвід, який посилає через посередництво зовнішніх почуттів»³⁸⁹.

У розумінні К. Д. Ушинського, аналіз пізнавальної діяльності неможливий і без вивчення психофізичної сторони цього процесу. Перший етап пізнання – відображення дійсності органами почуттів і пристосуваннями нервово-мозкової системи. «Нервовий організм, – писав К. Д. Ушинський – неминуча ланка і єдиний посередник між зовнішнім світом і душею. Душа не відчуває нічого, крім розрізнених станів нервового організму»³⁹⁰. Явища зовнішнього світу, які не виробляють впливу на «нервовий організм»,

³⁸⁷ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М.: КАНОН. 1996. – 506с. с.393

³⁸⁸ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 5. – М.: – Л., 1948., Предисловие к первому изданию Детского мира. – 738с с.244

³⁸⁹ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 3. – М.: – Л., 1948., Педагогические статьи. // Вопрос о душе в его современном состоянии. – 595с. с.361

³⁹⁰ Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11" т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.260

залишаються невідомими душі. Факти вкарбовуються в пам'яті, зберігаються нервовим організмом у формі звичок і спогадів. Спогади – їжа для «духовного організму». Його розвиток, вдосконалення неможливе без аналізу спогадів. Активною увагою розуму у відношенні спогадів завершується процес пізнання. К. Д. Ушинський підкреслює значення активності уваги. Увага – «ворота душі».

К. Д. Ушинським розглядаються ступені пізнавальної діяльності: чуттєве сприйняття, розумова діяльність, розумне або ідейне пізнання. Сприймаючи предмет, людина має розумові і навіть ідейні передумови сприйняття. Чуттєве сприйняття збуджує роботу свідомості і навіть розуму. «Весь наш розумовий процес, керований внутрішньою, вродженою йому силою ідеї, складається тільки з тих елементів, які були сприйняті нами із зовнішнього світу. Ідея належить нашому зовнішньому духу; але матеріалу для роботи і висловлення цієї ідеї немає іншого, крім того, що дає нам зовнішній, видимий, відчутний світ»³⁹¹. Аналізуючи роботи німецького психолога Ф. Е. Бенке, К. Д. Ушинський дає розуму визначення: «Під ім'ям розуму ми повинні розуміти свідомість, взяту в даний момент, з певним числом фактів, якими вона володіє. ...Розум, або сказати свідомість збагачується лише – а) примноження фактів; б) їх переробкою»³⁹².

Російський педагог, розглядаючи здібності людини, робить висновок: розсудок виконує роботу постійно, на протязі всього життя, але у одних швидше, а в інших повільніше. Одні люди, тому, здатні зосереджуватися в певному суворому напрямку, в інших розсудок працює незв'язно, лише у небагатьох свідомість працює багатосторонньо і в той же час пов'язано. Людина не здатна розвиватися, залишаючись у межах розумової діяльності, розумова діяльність узята сама по собі обмежена. К. Д. Ушинський міркує про те, що людина розвивається в належній мірі лише тоді, коли діяльність розсудка підпорядкована розуму, з його здатністю висувати ідеї. Лише розум здатний до широкого сприйняття дійсності. «Якщо ми вникнемо глибше, в те, що зветься в людях чудовим, або навіть великим розумом, то побачимо, що це головним чином є здатність бачити предмети всебічно, з усіма відносинами, в які вони поставлені»³⁹³. Розум спрямовує і регулює розсудливу діяльність. Вважаючи, що в будь-якому акті пізнавальної діяльності представлені в тій чи іншій мірі всі її шаблі, К. Д. Ушинський міркує про те, що в кожному, навіть простому акті відображення вже бере участь і розумова діяльність, вона в свою чергу, є висловленням якоїсь більш широкої ідеї.

Навчання, узгоджуючись із загальними закономірностями пізнавальної діяльності, має свою особливість. Це індивідуальний процес привласнення індивідом вже накопиченого, історичного досвіду, який здійснюваний у відповідності з можливостями, що надані людині її віком і розвитком. Облік саме цих обставин вводить учня в специфіку його справи, дозволяє правильно здійснювати керівництво навчанням. Російський педагог пише про те, що застосовуючись до умов розумового дозрівання людини, ми пристосовуємося

³⁹¹ Ушинський К. Д. Собр. соч. в 11^т. Т. 8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.266

³⁹² Ушинський К. Д. Собр. соч. в 11^т. Т. 8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.617

³⁹³ Ушинський К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 6. – М.: – Л., 1948., Родное слово. – 640с. с.267

до умов життя природи. Кожен вік розглядається, як час переважного розвитку тієї чи іншої пізнавальної здатності. Спочатку слідує період накопичення вражень. Вже в цьому віці можливий прояв розумової і навіть ідейної діяльності. Далі – активний період розвитку розуму. Саме в цей період можливий значний прояв ідейної діяльності. На вказаних умовах формується, в тому чи іншому віці, щабель пізнавальної діяльності. Саме на це і повинне орієнтуватися навчання. Слідом за Я. Коменським, Д. Локком, К. Д. Ушинський називає учителя «слугою природи». «Перш за все, погодимося з тим, що голос природи має бути вислуханий і батьками, і суспільством, і вихователем. З природою погано сперечатися; можна, мабуть, не поважати її законів, можна перешкодити їх виконанню у розвитку людини, але з цього нічого доброго не вийде: людині тільки залишається дізнатися цих законів і скористатися їх силою»³⁹⁴.

Зіставляючи власні експериментальні дослідження з думками, висловленими К. Д. Ушинським в «Педагогічній антропології», П. П. Блонський пише: «У ранньому дитинстві...хід думок відрізняється інертністю,...пізніше, легкістю переходу від однієї думки до іншої, у віці статевого дозрівання помітний процес логічного упорядкування»³⁹⁵.

К. Д. Ушинський пише про те, що людина не тільки біологічна істота. Вона належить культурі в тій мірі, в якій здатна до саморозвитку, самостійного створення. Це досягається в першу чергу навчанням. У зв'язку з цим визначаються і завдання шкільного навчання: розвиток психічних і духовних здібностей, передача накопичених людством знань, зразків і норм діяльності. Виконання всіх завдань відбувається паралельно. Але в короткий період шкільного навчання можливо передати лише обмежену частину знань, тому, в першу чергу, слід дбати про розвиток розумових здібностей учнів. Завдання навчаючого – підготувати душу до саморозвитку, самостійного створення.

К. Д. Ушинський ставить питання про постійне збільшення наукових дисциплін. Перед філософами, психологами, педагогами повинне стояти завдання перегляду досліджуваного в школі матеріалу, періодичного видалення застарілого знання, приведення знань до найбільш простого, логічно впорядкованого подання. К. Д. Ушинський порівнює всю сукупність вироблених наукою знань з пірамідою. У її основі стоїть учень, на вершині знаходиться вчений. У короткий період дитинства і юності людині необхідно включитися в творчу роботу думки. До вирішення цієї задачі можна підійти, перш за все, переглянувши і упорядкувавши зміст матеріалу, що становить «піраміду». «Давно пора серйозно подумати про те, щоб залишити в наших підручниках тільки те, що дійсно необхідне і корисне для людини, ... пора б вже в педагогічному відношенні піддати до генерального перегляду і всі науки, так, як їх підвергнув колись Бекон у філософському відношенні. Ця робота така величезна, що вимагає повного знання науки та життя, вона, очікує свого

³⁹⁴ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.616

³⁹⁵ Блонский П. П. Избр. пед. и психолог. произв. в 2^х т., Т.2. – М.: Педагогика. 1968. – 390с. с.19

головного працівника»³⁹⁶. Історичний шлях формування наук довгий, обумовлений безліччю випадковостей. Сукупність знань, необхідних для передачі під час шкільного навчання, повинна бути логічно спрощена так, щоб став ясним її розвиток, від історично початкового і простого, до пізнього і складнішого. На переконання К. Д. Ушинського, на початку навчання диференціація наук повинна бути непомітною, вона розгортається поступово, по мірі руху до вищих шаблів навчання.

К. Д. Ушинський пише і про те, що навчальні предмети слід звести в систему. Кожна шкільна дисципліна має свою внутрішню логіку, разом вони складуть органічно пов'язане ціле. Різноманіття наук в їх диференційованому вигляді недоступно дитині. Дитину слід крок за кроком підвести до різноманіття наук, проробляючи, в логічно спрощеному вигляді, той же шлях, який пройдено людством в його історичному розвитку.

Про необхідність педагогічної переробки наук, для успішного вивчення природничих дисциплін у школі писав пізніше М. І. Пирогов. Школа тільки переддень науки, вона готує учнів до її сприйняття. Навчання має бути завжди орієнтовано на «... розвиток всіх благих здібностей людського духу»³⁹⁷.

У «Педагогічної антропології» зроблена спроба виявлення елементарних понять, що входять у кожен науку і утворюють концептуальну схему, згідно з якою в ній розташовується досліджуваний матеріал. Створюючи слова, які позначають явища природи, люди не віддавали собі звіту в тому, що вони прокладають початок одночасно і філології, і природознавству. Надалі, пише К. Д. Ушинський, із зародків природознавства вирости астрономія і геометрія, арифметика і фізика, біологія та інші науки про природу. Із зародків філології виникли граматики і риторика.

Початкове спрощення, поступове збільшення складності притаманні багатьом побудовам російського педагога. Демонстрована в навчальному посібнику «Дитячий світ», картина світу значно віддалена від реальної. Закони природи в ній здобувають нові якісні характеристики. Картина світу представлена як щось нерухоме, ясне, просте, очевидне. Будь яка природна закономірність може бути виведена за допомогою логічного конструювання. Саме так можливо скласти доступну для дітей систему знань. Пояснюючи її структуру, К. Д. Ушинський писав: «Тільки система, звичайно розумна, що виходить із самої сутності предметів, дає нам повну владу над нашими знаннями. Голова, наповнена уривчастими знаннями, схожа на комору, в якій все безладно, і де сам господар нічого не відшукає, голова, де система без знань схожа на крамницю, в якій на всіх ящиках є написи, а в ящиках порожньо»³⁹⁸.

«Дитячий світ» – книга для читання, в якій проводиться постійна, наполеглива систематизація «тваринного царства і рослинного світу»³⁹⁹. Вона

³⁹⁶ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.436

³⁹⁷ Пирогов Н. И. Избр. Пед. Соч., – М.: Педагогика. 1985. – 456с. с.204

³⁹⁸ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 5. – М.: – Л., 1948., Предисловие к первому изданию Детского мира. – 738с с.355

³⁹⁹ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.378

призначена для того, щоб «...змусити учнів самостійно домагатися істини, спостерігаючи конкретні явища природи і життя»⁴⁰⁰. Аналіз явищ природи, представлених у навчальному посібнику, повинен показати учням еволюцію тварин і рослинних форм, поступовий їх розвиток. Російський педагог писав, що «Дитячий світ» повинен надати «...живий сенс природознавства, зробити його могутнім освітнім предметом дитинства і юності»⁴⁰¹. Безсистемний виклад природничих наук не тільки не розвиває пам'ять, але стомлює живу дитячу уяву. Багато явищ і предметів, що вивчаються у шкільному курсі природознавства, вже знайомі дитині з повсякденного життя. Завдання навчаючого «... вводити питаннями в суттєві подробиці предмета, ...висловити думку, яка вже ворушилася в голові учня, ...і ви піднімете мислення учня на один щабель вище»⁴⁰².

К. Д. Ушинський переконаний, що основа навчання – природничі науки. Вони не тільки відображають картину світу, але й сприяють розвитку логічного мислення, «...що стосується вправ суджень на законах природного матеріалу, це саме і є плідне джерело для вправи, це справжня логіка фактів, яка дає людині можливість докладати її, маючи факти, у всякій формі, і у всякому вигляді»⁴⁰³. Російський педагог прагнув вивести такі співвідношення між засвоєнням фактів і розвитком розуму, щоб факти не пригноблювали розумову діяльність, і щоб розум не розвивався у відриві від наповнення його фактичним матеріалом. У його розумінні, виведена одним розумом істина «... не показує особливого розвитку голови, а тільки особливість в напрямку людини. Ми часто зустрічаємо найдурніших резонерів, у яких – що не слово, то розумова істина; а разом з тим, що не слово, то брехня і доказ невігластва і тупості»⁴⁰⁴. Надмірне захоплення логікою, зайва математизація односторонньо розвивають людину. Людині яка навчає, постійно належить доводити, що невірні посилки, покладені в основу міркування, призводять до невірних результатів. Але чим менше матеріалів для розумової обробки, тим більш односторонні і помилкові висновки. Рясні матеріали губляться.

Образне сприйняття об'єкта – початок навчання. Від відповідності дійсному вибудованому образу залежить правильність судження учня про об'єкт. Фундамент розумової роботи – кількість і якість спостережень. Перше правило для того хто навчає: «Вчити дитя спостерігати вірно і збагачувати його душу, можливо повними, яскравими образами, які потім стануть елементами розумової діяльності»⁴⁰⁵.

К. Д. Ушинський пише, що думка дитини розвивається невідривно від чуттєвого сприйняття. Від того хто навчає він вимагає великої кількості наочно-чуттєвих опор. Сходження від світу спеціально збудованих в

⁴⁰⁰ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 5. – М.: – Л., 1948., Предисловие к первому изданию Детского мира. – 738с. с.27

⁴⁰¹ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.381

⁴⁰² Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 1. – М.: – Л., 1947., Педагогические статьи. – 591с. с.225

⁴⁰³ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.670

⁴⁰⁴ Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11^т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с. с.360

⁴⁰⁵ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 6. – М.: – Л., 1948., Родное слово. – 640с. с.267

навчальних цілях моделей і образів в світ понять відбувається поступово. Крок за кроком необхідно переходити до узагальнення чуттєво-наочного матеріалу.

К. Д. Ушинський, осмислюючи структуру знання яке передається в дидактичному процесі, розглядає її як послідовність концептуальних схем, що розрізняються за своїм виглядом, організованих по логічним правилам.

Онтологічний і методологічний аспекти навчання в системі К. Д. Ушинського впливають з аналізу проведеної їм пізнавальної діяльності та принципу «педагогічної переробки наук». Він має кілька граней. Одна з них визначається роздумами про те, що потенційна здатність до навчання є в кожній людині. Кожному, за винятком небагатьох, природою представлена можливість до відбиття в пам'яті предметів і явищ. Але, якщо психічні здібності даровані природою, то духовні – розсудливу й розумну діяльність – необхідно формувати. Неодноразово повертаючись до питання про «педагогічну переробку наук», аналізуючи положення Д. Локка про «Tabula rasa», К. Д. Ушинський говорить про необхідність спрощення знання, яке передається в дидактичному процесі. На вершину «піраміди знань» людина сходить поступово. Роздуми про труднощі, що виникають при цьому у учня і наставника, порівнянні з платонівським міфом про печеру. К. Д. Ушинський неодноразово згадує про те, що самостійно зійти на вершину «піраміди» учень не зможе. Розумова, а тим більше, розумна діяльність повинні бути пробуджені педагогом. Учень неодмінно чинить опір цьому.

Складові розробленої К. Д. Ушинським методології навчання: 1) образне сприйняття досліджуваного об'єкта; 2) розумова обробка отриманих знань, – первісне узагальнення і висновки; 3) зведення результатів обробки в систему, яка охоплює всю досліджувану область. Підкреслюючи важливість кожного із ступенів, російський педагог нагадував про необхідність їх спільного використання.

Вбачаючи в природничих науках і граматичних побудовах мови інструментарії, розвиваючи розумову здатність, К. Д. Ушинський на сторінках «Педагогічної антропології» лише вказав на те, що математика з її абстрактними побудовами розвиває розумову здатність, дає можливість застосувати дедуктивний метод. Але ніяке навчання неможливо без логічних операцій аналізу і синтезу. У навчальному посібнику «Рідне слово» дидактичний матеріал збудований на основі аналітико-синтетичної методики навчання грамоті. У навчальному посібнику систематизовані спостереження над «формами і законами мови». Визначення синтаксичні, етимологічні, орфографічні вибудовані від простого до більш складного. Представлені питання вказують на граматичну систему. Саме так, на думку К. Д. Ушинського, система дидактична може перерости в наукову. Під науковістю розуміється ряд методів, за допомогою яких можна не тільки дати певні знання, але й навчати розумовим побудовам, які російський педагог, слідом за Г. В. Ф. Гегелем, приписує розумовій діяльності. Виділивши в якості джерела розумових вправ словесність і природничі науки, К. Д. Ушинський розробив систему вправ, представив їх у підручниках початкової школи «Дитячий світ» і «Рідне слово». За його твердженням, у них пов'язані

«... загальновідомі явища природи в системі вивчення мови і логіки»⁴⁰⁶. У такому синтезі російський педагог намагався знайти основу, з якої починається поступове входження в науку.

Розрізняючи два прийоми, необхідних при навчанні, аналіз і синтез, К. Д. Ушинський зазначав можливість застосування кожного з них до різних предметів. Синтезу відповідає індуктивний процес, аналізу – дедуктивний процес. Дедукція розглядається як розкладання загального поняття, отриманого в результаті індуктивного процесу. Підкреслюючи первинне значення індукції, К. Д. Ушинський, пише: «Однак же, навчальне значення міркування не повинно бути занадто понижено. Повинно, навпаки, вживати його як можна частіше, розкладаючи поняття, що вже відбулися в розумі учня, ніщо так легко не веде людину до помилок, як забуття процесу, яким вона склала вживане поняття»⁴⁰⁷.

Логіка розглядається як найважливіший дидактичний інструмент, який розвиває розумову діяльність, сократичний діалог – як один із прийомів індуктивного методу. К. Д. Ушинський доводить необхідність його застосування в процесі навчання. Саме сократичний діалог допоможе повідомити дітям «розумові комбінації». Сократичний діалог допомагає вибудувати учневі власні думки, спираючись на вже вивчений матеріал. «Думка, пояснена вчителем, ... ніколи не зробиться такою повною власністю учня, як тоді, коли він сам її виробить, звернувши увагу на подібність або відмінність вже вкорінених в ньому уявлень»⁴⁰⁸. Але до сократичного діалогу, як до прийому навчання, повинні бути підготовлені і наставник, і учень. Сократичний діалог має на меті утримати наставника від передчасного повідомлення нових знань. Але сократичний діалог не може бути застосований самостійно, він необхідний лише в той період, коли учні вже отримали достатньо матеріалу для осмислення і спільного обговорення. К. Д. Ушинський розглядає діалог в більшій мірі, як засіб, що дозволяє вибудувати, сформулювати власну думку, привести в систему наявні знання. Саме так виникають зачатки ідейної або розумної діяльності.

У матеріалах загальної дидактики, «Програмах педагогічного курсу жіночих навчальних закладів» К. Д. Ушинським викладено думки про прийоми викладання. Їх наведено чотири: 1) догматичний; 2) сократичний; 3) акроматичний; 4) евристичний. К. Д. Ушинський наполягає на необхідності їх спільного застосування. У цьому він бачить «науковість» методів навчання. Під прийомами викладання маються на увазі форми, які використовуються при навчанні, в залежності від його завдань, предмета, віку, розвитку учнів.

Аналізуючи організацію навчання, К. Д. Ушинський звертає увагу на роботи Аристотеля. У Лікеї склалася організаційна форма навчального процесу – лекція. Класно-урочна система розглядається як така, що дозволяє повідомляти в певний, обмежений можливістью пам'яті і в часі проміжок деяку

⁴⁰⁶ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.98

⁴⁰⁷ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 6. – М.: – Л., 1948., Родное слово. – 640с. с.602

⁴⁰⁸ Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с. с.422

кількість знань, вже апробованих. Організований обмін думками – диспут – дає можливість обробити наявне в пам'яті. Виходячи з цього, російський педагог конструює чотири прийоми викладання. Догматичний, сократичний, евристичний в тій чи іншій мірі спрямовані на організацію наставником самотійної роботи, лише акроматичний – на трансляцію знання.

У науково обґрунтованій дидактичній системі К. Д. Ушинського відображено бачення людських здібностей, єдність чуттєвого і раціонального, природного і духовного. К. Д. Ушинський першим у Росії показав необхідність філософського осмислення педагогіки. Підставою цілісної дидактичної системи повинні бути філософські і наукові уявлення про людину. К. Д. Ушинський належить до числа тих педагогів, які не тільки заявили про існування правил навчання, але і спробували їх пояснити. Російський педагог прагнув виявити правила управління розвитком людини. Знання правил навчання ставилося їм у залежність, в першу чергу, від визначення антропологічних особливостей людини. Ті розчленування, які існують у сфері духу, вже існували «в тілі», а цим останнім передували структурні закономірності природного світу. Саме цей принцип в антропологічних поглядах К. Д. Ушинського створює можливість діяльності свідомості. Думки російського педагога до певного ступеня близькі з ідеями французького просвітителя Ж.-Ж. Руссо, який виводив з природи людини всі найважливіші соціальні процеси, в тому числі й навчання. Але зміст дидактичних принципів навчання в системі К. Д. Ушинського відмінний від конструйованих в Новий час, а тим більше, в епоху Просвітництва. На К. Д. Ушинського мав значний вплив розвиток науки першої половини XIX сторіччя. Вироблена ним система навчання враховує в першу чергу національні особливості російської культури. Цьому доказом – побудова логічних конструкцій, представлених у навчальних посібниках «Дитячий світ» і «Рідне слово».

Різні засоби досліджень можна застосувати у відношенні людини та предметних галузей її діяльності, навчання – одна з них. Різними інструментами можна діяти, розвиваючи розсудливу здатність. У Платона цим інструментом була математика, Аристотель розробив для цієї мети логіку, зробивши її самотійною наукою. Протягом усього середньовіччя логіка мала одну і ту ж мету при навчанні. К. Д. Ушинський представив свій інструментарій у вигляді природних наук і логічних мовних структур. Дидактична теорія К. Д. Ушинського – це значний внесок не тільки до російської, але і до європейської культури. У східнослов'янській культурі, після К. Д. Ушинського, майже через сторіччя лише В. О. Сухомлинський вибудував і обґрунтував свої думки про навчання, освіту, виховання.

ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПЕДАГОГІЧНОЇ СПАДЩИНИ В. О. СУХОМЛИНСЬКОГО, ЯК СИСТЕМИ СХОДЖЕННЯ ДО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

Марксистські ідеї як основоположення педагогічної системи В. О. Сухомлинського

Друга половина ХХ сторіччя ознаменована педагогічною творчістю В. О. Сухомлинського. Філософська рефлексія його спадщини розкриває педагогічну систему В. О. Сухомлинського як таку, що містить в своїй підставі марксистські ідеї. Це відноситься до уявлень українського педагога про людину, пізнавальну діяльність, матеріалістичне розуміння історії, трактування взаємовідносин індивіда і суспільства.

Відзначимо, що думки В. О. Сухомлинського про навчання розглядалися різними педагогами, починаючи з 50-х років ХХ сторіччя. Автори осмислюють перераховані проблеми не тільки з точки зору педагогіки, яка визначається В. О. Сухомлинським як фундаментальне цілісне знання, але й у філософському аспекті, аналізують проблеми навчання, визначаючи, в першу чергу, своє бачення людини, способи трансляції картини світу, бачать в навчанні можливість діалогу культур. Саме таке ставлення представлено Б. С. Головко⁴⁰⁹, Л. С. Горбуновим⁴¹⁰, С. Л. Кузьмінім⁴¹¹, І. М. Соломадіним⁴¹², О. П. Столяренко⁴¹³, С. А. Черепановим⁴¹⁴, В. С. Шубінським⁴¹⁵, П. В. Щербанем⁴¹⁶.

Осмислюючи на сторінках твору «Народження громадянина» положення К. Маркса, висловлені в «Тезах про Фейєрбаха», про розвиток індивідів, що відбувається в рамках загальних умов існування історично наступних один за одним станів суспільства, В. О. Сухомлинський розглядає людину, як таку, що належить від народження лише світові природному. Духовність в людині з'являється в процесі навчання, освіти, виховання. «Виховання людини, – пише український педагог, – відбувається тільки в середовищі людей, і від того, наскільки глибоко відбиваються в цьому середовищі моральні досягнення

⁴⁰⁹ Головко Б. С. Гуманістичний потенціал сучасної філософії освіти / Б. С. Головко // Філософія. Історія культури. Освіта: Збірник наукових праць міжнародного конгресу українців. – Харків, 1996. – С. 198 – 206.

⁴¹⁰ Горбунов Л. С. Предметне поле філософії освіти: крок до визначення / Л. С. Горбунов. – К.: Вища школа, 2001. – № 1. – С. 87 – 93.

⁴¹¹ Кузьмин С. Л. Философия и педагогика, методологические аспекты воздействия / Л. С. Кузьмин. // Педагогика. – М., 2001. – № 5. – С. 136 – 142.

⁴¹² Соломадин И. М. Гуманитарное мышление как педагогическая задача. Бахтинские чтения. Философские и методологические проблемы гуманитарного познания / И. М. Соломадин. – Орёл, 1994. – 151 с.

⁴¹³ Столяренко О. П. Філософсько-педагогічний зміст становлення до людини / О. П. Столяренко. – К.: Радянська школа, 1978. – № 3. – С. 67 – 71.

⁴¹⁴ Черепанов С. А. Людина культури у творчому синтезі філософії освіти та мистецтва: Перспектива ХХІ століття / С. А. Черепанова. // Гуманістичні науки. – К., 2001. – № 1. – С. 20 – 29.

⁴¹⁵ Шубинский В. С. Философские подходы к педагогической теории / В. С. Шубинский // Советская педагогика. – М., 1990. – № 12. – С. 98 – 105.

⁴¹⁶ Щербань П. В. Парадигмальні явища у філософії і педагогіці / П. В. Щербань. // Педагогічна газета. – К., 2001. – № 4. (квітень). – С. 2.

людства, світ людини, ідеї суспільства і держави, залежить ефективність різних цілеспрямованих зусиль вихователя»⁴¹⁷.

Виділимо основні проблеми, що розглядаються В. А. Сухомлинським у зв'язку з навчанням. Це формування уявлень про цілісну картину світу, яка повинна сприйматися дітьми не тільки раціонально, але й емоційно, пошук способів трансляції знання та виробленого понятійного апарату через навчання, необхідність залучення в процесі навчання до зразків і норм соціальної діяльності, кожна людина повинна усвідомлювати себе частиною суспільства. Навчання та освіта розглядається В. О. Сухомлинським як залучення людини до цінностей культури: «освіта – це не навчальна підготовка до чогось, до професії, до спеціальності, до всякого роду продуктивності, освіта існує не заради навчальної підготовки, але навпаки, всяка навчальна підготовка існує для формування людини»⁴¹⁸.

В. О. Сухомлинський говорить про необхідність гуманістичної спрямованості навчання. «Об'єкт нашої праці, найтонші сфери духовного життя особистості – розум, почуття, воля, переконаність, ...впливати на ці сфери можна тільки тим же – розумом, почуттям, волею, переконаністю»⁴¹⁹. Навчання дає можливість розвивати мислення й емоційне сприйняття дійсності, допомагає орієнтуватися у світі ідей і образів. Навчаючись, людина знаходить цілісний погляд на світ. Одержані в процесі навчання знання стають основою її духовного життя.

У зв'язку з поставленими навчальними цілями В. О. Сухомлинський аналізує одну з проблем, що постійно виникає перед навчанням, яку розглядали Я. А. Коменський, Д. Локк, К. Д. Ушинський. Обсяг знань зростає швидше, ніж удосконалюються зміст і методи навчання. Школа по необхідності виявляється перед питанням – якими критеріями слід керуватися, визначаючи їх: емпіричним досвідом викладання, спираючись на генезис розвитку досліджуваного предмета, або виходячи з закономірностей психічного розвитку дітей.

Виділяючи дитинство як особливий період у житті людини, український педагог розкриває особливості психічного розвитку дітей, визначаючи їх як основні фактори, від яких повинні залежати і зміст, і методи навчання. Класно-урочна система при початковому навчанні повинна мати особливі форми, інакше вона прирікає дітей на розумову пасивність. Особистість складається вже в ранньому віці, тоді і повинна йти мова про формування світовідчуття на індивідуальному рівні. Якщо не упустити момент і систематично стимулювати властиві дітям якості: подиву перед світом, запитування, якщо створити в дитячому колективі атмосферу задоволення від інтелектуального пошуку, резерви інтелекту, які в несприятливих умовах залишаються невикористаними, можуть бути задіяні максимально.

⁴¹⁷ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К. : Радянська школа, 1979. – 510 с. С. 192.

⁴¹⁸ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К. : Радянська школа, 1979. – 510 с. С. 31-32.

⁴¹⁹ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К. : Радянська школа, 1979. – 510 с. С. 50.

Дослідницька діяльність учнів як новація педагогічної творчості В. О. Сухомлинського

Новація, втілена В. О Сухомлинським у початковому навчанні, полягає в перетворенні шкільного класу в суспільство дослідників, у якому учні, зрозуміло, під керівництвом вчителя, ведуть пошук істини. З її здійсненням пов'язані уроки, що проводяться поза стінами школи. «Вивести дітей на галявину, побувати з ними в лісі, в парку, справа більш складна, ніж провести урок у класі, ... істина, в якій збагачуються предмети і явища навколишнього світу ... одухотворяє яскравими образами, надає найважливіший вплив на думки і почуття дітей»⁴²⁰. Уроки, проведені поза стінами школи, названі «уроками дослідження», «уроками розвитку розуму», «уроками мислення».

Навчання це не тільки підготовка людини до зрілості, але й процес активного залучення в освоєнні нових світів: світу природи, світу моральної дії, добра і зла, світу науки. Педагог допомагає увійти в них, ділиться власним досвідом освоєння. Навчання передбачає і роботу, спрямовану на самого себе, вислуховування своєї природи і духовності, вирощування в собі нових сил і здібностей, відчуттів і переживань. Від того, якими спочатку формуються погляди дітей, залежить лад їх духовного життя, можливості виховання їх розумової активності.

Навчання виступає і як засіб організованої діяльності дітей, «... завдяки здійсненню якої вони відтворюють у собі потреби, необхідні для вирішення в подальшому завдань виробничого і цивільного життя людей»⁴²¹. На думку В. О. Сухомлинського, становлення людини – це, перш за все, становлення її діяльності. Періодизацію навчання необхідно будувати, враховуючи зміну однієї цілісної діяльності іншою. Зміст навчальних предметів в сукупності з різними методами навчання формує стиль мислення. Цей аспект в дидактичній концепції українського педагога пов'язаний з аналізом комплексу питань, що стосуються природи емпіричного і теоретичного, чуттєвого і раціонального. Узагальнюючи досвід навчання в сільській школі, в творі «Павлиська середня школа (глава «Розумове виховання»), В. О. Сухомлинський аналізує думку К. Маркса, висловлену в першому томі «Капіталу» про те, що мислення є дещо матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній. Він звертає увагу на те, що навчання, особливо на першій ступені, не може бути словесним. Дитина мислить образами, тому чуттєво-предметні пізнавальні дії є основою формування понять. Завдяки чуттєво-предметній пізнавальній діяльності розкривається зміст предметів і явищ. На першому ступені навчання неможливо оперувати поняттями. Свідомість дітей в цей період український педагог називає «сприймаючим». У «сприймаючій» свідомості одиничне залишається самодостатнім. Перш, ніж працювати з поняттями, доводить В. О. Сухомлинський, необхідно навчити дітей «охоплювати думкою» ряд

⁴²⁰ Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.119

⁴²¹ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.108

предметів, явищ, подій, осмислювати зв'язок між ними. Від поглибленого погляду на внутрішні закономірності одного предмета дитина повинна поступово переходити до систематизації. Навчати відволікатися від конкретного, мислити абстрактно – одне з найбільш складних дидактичних завдань.

Філософські основи дидактичних методів В. О. Сухомлинського

У кожній дидактичній концепції описані свої методи і інструменти, що призводять від образного мислення до роботи з понятійним апаратом, до формування понятійного мислення у дітей. В. О. Сухомлинський веде їх через цілеспрямовані логічні перетворення, через пошук необхідних змістів у відомих предметах і явищах природи. Саме так дитячій свідомості відкриваються нові можливості, приховані від самої успішної емпірії. Абстрактне мислення, до якого необхідно привести дітей, це цілеспрямована рефлексія того, що представлено людині у відчутті. За допомогою розумових перетворень народилися математика і астрономія в Древньому Єгипті. Навчання логічним перетворенням – основи дидактичних концепцій, починаючи від Платона. Різницю в кожній з них складає набір застосовуваних методів.

Для молодшого шкільного віку найзручнішим інструментом, що дає можливість привести до понятійного мислення, В. О. Сухомлинський вважає казку. Він називає її живим джерелом дитячого мислення й мови. Казка – гра фантазії, вона породила естетичні, моральні та інтелектуальні поняття у свідомості дітей. Під впливом казкових образів в їх свідомість входить слово, з його найтоншими відтінками, під їх впливом діти вчаться мислити абстрактно. «Мої вихованці не оволоділи б навичками абстрактного мислення, якби в їх духовному житті казка не стала б цілим періодом. Дитина чудово знає, що в світі немає жодної Баби-Яги, ні Царівни-Жаби, але вона втілює в ці образи добро і зло, кожного разу розповідаючи одну і ту ж казку»⁴²². Казка – це відповідність абстрактного і ідеалізованого з життєвим представленням дітей, з їх корінною вихідною інтуїцією. В. О. Сухомлинський визначає своє бачення того, що являє собою до понятійний інтуїтивний рівень дітей, які його початкова структура і зміни в процесі навчання – входження в культурний простір. Казка – невід'ємний не раціональний елемент східнослов'янської національної культури. Навчання з необхідністю розглядається як вкорінення в національній культурі. Про застосування казок в навчанні писав і К. Д. Ушинський.

В. О. Сухомлинський впевнений в тому, що саме в період, коли дитина живе конкретними образами й враженнями, необхідно привчати її систематизувати чуттєвий досвід і на цій основі формувати початкові граматичні та арифметичні поняття. Мова йде про те, що на початковій ступені навчання необхідно привести до вміння виділяти загальні зовнішні якості

⁴²² Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.189

предметів і об'єднувати їх у певні поняття. В. О. Сухомлинський підкреслює, що не можна привчати до простого споглядання без осмислення. Всякий метод хороший в тій мірі, в якій пробуджує «самодіяльність» мислення. «Я прагнув до того, щоб читання «Книги природи» не виливалося в просте сприйняття картин і образів, а було початком активного мислення, теоретичного пізнання світу, початком системи наукових знань»⁴²³. По суті справи, мова йде про принцип наочності у навчанні. Український педагог закликає не перебільшувати її роль в розумовому вихованні. Наочність – могутнє джерело розумового розвитку лише тоді, коли дитину навчають зіставляти предмет із заданим їй словесним чином. Пізніше цей аспект докладно розглядав російським філософом Е. Ільєнковим. Переоцінка наочності зводить пізнавальну діяльність дітей лише до чуттєвої сфери. В. О. Сухомлинський проти такого трактування принципу наочності в початковому навчанні, коли вона дає можливість учням накопичувати лише конкретно-наочний досвід, «...відображати властивості предметів і явищ, що лежать на поверхні»⁴²⁴. Спираючись на дослідження німецького педагога А. Дестерверга, він говорить про психологічний аспект наочності в початковому навчанні, про «емоційне пробудження розуму». Емоційні імпульси, викликані спогляданням об'єктів природи (радість, схвильованість, здивування, подив) пробуджують розумову діяльність, активізують її. «Наочність має бути тісно пов'язана з багатогранною грою розумових сил, щоб ця гра пробуджувала яскраві і хвилюючі почуття, а навколишній світ постав перед дітьми як цікава книга, яку хочеться прочитати»⁴²⁵.

Гносеологічний аспект дидактичної концепції В. О. Сухомлинського тісно переплетений з онтологічним. Він розкривається, насамперед, в осмисленні проблеми розвитку розумових здібностей дітей у процесі навчання. У творах «Сто порад учителю»⁴²⁶, «Розумове виховання і освіта підлітка»⁴²⁷. В. О. Сухомлинський, аналізуючи положення з «Системи наук» Г. В. Ф. Гегеля, визначає навчання як відчуження від природного, буття, як залучення до того, що вироблено в культурі, тобто, залучення до буття соціального.

У плані «сходження до загального» аналізу піддаються методи залучення до канонів і зразків, що відображають розумові перетворення дійсності, якими належить оволодіти суб'єкту в процесі навчання. Уявлення про дійсність у підручниках подається в строгих дефініціях. Культура дефініцій полягає в необхідності вивіряти уявлення про будь-які предмети через логічну формалізацію.

⁴²³ Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.445

⁴²⁴ Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.62

⁴²⁵ Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.133

⁴²⁶ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.506

⁴²⁷ Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с. с.439

Необхідність строгості дефініцій в шкільних підручниках розглядається у творі «Як виховати справжню людину»⁴²⁸. Саме на осмисленні про те, яке знання про буття представлено в навчанні, перетинаються онтологічний і гносеологічний аспекти дидактичної концепції В. О. Сухомлинського. З точки зору природничо-наукової і загальнокультурної думки в шкільних підручниках повинна бути представлена картина світу, досить логічна і несуперечлива, крім того, чуттєво-наочна, «щоб дійсно бути образом – захоплюючою темою для уяви»⁴²⁹.

На думку В. О. Сухомлинського, при навчанні, введенні людини в культурний простір відбувається те, що класично описано Г. В. Ф. Гегелем у «Феноменології духу». Відчуження від природного буття і формування як людини, що приналежна не тільки природному, а і соціальному буттю «...індивідуальність освітою готує себе до того, що вона є в собі, і лише завдяки цьому вона є в собі і володіє дійсним наявним буттям; наскільки вона освічена, настільки вона дійсно володіє силою, хоча самість знає, що вона тут дійсна як «ця» самість, тим не менше, її дійсність полягає єдино в знятті природної самості»⁴³⁰. Положення з «Системи наук», аналізовані В. О. Сухомлинським, відповідають його уявленню про розумове сприйняття дитини. Сприйняття і способи подання знань забезпечують осмислення і розуміння реалій в контексті культури. На думку В. О. Сухомлинського, мова не може йти про «механічне культивування» задатків, оскільки в процесі навчання трансформується сфера сприйняття, що приводить до нового осмислення і розуміння дійсності.

Український педагог зачіпає питання про такі фундаментальні характеристики уявлення знань, як використання в навчанні посередників: моделей, знаково-символічних систем. Наше розуміння картини світу формується і змінюється під їх впливом. Наші форми сприйняття, способи бачення і розуміння дійсності трансформуються в залежності від того, які образи буття пропонуються культурою і впроваджуються в навчанні. У ході навчання індивід опановує широкий набір моделей і знаково-символічних систем. Через ці базові форми він входить в сферу власне людського буття, формується у соціальному бутті. Таким чином, способи уявлення знань – найважливіший аспект навчання, це робить вплив і на його зміст. Саме способи уявлення знань змінюють спосіб бачення дійсності та принципи її інтерпретації.

У своїй педагогічній практиці В. О. Сухомлинський намагався добитися того, щоб вже в середньому шкільному віці, а не лише на останній ступені навчання учні могли б інтерпретувати смисли, які стоять за очевидним, поверхневим рівнем, розшифровувати те, що стоїть за буквральними значеннями. «Чим більше питань виникає в учнів, тим більше вони прагнуть проникнути в саму суть явищ. Дослідницький підхід стає рисою мислення учня, він прагне перевірити правильність висновків про закономірності явищ

⁴²⁸ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.242

⁴²⁹ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.263

⁴³⁰ Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / Г. Ф. В. Гегель. – М., 1934. – 630с. с.263-264

природи навіть у випадках, коли ці явища не можуть бути об'єктом безпосереднього спостереження»⁴³¹. В. О. Сухомлинський проти зайвої раціоналізації в навчанні. Адже поряд з вихованням розуму існує виховання волі, виховання характеру. Внутрішній духовний світ дитини, яка тільки що прийшла навчатися, розглядається ним як цілий світ вже існуючих уявлень і образів. Образи не можуть бути виключені з смислополагаючої і постигаючої діяльності учня. Але, при навчанні дологичне і допонятійне розглядається як ірраціональне, а значить «позазаконне». Український педагог ставить проблему, що не вичерпується визнанням індивідуальних особливостей учня. Мова йде про розуміння і осмислення, що тісно пов'язані з істиною в дидактичних процесах.

Онтологічний аспект дидактичної концепції В. О. Сухомлинського представлений роздумами про характер розумової праці дітей, осмисленням проблеми підготовки навчаючих. Розумова праця дітей відмінна від розумової праці дорослих. Для дітей мета оволодіння знаннями не може бути стимулом, як для дорослих. Джерело бажання навчатися в самому характері дитячої розумової праці: в інтелектуальних переживаннях, в емоційному забарвленні думки. «Мистецтво навчання полягає в тому, щоб ...дати можливість кожному учневі відчути радість успіху в розумовій праці»⁴³². Проблема про характер дитячого розумової праці розглядалася філософами і педагогами, починаючи з Нового часу, а пізніше і творцями дитячої класичної літератури (наприклад, М. Твенем). В. О. Сухомлинський, розглядаючи проблему дитячого розумової праці, ставить питання про підготовку вчителя. «Шкільний підручник, – пише він, – з кожним роком має ставати все меншою і меншою краплею в морі знань педагога. Справа тут не тільки в кількісному зростанні теоретичних знань учителя, ... чим ширше тло, на якому шкільний підручник виглядає як маленький промінь в яскравому потоці світла, тим помітніше професійна якість, яка створює фундамент педагогічної майстерності: здатність розподілити увагу при викладі матеріалу на уроці»⁴³³.

В. О. Сухомлинський зводить воєдино дві різних проблеми, які природним чином збігаються в шкільному навчанні. Одна стосується методів навчання і вирішується теорією навчання, друга – безпосередньо педагогічна. Педагогіка – фундаментальне знання, засноване, найчастіше, на суб'єктивному досвіді, суб'єктивній оцінці того, що відбувається. Педагогіка, за необхідності, в кожний період часу повинна відображати уявлення про людину в суспільстві та ідеологічні установки суспільства. Дидактика – одна з наук, на яку вона спирається. В. О. Сухомлинський наполягає на тому, щоб дітей навчали лише талановиті педагоги. Сократ, що володів мистецтвом маевтики, вмів привести учнів, які бажали навчатися до самостійного логічного мислення. Але, на відміну від Сократа, нинішній вчитель працює не з одним або двома учнями, а з

⁴³¹ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.118

⁴³² Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.467

⁴³³ Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с. с.472

кількома десятками учнів одночасно. На думку В. О. Сухомлинського, талановитий вчитель завжди причетний до процесу духовного сходження своїх учнів. Він здатний вивести (найбільш точно – витягнути) на гору, до сонця. Талановитий учитель той, хто не тільки знає свій предмет, але постійно мислить над тим, які базові принципи лежать в основі навчання. Український педагог саме так і визначає призначення вчителя.

Дидактична система В. О. Сухомлинського – це осмислення і опис власного педагогічного досвіду. У ній представлено звернення до вічних проблем культури, що знаходяться в скарбниці загальних проблем людства. В. О. Сухомлинський емпірично визначає гостроту суперечностей, що супроводжують дидактичний процес. Узагальнений їм досвід педагогічних практик, хоча і не виходить за рамки соціально емпірично заданої проблеми, але розкриває дидактичні принципи навчання як культурно-історичні інваріанти. Представлена українським педагогом концепція – це досягнення європейської культури, збагачення і розвиток її.

Проблеми навчання, осмислені В. О. Сухомлинським, не нові. У ході навчання повинні формуватися наукові знання, пов'язані з ними філософсько-світоглядні установки, моральні принципи, тому, «... зміст і методи навчання не можуть виступати як норми, що не підлягають обговоренню»⁴³⁴. Зміна уявлень про наукову картину світу, філософсько-світоглядні установки, неодмінно тягне за собою зміну змісту, а іноді і структури навчання.

В даний час проблеми навчання починають розглядатися філософами, соціологами, педагогами через призму ідей філософії освіти, яка аналізувала гранично загальні підстави навчання, освіти, виховання, їх місце і сенс в культурному універсумі, ідеали освіченості, сенс і особливості педагогічної діяльності. Філософія освіти має більшою мірою проєктивну орієнтацію, обумовлену обговоренням ситуації, що виникла в навчанні та освіті у зв'язку із зміною соціокультурної ситуації.

⁴³⁴ Шубинский В. С. Философские подходы к педагогической теории / В. С. Шубинский // Советская педагогика. – М., 1990. – №12. – С.98 – 105 с.100

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕНЬ

ВСТУПНЕ СЛОВО

В історії філософської думки, починаючи з античності і до теперішнього часу, осмислюється, що є право індивіда в суспільстві та державі. У кожную культурно-історичну епоху уявлення про право пов'язувалися із низкою різноманітних настанов. *По-перше, із визначенням місця людини в картині світу, а відповідно з пошуком загальної та необхідної форми рівності, свободи і справедливості в громадському житті людей – із онтологічними установками в праві. По-друге, з пошуком значущості прав індивіда в суспільстві та державі, співвідношення природних прав людини із законами, встановленими державою, пошуком прав людини у зв'язку з ідеологічними настановами в суспільстві – із аксіологічними – ціннісними настановами в праві. По-третє, з пошуком умов буття людини в правовому полі, встановленому суспільством і державою, – з антропологічними настановами в праві. По-четверте, з теоретичними проблемами пізнання права як специфічного соціального об'єкта – з гносеологічними настановами в праві.*

Вкажемо читачеві, що в історії філософської думки, починаючи від Платона та Аристотеля і завершуючи сучасними філософсько-правовими вченнями, кожне вчення, будучи цілісним, включає аналіз усіх вказаних вище настанов. При цьому кожне філософсько-правове вчення відображає соціально-культурні умови своєї історичної епохи та свого етносу. Феномен права в історії філософії досліджується мислителями як цілісність різноманітних соціально-культурних настанов, у зв'язку з виробленими в кожную конкретну історичну епоху, у кожному конкретному суспільстві духовними цінностями. Такими є уявлення про мораль, релігійні настанови, етичні та інші норми.

Мета даної частини – аналіз онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів філософсько-правових вчень у контексті соціально-культурних настанов відповідної епохи та конкретного суспільства з виробленими в ньому духовними цінностями.

Об'єкт аналізу – онтологічні, аксіологічні, антропологічні, гносеологічні настанови філософських основоположень права європейської та вітчизняної правової думки в контексті соціально-культурних умов античності, християнської середньовічної культури, Просвіти, XIX – XX століть.

Предмет аналізу – філософсько-правові вчення античності, християнської середньовічної культури, Просвіти, XIX – XX століть.

Приступаючи до аналізу онтологічного, аксіологічного, антропологічного та гносеологічного аспектів права в історії філософсько-правової думки, вкажемо читачеві також і на ту обставину, що людство з початку свого існування спостерігає виникнення та загибель різноманітних природних і соціальних форм. Приведена обставина завжди народжувала питання, що означає бути чи не бути, що є буття чи небуття, у чому їх відмінність одне від одного, яка суть речей, подій та явищ в універсумі?

В античності склався особливий напрям філософських роздумів про буття – онтологія (від грецького *ontos* – суще, буття та *logos* – вчення) – вчення про суще. Основоположеннями онтології є категорії, що охоплюють космос, соціум, культуру, індивіда. Буття є загальною властивістю всіх речей, а поняття буття фіксує цю властивість як первинну, фундаментальну ознаку, не торкаючись партикулярних, особливих якостей.

Бути означає для речі, події, явища – будь-якої реалії – наявність низки властивостей. Перерахуємо лише основні з них. По-перше, кожна річ, подія, явище існує окремо від усього іншого. По-друге, річ, подія, явище існує поряд із усіма іншими реаліями. По-третє, річ, подія, явище існує у взаємодії з іншими реаліями. По-четверте, річ, подія, явище існує в єдності з універсумом – світовим цілим. Таким чином, під буттям у широкому сенсі розуміється гранично загальна категорія про існування, про всяке суще взагалі. Буття та реальність як всеосяжні поняття – синоніми.

Підкреслимо, що лише на перший погляд може здатися, нібито онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти права, що розглядаються із філософської позиції, далекі від тих, з якими стикаються юристи-практики та юристи-теоретики. У філософському контексті питання про природу права трансформується в питання про те, що означає для права «бути», де існує право, у зовнішньому світі чи в людському досвіді?

Проблема виду реальності права найбільшу актуальність отримала у філософії, у тому числі і вітчизняної, початку ХХ століття. Вона була тісно пов'язана з основним питанням методології науки того часу – що таке реальність взагалі та як відноситься реальність, що визнається або створюється наукою, до тієї реальності, яка називається емпіричною дійсністю. Гостроту цієї проблемі надавало різноманіття методологічних підходів у філософії права.

Історичні передумови, що передували формуванню права як самостійної науки, свідчать про те, що філософське осмислення правової реальності розпочалося з розмежування права на природне (*jus naturale*) та позитивне (*jus civile*) право. Їх суперечлива єдність складає структуру правової реальності.

Розмежування права на позитивне та природне право обумовлене пошуком його основ у природному житті людей – соціальній суті буття. У класичній античності джерелом права вважалася природа, у християнському Середньовіччі – божественна мудрість Творця, у період Нового часу – досконалість людського розуму як найзначнішого створіння природи. Аналіз історії філософсько-правової думки дозволяє розрізнити два основні підходи до розуміння природного права та його співвідношення з правом позитивним.

З точки зору першого підходу природне право розумілося як сукупність моральних апріорних вимог, що висувуються до позитивного права, як критична інстанція, яка дає моральну оцінку позитивного права з погляду його справедливості або несправедливості (Платон, І. Кант).

З позиції ж другого підходу природне право розуміється як необхідна та незмінна основа чинного законодавства, неіснуюча поза ним, тобто природні принципи шукалися всередині діючого права, котре мислилося як те, що реалізується в історії – надприродна ідея права (Аристотель, Г. В. Ф. Гегель).

Позитивне право виступає як інший, необхідний та суттєвий елемент правової реальності. Воно є правовими нормами, що оформлені як система законодавства, підтримувана силою конкретної держави в конкретний історичний період. Позитивне право є інституціональним утворенням. Воно існує у вигляді зовнішніх інститутів, що об'єктивували формалізовані юридичні норми, які виражені в законах та інших загальнообов'язкових нормативних юридичних документах.

Головне достоїнство позитивного права полягає в тому, що воно як важливий елемент суспільства в умовах цивілізації є нормативно-ціннісним регулятором. Право в найзагальнішому вигляді покликане регулювати поведінку людей, відносини, що складаються в суспільстві. Цей регулятор має нормативний характер. Він виражається в тому, що право, яке складається з нормативних засобів і механізмів регулювання громадських відносин, призначене для того, щоб запроваджувати в життя людей єдину загальноновизнану впорядкованість. Право як регулятор відносин у суспільстві має ціннісний характер. Право, запроваджуючи в життя нормативні начала, тим самим дає оцінку життєвим явищам і процесам.

За всією умовністю розподілу права на природне право і позитивне слід визнати, що суть проблем, які стоять за цим розмежуванням, досить глибока. Позначимо основні відмінності між ними, як їх викладає В. Бачинін:

1. Природне право вважається похідним від природного порядку речей, від світового устрою та природи людини, що є невід'ємною частиною світового порядку. Позитивне ж право – штучне творіння людей, відданих інтересам такого штучного формоутворення як держава. Тому норми позитивного права можуть не лише відповідати принципам природного світового порядку, але і суперечити їм.
2. За допомогою природного права, його норм і принципів індивідуальна правосвідомість пов'язує своє існування з універсальними, загальними першоосновами буття. За допомогою ж позитивного права вона пов'язує своє буття з конкретною державою та її інститутами.
3. Природне право виникає разом із першими паростками культури. Позитивне ж право виникає значно пізніше, одночасно із формуванням державності.
4. Природно-правові норми, виражені окрім юридичних документів, у вигляді неписаних звичаїв і традицій, присутні в змісті релігійних і етичних вимог. Позитивно-правові ж норми завжди передбачають письмову фіксацію у вигляді формалізованих нормативних актів юридичного характеру.
5. Відповідно до природно-правових доктрин права людини на життя, свободу, власність, особисту гідність вважаються такими, що належать їй спочатку та безумовно. Вже самим фактом свого народження в якості людини кожен з нас ними наділений, і ніхто не має права посягати на них. Згідно з позитивно-правовою логікою, свободи та права людина отримує із «рук» держави, що відміряє їх в тому ступені, в якому вважає потрібним, і яка може не лише надати права, але і відняти їх, якщо визнає це необхідним.
6. Природне право не тотожно чинному законодавству. Воно передбачає релігійно-метафізичні та морально-етичні підстави, які надзвичайно

розширюють і поглиблюють його юридичний зміст, єднають право з багатьма цінностями світової культури. Позитивне право ототожнює себе з чинним законодавством і тому може вважатися атрибутом цивілізації, але не культури.

7. Норми і принципи природного права мають релігійні та етичні обґрунтування. Позитивне ж право демонстративно відмовляється від них. Воно спирається на волю держави, що створила його, та затверджує необхідність і достатній характер держави.
8. Нормативно-ціннісною межею спрямувань для природного права служить вища справедливість, що розуміється як універсальний ідеал, який відповідає корінним засадам світового порядку. Для позитивного права такою межею є інтереси держави⁴³⁵.

Проблема онтології права, що розглядається з позиції діалектичної полярності природного та позитивного права, є центральною у філософії права. Її інтерпретацію слід розглядати через категорії онтології «сутність» та «існування».

Розгляд структури права з позицій «сутності» та «існування» дає ключ до розв'язання його основоположних проблем, по-перше, морально-філософському обґрунтуванню принципів справедливості та механізмів їх реалізації, по-друге, аналізу проблеми співвідношення права та влади як моменту легітимності обмеження останньої.

Підкреслимо той факт, що саме філософія є онтологічною основою юриспруденції. Вона досліджує глобальні правові категорії та правові явища. Філософія розкриває їх в онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному аспектах.

Філософія відносно права – це система фундаментальних знань про основоположення права – онтологічну природу права – його соціальну сутність.

Онтологія – вчення про буття права та його розрізнення із законом. Буття права – його об'єктивна природа та власна сутність, розкривається в основоположенні формальної рівності. Онтологія права включає сукупність внутрішньо взаємозв'язаних і таких, що передбачають одне одного об'єктивних властивостей та сутнісних характеристик права. Онтологія права виступає як загальна і необхідна форма рівності, свободи та справедливості в громадському житті людей.

Аксіологія – вчення про цінності. Правова аксіологія розглядає проблеми розуміння та трактування права як цінності, як мети, як імперативної вимоги. Правова аксіологія розглядає ціннісні судження про значення права – про його ціннісний сенс фактично конкретного закону – позитивного права. Правова аксіологія передбачає розрізнення та співвідношення права і закону.

Антропологія – наука про людину. Правова антропологія вивчає буття людини в правовому полі на всіх стадіях розвитку цього буття – від архаїчних до сучасних. Правова антропологія розкриває уявлення про стан сучасного права, його генетичні корені та еволюцію, але не абстрактно, як «річ в собі», а

⁴³⁵ Бачинин В. А. Духовная культура личности / А. В. Бачинин – М.: изд. Политической литературы, 1986. – 108с. с.122.

стосовно окремої людини. В предметну сферу правової антропології входять правові системи та в цілому весь комплекс правових явищ. Предметна сфера правової антропології – це, у першу чергу, правові норми, правові стосунки, правові ідеї, способи регулювання поведінки, вирішення конфліктів.

Гносеологія – вчення про пізнання. Правова гносеологія вивчає теоретичні проблеми пізнання права як специфічного соціального об'єкта. Завдання правової гносеології – вивчення передумов та умов достовірного пізнання права в досягненні істинного знання про право та правові явища. Значима, в контексті правової гносеології, проблема співвідношення права та закону як двох протилежних типів правового розуміння – юридичного та легістського. Вихідною позицією та провідною ідеєю правової гносеології є пізнавальне ставлення до діючого права, спроба теоретичного осмислення його об'єктивної природи, з'ясування ролі та його призначення, досягнення його істини.

Необхідно відзначити, що саме у філософському контексті стає можливим розкрити тісний зв'язок правової онтології з аксіологією, антропологією та гносеологією права. Це обумовлено тим, що вказані аспекти виражають різноманітні грані правового розуміння.

ЗМІСТ КАТЕГОРІЙ ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ

Даний розділ є пропедевтичним. У нім представлені підготовчі знання – виклад змісту основних категорій філософсько-правового аналізу, відображеного в державно-правових концепціях, починаючи з античності, від навчань Платона, Аристотеля та до сучасних філософсько-правових побудов.

Звертаємо увагу читача на той важливий факт, що лише ознайомлення зі змістом основних філософських категорій дозволяє перейти до глибшого засвоєння інших розділів даної частини підручника.

Категорії (від грецького – висловлювання; латинського – *praedicamenta*) – фундаментальні поняття, форми думки, типи зв'язку суб'єкта та предиката в судженні. Категорії виступають універсаліями – граничними поняттями – загальними визначеннями. Вчення про категорії пов'язане з Аристотелем, який, з'ясовуючи джерело логічних помилок і софізмів, звернув увагу на те, що існують різні типи зв'язку суб'єкта та предиката, а їх змішення або підміна спричиняє за собою логічні помилки. По Аристотелю, призначення категорій не просто в узагальненому виразі форм висловлювань, але і в застереженні та поясненні логічних помилок, що виникають через невиправдане змішення, або ототожнення різноманітних типів категоріального синтезу в мовних висловлюваннях. У філософії кінця ХІХ століття відбувається розширення сфери аналізу категорій. Предметом категоріального аналізу стають не лише судження та наукове знання в його різноманітних формах, але і область того, що повинно бути – етика та естетика.

У даному розділі навчального детально розглядається зміст категорій «онтологія», «аксіологія», «антропологія», «гносеологія» стосовно подальшого аналізу філософсько-правових побудов, починаючи з античності і завершуючи сучасними філософсько-правовими теоріями. Разом з тим розглядається зміст підпорядкованих указаним категоріям понять, наприклад таких, як «правові форми», «правове розуміння» та інші.

В якості пропедевтичного знання в розділі представлена сучасна класифікація теорій права. До неї включені уявлення про основні риси природно-правових теорій, їх еволюції в історії філософської думки та позитивному праві.

У підрозділі «Аксіологічна значущість права в суспільстві як системи того, що повинно бути» право розглядається як соціальна цінність. Також розглянута система цінностей права – свобода, справедливість та інші.

У даному розділі розкрито, що є предмет правової антропології – аналіз автономності особистості в суспільстві та державі, баланс між публічним і приватним аспектами в праві.

Крім того, в розділі розглянуто, що є правова гносеологія в різноманітних контекстах правового розуміння – позитивістській, природно-правовій, лібертарно-юридичній гносеології.

ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ ЯК КАТЕГОРІЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ

ВИЗНАЧЕННЯ ПРАВА ЯК ДИНАМІЧНОГО СУСПІЛЬНОГО ФЕНОМЕНА

Право – це багатогранний і дуже складний суспільний феномен. Науковий інтерес до нього незмінно зростає. Глибше та ясніше розуміння природи права дозволяє об'єктивно оцінювати процеси і явища правового розвитку, виявляти та усувати протиріччя в юриспруденції і, тим самим, підвищувати ефективність раціонально-вольової дії на суспільні стосунки.

Говорячи про онтологію права, відзначимо, що право динамічне. Воно відображає соціокультурні умови конкретного етносу в конкретний часовий проміжок. Право, як і держава, є продуктом суспільного розвитку. Воно регулює суспільні стосунки. Суспільство є складною соціальною системою. Численні форми взаємодії індивідів у багатьох ситуаціях характеризуються суперечливими інтересами їх учасників. Оскільки важливими якостями суспільства є організованість та впорядкованість соціального життя і суспільних стосунків, то одним із способів узгодження інтересів людей є нормативне регулювання.

Регулювати (у соціальному житті) – це визначати поведінку людей і колективів, давати йому напрям функціонування, встановлювати його рамки, цілеспрямовано упорядковувати. Найважливішими засобами регулювання є соціальні норми: традиції, звичаї та ритуали, норми права, моралі.

Поняття «право» має декілька значень. Найчастіше під правом розуміють систему загальнообов'язкових норм, що охороняються державою. У цьому базовому визначенні право зводиться до сукупності однозначних і документально зафіксованих державних розпоряджень, воно співпадає із законом. Право в такому значенні прийнято називати позитивним правом.

Ряд дослідників припускає, що право створюється не державою, а існує спочатку, оскільки витікає з природних потреб і природи людини. Кожна людина від народження має природні права та свободи – право на життя, працю, свободу думки та слова і так далі. Держава не створює ці права, а підтверджує та охороняє їх. Право як домагання людей на життя та на все, що сприяє його збереженню і розвитку, називають природним правом.

Відзначимо, що з давніх часів людство докладало значних інтелектуальних зусиль, щоб осягнути природу права. Відтоді юридичною наукою накопичений найбагатший теоретичний матеріал, сформульована безліч юридичних концепцій, що пояснюють сутність права. Проте строге визначення, яке б розкрило його справжню суть, доки все ще не знайдено.

Проблема створення цілісної об'єктивної, несуперечливої теорії права є значимою впродовж вже багатьох століть. Але її актуальність у правознавстві стає ще гострішою на рубежі другого та третього тисячоліть, оскільки рішення цієї задачі нерозривно пов'язане з відповіддю на питання про сутність, онтологічну структуру права. Зазначена проблема впливає на побудову

сучасної юридичної думки. У той же час, висловлюються серйозні побоювання в тому, що розробка перспективної теорії права принципово неможлива. Однак це не лише не зупиняє, а, навпаки, стимулює пропозицію нових правових концепцій, а велика кількість точок зору в теорії права тільки підтверджує, що проблема встановлення його сутності є найгострішою у вітчизняній юридичній науці.

Досліджуючи проблему об'єктивності права, відомий аргентинський юрист, філософ і логік права, почесний професор Університету Буенос-Айреса Євгеній Булигін писав: «Проблема об'єктивності права розглядатиметься тут із початкового пункту правового позитивізму. Я цілком усвідомлюю те, що вираз «правовий позитивізм» дуже багатозначний. Позитивізм Бергбома або Радбруха має тільки віддалене відношення до позитивізму Кельзена або Харта. Сам Кельзен був охарактеризований іншим відомим позитивістом, Альфом Россом, як «квазі-позитивіст». Нині багато говорять (на мій погляд, занадто багато) про «ексклюзивний та інклюзивний правовий позитивізм» як дві різні форми правового позитивізму.

У подальшому я розумітиму під правовим позитивізмом теорію або теорії, які характеризуються двома наступними тезами:

- 1) теза соціальних джерел права, згідно з якою право є людське творіння, що має свій витік з соціальних фактів;
- 2) розділова теза: не існує необхідного (тобто понятійного або логічного) зв'язку між правом і мораллю. З цього випливає, що зміст правопорядку може бути досліджений і встановлений безвідносно до моральних і політичних цінностей.

При цьому мене цікавлять такі питання:

- 1) чи можливо реалізувати позитивістський ідеал вільної від цінностей правової науки (як це вимагали Макс Вебер і Кельзен)?
- 2) чи завжди існує правильна відповідь на будь-яке правове питання?

Моя відповідь на питання (I) позитивна; питання (II) отримує негативну відповідь»⁴³⁶.

Розглядаючи питання, що є онтологія права – правова реальність, узятя у філософському контексті, – необхідно розглянути три її аспекти. По-перше, що є правова форма – джерело права, по-друге, що є правове розуміння, по-третє, яка сучасна класифікація теорій права.

Правові форми

Зазвичай правові норми виражені формально – у вигляді дозволів, розпоряджень, заборон і рекомендацій. Однак зовнішня форма виразу ще не є основою для його неухильного виконання. Щоб вона стала такою, що

⁴³⁶ Булыгин Е. Проблемы философии права. Том III. – Київ: – 2005. – № 1-2

юридично зобов'язує, їй необхідно надати певної правової форми. До правових форм (або джерел права) відносять:

- 1) правовий звичай – формується стихійно, впродовж багатьох поколінь. Держава не створює правовий звичай, а просто визнає його у своїх офіційних документах. Перші зведення судових норм – Закони Хаммурапі (XVIII ст. до нашої ери), Закони дванадцяти таблиць (V ст. до нашої ери), Російська Правда (XI–XII століття) та інші – головним чином включали в себе правові звичаї;
- 2) прецедент – визнання судового рішення, що відбулося, зразком для вирішення усіх подібних випадків в суді. Суд у цьому випадку не просто застосовує, але фактично створює правові норми. Прецедентне право поширене у Великобританії, США, Австралії тощо;
- 3) нормативний договір – угода суб'єктів, в якій містяться юридичні норми, що визначають права та обов'язки сторін. Сюди можна віднести договір між державами, керівництвом підприємства та профспілкою працівників тощо. Нормативний договір зазвичай застосовується в міжнародному, конституційному, трудовому праві;
- 4) нормативний правовий акт – офіційний документ, створений компетентними державними органами, що встановлює норми права.

Ієрархія правових актів має такий вигляд (чим вище становище акту, тим більшу юридичну силу він має):

1. Конституція (основний закон);
2. закони;
3. підзаконні акти;
4. укази Президента України;
5. ухвали Уряду України;
6. відомчі нормативні акти;
7. нормативні акти органів місцевого самоврядування;
8. внутрішньо організаційні акти (накази, розпорядження).

В Україні вищу юридичну силу мають закони (у тому числі Конституція) – нормативні акти, прийняті вищою законодавчою владою (парламентом) або на всенародному референдумі.

Розуміння права у світовій і вітчизняній юриспруденції

Питання правового розуміння належать до числа «вічних» вже тому, що людина на кожному з витків свого індивідуального та суспільного розвитку відкриває в праві нові якості, нові аспекти співвідношення його з іншими явищами і сферами життєдіяльності соціуму. У світі існує безліч наукових ідей, течій і точок зору з приводу того, що є право, але лише останнім часом науковці почали ставити питання – що означає розуміти право.

Правове розуміння – це наукова категорія, що відображає процес і результат цілеспрямованої розумової діяльності людини. Правове розуміння

включає пізнання права, його сприйняття (оцінку) і ставлення до нього як до цілісного соціального явища.

Суб'єктом правового розуміння завжди виступає конкретна людина. Наприклад, громадянин, що має мінімальний правовий кругозір, зіткнувся з проблемами права взагалі. Це може бути юрист-професіонал, що має достатній запас знань про право. Він здатний застосовувати та тлумачити правові норми. Суб'єктом правового розуміння може бути науковець, людина з абстрактним мисленням, що займається вивченням права, володіє історичними і сучасними знаннями. Науковець здатний до інтерпретації не лише норм, але і принципів права. Він володіє певною методологією дослідження. Правове розуміння завжди суб'єктивне, оригінальне, хоча уявлення про право можуть співпадати у групи осіб і у цілих шарів, класів суспільства.

Об'єктом правового розуміння можуть бути право в планетарному масштабі, право конкретного суспільства, галузь, інститут права, окремі правові норми. Знання про окремі структурні елементи екстраполюються на розуміння права в цілому. Пізнавальне навантаження тут несуть середовище та суспільні явища, що взаємодіють із правом.

Зміст правового розуміння складають знання суб'єкта про його права та обов'язки, конкретні та загальні правові дозволи, заборони, а також оцінка та ставлення до них як справедливих або несправедливих. Залежно від рівня культури, методичної оснащеності суб'єкта та вибору предмета вивчення правового розуміння може бути повним або неповним, правильним або спотвореним, позитивним або негативним.

Пересічна людина розуміє право так, як це дозволяє їй власний розум у певних культурологічних традиціях відповідної епохи та суспільства. Для неї розуміння права в тимчасовому масштабі обмежене рамками її життя. Проте це не означає, що після її смерті правове розуміння зникає зовсім. Такі елементи правого розуміння, як знання, оцінки, можуть передаватися іншим людям, а дослідник-науковець залишає після себе ще і письмові уявлення про право. Іншими словами, уявлення про право, що склалося у свідомості наших попередників і відобразилося у вигляді тієї або іншої концепції, робить помітний вплив на формування правового розуміння у нащадків.

Відзначимо, що розглядаючи різні теорії та погляди про право необхідно враховувати деякі обставини. По-перше, історичні умови функціонування права та рамки культури, в яких жив і працював «дослідник». По-друге, залежність результату правового розуміння від філософської, моральної, релігійної, ідеологічної позиції суб'єкта, що пізнає право. По-третє, що береться в якості основи – джерела тієї або іншої концепції. Зауважимо, що в якості основи правової концепції може бути джерело правового утворення або сутність самого явища. Крім того, розглядається, що розуміється під джерелом права – людина, Бог або Космос. Що розуміється під суттю права – воля класу, міра свободи людини або природний егоїзм індивіда. По-четверте, стійкість і довжина життя концепцій в одних випадках і їх динамічність, здатність адаптуватися до суспільних стосунків, що розвиваються, – в інших.

Сучасний рівень розвитку гуманітарної науки та методології дослідження соціальних явищ дозволяє систематизувати різні погляди про право на основі певних критеріїв. Уже саме ставлення до права, його долі, позитивне або негативне його значення для суспільства, існування в якості самостійного соціального явища або в якості елемента іншої системи регулювання виявляє протилежні думки.

Сучасна класифікація теорій права

Подібно до існування безлічі теорій походження держави, існує також безліч теорій походження та розвитку права. Серед різноманіття наукових поглядів на право особливу увагу привертає ціла низка напрямів вчення, що історично склалися, про право. Доцільно зупинитися на короткій характеристиці таких учень про право: природно-правова концепція, історична концепція, психологічна концепція, нормативістська та соціологічна концепції.

1. Природно-правова теорія. Це вчення склалося на території Древньої Греції та Древнього Риму. Першими авторами природно-правової теорії права були Сократ і Аристотель. У період Середньовіччя ця теорія отримала розвиток у працях Фоми Аквінського. Остаточне оформлення природно-правової теорії як самостійного напрямку відбулося в період розпаду феодального строю, підготовки та проведення буржуазної революції XVII – VIII століть. Авторами природно-правової школи на той момент були Дж. Локк, Вольтер, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, А. Н. Радищев та інші.

Природно-правова школа виходить з існування двох основних правових систем:

- системи природного права;
- системи позитивного права.

Згідно з природно-правовою теорією природне право виникає з природи самої людини, людського розуму, провідних моральних принципів. Як правило, природне право в його широкому розумінні справедливо. Автори цього напрямку вчення про право доводили, що природне право не скуто межами окремих держав, а також часом.

Природне право – це таке право, яке належить людині з моменту народження і до моменту смерті. При цьому природне право не вимагає визнання з боку держави. До природних – невідчужуваних прав людини можна віднести права на свободу, рівність, сім'ю, власність, безпеку та ін.

Позитивне право – це таке право, яке офіційно визнане державою та діє в її межах, отримавши документальний вираз у законах та інших правових актах державної влади. Однак при цьому автори природно-правової теорії відзначали, що позитивне право ґрунтується на природних законах і сприяє реалізації ідей і принципів природного права.

До позитивних прав людини можна віднести такі права, як, наприклад, право на зайняття державних посад, право на працевлаштування та інші права, встановлені та забезпечені державною владою.

Природно-правова теорія зіграла прогресивну роль у боротьбі з феодальним строем, послужила ідеологічною основою переходу суспільства до капіталістичного строю. Демократичний потенціал природно-правової теорії отримав втілення і в другій половині ХХ століття в період загальної боротьби за права людини у всьому світі.

Слід зазначити, що природне право не є правом в юридичному значенні цього слова. Природне право – це мораль, передумова позитивного права. Важлива роль у втіленні ідеалів природного права належить ґрунтованому на ній позитивному праві, іншими словами, праві у власне юридичному сенсі.

2. Історична теорія права. Ця школа права була заснована в першій третині ХІХ століття на території Німеччини, що залишалася роздробленою феодальною країною. Основоположниками цієї теорії вважаються Густав Гуго, Савіні, Пухта та інші. Історична школа права стала реакцією на ідеї природної школи права та на поразку Великої Французької революції.

Історична школа права заперечувала можливість існування єдиного для всіх народів права. Історична теорія права ґрунтувалася на концепції, згідно з якою у кожного народу, що історично склався, є своє право, визначуване властивим цьому народу духом. Таким чином, право кожного народу – це прояв народного духу, який висловлює спільну свідомість та переконання народу.

Згідно з історичною школою, право – це результат історичного процесу, при цьому право само себе розвиває та поступово складається незалежно від державної волі. Автори цієї теорії стверджували, що закон – це не лише не єдине, але і не основне джерело права. На перше місце в якості джерел права висувався звичай, який на відміну від правових розпоряджень відомий усьому народу.

Представники історичної теорії права відстоювали вірність і незмінність усіх діючих, сталих правових інститутів, відкидали всякі реформування права, навіть якщо останні вели до вдосконалення права. Історична теорія права привернула увагу до необхідності вивчення історії права. Вона вчинила дію на увесь подальший розвиток правової думки, особливо на психологічну та соціологічну теорії права.

3. Психологічна теорія права. Ця школа права отримала поширення на початку ХХ століття на території Німеччини (автор Г. Ф. Кнап) і Франції (автор Г. Тард). У дореволюційній Росії основоположником психологічної теорії права став Л. Й. Петражицький.

Суть психологічної теорії права полягає у відстоюванні концепції розподілу права на позитивне, що офіційно діє в державі, та інтуїтивне, витоки якого закладені в психіці людей і складаються з того, що вони переживають як право.

Згідно з психологічною теорією права позитивне право також виражається в законах та інших нормативних актах державної влади. Таке право, за твердженням авторів, мало доступно простому народу, окремо взятому громадянину. Інтуїтивне право у свою чергу характеризується через психологічні стани людей, а отже, воно зрозуміле. Головним серед усіх психологічних станів, за рахунок яких складається право, вважаються емоції.

Відповідно до психологічної теорії права емоції підрозділяються на дві групи:

- а) імперативні (моральні) емоції** – одностороннє переживання особистістю обов'язку вчинити ту або іншу дію відносно іншого громадянина;
- б) імперативно-атрибутивні (правові) емоції** – двостороннє переживання однією особою обов'язку вчинити ту або іншу дію відносно іншої особи, а іншою особою – права зажадати виконання від першої особи свого обов'язку.

З імперативно-атрибутивних, – правових, емоцій особи і складається інтуїтивне право, яке визнається первинним по відношенню до права позитивного. При цьому в поняття «право» вкладався широкий зміст, у нього включалися також і правові стосунки, і правосвідомість.

Представники психологічної теорії права стверджували, що кількість інтуїтивних прав співпадає з кількістю людей у світі. У цьому і полягав головний недолік психологічної теорії права – не видавалося можливим провести кодифікацію усіх норм інтуїтивного права.

4. Нормативістська теорія права. Ця школа права бере свій початок з німецької філософії І. Канта, який вперше ввів поняття «категоричний імператив». Так, під категоричним імперативом розумілася загальнообов'язкова вимога чистої волі, незалежної від будь-яких зовнішніх явищ.

Нормативістська теорія права отримала значне поширення в ХІХ столітті. Цей напрям вчення про право сприяв зміцненню законності та обмеженню суддівського розсуду. Нормативісти вперше висунули ідею правової держави в сенсі самообмеження влади законом.

У кінці ХІХ – на початку ХХ століть ця правова школа зазнала значних змін – з неї виділився окремий напрям, який дістав назву «чисте вчення про право». Його автором був Г. Кельзен. Основоположники чистого вчення про право протиставляли право («світ належного») та реального суспільного життя («світ суцього»).

Представники чистого вчення про право розглядали правові норми у відриві від економіки, політики та інших явищ суспільного життя. Крім того, вони заперечували проти природної теорії права, оскільки відкидали існування у людини невідчужуваних прав. Автори чистого вчення про право стверджували, що, окрім права, яке спирається на державу, іншого права не існує.

Згідно із чистим вченням про право, існувала ієрархія правових норм. При цьому обов'язковість правових норм виникає не з моральності, а з

державного авторитету. Відповідно до чистого вчення про право держава та право фактично ототожнювалися, а взагалі під державою розумілася організація та втілення правопорядку. У свою чергу Г. Кельзен визначив право як сукупність абстрактних норм того, що повинно бути.

5. Соціологічна теорія права. Цей напрям вчення про право склався в першій третині ХХ столітті в європейських країнах, далі воно отримало розвиток на території США. Положення соціологічної теорії права виступають протилежними припущеннями по відношенню до положень нормативістської теорії права.

Основоположники соціологічної теорії права під збірним поняттям «право» розуміли правові інститути. До них відносили адміністративні акти, судові рішення та вироки, звичаї; правосвідомість людей, суддів, посадовців; правовідносини; юридичні норми. Крім того, під правом розумілася діяльність, за допомогою якої можна здійснювати втручання в іншу діяльність, – право розглядалося у дії. При цьому слід зазначити, що, згідно із соціологічною концепцією права, юридичне значення правових норм припинувалося, сама правова норма була позбавлена всякої активності.

«Здатністю творити право» – законотворчими повноваженнями – наділяються судді. Крім того, підкреслюється психічне переживання судді при вирішенні конкретної судової справи. Представники соціологічної теорії права розуміли право як правовідносини, які виникають та існують незалежно від юридичних норм. Іншими словами, правові стосунки прирівнювалися до суспільних стосунків, а соціальний порядок – до правопорядку. Подібне розуміння права, з одного боку, наближало його до реального життя, юридичної практики, а з іншого – виправдовувало та обґрунтовувало адміністративне та судове свавілля.

ПОНЯТТЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА

Основні риси природно-правових теорій

Природне право не є якоюсь особливою системою юридичних норм. Воно – набір соціально-правових домагань суспільства, які звернені до держави і ґрунтовані на ідеї існування у людини природних, невідчужуваних прав, що обумовлені самою людською природою, таких як право на життя, свободу, рівність, право на щастя, на справедливе ставлення до людини та інші.

Ідея природного права людини еволюціонувала разом із розвитком суспільства та права. Доктрина природного права така давня, як і саме право, що супроводжувала «діюче право» на всьому його історичному шляху. Основний зміст ідеї природного права із самого початку її зародження полягав у тому, що природні права людини висувалися в якості орієнтиру, критерію для оцінки правового змісту закону (писаного права). Ще знаменитий оратор і

державний діяч Древнього Риму Марк Тулій Цицерон говорив про те, що несправедливий закон не створює право.

Як теорія ідея природного права сформувалася в XVII – XVIII століттях і стала ідеологічною зброєю буржуазії проти феодально-абсолютистських порядків. Засновником теорії природного права визнається Гуго Гроцій (1583 – 1645). Надалі вона отримала розвиток у працях французьких просвітителів XVIII століття Ж.-Ж. Руссо, Ш. Л. Монтеск'є, Д. Дідро, Вольтера та інших. У Росії її прихильником був Олександр Миколайович Радищев.

Для класичного вчення XVII – XVIII століть характерне те, що природні права розумілися як вічні та незмінні, раз і назавжди встановлені людською природою.

У XX столітті природні права стали зв'язуватися з природою людини як істоти соціальної, суб'єкта соціальних зв'язків. Вони отримали свій подальший вираз у формі соціально-економічних і політичних прав. Німецьким теоретиком права та філософом Рудольфом Штаммлером (1856 – 1938) була висунена ідея «природного права зі змістом, що змінюється». У літературі початку XX століття такий підхід іменували «відродженим природним правом». (Нині цей термін не вживається).

Із цієї миті теорія природного права розвивалася по двох основних напрямках:

- 1) неотомістська теорія (новітня інтерпретація середньовічного вчення Фоми Аквінського), згідно з якою джерелом природного закону є Бог (прихильники – Ж. Маритен, В. Катрайн, Й. Месснер);
- 2) «світська» доктрина, яка виходить із розрізнення права та закону, наполягає на існуванні для писаного права деякої етичної першооснови (природного права), що базується на принципі справедливості.

Таким чином, серед моментів, що характеризують зміст і розвиток парадигми природного права, можна назвати:

- а) твердження про існування природних, вічних, невідчужуваних і незмінних прав людини, обумовлених самою її природою;
- б) розрізнення права та закону;
- в) ідею «природного права зі змістом, що змінюється», яка враховує реальні процеси розвитку прав людини разом із розвитком суспільства;
- г) існування різних напрямів розвитку природно-правової теорії.

Основні теорії природного права

Концепції природного права відрізняються великою різноманітністю, але всі об'єднані спорідненістю методологічних принципів: право розглядається не як акт державної волі, що припускає законний примус у разі її порушення, а як втілення справедливості та розуму.

Відзначимо, що в найбільш послідовному варіанті юридичного позитивізму моральні оцінки виводяться за межі правової теорії (Джоуль

Остін). У школі природного права, навпаки, моральна оцінка розглядається як органічна частина аналізу права.

Діюче право, яке вивчають юридичні позитивісти, може бути добрим або поганим, справедливим або несправедливим.

Природне право виключає негативну оцінку. Справедливість становить саму його суть. Правом (у сенсі «природного права») визнається тільки те, що справедливе. Але справедливість являє собою моральну категорію, що не зводиться повністю до права. Звідси переконливість висновку, що розділяється переважною більшістю прибічників природно-правових поглядів, у тому числі і в релігійній інтерпретації: «природне право є не чим іншим, як застосуванням етики у сфері права». Природне право – це моральне право або право моральності. Морально-досконалий зміст надає природному праву ідеальний характер незалежно від того, здійснюється воно на практиці чи ні.

У давнину та в середні віки під природним правом розумілися норми, яких дотримувалися всюди в силу їх очевидності і справедливості, навіть якщо вони не були закріплені законодавчо. Відповідно до сучасного розуміння ці норми слід було б віднести одночасно і до природного, і до позитивного права. Вони протиставлялися не позитивному, а «волею встановленому», або «умовному» праву. Але їх досконалий характер не ставився під сумнів.

Згодом, коли все зведення чинних норм отримало офіційне державне закріплення, природне право стало зіставлятися з діючим (позитивним) правом в цілому. При цьому допускалося, що діюче право частково співпадає, а частково не співпадає з природним правом, – частково є справедливим, а частково – несправедливим. При цьому ідеальна природа права виявилася особливо ясно. Вчення про ідеал суспільного розвитку стало елементом ідеальної правосвідомості, що цілком керується принципом справедливості. Це вже не реально чинні норми, а вказівка, яким має бути право.

Як б не була світоглядна підоснова природно-правових концепцій, вони завжди тією чи іншою мірою виходять із відповідності висунених правил розуму та природі людини, навіть якщо правила отримують релігійно-міфологічне підкріплення. Посилання на природу людини та розум отримали особливе визнання в XVII – XVIII століттях, коли настав новий етап у розвитку концепцій природного права. При цьому і розум, і природа людини трактувалися по-різному.

Еволюція природно-правових концепцій

Прадавній варіант ідеї природного права – уявлення про одвічний світовий лад, встановлений по волі богів, що містяться в міфах і священних писаннях різних народів. Суспільство розглядалося як органічна частина світового порядку, елемент природи, що підкоряється єдиному закону. Справедливість і розумність цього закону, його відповідність природі людини не ставилися під сумнів, оскільки він приписувався вищим силам. Така перша спроба пояснення походження та сутності права. Будь-які теологічні уявлення

про право, як би вони не оснащувалися сучасною термінологією та не намагалися врахувати нові наукові віяння, схожі на цей прадавній варіант розуміння природного права.

Основи європейських уявлень про природне право були закладені грецькими філософами, у першу чергу софістами, з якими справедливо пов'язують перші спроби спеціальної розробки уявлень про державу та право. Відбувається раціоналізація ідеї світового ладу. Виникає зіставлення писаного та неписаного (чи божественного, загального) закону. Останній іноді і називають природним правом. Софіст Гіппій (близько 460 – 400 рр. до нашої ери) розумів під ним неписані закони, яких дотримуються в усіх країнах. Цю традицію продовжив і Аристотель, кажучи про природне право, якого дотримуються в усіх країнах, навіть якщо воно не оформлене у вигляді законів, і умовному праві або нормах, встановлених людьми у вигляді законів і угод.

У Аристотеля, як і у софістів, йдеться саме про зіставлення, а не про протиставлення природного та умовного права. Це два види одного і того ж явища. Обоє вони відносяться до того, що ми називаємо позитивним, тобто що діє в тій або іншій державі, правом. Але природне право не потребує спеціального оформлення. Воно настільки очевидне та розумне, що і без того підтримується усіма. Умовне право – особливі ухвали, що вводяться різними державами. Природне право передбачається добрим і справедливим. Умовне право може бути як справедливим, так і несправедливим. Але, запровадивши названу типологію, Аристотель не встановлює ієрархії, не називає природне право вищим, не стверджує, що умовному праву можна не підкорятися, якщо воно несправедливе. Навпаки, його позиція в тому, щоб підкорятися навіть поганому закону заради того, щоб зберегти в державі порядок, без якого жодне право та жоден закон не стають неможливими.

Уявлення про природне право як розумні правила, яких дотримуються всі народи, дійшло до XVII століття. Так розумів його і Г. Гроцій. Не випадково він говорив про два шляхи виявлення норм природного права – дедуктивний (шляхом умовиводу) та індуктивний. Якщо ми бачимо, що якась норма підтримується усіма народами, це правильна ознака її приналежності до природного права. Але Г. Гроцій не згоден із тим, що поганий закон також зобов'язує його дотримуватися, як і добрий. Г. Гроцій, безумовно, ставить природне право вище за позитивне. У цьому сенсі він відходить від Аристотеля.

Зачатки сучасних уявлень про природне право знаходять у стоїків, філософської школи, що виникла в Греції близько 300 р. до нашої ери (засновник Зенон). Вона отримала поширення в Древньому Римі (Сенека, Епіктет, Марк Аврелій).

На відміну від Аристотеля, стоїки не розглядали природне право як частину позитивного, допускали протиріччя між ними та можливість існування концепції природного права, що не реалізовувалося. Тим самим вони надали концепції природного права ідеальний характер. Стоїки визнавали, що світом управляє розумне начало божественного походження. Це вічний закон, що визначає розвиток Всесвіту. Та його частина, яка доступна людському розумінню, дістала назву природного закону або природного права. І, нарешті,

існує право людське, – позитивне, встановлене в тих або інших державах. Стоїки вважали, що ряд людських встановлень суперечить природному закону. Вони не визнавали ділення Греції на поліси, протиставлення греків і варварів, говорили про світове суспільство, рівність усіх людей, заперечували рабство. У зв'язку з цим природне право перетворювалося на критерій оцінки чинних законів, у вище право. Обґрунтовувалася думка, що закони держав заслуговують визнання тільки у разі їх відповідності природному закону. У цьому новизна поглядів стоїків.

Традиції стоїків розвивалися Марком Тулієм Цицероном і римськими юристами. Став складатися своєрідний кодекс природних законів. У формулюванні Ульпіана (римського юриста III століття нашої ери) він включав вимоги жити чесно, не зрадити іншому, віддавати кожному те, що йому належить. Епіктет рекомендував не бажати іншим того, чого не бажаєш собі. Цей принцип лежав в основі норм природного права.

Спадщина стоїків і Марка Тулія Цицерона була сприйнята християнськими мислителями. При цьому розумне начало, що править світом у стоїків і Марка Тулія Цицерона, вони підмінили християнською теологією. Августин Блаженний (354 – 430) розрізняв вічний закон, природний та тимчасовий (тобто людський) закон, що змінюється залежно від місця та епохи. Тимчасовий закон виправданий як підтвердження вічного закону, що сприймається людьми за допомогою природного закону, який зафіксований в душах людей і є божественним голосом у людській совісті.

Фома Аквінський (1225 (1226) – 1274), видатний католицький теолог, відтворює схему Августина Блаженного, додавши до неї божественний закон як частину вічного закону, явлену людям у Священному писанні та одкровеннях отців церкви. Він говорить, що природний закон перебуває в серцях людей і його зміст не може бути стертий в їх свідомості. Природний закон спонукає робити добро, прагнути до добра та уникати зла. Фома відзначає, що природний закон носить характер загальних принципів, і це робить необхідним уведення конкретніших правил у формі людських законів.

І Августин, і Фома Аквінський визнають, що несправедливий (який суперечить природному праву) закон не є справжнім законом. Йому можна не підкорятися, якщо це не завдає великої шкоди суспільству. «Кожен людський позитивний закон має природу закону в тій мірі, в якій він витікає з природного закону, – писав Фома Аквінський. – Якщо, проте, в якихось пунктах він суперечить закону природи, закон не є більше законом, а швидше його збоченням».

Принцип обов'язкової відповідності позитивного права природному чітко сформульований Августином Блаженным і Фоною Аквінським. Принцип обов'язкової відповідності позитивного права природному зустрічався ще в «Законах» Платона. Він був сприйнятий стоїками, М. Т. Цицероном і римськими юристами.

Але принцип обов'язкової відповідності позитивного права природному зазвучав у повну силу лише в епоху буржуазних революцій (XVII – XVIII століть), коли теорія природного права стала прапором боротьби за корінні

суспільні перетворення, за зміну правової системи на основі рівності та справедливості.

Гуго Гроцій, один із провісників цієї нової епохи, по суті не вніс у правову теорію нічого нового. Він вказав, що тільки норми природного права (за його визначенням – веління здорового розуму) є «правом у власному значенні слова», а норми, встановлені людьми, визнаються правом лише в тій мірі, в якій вони не суперечать природному праву. Але коли Г. Гроцій проголошує, що «не слід покорятися наказам влади, осоружним природному праву та божественним заповідям», незважаючи на суттєві обмовки та обмеження, це звучить як заклик до оновлення системи позитивного права.

У XVII столітті навіть серед філософів просвітницького напрямку були і інші погляди на природне право. Окремо в цьому відношенні знаходяться англієць Т. Гоббс (1588 – 1679) і голландець Б. Спіноза (1632 – 1677). Вони вважали, що природне право, яким нібито керувалися люди в державі в іншому стані, – це право на все, нічим не обмежена свобода, що призводить до війни всіх проти всіх. Розумні правила поведінки, ґрунтовані на врахуванні інтересів інших людей та покликані забезпечити мир, Т. Гоббс називав природними законами. Він протиставляв їх природному праву. Будучи переконаним юридичним позитивістом, Т. Гоббс категорично заперечував проти критики державних законів на тій підставі, що вони суперечать законам природним. Т. Гоббс йшов у цьому випадку проти тієї течії, що панувала в юридичній науці XVII – XVIII століть.

Водночас з вимогою приведення позитивного права у відповідність із природним правом XVII – XVIII століття ознаменувалися ще одним принциповим зрушенням в концепції природного права. Поступове становлення індивідуалізму, затвердження самостійної цінності та певної автономії особистості, що розпочалися в епоху Відродження, привели до зміщення центру тяжіння в розумінні природного права з розумних правил поведінки, що здатні забезпечити нормальне життя суспільства, на права людини, що стали тлумачитися як те, що належать їй від природи, невідчужувані, а не даровані державою. Якраз у забезпеченні цих прав, в їх охороні від посягань, у тому числі з боку держави, стали бачити головний зміст природного права.

Це зрушення вперше відбулося під час англійської буржуазної революції XVII століття. Борці з абсолютизмом почали посилалися не на закони Англії, що історично склалися, а на права людини. Найбільш закінчений вираз ці ідеї отримали у Дж. Локка, чий праці стали підведенням підсумків революції.

Ідеї англійської революції були сприйняті американською Декларацією незалежності (1776), французькою Декларацією прав людини та громадянина (1789) і отримали світове визнання. Таким є і сучасне розуміння природного права. Ним пройняті Декларація ООН 1948 р. і міжнародні пакти про права людини, а також положення низки діючих конституцій, які прямо говорять про права людини або сім'ї, що передують позитивному праву та є по відношенню до нього вищими (наприклад, п.1 ст.41 і п.1 ст.43 Конституції Ірландії).

На початку XIX століття ідеї природного права помітно потьмяніли. Склалася історична школа права, що виходила не з розуму або природи людини, а з історії та духу народу. Філософія права як новий напрям політико-юридичних досліджень спочатку запозичувала деякі елементи природно-правових теорій, але не зводилася до них зовсім. Нарешті, юридичний позитивізм, що затвердився в якості пануючого напрямку в науці та практиці, свідомо кинув виклик теорії природного права.

Проте до кінця XIX століття ситуація знову змінилася. Виникла школа відродженого природного права. До неї належить відомий німецький юрист Р. Штаммлер (1856 – 1938), видатні представники вітчизняного правознавства П. І. Новгородцев (1866 – 1924), Б. А. Кістяковський (1861 – 1920) та інші. Становлення цієї школи було обумовлене розчаруванням реальним станом державно-правових інститутів, їх відставанням від потреб суспільства, загостренням соціальних протиріч і поступовим визнанням «другого покоління прав людини», тобто соціальних прав.

Принциповою відмінністю нового напрямку від традицій, які склалися, стало те, що зміст природного права не розглядався як щось незмінне, раз і назавжди дане, таке, що відповідає «вічному закону» та витікає з такої ж постійної природи людини. Замість класичного набору невідчужуваних прав (перш за все, свобода, рівність, власність) висувалася ідея «природного права зі змістом, що змінюється» (Р. Штаммлер). Особисті права доповнювалися соціальними, що відкривало нові горизонти в перетворенні правової системи.

Після Другої світової війни у зв'язку з розгромом фашизму, що сприяв дискредитації нормативістських уявлень про право як волю суверена, спостерігався новий сплеск інтересу до теорій природного права.

Великий резонанс викликала книга Густава Радбруха (1878 – 1949). «Законне неправо і надзаконне право» (1946). У Італії видатним представником школи природного права у XX столітті був Дж. Дель Веккьо (1872 – 1970), в США – Л. Фуллер (1902 – 1978), Р. Дворкін та ін. Л. Фуллер розробив оригінальну концепцію, яку він назвав «процедурним природним правом», на відміну від матеріального. Гарантію справедливості (моральності) права він бачив у таких зовнішніх ознаках, як повнота, несуперечність, дотримання правил законотворчості, публікації законів та інших.

Критика теорій природного права

Сперечатися з древнім, аристотелівським розумінням природного права (нормами, яких дотримуються усі народи, навіть якщо вони не втілені у вигляді закону) важко. Але аргументація супротивників природного права спрямована проти його класичних (XVII – XVIII століть) і сучасних представників.

Супротивниками природного права відкидається думка, що йде від стоїків, М. Т. Цицерона, Августина Блаженного та Фоми Аквінського: несправедливий закон не є законом, це збочення природи закону. Ця думка набула завершеної форми у Гуго Гроція. Тільки природне право (веління

здорового розуму) є правом у справжньому значенні слова, норми позитивних законів є правом лише в тій мірі, в якій вони не суперечать природному праву. Інакше їм можна не підкорятися. Подальший розвиток концепції додав до цього головним чином зведення природного права до природжених і невідчужуваних прав особи.

Якщо сприймати ці положення буквально, вони дійсно дуже вразливі. Прихильники юридичного позитивізму (і не лише вони) спростовують формулу Г. Гроція. Вони підкреслювали, що природне право, у справжньому значенні слова, не є правом. Його виконання не гарантоване можливістю державного примусу. Воно стає правом тільки у тому випадку, коли сприймається позитивним законом або судовими рішеннями.

Те, що називають природним правом, говорять його критики, є всього лише моральним судженням. Право зміщують з мораллю та підміняють мораллю, позбавляючи його юридичної визначеності та обов'язковості.

Норми, що видаються за природно-правові, не всіма визнаються такими. Із цих питань можливі різні судження.

Виправдання непокори позитивним законам посиланнями на їх невідповідність природному праву здатне підірвати засади держави, привести до анархії.

В усій цій критиці є частка правди. Вона виявляє слабкі сторони природно-правових підходів. Але все-таки ця критика ґрунтована на спрощеннях, перебільшеннях і нерозумінні природи та значення даної концепції. У цьому переконує сучасне тлумачення природного права, що прояснює та доповнює низку висловлювань класиків теорії, які не завжди треба розуміти буквально.

Слід пояснити сучасне розуміння природного права та значення цієї концепції. Як правило, сучасні прибічники теорії природного права не вважають його таким, що безпосередньо діє та має обов'язкову силу. Проголошуючи, що природне право вище та сильніше за позитивне (такі декларації зустрічаються і в юридичних актах, зокрема Конституційного суду ФРН), вони мають на увазі не обов'язковість, не пряму дію, а справедливість норм природного права. На думку Р. Штамmlера, норма природного права не повинна мати якого-небудь «позитивного значення – бути обов'язковою для виконання членами суспільства разом з нормами, що виражені в законах». Вона звертається тільки до законодавця. Р. Штамmlеру вторить П. І. Новгородцев, говорячи про те, що сучасна юриспруденція відносить норму права винятково до позитивних норм, визнаних у законі або звичаї. Ідеальні вимоги не являють собою права у строгому значенні слова, а по суті тільки проекти майбутнього права. Б. М. Чечерін писав про те, що сучасні йому правові доктрини Німеччини вважають, що природні права людини стають юридичними основними правами та свободами лише тоді, коли вони закріплюються конституціями та законами. Із цим погодилися б і прихильники юридичного позитивізму.

Представники природно-правової школи говорять про те, що в природному, неписаному праві йдеться про моральні оцінки, моральні

міркування. П. І. Новгородцев називав ідею природного права уявленням загальнолюдської справедливості, що здійснюється в позитивному праві. Є. М. Трубецький писав, що розпорядження природного права за своїм змістом суть розпорядження моральні.

Чи потрібна моральна оцінка для розуміння права або її необхідно, як рекомендують багато представників юридичного позитивізму, винести за межі права та правової теорії? Відповідь П. І. Новгородцева цілком переконлива. Він говорить про те, що природне право є невикорінною потребою людського мислення та одвічною приналежністю філософії права. Природному праву властиве прагнення оцінювати факти того, що існує, з етичної точки зору. Але саме в цьому і полягає завдання філософії права.

Докори критиків теорії природного права в довільності вибору норм, що розуміються як втілення розуму та справедливості, не позбавлені деяких підстав. Насправді, повна одностайність з питання про те, що є справедливим, навряд чи можлива. У будь-якому суспільстві панують різні, набуваючи значного поширення погляди. Саме вони асоціюються з природним правом, зміст якого еволюціонує. Є об'єктивна, визнана суспільством мораль, що відрізняється від суб'єктивних поглядів окремих осіб або груп населення.

Констатація етичної природи природного права не означає готовності задовольнятися розмежуванням права на те, що діє, та природно-ідеальне.

Навпаки, сенс концепції природного права полягає в тому, щоб перетворити ідеальне право на діюче право, усунути розрив між ними.

Летиція Джианформаджио, професор Сієнського університету (Італія) відмічає дуалізм концепції природного права. Позитивне право існує саме по собі, природне право (у сучасному розумінні) – лише в зіставленні з позитивним правом. Воно – частина пари понять (природне право – позитивне право), причому визнається в цій парі вищою категорією. Їх співвідношення полягає в тому, що природне право завжди справедливе, але не завжди воно реально існує, тобто діє. Позитивне право, навпаки, завжди реальне, але не завжди справедливе. Сенс концепції природного права полягає в тому, щоб зробити справедливість реальною, перетворити природне право на позитивне право.

Усім відомі способи часткового вирішення задачі, що визнаються позитивним правом. Це внесення змін до діючого права, тлумачення права, звернення до загальних принципів права, особливого інституту права справедливості або судів справедливості (совісних судів), цього, нарешті, передбаченого сучасними цивільними кодексами звернення до спільних начал і сенсу законодавства, вимог сумлінності, розумності та справедливості у разі відсутності або неясності закону. У вище зазначених формах уявлення про природне право набувають реальності, але лише в тій мірі, в якій це допускається позитивним правом.

ПОНЯТТЯ ПОЗИТИВНОГО ПРАВА

Будь-яка концепція правового розуміння, так або інакше, визнає наявність позитивного права. Одні концепції ототожнюють природне право та позитивне право (закон), інші вважають, що природне право існує автономно від закону (позитивного права), треті – природне право виникає та діє при реалізації закону (позитивного права). У силу особливої значущості позитивного права зупинимося детальніше на його понятті.

Позитивне (від латин. *positivus* – позитивний) право є правом офіційним, створеним державними органами в установленому порядку. Воно відповідним чином фіксується в нормативно-правових актах (законах, указах президента, постановах уряду) або інших джерелах права.

Саме слово «позитивне» спочатку має той сенс, що саме це право, ці закони є дійсними, істинними для населення держави. Саме вони, як загальнообов'язкові, у першу чергу регулюють суспільні стосунки. Саме ці закони належить «позитивно» виконувати. Нарешті, саме ці закони має на увазі держава, коли справа стосується позовів, звинувачення або захисту.

Істинність тут розуміється в тому сенсі, що істиною, виходячи з філософських положень, може бути тільки те, що пізнається через досвід. Записувані норми права в законах якраз відповідають цьому критерію, оскільки норму можна використати для вирішення конкретних життєвих ситуацій – пізнати на практиці.

Говорячи іншими словами, позитивне право завжди конкретне. Для нього неприйнятні абстрактні формули.

Позитивне право ще називають державним правом, при цьому в слово «державне» вкладається той сенс, що суб'єктом правотворчості є держава (державні органи).

Треба мати на увазі, що правовий позитивізм включає досить велику кількість теорій, які пояснюють виникнення права, особливості видання державою норм права та їх значення в житті суспільства.

На відміну від природного права теорії позитивного права виходять з того, що людина набуває права не в силу свого народження, а у зв'язку з виданням державою певних правових норм. Є норма від держави – є і право на щось, немає норми – немає і права.

Слід мати на увазі, що поняття позитивного права в абсолютній більшості випадків співпадає із загальним поняттям права. Кажучи іншими словами, коли йдеться про право взагалі, ми маємо на увазі передусім позитивне право.

Особливості реалізації позитивних прав:

- 1) фізичні особи набувають позитивних прав лише з прийняттям відповідних правових норм. Крім того, позитивні права далеко не завжди з'являються з народженням людини, як у випадку з природними правами. Наприклад, виборче право з'являється у громадянина тільки з певного віку та ніяк не раніше, а правом на отримання пенсії людина може скористатися, як правило, лише в літньому віці;

2) реалізація позитивних прав обумовлена також багатьма іншими чинниками, які вказуються у відповідних нормативно-правових актах.

Величезна кількість позитивних прав є в найрізноманітніших сферах життя. При цьому вони можуть торкатися як фундаментальних соціальних благ (наприклад, виборчого права, права на освіту), так і відносно менш значимих (наприклад, права на безкоштовний проїзд у громадському транспорті, права засудженого на побачення з родичами та інші).

Основні способи утворення позитивного права

Основними передумовами появи права та держави стали запити в регуляції, впорядкуванні та охороні суспільних відносин, стабільності правопорядку, необхідність пригнічення експлуатованих класів, організації громадських робіт.

На певному етапі історичного розвитку держава, що зароджується, починає формувати право. Формування (утворення) права відбувається двома основними способами: санкціонуванням та правотворчістю.

Санкціонування – це твердження (визнання) державою соціальних норм первісного суспільства, що надає їм силу закону. Для деяких правових систем санкціонування як спосіб утворення права є переважаючим. Так, утворення права в країнах мусульманської правової системи характеризувалося тим, що держава санкціонувала ті норми, які були вироблені мусульманською доктриною.

Санкціонування як спосіб утворення права здійснюється у двох формах:

- **прецедентна** – судова або адміністративна діяльність, коли соціальні норми служили підставою для вирішення суперечки;
- **правотворча** – включення соціальних норм у законодавчі акти, які видає держава.

Приклад правотворчої форми санкціонування.

У первісному строї існував звичай кровної помсти як певний спосіб захисту життя одноплемінників від посягання чужаків. Спочатку цей звичай нічим не обмежувався. Потім був встановлений принцип таліона (принцип співмірності помсти заподіяному збитку – «око за око, зуб за зуб»). З виникненням класового суспільства вказаний принцип поступово замінювався принципом композиції (викупу кровної помсти). Цей звичай включається державою в законодавчий акт. При цьому держава ставить розмір викупу в залежність від суспільного становища потерпілого. Викуп йде на користь держави (князя, короля) та стає диференційованим. Так, по Російській правді, за вбивство княжого слуги стягалось 80 гривен, вільного – 40, раба – 5.

Таким чином, перше право, що виникає разом із державою, було звичайним правом. Перші джерела права – це списки звичайного права.

Назвемо в їх ряду Закон XII Таблиць римського права та так звані варварські правди (Російська Правда, Салічна Правда франків).

У прецедентній формі санкціонування важливу роль відігравали суди, які пристосовували звичаї шляхом тлумачення до нових умов. Посадовці держави, та раніше всього судді, визнавали ті або інші звичаї такими, що діють і виносили на їх основі рішення. Рішення судів, прийняті на основі звичаїв, складають прецедентне право.

Важливим способом утворення права була правотворчість. Із розвитком держави, її централізацією та подальшою зміною суспільного життя держава сама починає створювати норми права шляхом прийняття різного роду нормативних актів (конституцій, указів, законів, декретів).

У такий спосіб держава визначає потребу в юридичній регламентації тих або інших суспільних стосунків, засновує відповідні правові норми в найбільш раціональній юридичній формі (закон, підзаконний акт). Держава встановлює норми права відповідно до пізнаних (що змінилися) законів суспільного розвитку.

Слід зазначити, що виникнення права мало специфічні риси своєї реалізації в конкретних країнах залежно від класового розшарування, характеру релігії, рівня культури.

У науковій літературі виділяються особливості виникнення права на Сході та на Заході, де по-різному відбувався процес утворення держав. На Сході та на Заході помітно відрізнялися організація господарської діяльності, форми суспільного розподілу праці, роль релігії в житті суспільства та держави.

Особливості формування права на Сході

У державах Сходу право органічно витікало з норм релігії та моралі. Проте вплив цих норм на право в різних країнах Сходу не був однаковим.

Так, у Древньому Китаї був значний вплив моральних норм, сформульованих у філософсько-етичних навчаннях. Серед них важлива роль належала конфуціанству – вченню, що було розроблено Конфуцієм. У нім стверджувалося, що, наслідуючи такі цінності, як «взаємність» (взаємна турбота одне про одного), «золота середина» (помірність у всьому, стриманість), «людинолюбство» (хто щиро прагне любити людей, той не вчинить зла), людина знайде правильний шлях («дао») і житиме у згоді з собою та з людьми. Суть морального вчення Конфуція можна висловити таким чином: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі».

Джерелами давньоіндійського права були релігійні навчання. У Древній Індії авторами Законів Ману (ім'я міфічного бога) були жреці однієї з давньоіндійських брахманських шкіл. Вони склали вищу касту давньоіндійського суспільства та мали виняткове право вчити священним текстам і здійснювати релігійні обряди. Закони Ману були ґрунтовані на священному писанні – Ведах.

Таким чином, особливістю формування права на Сході явилось санкціонування моральних і релігійних норм.

Особливості формування права на Заході

На відміну від Сходу, де в якості основного способу утворення права було санкціонування – затвердження державою соціальних (релігійних, моральних норм, традицій, звичаїв) норм в якості загальнообов'язкових, на Заході використовується як санкціонування (у формі адміністративного та судового прецедентів), так і правотворчість, розробка, прийняття та видання державою, її органами нормативно-правових актів.

У цілому право в країнах Заходу розвивалося від звичаю до правового звичаю – такого звичаю, який забезпечений можливістю державного примусу: від правових звичаїв до нормативних актів та адміністративних прецедентів. Найбільша досконалість у регулюванні суспільних відносин була в римському праві. Воно включало норми природного права, запозичені з грецького та єгипетського права, правові звичаї.

Слід зазначити, що на норми права також значний вплив робили релігія та мораль. Італійський монах Граціан у XII столітті вважав, що «основою основ права є вічний на всі часи принцип: ми не повинні робити іншим того, що ми не хочемо, щоб вони зробили нам». У Західній цивілізації з'явилися теорія природного права, ідеї народного суверенітету, що також робило вплив на діяльність держав по створенню норм права.

Прадавні пам'ятники позитивного права

Перші відомі пам'ятники позитивного права відносяться до XX століття до нашої ери. У той час були складені, зокрема, так звані Закони Ешнунни, що зображені на глиняних табличках, а також Закони Ліпіт-Іштїра, вибиті на кам'яному стовпі (прадавні закони отримували свою назву по імені правителя держави). І ті і інші закони пов'язані з Древньою Вавілонською державою, яку можна вважати батьківщиною письмових законів.

Закони Ешнунни регулювали головним чином торгові правила. Зокрема, вказувалося, що продавець товарів має бути їх власником і у разі сумнівів зобов'язаний був вказувати походження речі – договір або свідків. А Закони Ліпіт-Іштїра були своєрідним суддебником – зведенням правил, за якими слід було вирішувати спірні справи в різних сферах життя. Вказані закони охоплювали порівняно невеликі сфери суспільних відносин (в основному майнових).

Найвизначнішим із прадавніх джерел права слід вважати Закони Хаммурапі, царя Вавілона (XVIII ст. до нашої ери). Цей правовий акт займає особливе місце в історії позитивного права, оскільки дозволяє в досить широких рамках судити про стан древнього позитивного права.

На самому початку ХХ століття (1901 р) під час розкопок руїн міста Суза французькі археологи знайшли чорний базальтовий стовп із висіченим на ньому текстом. Коли його розшифрували, то виявилось, що це якраз і були Закони Хаммурапі – царя могутньої Вавілонської держави. В усіх хрестоматіях текст законів опублікований з розбиттям на статті або параграфи (всього 282), однак треба мати на увазі, що в самому оригіналі нумерації не було, її здійснили вчені для зручності користування цим джерелом права.

Законами строго охороняється приватна власність. Передбачена певна судова процедура у разі виникнення суперечок. У тексті законів немає розділення на галузі права (цей процес почнеться значно пізніше, у ХVІ – ХVІІ століттях нашої ери). Тут упереміш містяться норми кримінального, цивільного, сімейного, трудового права, включаючи процесуальні аспекти. Переважаюче місце відведено цивільному праву, що регулює майнові стосунки. Ця особливість буде характерна для більшості подальших правових актів.

Більшість норм Законів Хаммурапі викладена в казуальній формі – правовою нормою ставало рішення по якому-небудь конкретному випадку (від латинського *casus* – випадок). Все це свідчить про те, що законотворча діяльність робила лише перші кроки, письмово закріплюючи ті звичаї, які фактично склалися. Відмітимо, що таке фактичне закріплення правил поведінки, що склалися в суспільстві, стане згодом одним із основоположень теорії права, яка полягає в тому, що видавані державою закони повинні відображати соціальну реальність, яка складається.

Таким чином, можна констатувати, що прадавні письмові закони були складені на Близькому Сході, а точніше в Древньому Вавілоні, у ХХ-ХVІІІ столітті до нашої ери. При цьому треба мати на увазі ту обставину, що в житті людей юридична практика почалася набагато раніше, ніж ухвалення вказаних законів, які виражалися в розписках, що збереглися, договорах, зобов'язаннях, що стосуються конкретних випадків. Проте закони як загальні правила поведінки з'явилися пізніше в результаті певного узагальнення юридичної практики.

У подальшій історії людської цивілізації закони заносилися на бересту, папірус, а потім на папір. При цьому, звичайно ж, вони постійно удосконалювалися. Ухвалювалися закони, як правило, монархом, оскільки саме монархічна форма правління існувала як в Прадавній час, так і в Середньовіччя, аж до європейських буржуазних революцій. Виняток становить Давньогрецька та Давньоримська рабовласницькі республіки. Тут закони ухвалювалися на народних зібраннях, в яких брало участь вільне чоловіче населення.

Серед найпомітніших пам'ятників права, окрім вказаних, у Стародавній час і раннє Середньовіччя можна назвати такі, як Закони ХІІ Таблиць (Древній Рим, V ст. до нашої ери), Закони Ману (Древня Індія, ХІ ст. до нашої ери), Салічна правда (Франкська держава, рубіж V – VI століття) та інші. У цих законах відбиваються передусім інтереси правлячих кіл (монарха, його оточення, аристократії).

Поступово закони набувають досконалішого вигляду з точки зору законодавчої техніки. Зокрема, менше стає казуальності, та, відповідно, зростає ступінь узагальненості правових норм.

У період розквіту Середньовіччя в Європі з'являються представницькі органи (наприклад, в Англії – парламент, у Франції – Генеральні штати), які від імені держави також разом з монархом беруть участь в прийманні законів, – у формуванні позитивного права. Це надзвичайно важливий момент в розвитку права, оскільки воно в набагато більшому ступені починає відображати інтереси різних класів і суспільних груп.

Надалі представницькі органи займають домінуюче становище в прийманні законів; і нарешті, приходять час (після буржуазних революцій), коли прерогатива видання законів цілком переходить до представницьких органів.

У різних країнах процес переходу законодавчих повноважень від монархів до представницьких органів влади здійснювався в цілому за схожим історичним сценарієм. Проте в кожній державі були свої особливості. У Росії вони полягали в тому, що такий перехід відбувся відносно пізно. Якщо в західноєвропейських країнах, як вказувалося, представницькі органи влади виникли ще в період Середньовіччя, то в Російській імперії – лише на початку ХХ століття, коли була заснована Державна дума.

Таким чином, ключова характеристика позитивного права, яка полягає в тому, що воно офіційно формується державою, в Новий час змінюється, та це перетворення стосується основного суб'єкта позитивної правотворчості (законодавця).

Важливою віхою історичного розвитку позитивного права є розподіл його на різні галузі. Якщо, наприклад, Закони Хаммурапі або Закони XII Таблиць регулювали упереміш різні сфери суспільних стосунків, то в середні віки спочатку виділяються блоки спеціалізованих норм. Наприклад, в Соборному укладенні 1649 р. з'являються глави спеціально про суд та про страту, а потім видаються і окремі закони з конкретних питань. У Німеччині питання кримінального судочинства містила Кароліна (1532 р.), у Російській імперії кримінально-правові норми включалися в Артикул військовий 1715 р. Надалі (особливо в ХІХ столітті) право диференціюється по відповідних галузях.

АКСІОЛОГІЧНА ЗНАЧУЩІСТЬ ПРАВА В СУСПІЛЬСТВІ ЯК СИСТЕМИ ТОГО, ЩО ПОВИННО БУТИ

Правова аксіологія як філософська категорія

Різноманіття трактувань поняття «цінність»

Термін «аксіологія» (від грецького *axia* – цінність і *logos* – слово, вчення) – вчення про цінності, їх походження, сутність, функції, типи та види.

У традиційному розумінні, аксіологія – це розділ філософського знання, орієнтований на вирішення проблеми обґрунтування загальнозначущого теоретичного знання та практичної моральної дії.

Аналіз цінностей є однією з фундаментальних проблем для всього гуманітарного та соціально-наукового пізнання. Він входить в якості основоположного компонента не тільки у філософські, але і у багато соціологічних, психологічних, етнологічних та інших концепцій.

Базовою для аксіології є проблема обґрунтування можливості існування цінностей в структурі буття в цілому та їх зв'язки з предметною реальністю.

Різноманіття трактувань для поняття «цінність», обумовлене відмінностями у вирішенні проблеми співвідношення онтологічного, гносеологічного, соціологічного, об'єктивного – суб'єктивного, матеріального – ідеального, індивідуального – суспільного стосовно до характеристики системи ціннісної. Різноманіття трактувань для поняття «цінність» породжує різноманіття аксіологічних інтерпретацій, тлумачень структури, положення та ролі цінностей в соціокультурному просторі.

Різноманіття трактувань для поняття «цінність» визначаються, передусім, розбіжністю в таких позиціях:

- а) ототожнення цінностей з об'єктивно існуючими феноменами культурного простору в протиставленні визнання цінностей в якості характеристики, що пов'язана з оцінною діяльністю суб'єкта;
- б) визнання в якості цінностей особливих абстрактних сутностей в протиставленні їх трактування як предметів, значимих для суб'єкта та задовольняючих його потреби;
- в) віднесення цінностей до індивідуальної реальності, значимої лише для суб'єкта, що переживає її, у протиставленні існування цінностей у формі надіндивідуальної реальності.

Підвищення інтересу до проблеми вивчення цінностей відбувається в період ціннісних криз, ломки системи, що склалася, та пошуку нових основоположень орієнтації існування людини в суспільстві.

Разом із процесом трансформації аксіологічних шкал при збереженні їх ієрархії, кризові епохи породжують також і ідеї відмови від переваги тієї або іншої ціннісної позиції.

Цінності народилися в історії людства як духовні опори, що допомагають людині встояти перед лицем важких життєвих випробувань.

Цінності упорядковують дійсність, вносять в її осмислення оцінні моменти. Вони співвідносяться з уявленням про ідеал, бажаний, нормативний.

Цінність – це орієнтир людської поведінки, що формує життєві та практичні настанови людей. Тому, важливість і інтерес становить вивчення «аксіології» – науки про цінності життя людини, зміст внутрішнього світу особистості та її ціннісні орієнтації.

В якості філософської категорії цінність – це те, що почуття та розум людей диктують визнати особливо значимими. Цінність виступає як мета сама по собі, до неї прагнуть заради неї самої. Спрямованість установки суб'єкта та

його діяльності на певну цінність називається ціннісною установкою. Процедура вибору на основі цінності – оцінка.

Особливо підкреслимо, що зміст правової аксіології складають ціннісні ввєдношення до права, які складаються в тому або іншому суспільстві.

Цінності, на відміну від знання, не підлягають раціональній, доказовій перевірці та обґрунтуванню. Вони є нерозкладні інтелектуально та емоційно сприймані даності, які спонукають суб'єктів до їх збереження, до володіння ними, до діяльності на їх основі, оскільки сприймаються як різноманітні блага.

Всі цінності, які існують у суспільстві, розрізняються за своєю значимістю та в сукупності складають ієрархічну систему, яка може значною мірою відрізнитися від систем цінностей інших суспільств і від цінностей різних класів і груп усередині суспільства.

Наприклад, у традиційних суспільствах, в яких релігія є центром соціального життя, саме релігійні цінності (Бог, віра, заповіді та інші) складають вищі цінності, що підпорядковують і визначають усі інші. У матеріалістичних суспільствах такими верховними цінностями можуть бути гроші, слава, задоволення, свобода та інші.

В усіх ієрархіях цінностей своє місце займає і право. Залежно від типу суспільства це місце може бути першорядним або другорядним. Але у будь-якому разі сприйняття права як цінності є необхідною умовою існування права.

Правові цінності також різноманітні, як і інші соціальні цінності. Зокрема вони можуть зачіпати глибини емоційно-морального – духовного життя людини, та можуть залишатися на периферії її емоційної сфери, впливаючи головним чином на сферу інтелекту.

У першому випадку правові цінності можна характеризувати як змістовні, а в другому – як цінності формальні. Формальні цінності не залежать від конкретного змісту розпоряджень і дозволів правових норм та властиві будь-якому праву, оскільки визначаються його іманентними цілями та способом функціонування.

У першій третині ХХ століття аксіологія пережила справжній бум. Ціннісне вчення про людину, суспільство та культуру дозволило поглянути на них зсередини і незалежно від будь-яких соціально-економічних і ідеологічних пристрастей.

Саме тому ціннісне вчення надійно запрацювало не лише в соціально-культурному, але і в політико-правовому середовищі.

Цінності як основоположення життя суспільства

Особливо підкреслимо, що глобальний світ, в якому ми живемо, рухомий не лише неусвідомленими людиною силами, але також, – і у вирішальному ступені, – людськими цінностями. Боротьба за спасіння планети стає універсальною загальнозначущою цінністю найвищого порядку. На сьогодні необхідне створення аксіологічної науки, що досліджує предмет універсальних цінностей, які забезпечують цілісне благополучне існування кожної людини та

світу в цілому. Тільки ціннісний підхід – створення нових етично-моральних цінностей – здатний звести всі наукові знання до єдиної «теорії всього».

Цінність – термін, що широко використовується у філософській і соціологічній літературі для позначення людського, соціального та культурного в певних явищах дійсності. Все різноманіття предметів людської діяльності, суспільних стосунків і включених в їх коло природних явищ може виступати «предметними цінностями» або об'єктами ціннісного відношення – оцінюватися в плані добра та зла, істини або неістини, допустимого або забороненого та інших категорій.

Методи та критерії, на підставі яких проводяться процедури оцінювання відповідних явищ, закріплюються в суспільній свідомості та культурі як «суб'єктні цінності» – це установки та оцінки, імперативи і заборони, цілі та проекти, що виражені у формі нормативних уявлень. Вони виступають орієнтирами діяльності людини.

У структурі людської діяльності ціннісні аспекти взаємопов'язані з аспектами пізнавальними та вольовими. У ціннісних категоріях виражені «граничні» орієнтири знань, інтересів і переваг різних суспільних груп і осіб.

Кожна конкретна історично суспільна форма характеризується специфічним набором та ієрархією цінностей. Система цінностей виступає соціальним регулятором найвищого рівня. У ній зафіксовані соціально визнані цим суспільством і соціальною групою критерії, на основі яких розгортаються конкретніші та спеціалізовані системи нормативного контролю, відповідні суспільні інститути та самі цілеспрямовані дії людей – як індивідуальні, так і колективні.

Інтеграція, внутрішня суперечність і динамізм суспільних систем знаходять своє вираження в структурі ціннісних систем, що відповідають їм, і способах їх впливу на різні суспільні групи. Важливий елемент ціннісних відносин в суспільстві – системи ціннісних орієнтацій особистості, що є стійкими, не повністю усвідомлюваними відносинами людини до різних елементів суспільної структури та самих цінностей.

Ціннісні системи формуються та трансформуються в історичному розвитку суспільства, оскільки ці процеси пов'язані зі змінами в різних сферах людського життя. Їх тимчасові масштаби часто не співпадають із масштабами соціально-економічних, політичних та інших змін, хоча ці зміни чинять суттєву дію на ціннісні системи.

Система цінностей – це модель цінностей суспільства або групи, в якій цінності взаємопов'язані таким чином, що кожна з них підсилює іншу, утворюючи тим самим узгоджене ціле.

Ситуація в сучасній аксіології така, що, якщо відволіктися від частковостей, можна виділити три основні підходи до визначення специфіки вихідних аксіологічних категорій.

Першим і найпоширенішим варіантом є розуміння цінності як значущості предметів і явищ дійсності для людини, їх здатності задовольняти її духовні та матеріальні потреби. При цьому цінність як значущість є момент взаємодії суб'єкта та об'єкта.

Головний недолік цієї концепції полягає в зведенні цінності до засобу задоволення потреб – до корисності як позитивної значущості. При цьому стають практично невиразними і сама цінність як значущість, і її об'єкт-носій. У вказаному випадку при конкретному аналізі ряду цінностей, поняття цінності переноситься, як правило, на конкретний природний або соціальний об'єкт.

Представники другого варіанта відносять до цінностей лише вищі суспільні ідеали. З цієї точки зору, цінності є вже не засобом, а метою, не сущим, а належним. Не випадково ця концепція виявилася найбільш популярною. З людськими потребами цінності-ідеали пов'язані лише генетично, але, як і в першій концепції, мають суб'єктно-об'єктну основу.

Одночасно з першими двома підходами складається третій, такий, що безпосередньо об'єднує вихідні підстави перших двох. У нім цінність визначається як значущість та ідеал одночасно.

Таке обмеження не випадкове, оскільки всі три концепції розглядають специфіку цінностей з позиції економічного матеріалізму, що відразу ж викликало цілу низку труднощів.

По-перше, у першій концепції суб'єктно-об'єктні стосунки повною мірою відповідають розумінню цінності лише як значущості об'єкта для суб'єкта, тоді як у другому та третьому варіантах у поняття цінності включаються норми (належне), цілі та ідеали. У рамках відношення суб'єкта до об'єкта вони вже нез'ясовні, тим більше, що самі є критеріями подібних відносин.

По-друге, як вже відзначалося, зведення цінності до значущості призводить до неможливості розрізнення цінності та її матеріального носія, а зведення її до ідеалу веде, навпаки, до відриву цінності від її матеріальної основи.

По-третє, оцінка в усіх трьох концепціях подається як суб'єктно-об'єктне відношення та спосіб визначення цінності або висловлювання про неї. Це призводить до неможливості розрізнення специфіки цінності та оцінки вихідних аксіологічних категорій.

Тому є всі підстави припустити, що специфіка цінностей, їх прояв і функціонування в суспільстві визначаються не суб'єктно-об'єктними, а, передусім і саме, міжсуб'єктними стосунками, та в них же, у свою чергу, цінності реалізуються. Стосунки ж суб'єкта до об'єкта з точки зору його значущості визначають специфіку оцінки, а не цінності. Це дозволяє чітко розрізнити поняття оцінки як суб'єктно-об'єктного відношення та цінності що фіксує найбільш загальні типи відносин між суб'єктами будь-якого рівня від особистості до суспільства в цілому, що виконує зворотню нормативно-регулюючу роль у суспільстві. При цьому на увазі мають відношення не лише між особистістю та суспільством, про що, як правило, згадується в літературі, а всі можливі варіанти міжлюдських відносин.

ПРАВО ЯК ЦІННІСТЬ

Право з аксіологічної точки зору – це не лише необхідний засіб соціального регулювання, але і соціальна цінність, соціальне благо.

Вихідним для розуміння права в цій якості є його особливості як інституційного утворення. Завдяки інституціональності, право має низку властивостей. По-перше, воно є загальнообов'язковою нормативністю, по-друге, формальною визначеністю, по-третє, воно є високою забезпеченістю соціальної сили суспільства, носієм значної соціальної енергії.

Для майбутнього аналізу необхідно позначити декілька вихідних моментів, що характеризують результативні якості права – той основоположний чинник, до якого може привести належне, коректне та цілеспрямоване використання властивостей права як нормативного інституційного утворення.

По-перше, це можливість забезпечити загальний стійкий порядок у суспільних відносинах. Вирішальну роль у цій площині відіграє нормативність права, що відрізняється загальнообов'язковістю. Це дозволяє досягти такого становища життя суспільства, коли регламентований юридичними нормами порядок однаково діє в суспільстві, притому постійно, незмінно, безперервно в часі.

По-друге, це можливість досягти визначеності в самому змісті суспільних відносин. Тут головна роль належить іншій властивості права – його формальній визначеності. Саме з цією властивістю права значною мірою пов'язане закріплення юридичних норм у письмових джерелах, а звідси виникає одна із основоположних особливостей права – інституціональність, «речова» об'єктивність, існування його у вигляді писаного феномена. Слід приділяти підвищену увагу цій визначеності. Вона розкриває те, що правове регулювання має чіткі межі, показує зумовленість характеру можливої або необхідної поведінки. Неважко побачити, наскільки це істотно для права, для вимог законності. Правове регулювання внаслідок цього набуває багато рис, які роблять його соціально цінним: воно здатне охоплювати всі необхідні форми соціального життя, не залишаючи «порожнеч» у регулюванні, що дозволяє різко відокремити правомірну поведінку від свавілля. Це стосується як заборон і імперативних настанов – юридичних обов'язків, – так і пов'язаної з ними юридичної відповідальності, а також дозволів – суб'єктивних прав.

По-третє, це можливість досягти гарантованого результату. Ця особливість права виражається в позитивних юридичних обов'язках і у високому ступені їх забезпеченості, що спирається на державний примус. Ці якості дозволяють розраховувати на те, що у результаті інтенсивного використання правових засобів настане запрограмований очікуваний ефект. Зв'язок із прямою державною дією надає цьому аспекту цінності права суперечливий характер і має певні негативні наслідки.

Відзначимо, що існують лише деякі вихідні точки відліку для ширшої та багатограннішої характеристики того, що можна чекати від права, від

ефективного використання його потенцій у всій складності, різній значущості юридичної дії на життя суспільства.

Додатково слід зазначити, що цінність права не вичерпується можливостями або здібностями, закладеними в його властивостях. Не менш суттєве те, що право в другій своїй іпостасі є глибинним елементом суспільного життя, не тільки покликаним реалізувати низку основоположних вимог суспільства, але і вбираючим у себе цінності культури та цивілізації. Більше того, право стає надзвичайно значимою цінністю, що вирішальним чином залежить від стадії «сходження» права, характеру та глибини його гуманітарного змісту. Це і пов'язано з характеристикою права в якості соціального феномена, що має інструментальну та власну цінність.

Якщо не йти далі розгляду права як регулятора суспільних стосунків, то його місія в суспільстві зводиться в основному до інструментальної цінності.

В силу самого ходу історичного розвитку право склалося у взаємодії з державою як нормативне інституційне утворення, що має набір дуже ефективних властивостей, перш за все загальнообов'язкову нормативність, формальну визначеність, високу державну забезпеченість. Іншими словами, виник досить потужний регулятивний феномен, що має значну соціальну енергію. Він виник і набув відносної самостійності, відірвався від безпосередніх причин, які його породили, став існувати як такий.

А це означає, що виявилось можливим використання права з його властивостями як інструменту для вирішення різноманітних завдань; використання різними суб'єктами соціального життя – і державою, і церквою, і суспільними об'єднаннями, і громадянами.

На першому місці тут знаходиться держава. Як вже відзначалася, право не можна розглядати в якості продукту державної влади, хоча формування змісту права та його застосування відбувалося за державної участі. Але підкреслимо саме ту обставину, що така участь досить значна, і що залежність права від держави – непорушний факт, та викликає у держави постійне прагнення поставити цей могутній регулятивний інструмент собі на службу. Ця тенденція, як показує історичний досвід, припиняє свою імперативну дію лише в громадянському суспільстві, коли конструктивними елементами права стають інститути, незалежні від влади (права людини.). За певних історичних умов право може опинитися в руках церкви, політичних партій, інших недержавних об'єднань (зрозуміло, за відомого сприяння держави), і тоді воно стає інструментом указаних утворень.

Але особливо суттєво мабуть те, що в обстановці дійсної демократії право може стати інструментом і в руках громадян, окремої людини (в основному через інститути правосуддя, інші форми забезпечення прав людини). Саме тоді право досягає найбільш високого за сучасними стандартами ступеня розвитку – стає правом розвиненого громадянського суспільства.

Інший аспект прояву інструментального характеру цінності права полягає в тому, що воно є ланкою в реалізації інших високозначимих цінностей – моралі, культури, засобом їх втілення в життя.

У цій площині право і виступає як високоефективний та доцільний соціальний регулятор. У суспільстві немає іншої системи соціальних норм, яка змогла б забезпечити на началах, що поєднують нормативну та індивідуальну поведінку людей, регулювання державно-політичних, організаційних і низки інших відносин. При цьому має бути забезпечена реалізація духовних і моральних цінностей.

Право має властивості, завдяки яким можливо запроваджувати в соціальне життя загальну, стабільну, строго визначену за змістом, гарантовану державою систему типів поведінки, що функціонує постійно та безперервно в часі. У суспільстві саме право є одним із головних інструментів, що здатний забезпечити організованість суспільного життя, початку суспільної дисципліни, нормальне функціонування всього суспільного організму, дієвість соціального управління.

Отже, право як високоефективний та доцільний соціальний регулятор – це, перш за все, деонтологічна цінність. Право – це цінність, що виступає інструментом, який забезпечує функціонування інших соціальних інститутів (держави, соціального управління, моралі), інших соціальних благ.

Важливо підкреслити, що право має і власну цінність, яка в суспільстві набуває домінуючого значення. Власну цінність права можна визначити як вираз за допомогою права соціальної свободи та активності людей на основі впорядкованих відносин і у відповідності зі справедливістю, необхідністю узгодження волі та інтересів різноманітних верств населення – соціальних груп. Іншими словами, право в ідеалі – це цінність, яка не властива жодному іншому соціально-політичному явищу, цінність впорядкованої соціальної свободи, консенсусу, справедливості.

У цій якості право надає окремим суб'єктам, їхнім колективам у вигляді суб'єктивних прав простір для свободи, для активності в поведінці та в той же час воно спрямоване на те, щоб виключити свавілля, протистояти йому, погодити поведінку з моральністю, із справедливістю. Якщо ж виходити з ідей природного та приватного права – фундаментальних прав людини, – то позитивне право стає таким виразом свободи, яке протистоїть політичній владі, її свавіллю.

Таким чином, право є соціальною цінністю, оскільки воно втілює симбіоз фундаментальних засад організації життя суспільства, нормативних вимог, причому таких, які відрізняються несумісністю, діалектичною різноманітністю.

Саме у власній цінності права виражається його власний глибинний правовий зміст.

Навіть тоді, коли право набуває естатичний характер – виступає правом сильного або правом влади, – воно все ж таки є соціально цінне, хоча і надто обмежене явище. Порівняємо з тим, що протистоїть праву – зі свавіллям, із суб'єктивізмом індивідумів і груп. Соціальна свобода і активність людей можуть мати різноманітний характер. Не пов'язані правом, поза правом вони можуть перерости у свавілля. У праві соціальна свобода і активність в тій чи іншій мірі відображають єдність свободи і впорядкованості суспільних відносин. Свобода і активність існують у визначених законом рамках, у

поєднанні з юридичними обов'язками, в поєднанні з гарантіями, юридичними процедурами. Таким чином, вони стримуються до тієї межі, за якою свобода і активність можуть обернутися неконтрольованим свавіллям, нічим не обмеженою вольницею, хаосом.

Власна цінність права виражається в тому, що може бути назване правовими началами або духом права.

Формулювання правових начал – одне з першочергових завдань юридичної науки, хоча багато хто з них достатньо очевидні та, як правило, фіксуються у вже відмічених раніше основоположних правових принципах (відповідальність за провину, презумпція невинності та ін.).

У той же час важливо звернути увагу на те, що правові начала як вираз власної цінності права не можна звести до якогось переліку, вичерпного списку нормативних актів. Правові начала, як і «дух права» – це панування в житті суспільства правових ідеалів і цінностей, їх незаперечний статус у суспільному бутті. Саме тут слід шукати найголовніше в конструкції «правова держава», яка є не однією лише реалізацією у сфері держави вимог законності, а втіленням правових начал у політичній сфері, в організації та діяльності всіх політичних інститутів.

Панування в суспільстві правових ідеалів і цінностей полягає в тому, що та або інша життєва проблема, соціальна ситуація отримує вирішення за допомогою правових засобів. Це такі, які, діючи в поєднанні, у комплексі, зорієнтовані на юридичні дозволи, на суб'єктивні права, на те споконвічно правове, що відкриває простір для свободи і активності.

Підкреслюючи власну цінність права (на противагу інструментальній), разом з тим не слід змішувати поняття та розуміти викладені міркування як заперечення або применшення значення інструментального підходу в науці відносно права, підходу, що є одним із аспектів інституціональної концепції. Інструментальний підхід у науці дозволяє предметно, конкретизовано розкрити власну цінність права, абсолютність і пріоритет правових начал у суспільстві, силу духу права. Річ у тому, що право як нормативне утворення складається з безлічі юридичних норм, прав і обов'язків, санкцій, інших елементів правової матерії, які можуть бути завжди розглянуті в якості правових засобів під певною точкою зору.

Найсуттєвішими видаються саме ті юридичні засоби та правові механізми, які складають власну цінність права – якості та особливості, що характеризують його як втілення впорядкованої соціальної свободи на основі високої організованості відповідно до принципів гуманізму, справедливості, консенсусу.

Саме з позицій інструментального підходу виявляється можливим говорити не лише про цінність права взагалі, але і про правові цінності. Це означає, що цінність права виражається як у загальних характеристиках, що розкривають його значення, місце в житті суспільства, так і в тому, що існують окремі правові цінності.

Правові цінності – це конкретні соціально-правові явища, правові засоби та механізми. До них відносяться:

- конкретне вираження власної цінності права в практичному житті людей – безпека людини в конфліктних ситуаціях, визначеність і гарантованість прав, забезпечення істини, правди при вирішенні юридичних питань;
- фундаментальні природжені права людини – основоположні демократичні правові принципи;
- особливі правові засоби та юридичні механізми (все те, що називається юридичним інструментарієм), що забезпечують цінність права, гарантованість прав, інститути, що виражають оптимальне співвідношення нормативного та індивідуального регулювання.

Особливий пласт правових цінностей відноситься до приватного права. Цивільні інститути власності, угод, різноманітних договірних зобов'язань – усі ці і аналогічні інститути забезпечують високий правовий статус автономної особистості, пріоритетну юридичну значущість індивідуальної волі.

Все більше розкриваються нині правові цінності – цінності прецедентного права, що виражають оптимальне пристосування правових принципів до життєвих ситуацій.

СИСТЕМА ЦІННОСТЕЙ ПРАВА

Розглянемо значення деяких соціальних цінностей, які з часом набули характеру також і правових цінностей. В якості ідеалів вони пронизують суспільну правосвідомість і стають основними принципами права – це свобода, рівність, справедливість, мир. Відзначимо, що правові цінності діляться на цінності-ідеали, цінності-бажання та цінності-обов'язки.

Ціннісну систему в галузі права можна порівняти з пірамідою, у верхній частині якої розташовані правові цілі та ідеали, а в нижній – велика та розвинена система юридичних прав і обов'язків, різноманітних розпоряджень, постанов, дозволів, заборон.

Роль права, його цінність відносно суспільства та держави проявляється в тому, що за допомогою права суспільство підпорядковує собі державу, примушує її функціонувати у своїх інтересах. Цінність права для держави полягає в тому, що право використовується для організації, впорядкування діяльності самого державного апарату; виступає фактором прогресу, джерелом оновлення суспільства відповідно до історичного ходу суспільного розвитку.

Цінність права для особистості полягає в тому, що воно закріплює різноманітні права та свободи особистості, охороняє особистість від держави, ставить перешкоду невинуватому втручанню держави в особисте життя громадянина. Таким чином, цінність права визначається тим, що воно є виразником і визначником свободи індивіда та суспільства. При цьому право не означає свободу взагалі, а визначає межі та міру цієї свободи.

Цінність права можна визначити як здатність права служити метою і засобом для задоволення соціально справедливих, прогресивних потреб, інтересів громадян і суспільства в цілому.

Соціальна цінність права визначається тією роллю, яку відіграє право в суспільному житті, у житті кожного індивіда. Право виступає загальним нормативним регулятором поведінки людей. Завдяки цій властивості право займає важливе місце в системі тих засобів, за допомогою яких суспільство та держава вирішують суспільно-соціальні завдання у сфері охорони природи, забезпечення здоров'я населення, розвитку освіти і культури.

Значення та цінність права визначаються його роллю в затвердженні режиму законності. Право створює основу для боротьби зі свавіллям, порушенням загальноприйнятих норм поведінки. Поза правом неможливо забезпечити безпеку та особисту свободу індивідів. Право означає обмежену рамками свободу поведінки людей, сприяє затвердженню загальнолюдських цінностей.

Свобода як цінність права

Свобода – не вічна цінність. У античності та середньовіччі вона була ідеалом лише для деяких людей, що піднялися у своєму духовному розвитку над загальним рівнем. Більшість же у той час і багато пізніше не замислювалася про свободу і не дорожило нею. Життя суспільства детальним чином регламентувалося і звичаями, що не залишали місця для вибору та особистих рішень. У традиційних суспільствах така ситуація характерна і в наші часи.

З епохи Відродження поступово затверджується уявлення про самостійну цінність особистості. Вона вже не розглядалася лише як частина суспільного організму. Буржуазні революції висунули вимогу і гасло свободи. У XIX – XX століттях свобода розглядається як ознака високорозвиненого суспільства, розвиненої політичної та правової системи.

Свобода не є свавілля – можливість поступати так, як хочеться, робити або не робити що-небудь відповідно до своїх бажань і переконань. Свобода – це переконаність у необхідності регулювання власних норм поведінки відповідно до юридичних норм – закону. Свобода – це переконаність у необхідності дотримання свободи інших індивідів. Саме у цьому проявляються норми природного права.

Прояви свободи різноманітні. Вони охоплюють усі сфери суспільного та приватного життя, у тому числі і правову сферу.

Людство давно дійшло висновку, що заради гарантованого здійснення свободи індивідів і суспільства її необхідно законодавчо обмежити. Це особливо важливо у визначенні юридичних аспектів свободи. Філософи та правознавці, міркуючи про свободу, звертали увагу на цей аспект питання. Для них свобода – це пізнана необхідність, спосіб існування індивідів у суспільстві, а не одностороннє затвердження власної волі. Класичне визначення індивідуальної свободи дав представник англійського лібералізму в XIX столітті Дж. Ст. Мілль. Це – право громадянина на автономію у всьому, що не спричиняє суспільству шкоди, що вимагає захисних заходів. Зв'язок свободи із зобов'язаннями підкреслював видатний російський юрист і державний діяч

М. М. Сперанський. Для нього свобода є визнанням моральної необхідності та торжеством над фізіологічними потребами. В. О. Четвернін пише, що свобода – це абсолютна цінність людського суспільства. На цій же позиції стоїть і Г. В. Мальцев. Він вважає проголошення індивідуальних свобод і прав людини вищими цінностями.

Рівність як цінність права

Рівність поряд із свободою розглядається в історії філософської думки та юриспруденції як найважливіший компонент прав індивіда, ознака правової соціальної держави.

Широкий суспільний резонанс вимога рівності отримує в епоху буржуазних революцій. Поняття рівності послужило відправною точкою для широкого кола реформ, що перетворили соціальний і політичний лад, а також судово-правову систему. Розширення виборчого права, захист інтересів релігійних, етнічних та інших меншин здійснювалися під знаком рівності.

Поняття рівності включає два компоненти. По-перше, юридичну рівність індивідів у суспільстві, що полягає в можливості діяти у відомих межах, які гарантуються законом, за власним розсудом – не порушуючи закон; по-друге, створення для кожного індивіда умов, що дозволяють діяти відповідно до своєї власної волі.

Юридична рівність – рівність перед законом – передбачає формальне надання всім індивідам однакових прав і однакову юридичну відповідальність. Проте проголошення юридичної рівності зовсім не веде до встановлення дійсної рівності між індивідами. Однакову правоздатність, надання громадянам рівних прав почали називати формальною рівністю. У зв'язку з цим особлива увага приділялася проблемі вирівнювання умов.

І донині знаходиться немало прихильників зведення принципу рівності до формального рівноправ'я. Така позиція характерна для консервативних кіл.

Однак є і протилежна точка зору. Якщо ми проголошуємо право кожного індивіда на освіту та медичне обслуговування, але при цьому і те, і інше опиняється платним, ясно, що цим правом зможуть скористатися лише ті, хто здатний понести відповідні витрати, а зовсім не всі громадяни. Щоб перетворити рівність із формальної у фактичну, необхідно допустити певну юридичну нерівність. Вказане цілком моральне та справедливе, коли встановлюється на користь індивідів, що знаходяться в несприятливих умовах, бідних, хворих. Такої точки зору дотримуються розсудливі представники сучасного лібералізму.

Справедливість як цінність права

Справедливість – цінність особливого роду. Вона комплексна, багатоскладна. Італійський юрист М. Боббіо визначав її як сукупність цінностей, благ і інтересів, охороні та розвитку яких служить право. Іншими словами, справедливість проявляється в інших цінностях, вона встановлює їх ієрархію та співвідношення між ними. Конкретне заломлення тих або інших цінностей підлягає перевірці на предмет справедливості.

Категорія «справедливості» вперше піддалася ґрунтовному розгляду античним мислителем Аристотелем у трактатах «Велика етика», «Нікомахова етика», «Політика». Звертає на себе увагу широта та багатоплановість цього поняття. Воно виражається різними, хоча і близькими термінами – справедливе, справедливість, правосуддя. Для Аристотеля справедливість – це і особиста добродієність – схильність, здатність поступати справедливо та об'єктивно. Справедливість – існуюче та усіма визнане правило, що забезпечує справедливий розподіл благ.

Справедливість – суто суспільне явище. Хоча вона виступає і в якості особистої добродієності, проявляється справедливість лише у ставленні до інших осіб.

Ознаками, компонентами або принципами громадянської справедливості по Аристотелю є: повага до інтересів інших, рівність або співмірність і спільне благо. Висловлені Аристотелем ідеї розвивалися та збагачувалися впродовж тисячоліть.

Жан-Жак Руссо вважав, що найбільше благо всіх громадян зводиться до двох найважливіших речей: свободи та рівності. Проте рівність Ж.-Ж. Руссо розумів зовсім не так, як Аристотель. У нього йдеться не про пропорційність, не про рівність належним чином, а про фактичну рівність, причому, не тільки в політичних правах, але і в майновому становищі. Ж.-Ж. Руссо писав про те, що нереальність повного вирішення цієї задачі не позбавляє мудрого законодавця від необхідності звести контрасти бідності та багатства до мінімуму. П'єр Жозеф Прудон, один із засновників анархізму, вважав, що справедливість – це визнання в іншому індивідові особистості рівної собі. Справедливість і рівність для нього синоніми.

Упродовж тисячоліть зберігається і традиція ототожнення справедливості із спільним благом.

Найсуттєвіше збагачення аристотелівських уявлень про справедливість відбулося у зв'язку з постановкою соціального питання лівими та соціалістичними течіями. Ними була висунена теза про неповноту та навіть фальшивий характер категорії справедливість, що зводиться лише до формального, юридичного рівноправ'я, про необхідність відомої рівності умов заради здійснення соціальної справедливості. Ці ідеї давно вже отримали поширення та розділяються сьогодні прихильниками лібералізму. Вони зовсім не передбачають неодмінного усупільнення засобів виробництва або майнового зрівнювання, але в усіх випадках і формах означають створення

деяких пільг для бідних і знедолених за рахунок усього суспільства, що неможливо без державного регулювання та перерозподілу багатств.

Характерна в цьому відношенні робота американського ліберала Джона Ролса «Теорія справедливості». Д. Ролс розуміє справедливість як політичну та соціальну, а не формально-юридичну категорію. Її суть полягає в тому, як в економічному, політичному та соціальному житті розподіляються права, обов'язки та вигоди суспільної співпраці.

Д. Ролс формулює два принципи справедливості. Перший полягає в тому, що всі люди мають рівні основні свободи, сумісні з такою ж свободою інших людей. Це юридична та політична рівність. Другий принцип підрозділяється на два положення. По-перше, соціальна та економічна нерівність допустима лише на користь найбільш знедолених – саме в цьому випадку вона служитиме благу суспільства в цілому. По-друге, посади та суспільний статус мають бути доступні всім. Другий принцип Д. Ролса носить соціально-економічний, а не формально-юридичний характер. Соціальна та економічна політика має бути спрямована на якнайповніше задоволення довготривалих очікувань найменш благополучних людей. Таким чином забезпечується соціально-економічна справедливість без знехтування прав людини.

Названа позиція характерна для переважної більшості філософів, політиків, правознавців останніх десятиліть.

ПРЕДМЕТ І ЗНАЧУЩІСТЬ ПРАВОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК КАТЕГОРІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ

ПРЕДМЕТ ПРАВОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Предметом правової антропології є аналіз автономності особистості в суспільстві та державі, баланс між публічним і приватним аспектами в праві. Типовими для правової антропології є міркування одного з її засновників Г. Гроція, що виділив у природі людини таку схильність, як потяг до гуртожитку, не залежний від ідеї користі. Ідея права, по Г. Гроцію, пов'язана з вказівкою на призначення людини. Із його точки зору, те, що відповідає сутності людини, є моральним, а те, що підтримує мирний і злагоджений гуртожиток, є правомірним. Оскільки ж прагнення до гуртожитку є схильність, закладена в людській природі, то і ідея права є ідеєю моральною як один із проявів сутності людини. Таким чином, правова антропологія вказує на підстави права в людському бутті. У цілому правову антропологію можна визначити як вчення про спосіб і структуру буття людини як суб'єкта права, або, коротше, – вчення про право як спосіб людського буття.

Однією із центральних проблем правової антропології є виявлення антропологічних передумов правової теорії. Дослідження цього питання виявляється можливим тому, що існує закономірність кореляції «образу людини» та «образу права». Суть її полягає в тому, що той або інший «образ

права» (правового розуміння), а також визначувана ним правова система орієнтуються на певний «образ людини» (концепцію природи людини).

Таким чином, правова антропологія – наука про людину як соціальну істоту в її правових проявах, вимірах, характеристиках. Вона вивчає правові форми суспільного життя людей від античності до наших днів. У її предметну сферу входять правові системи та в цілому весь комплекс правових явищ, усі правові форми в широкому значенні слова, у різних етносів (народів, націй), у різні епохи та в різних регіонах світу. У полі дослідницької уваги та інтересу цієї науки знаходиться все правове різноманіття та багатство людства (і складових його етнічних груп, народів, націй) в його становленні та розвитку, в його реальному соціально-історичному бутті.

Правова антропологія виникла на стику юриспруденції із цілою низкою інших гуманітарних дисциплін і перш за все – з історією філософії, філософією історії, соціальною антропологією, етнологією, соціологією, культурологією. Із правових дисциплін помітний вплив на її становлення зробили історія права (особливо історія древнього права) та порівняльне правознавство. Можна вважати, що становлення антропології права почалося в рамках юриспруденції, а саме історико-порівняльної школи права. Це відноситься приблизно до середини ХІХ століття, коли в різних країнах Європи майже одночасно підвищився інтерес до архаїчних форм права. Цей інтерес, безумовно, визначався пануванням у суспільній науковій свідомості цієї епохи дарвіністських ідей, прагненням учених вийти на розуміння еволюційних закономірностей, властивих тому або іншому сучасному явищу або процесу.

Якщо в період свого виникнення та становлення правова антропологія свою основну увагу приділяла правовим аспектам екзотичних (архаїчних, традиційних, неєвропейських) суспільств, то поступово в предмет її вивчення включалися і правові системи сучасного суспільства. Правова антропологія досліджує не лише основні правові механізми традиційних суспільств, але і досвід сучасних. У той же час йшов процес оформлення та затвердження правової антропології як окремої самостійної наукової та навчальної дисципліни в загальних рамках юриспруденції. У системі юридичних наук і юридичної освіти правова антропологія, в її розвиненому вигляді в якості наукової та навчальної дисципліни, займає своє особливе та самостійне місце.

Процеси становлення правової антропології в якості самостійної науки протікали в другій половині ХІХ – ХХ століття в руслі загального розвитку та модернізації юриспруденції, перш за все в таких країнах, як Англія, Німеччина, Франція та Італія. Ця обставина помітною мірою була обумовлена і стимулювалося реаліями колоніальної політики та спрямувань цих країн супутніми потребами та можливостями практичного вивчення та теоретичного осмислення правових форм життя в колонізованих країнах. Тому не слід дивуватися з того, що в правовій антропології існують національні школи. Значних результатів на шляху до правової антропології досягла і вітчизняна (дореволюційна і післяреволюційна) наука, зокрема, в таких напрямках, як соціальна антропологія, етнологія, соціологія, історія древнього права,

порівняльне правознавство та в цілому вивчення традиційних і сучасних суспільств, включаючи їх право, правові форми їх життя.

Генезис правової антропології в історії філософсько-правової думки Європи

Великі географічні відкриття з усією гостротою поставили питання: як відноситися до інших цивілізацій, іншого права, іншого в антропологічному сенсі типу людини? Диспут між домініканцем Лас Казасом і юристом Сепульведой, що розгорнувся в 1550 р. у Валадоліді (Іспанія) започаткував протистояння двох підходів, двох ідеологій в майбутній антропології права: захоплення «чужаком» аж до його ідеалізації або відмова «чужакові» в праві бути таким же, як і «свої». Ці дві взаємовиключні крайнощі довго «отруюватимуть» «спонтанну антропологію» в праві.

Гуманістична традиція в середньовічному праві та на початку Нового часу розвивалася, в основному, у рамках природного права (*jus naturale humanorum*), що нерідко протиставлялося праву позитивному (*jus positivum*). Фома Аквінський намагався примирити це протиставлення, вважаючи, що вищим джерелом права слід визнати право божественної волі (*jus divinum voluntarium*).

Реформація М. Лютера та Ж. Кальвіна знаменує становлення відмінного від схоластичного природного права нового напрямку – раціоналістичного природного права, що звільняється від моральної теології та осмислення правового буття людини, що відкриває нові шляхи. Саме на ґрунті нового природного права розквітнуть згодом ідеї суверенної особистості, суспільного договору і природних, невідчужуваних прав людини.

Загальноновизнаним класиком нового природного права залишається Г. Гроцій. Його праця «Про право війни та миру» (1625) містить безліч теоретичних вихідних принципів реформування сучасного автором міжнародного права. Його можна назвати і родоначальником сучасного гуманітарного права.

Передвісником антропології права був також Самюель де Пуфендорф (1632 – 1694). Його ідеї багато в чому передбачили ідеї Д. Дідро і Ж.-Ж. Руссо. Основні праці: *Jus naturae et gentium octo libri* («Право природи та людей»), 1672 р.; *De Officio hominis et civis* («Обов'язки людини та громадянина»), переклад якої вийшов у 1741 р. у Лондоні. Обидві праці виходять з уявлення про людину як про «правову особистість» (*personne juridique*), чії моральні позиції та воля диктуються законами природи. Моральні позиції і воля наділяють людину, наприклад, правом самозахисту та правом на відшкодування понесеного з вини інших збитку. Але моральні позиції та воля накладають на індивіда як на правову особистість обов'язки. Щонайперший з них – обов'язок по відношенню до самого себе в тому, що стосується турботи про свою душу, своє тіло та своє життя.

Вісімнадцяте століття – поворотний рубіж у створенні філософських знань про людину, які є підставою інших суспільних наук, у першу чергу соціології і права, надавши їм людський вимір. У епоху Просвіти створювалися нові установки – на «природне світло розуму», який мала кожна людина, на самостійність і здатність до рішень, які з'являлися у нового суб'єкта. Заміна сліпої віри власними міркуваннями, звернення до здорового глузду затверджували в правах суверенну особистість, що покладала всі надії і всю відповідальність лише на себе. Ш. Л. Монтеск'є у «Дусі законів» (1748) підсумує ці шукання твердженням: правовий порядок у тому або іншому суспільстві визначається інтересами людей, а також такими об'єктивними даними, як клімат, характер місцевості, щільність населення та інші соціологічні характеристики. Значить зміст права заданий певними параметрами. Саме у XVIII столітті антропологія стає епістемологічно можливою наукою. Серед філософів-правознавців виділяється ім'я Ш. Л. Монтеск'є. Але тільки в другій половині XIX століття були написані перші великі праці з правової антропології. Ш. Л. Монтеск'є (1689 – 1755) першим у свою епоху виступив проти застиглих концепцій, роздумуючи про досвід суспільств, відмінних від того, в якому він жив. Для нього право було елементом соціально-політичної системи, тісно залежним від її устрою. Воно по-різному видозмінюється, залежно від суспільства, місця, епохи. Він роздумував про залежність між правом і суспільством. Залежність така, що передача права від одного суспільства іншому неможлива, хіба що ці суспільства мало розрізняються.

Відзначимо, що вказана позиція далека від природно-правового ідеалізму. Але навпаки, вона близька до антропологічних теорій XX століття. Ш. Л. Монтеск'є вдалося навіть уникнути спокуси еволюціонізму на відміну від авторів XX століття. Ш. Л. Монтеск'є є першим антропологом-правознавцем епохи Просвітництва.

Ідейне новаторство просвітників дозволило створити антропологічний проект, який, будучи оберненим в майбутнє, передбачав:

- 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 можливе не тільки на основі рефлексії, але і на основі спостереження за її життям, за певними параметрами її конкретного існування (включаючи правове та політичне буття);
- 3) визнання права на відмінність людей одне від одного в якості одного з основних прав людини незалежно від того, під якими широтами вона народилася та живе: Лафіто у своєму трактаті про устої американських індіанців (1724) поставив завдання – створення «науки про устої та звичаї»;
- 4) зміна методології дослідження буття соціуму зі спостереження та аналізу соціуму на порівняльне вивчення різноманітних систем життєдіяльності людини – те, що Д. Юм назве експериментальним методом пізнання природи людини.

Необхідно було лише комусь зв'язати воедино ці елементи антропологічного проекту. Це зробив Жан-Жак Руссо (1712 – 1778). Можна сміливо стверджувати, що антропологія була передбачена та заснована ним на ціле століття раніше її офіційного визнання як науки. Жан-Жак Руссо був не лише передвісником антропології, але і її основоположником. По-перше, він дав їй практичну основу, написавши свою працю «Роздуми про походження та підстави нерівності між людьми», в якій визначив проблему взаємовідносин між природою і цивілізацією. Вказану працю можна вважати першим науковим дослідженням в галузі загальної антропології. По-друге, він дав їй теоретичне обґрунтування, вказавши на самостійні завдання антропології, відмінні від завдань історії та етики. В «Дослідах про походження мов» (глава VIII), він писав про те, що коли хочеш вивчати людей, необхідно дивитися навколо себе, але щоб вивчити людину, потрібно навчитися дивитися удалину. Щоб виявити властивості, потрібно спершу спостерігати відмінності. Для того, щоб людина знову побачила свій власний образ, відбитий в інших людях – це і складає єдине завдання антропології при вивченні людини – їй необхідно спочатку відмовитися від свого власного уявлення про саму себе. Саме Ж.-Ж. Руссо ми зобов'язані відкриттям основоположного принципу – єдиного принципу, на який могла б спиратися наука про людину. Революція в умах, зроблена Ж.-Ж. Руссо, передуюча антропологічній революції, що започаткувала її, полягає у відмові від примусового ототожнення будь-якої культури зі своєю власною культурою або окремого члена якої-небудь культури з тією роллю, яку ця культура намагається нав'язати йому.

Таким чином, XVIII століття заклало перші віхи соціальної та культурної антропології, на які спиратиметься майбутня правова антропологія. Разом з тим концепція людини епохи Просвітництва залишається ще досить абстрактною – виключно філософською. Але просвітники залишили після себе основоположення, що дозволили спостерігати не просто «людину», а конкретних індивідів, які належать до певної епохи та певної культури. Цей проект позитивного вчення про людину – дослідження її існування на основі емпіричних даних, що розглядаються, своєю чергою, як об'єкт знання про людину, був одним із найбільших інтелектуальних підходів в історії людства. Наступне, XIX століття стане століттям учених-ерудитів, з яких і розпочинається справжня історія антропології права. Починаючи з другої половини XIX століття, соціальна антропологія отримує свій розвиток і дає народження правовій антропології. Вона виросла в тіні соціальної антропології. Відзначимо, що крім того зростання правової антропології було уповільнене відсутністю інтересу до неї юристів, так само як і їх автаркії по відношенню до інших суспільних наук. Треба було чекати кінця XX століття, щоб у юристів виник сумнів та був даний новий шанс правовій антропології.

Тісно залежавши від соціальної антропології, правова антропологія слідує спочатку еволюціоністській течії, яка панує над усіма суспільними науками всю другу половину XIX століття. Але теорія еволюціонізму швидко втратила своє значення з початком XX століття: Ф. Боас, Р. Лоун піддають її суворій критиці,

відкидає теорію еволюціонізму Броніслав Малиновський, засновник функціоналізму.

Філософські суперечки XVIII століття про місце людини в історії та перші спроби отримати об'єктивне знання про її буття в усій його різноманітності поступилися місцем цілеспрямованому накопиченню знань про життя, побут, правовий лад різних народів. Цьому повороту «сприяли» колоніальні захоплення.

Становлення правової антропології в історії філософсько-правової думки Європи

У 1885 р. процес розділу світу між основними метрополіями був оформлений Берлінською конференцією. В усіх куточках поділеного світу з'явилися не лише місіонери та європейські колоністи, але і чиновники колоніальної адміністрації та судді. Створюється система здобуття відомостей про підкорені народи з використанням анкетування. Вивчаються міфи, фольклор і звичаї місцевого населення. Виникають практичні проблеми поєднання правових систем метрополій із звичайним правом колоній, із тим, що має багатовікові традиції – індуським, мусульманським правом. Зароджуються порівняльна юриспруденція, правова археологія (вивчення права древніх), правова етнологія (вивчення права різних етносів). Одночасно йде активне переосмислення джерел європейського права. Контакт з іншими правовими культурами дозволяє поглянути інакше на власну культуру.

Друга половина XIX століття відмічена появою цілої плеяди правознавців, що задалися метою створити справжній історичний та етнологічний атлас розвитку права. 1861 р. стає ключовою датою в історії правової антропології. Одночасно в Штутгарті та Лондоні виходять фундаментальні праці у галузі антропології права. «Материнське право» І. Я. Бахофена відкриває етнологію спорідненості. На цей шлях скоро стануть Дж. Мак-Леннан («Первісний шлюб», 1865) і Л. Г. Морган («Системи кровної спорідненості та родинні зв'язки в сім'ї», 1871). Але справжнім засновником правової антропології став англієць Г. Дж. Самнер-Мен з його роботами «Древнє право», 1861 р. (простежується еволюція права та еволюція уявлень людини про право), «Прадавня історія установ» (1875) і «Древній закон та звичай». До кінця XIX століття публікується ще низка значних робіт різних авторів (Дж. Мак-Леннан, Е. Б. Тайлор, Л. Г. Морган, Ф. Енгельс). Вказані роботи знаменують радикальний поворот в уявленнях про генезис людської цивілізації в порівнянні з уявленнями епохи Просвітництва. На зміну «доброму дикунові» приходять «первісна людина» як прародитель «цивілізованої людини». Але всі ці роботи пронизані еволюціонізмом, що панував в європейсько-американській науці до середини XX століття. Г. Дж. Самнер-Мен (1822 – 1888) та І. Я. Бахофен (1815 – 1887) були еволюціоністами.

Внесок І. Я. Бахофена з точки зору методології дуже великий. Основною заслугою І. Я. Бахофена було те, що він вийшов за рамки письмової історії та

показав збіг за часом звичаїв, які не лише відносилися до віддалених епох, але і співіснували в просторі з системами права, що поділили між собою світ на зони виняткового впливу. І. Я. Баховен був засновником порівняльного права. Дж. Мак-Леннан був разом з І. Я. Бахофеном попередником аналізу ступеня спорідненості. Він винайшов терміни ендогамія та екзогамія; вивчив матеріал, який пов'язав з поліандрією. Його заслуга полягає, передусім, у тому, що він привернув увагу до ступенів спорідненості та дав їх класифікаційну типологію.

Л. Г. Морган (1818 – 1881) – головний представник еволюціонізму цього часу. Його роботи зобов'язані своєю популярністю, окрім свого технічно новаторського характеру, іншій обставині. Вони склали основу марксистської теорії антропології.

Суттєвий внесок у розвиток правової антропології вніс марксизм. Вже у своїй ранній роботі «Форми, що передують капіталістичному виробництву» (1857 – 1858) К. Маркс звертається до неєвропейських способів виробництва, заторкуючи і проблеми права. К. Маркс і особливо Ф. Енгельс сповна віддали данину еволюціонізму, що панував тоді в науці. Їх методологічна настанова на дослідження функціональних характеристик капіталу (у К. Маркса) або політичних інститутів (у Ф. Енгельса) перекидає місток у ХХ століття. Правова антропологія К. Маркса та Ф. Енгельса сповіщає про сучасну епоху. Вони стверджують, що право є історичним продуктом соціально-економічного життя. З іншого боку, вони одночасно розглядають одну з ключових проблем правової антропології, а саме зв'язок між правом і державою. Для К. Маркса і Ф. Енгельса право може існувати без держави, але держава пов'язана з наявністю публічної влади. К. Маркс і Ф. Енгельс не говорили, що право складається із зрозумілих правил, що кодифікуються, формально схвалюються виконавчою владою. Вони допускають, що звичай, який підкоряється іншим правилам, також не в меншій мірі є правом. Підкреслимо, що доктрина еволюціонізму була у той час пануючою в науці. Вона склала перший набір теоретичних положень правової антропології. У своїх перших досягненнях правова антропологія сприяє відкриттю двох галузей, які впродовж століття стануть основним дослідницьким полем соціальної та культурної антропології: спорідненість і міфологія.

На рубежі ХІХ і ХХ століть в антропології відбувається нова революція з появою нового типу «дослідників-авантюристів», що вважають за краще самим проводити необхідні дослідження. У антропологічній науці затвердився метод спостереження. Висновок, до якого приходили дослідники, полягав у тому, що рівень «нормативності» примітивних суспільств, такий же високий, як і у сучасних суспільств, різні лише форми цієї нормативності та її мова. Що ж до засвоєння цієї нормативності окремою людиною, то регламент життя аборигенів доводив чітке знання норм поведінки кожним одноплемінником.

Значний внесок у розвиток ідей антропології на цьому етапі внесли Ф. Боас (1858 – 1942) і Б. Малиновський (1884 – 1942). Ф. Боас одним із перших обґрунтував теорію культурного плюралізму. Він відстоював необхідність вивчати культуру як систему, як цілісність взаємопов'язаних елементів, оскільки кожна культура має свій унікальний шлях розвитку, хоча і

зазнає дії ззовні. В особі Ф. Боаса з'єдналися учений-теоретик і емпірик. Ф. Боас – засновник культурного релятивізму. Для нього суспільства за своїми основними характеристиками різні, оскільки людина наслідує лише генетичний потенціал, розвиток якого залежить від певного фізичного та соціального оточення. Марно намагатися знайти єдину схему для всіх суспільств. Відмінність переважає над схожістю.

Б. Малиновський у працях «Магія, наука та релігія» (1925), «Міф в примітивній психології» (1926) та інших, досліджував функції міфу в примітивних суспільствах. Ідеї Б. Малиновського допомагають бачити в міфі відображення правопорядку, що виник на ранніх стадіях людського соціуму і продовжує існувати в інших формах понині. Б. Малиновський творчо застосував до явищ культури метод психоаналізу З. Фрейда. Він пішов далі за звичайний фрейдизм. Замість того, щоб виводити людину «примітивного» суспільства з абстрактних категорій психоаналізу, він вибудовував цей вигляд на основі культурних цінностей суспільства. Б. Малиновський стоїть у витоків нової теорії – теорії функціоналізму. Два аспекти його творчості особливо важливі для правової думки. З одного боку виникає необхідність емпіричних досліджень, що наближає право до реальності. З іншого – концепція суспільства як культурної системи, всі складові якої пов'язані між собою, приводить його до висновку про те, що право залежить від інших чинників – біологічних і культурних. У роботі «Злочин і звичай в дикому суспільстві» (1926) Б. Малиновський використовує аналіз, протилежний до нормативного аналізу, який тоді був традиційним методом. Він відмовився пов'язувати право із санкцією, що витікає від центральної влади. Право повинне визначатися своєю функцією, а не зовнішніми формами свого прояву. Право виконує, перш за все, функції взаємності. Поведінка індивіда моделюється більшою мірою суспільними стосунками, ніж нормами та інструкціями. Право яскравіше проявляється в процесі врегулювання конфліктів, ніж у нормах.

Важливим моментом у розвитку антропології права стали праці французького соціолога та соціального філософа Е. Дюркгейма (1858 – 1917), який обґрунтовував девіантність як колективний продукт суспільства, яке, щоб забезпечувати та зберігати соціальну солідарність, обов'язково повинно визначати свої власні моральні межі (чи норми), тим самим створити аутсайдерів або порушників норм. Ці ідеї склали основу підходів, по яких встановлювалися процеси селекції і визначення девіантних особистостей та груп. Е. Дюркгейм вплинув на конфліктні моделі девіантності, які зв'язувалися з феноменом соціальної стратифікації і розглядали злочин і правовий процес як продукти певної ідеології правлячого класу, що діє в інтересах збереження свого пануючого становища.

Відчутний вплив на формування антропології права зробили дві потужні наукові школи, що сформувалися до початку ХХ століття – психоаналізу та соціальної антропології. Ідеї психоаналізу відображені у працях З. Фрейда і К. Г. Юнга. К. Г. Юнг поклав початок психоаналітичній антропології, розвиненої в працях А. Адлера, В. Рейха, К. Хорні, Е. Фромма, і соціології, передусім школи О. Конта, М. Вебера, Е. Дюркгейма, що стала основою нової

дисципліни – соціальної антропології. Представники соціальної антропології М. Мосс, П. Бурд'є, Е. Гоффман, Г. Лукач, Р. Редфілд, А. Ван Геннеп та інші. Але антропологізація багатьох наук – етнології, філософії, соціології – випереджала антропологізацію правознавства, доки в ньому не настав «антропологічний ренесанс».

Антропологічний ренесанс (друга половина ХХ століття)

Жах двох світових воєн спонукав багатьох творчо мислячих діячів науки відправитися на пошуки «справжнього буття» людини, людських підстав усього сущого. Завдяки роботам антропологів стало очевидно, що правове буття людини може протікати без гострих конфліктів і протиріч. Це, нарешті, «спантеличило» і юристів. Поєднання зусиль етнологів-антропологів і юристів означало, що відтепер правова антропологія піде саме шляхом синтезу знань, які юриспруденція в силу особливостей своєї методології не в змозі добути самостійно. На перших порах правова антропологія розвивалася в тіні правової етнології. Але з активізацією антрополого-юридичних досліджень у 1960 – 1970-х рр. на матеріалі розвинених країн і по проблемах правової системи цих країн «невластивий» наліт на правовій антропології поступово зникав. Вона набувала усе самостійніше становище. У різних країнах антропологізація правознавства проходила по-різному.

В Америці у 1941 р. вийшла фундаментальна праця, присвячена праву індіанців. Основоположним моментом стало те, що авторами були антрополог Едвард Адамсон Гобель та один із відомих американських юристів того часу Карл Ллевеллін. Відбулася зустріч двох наук – правознавства та антропології. Оригінальністю праці було використання рішень, винесених по різних спорах індіанськими судами, які не входять в офіційну судову систему. На роботи Е. А. Гобеля та всю американську правову антропологію наклала глибоку печать доктрина «правового реалізму». Американські юристи-антропологи керуються «методом конфліктних ситуацій» – методом прецедентного права, який аналізує спочатку поведінку сторін у конфлікті, поведінку третьої сторони, потім прогнозує реакцію сторін у конфлікті на можливе судові рішення, реакцію на нього групи в цілому, а також моделює схожі ситуації в майбутньому. Це доктрина, у центрі якої знаходиться суддя на службі у конкретних людей. Лабораторією для порівняльної оцінки ефективності цієї доктрини була система правосуддя індіанців. У роботі «Право первісної людини» (1941), написаної на матеріалі дослідження правового побуту семи народностей – від ескімосів Гренландії до ашанти Гани, – Е. А. Гобель робить широкі теоретичні узагальнення. По-перше, право має під собою культурну основу та виражається в моделях поведінки. По-друге, «примітивне право», як і право сучасне, має чотири призначення – нормативне, регулятивне, судові та примусове. Суд існує в тому або іншому вигляді у всіх народів, незалежно від рівня їх соціальної організації. Правові відносини носять міжособистісний і двосторонній характер. Е. А. Гобель доводить, що різні суспільства із самого

початку постали перед проблемою підтримки миру та внутрішньої гармонії. У кожного суспільства є способи уникнути кривавої помсти або зупинити її. Антропологія «зустрічається» з юриспруденцією. Обое заявляють про те, що сучасне міжнародне право є первісне право у світовому масштабі.

Британська антропологія права пішла, головним чином, по дорозі юридизації соціальної антропології. Британська традиція соціальної антропології сходить до шістдесятих років XIX століття, явивши собою специфічний сплав соціології та дарвінізму. Традиції еволюціонізму у британському правознавстві заклали Мен і Мак-Леннан. У. Риверс був першим, хто відкрито розривав зв'язок із традиціями еволюціонізму. Його робота по історії меланезійського суспільства знаменувала собою перехід британських антропологів до емпіричних досліджень із метою отримати докази соціальної обумовленості таких інститутів, як шлюб, системи спорідненості. У 1946 р. створюється Асоціація співдружності соціальних антропологів. Британська соціальна антропологія розвивається шляхом синтезу соціології, антропології та права на основі теорії «єдиного соціального поля». У 1950 – 1970 рр. Е. Ліч в Кембриджі та М. Глакмен в Манчестері роблять спроби з'єднати теорію функціоналізму з марксистським підходом. У 1980 – 1990-х рр. у британській соціальній антропології спостерігався певний ідейний та тематичний застій. До кінця 1990-х рр. намітилося певне оновлення тематики досліджень, передусім за рахунок включення в сферу інтересів антропологів проблем глобалізації культури, вивчення життя та побуту культурних меншин в іншому середовищі, з виходом на правові проблеми.

Французька правова антропологія до недавнього часу займала скромніші позиції в порівнянні з англо-американською. У післявоєнний час стало очевидно, що не етнологія стимулює у Франції теоретичні пошуки та дослідження, а давня філософська традиція, в якій, поза сумнівом, французи були сильніші за інших. Тому саме філософові за освітою (з другим дипломом по правознавству) К. Леві-Стросу належало вчинити теоретичний прорив у французькій антропології, причому такий могутній, що результати його позначилися на розвитку всієї світової антропології. Ім'я К. Леві-Строса нерозривно пов'язано з новим напрямом – структурною антропологією. К. Леві-Строс зміг синтезувати всі великі течії антропології та етнології. Для К. Леві-Строса було метою пізнати «глобальну людину» в усіх її вимірах – географічних, антропологічних, історичних. Тут йому допомогла філософська освіта та схильність до визначення сенсу буття людини. Визнаючи культурні відмінності суспільств, він вважає їх все ж другорядними по відношенню до універсальної сутності людини. Надзадача вченого – виявити на тлі культурної різноманітності постійну структуру ментальності людини і довести, що ці структури мають спільні закономірності. Спільною постійною структурою є для К. Леві-Строса «колективне несвідоме в думці людини», живлене всюди одними і тими ж образами, символами, мотиваціями. Носієм «колективного несвідомого» є психологія груп, з яких не випадає жодна людина. У праці «Сумні тропіки» К. Леві-Строс поєднує те, що не можливо поєднати – фрейдизм із його культом несвідомого та марксизм з його установкою на те, що

групи не створюються просто так, а формуються за певною моделлю. Ця модель задана способом виробництва. К. Леві-Строс в основу структурного методу поклав лінгвістику. За всією спірністю багатьох положень структуралізму у нього є незвичайне відкриття – людина не абсолютно вільна у своїх діях, а детермінована структурами власного буття, які вона не завжди усвідомлює. Інший цінний висновок – в історії немає «периферійних» народів, кожен народ робить унікальний внесок у спільну світову цивілізацію.

Найвідомішим фахівцем у галузі антропології права можна назвати Н. Рулана. Він поставив перед собою завдання з'єднати право з антропологією. Його основні роботи: «Правові засоби розв'язання конфліктів у індіців інуїтів» (1979), «Юридична антропологія» (1988), «На межах права: юридична антропологія сучасності» (1991), «Право меншин і корінних народів» (1996), «Історичний вступ в право» (1998) та інші. Він проводив свої дослідження на півночі Канади, у Гренландії, на Алясці, в Африці (Сенегал, Мадагаскар), Азії (Індія, Індонезія, Таїланд, Китай), у заморських територіях Франції (Нова Каледонія, Полінезія, Антільські острови), у Західній Європі. Н. Рулан також побував у Росії. Французька правова антропологія успішно подолала своє відставання від англо-американської. По частині теоретичних розробок і зараз нічим їй не поступається.

Існують і інші школи: германська, бельгійська, індійська, шрі-ланкійська та інші. Кожна з них заслуговує окремого розгляду.

Східнослов'янська правова антропологія

У Російській імперії розвиток правової етнології, а пізніше і правової антропології багато в чому стимулювалося приєднанням територій Сибіру, Кавказу, Середньої Азії та асиміляцією їхніх народів. Прийняте в рамках початої М. М. Сперанським широкомасштабної правової реформи Укладення 1822 р. про управління іногородцями передбачало збереження за асимільованими народами як традиційних форм самоврядування, так і багатьох звичаїв і власних судів. М. М. Сперанським ведеться робота по опису та класифікації як самих «іногородців», так і їхніх правових звичаїв. У російській імперській традиції ставлення до звичайного права як живого явища найбільшою мірою було характерне для початку ХІХ століття. Це було викликано в той період становищем народів Півночі. За «Статутом про управління іногородців» 1822 р. усі «іногородці» були поділені на осілих, кочових і бродячих, причому дві останні категорії «управляються за їхніми власними степовими законами та звичаями». Найважливішим елементом проекту вказаних реформ було гнучке ставлення до статусу окремих груп «іногородців». Статус груп народів не був жорстко детермінований. У разі зміни зайняття та умов проживання вони могли переходити з однієї групи в іншу. Вже з 40-х рр. ХІХ століття ведуться систематичні дослідження народів Сибіру. Загальні описи та етнографічні роботи чергуються з аналізом особливостей правового побуту сибірських народів, їх суспільної організації. Створення в 1845 р. Імператорського

Російського географічного Товариства з потужним етнографічним відділенням сприяло цілеспрямованому вивченню народів Російської імперії. З 1850 р. почала реалізовуватися програма вивчення населення Російської імперії. У рамках програми Імператорського Російського географічного Товариства та поза нею також активно досліджуються і Закавказзя, особлива увага приділяється звичаєвому праву його народів. Вже тоді багато авторів вставляли на позиції правового плюралізму – визнання одночасної дії як норм права, що витікають від держави, так і норм природного права народів, що населяють багатонаціональну та багатоконфесійну державу. Досліджував звичаєве право народів Північного Кавказу М. М. Ковалевський («Громадське землеробство, хід та наслідки його розкладання» та інші роботи.). Він шукав у звичаєвому праві пояснення механізмів формування сучасного права, а в суспільній організації – прототип майбутніх демократичних інститутів.

На рубежі XIX – XX століть російська антропологія права (тоді ще не було такої назви) розвивалася переважно в руслі історії права, частково – соціології права (Н. І. Зібер, О. Стронін, К. Тахтарев). Але разом з тим, розглядалися і проблеми виникнення правових норм через систему заборон і дозволів (М. Кулішер і О. Єфименко). Під впливом марксизму розвивалися і концепції феномена «права-влади». На стику соціології і правознавства творили Л. Петражицький та П. Сорокін. Л. Петражицький зробив певний внесок у вивчення правового плюралізму.

Окремо від університетської правової науки стоїть М. М. Миклухо-Маклай (1846 – 1888). Він був мандрівником-дослідником. Із п'яти томів його творів найбільший інтерес становить другий том, де зібрані його замітки з антропології та етнографії. М. М. Миклухо-Маклай займався дослідженнями Океанії та не раз виступав добровільним адвокатом прав аборигенів на землю. Але вперше роботи М. М. Миклухо-Маклая побачили світ через 35 років після його смерті, вже при Радянській владі.

У радянський період правова антропологія занепадає, але в той же час цього не можна сказати про антропологію та етнографію. Не був втрачений загальний високий науковий рівень досліджень, зберігалися традиції комплексного, міждисциплінарного підходу до об'єктів, що вивчалися, уточнювався понятійний апарат, був накопичений величезний за об'ємом емпіричний матеріал, були створені великі дослідницькі колективи, виходила наукова періодика. Найяскравішою особистістю цього перехідного періоду був В. Г. Богомаз (1865 – 1936). У 1900 – 1901 рр. В. Г. Богомаз разом із Л. Штрєнбергом (1861 – 1927) бере участь у північно-тихоокеанській експедиції, організованій Ф. Боасом, згідно з широкомасштабним міжнародним дослідницьким проектом вивчення народів Півночі. У 1925 р. В. Г. Богомаз призначається директором Інституту народів Півночі. Останні роки свого життя він присвячує підготовці десятків комплексних експедицій в райони Півночі. Особисто бере участь у переписах населення, створенні сотень «осередків культури» (шкіл, клубів) і навіть перших кооперативів. Він публікує підручники, словники, збірки фольклору та пам'ятників історичної думки.

Період 20 – 30-х рр. ХХ століття цікавий і тим, що у працях вітчизняних дослідників все частіше використовується міждисциплінарний підхід. Із середини 1950-х рр. цей підхід заявляє про себе в повний голос. Особливе місце в етнології права, що відродилася, зайняло дослідження звичаєвого права народів Росії. Нерідко ці дослідження велися в рамках аналізу древніх форм родової та суспільної організації, сімейно-шлюбних стосунків.

У вказаний період було розроблено основоположення теорії та методології нормативної етнології, так почала іменуватися ця галузь етнології, не кажучи про сотні фундаментальних праць з етнології та антропології, в яких містився великий емпіричний матеріал із загального права. До кінця 1990-х рр. вітчизняна нормативна етнологія вже ні в чому не поступалася зарубіжним аналогам, а по широті охоплення проблем, що вивчаються, навіть перевершувала їх. Варто відзначити, що російські вчені займалися також дослідженнями звичаєвого права народів субсахарної Африки. Тут можна виділити І. Є. Синіцину: «Танзанія: партія та держава» (1972), «Звичай і звичайне право в сучасній Африці» (1978) та «Людина і сім'я в суспільстві (по матеріалах звичаєвого права)» (1989), «У світі звичаю» (1997).

Поворотними для розвитку багатьох галузей суспільних наук стали 1990-і рр. Словосполучення «правова антропологія» почало означати реально існуючий напрям, що затвердився на стику етнології, антропології та правознавства. Доки ще не відбулося остаточного розподілу між етнологією права та власне антропологією права. Це пов'язано багато в чому з особливостями формування та організаційної підтримки нового напрямку. Затвердження правової антропології відбулося багато в чому завдяки проведенню в серпні 1997 р. на базі Інституту етнології та антропології ХІ Міжнародного конгресу із звичаєвого права та правового плюралізму Міжнародної спілки антропологічних і етнологічних наук. Конгрес зібрав разом російських і зарубіжних дослідників, викладачів, правознавців, дав імпульс розвитку цієї галузі науки. Іншою важливою подією – як в науковому, так і в організаційному сенсі – була Літня школа правової антропології в Звенигороді в травні 1999 р. У ній взяли участь аспіранти та викладачі з Кавказького регіону, а також представники неурядових організацій корінних народів Півночі Росії.

КАТЕГОРІЯ – ПРАВОВА ГНОСЕОЛОГІЯ В ПОЗИТИВІСТСЬКОМУ, ПРИРОДНО-ПРАВОВОМУ, ЛІБЕРТАРНО-ЮРИДИЧНОМУ КОНТЕКСТАХ ПРАВОВОГО РОЗУМІННЯ

У рамках філософії права достатньо велика увага приділяється питанням гносеології. Гносеологічну проблематику розуміють як вивчення передумов і умов достовірного пізнання права, у досягненні істинного знання про право та правові явища. У центрі уваги опиняються питання про сутність права, розмежування предметів філософії права, теорії права, соціології права та інші.

Із позиції філософії цю проблематику можна висловлювати як настанову на визначення онтологічного та соціального статусу права.

Відзначимо, що в рамках вказаного підходу з поля зору випадає ціла низка запитань, які порушуються та вирішуються сучасною теорією і філософією права, та які носять яскраво виражений гносеологічний характер. Це коло питань, які рідко носять експліцитно-виражений гносеологічний характер, але які завжди містяться в добре розробленій теорії права та зумовлюються її методологічними і аксіологічними підставами. Це питання, які групуються навколо проблеми пізнання соціальної реальності засобами права, та які можуть бути позначені в якості правової гносеології.

Заздалегідь можна вказати на той аспект, що виділення правової гносеології як галузі епістемології ставить низку запитань про її взаємозв'язок із гносеологією права як пограничної ділянки досліджень філософської гносеології та філософії права, про структурування пізнавального процесу засобами права, загальнонаукових методів і приватно-юридичних методів у цій галузі, та про статус отримуваних результатів.

Загальний контур відповідей на ці питання може бути позначений таким чином. Філософсько-правовою гносеологією задається інструмент розгляду соціального світу. Цей інструмент конструюється з розуміння права та соціально-юридичних відносин. У явній або неявній формі в цьому конструюванні беруть участь філософські гносеологічні підходи. Разом з ними в конструюванні правового інструментарію беруть участь методології побудови теорії. У сукупності цих механізмів і способів пояснення права в якості феномена соціального світу проявляється методологічна функція філософії права та гносеології як частини філософського знання. Гносеологією філософії права задається фундаментальний рівень трактування соціального світу через призму права, його теоретичне розуміння як світу правового або позаправового.

Але разом із теоретичним розумінням у сфері правової гносеології виявляються і практичні розуміння світу соціально-юридичних відносин і їх вираження в соціальних практиках. Це розуміння, з одного боку, обивателів, для яких юридичні феномени мають властивість буквально речової примусовості. Для пересічної свідомості юридичні феномени виступають найбільш яскравим і переконливим аргументом об'єктивності та примусовості соціального світу. Оптику цієї свідомості можна уподібнити дзеркальним відображенням світу індивідуальних дій. Подібно до того, як, помічаючи себе в дзеркалі або вдивляючися в нього, людина починає чепуритися, коригувати свій вираз обличчя та поведінку, так і у випадку з «юридичними дзеркалами» соціальний агент починає коригувати свою соціальну поведінку.

З іншого боку, можна виділити розуміння, яке властиве професійним агентам юридичних відносин. У першу чергу, йдеться про професійних юристів, об'єднаних у корпорації адвокатів, суддів, нотаріусів, законодавців. До них впритул примикають корпорації професійних управлінців, що використовують в цілях управління юридичні норми і що також створюють за допомогою підзаконних нормативних та договірних актів світ юридичних відносин.

Аналіз цих груп може бути охарактеризований як інструментальний. Їх соціальне бачення не позбавлене того, що можна назвати професійною деформацією як самої аналітичної системи, так і соціальної реальності. Це попередня теорія, що обумовлює теоретичне юридичне мислення, для якої характерні аксіологічний агностицизм і абсолютизація владно-політичного аспекту форми права. Ефекти, що спотворюють юридичне мислення, породжуються саме інструментальним підходом професіоналів.

Відзначимо, що категоріальний апарат, уживаний в кожному випадку, має різну природу, різний генезис. У силу цього спроби збудувати єдину ієрархію категорій, зв'язати їх єдиною логічною системою приречені на невдачу. Причина не лише в тому, що йдеться про різні суб'єкти пізнання. Головна причина в різному прагматичному ставленні цих суб'єктів до соціального світу та, відповідно, у різних функціях, які виконуються відносно категоріальною правовою системою. Сама категоріальна система створюється з різних елементів. Правові поняття в них розрізняються і за займаним у системі місцем, і за своїми значеннями, навіть при термінологічному збігу.

Саме тому в рамках правової гносеології виділимо три підходи. По-перше, легістська (юридико-позитивістська) гносеологія. По-друге, природно-правова гносеологія. По-третє, лібертарно-юридична гносеологія. Вказане розмежування дозволить достатньою мірою охарактеризувати пізнавальну діяльність у правознавстві.

ЛЕГІСТСЬКА (ЮРИДИКО-ПОЗИТИВІСТСЬКА) ГНОСЕОЛОГІЯ

В основі легістської гносеології лежить принцип визнання в якості права лише того, що є наказом, примусово-обов'язковим встановленням офіційної влади. В силу такої позитивістської орієнтованості легістська гносеологія переважно зайнята:

- 1) виявленням, класифікацією та систематизацією видів наказів – примусово-обов'язкових встановлень офіційної влади, формальних джерел чинного права – позитивного права;
- 2) з'ясуванням думки – позиції законодавця, – нормативно-регулятивного змісту відповідних наказів влади, виражених у тексті офіційного акта.

Істина про право, згідно з легістською гносеологією, дана в законі, що висловлює волю, позицію, думку законодавця – суверена, держави. Тому шукане істинне знання про право носить у даному випадку характер думки, хоча і думки офіційно-владної. Таке правове розуміння – це розуміння однієї лише влади, що створює закон, яка знає, що таке право як закон і чим воно відрізняється від своєї протилежності. Наука ж у кращому разі може адекватно осягнути та виразити це втілене в законі – чинному праві владно-наказової думки.

Позитивістська гносеологія, по суті, відкидає теорію права, та визнає лише вчення про закон. Предметом закону є позитивне право, а орієнтиром – догма права сукупності непорушних основних положень. Вказані положення –

це усталені авторитетні думки, позиції законодавців. Це підходи до чинного позитивного права. Це знання про способи, правила та прийоми його вивчення, тлумачення, класифікації, систематизації, коментування.

Юридичним догматизмом – догмою права – іменується вивчення, коментування, класифікація та ієрархізація джерел позитивного права, виявлення їхнього нормативного змісту, систематизація цих норм, розробка питань юридичної техніки, прийомів і методів юридичного аналізу. Юридичний догматизм – це все те, що традиційно відноситься до особливої сфери професійної компетентності, майстерності та «ремесла» юриста. Юридичний догматизм є важливою складовою частиною пізнання права та знання про чинне право. Але позитивістське обмеження теорії права розробкою догми права означає підміну власне наукового дослідження права його професійно-технічним описом, зведення правознавства до законознавства.

Позитивістська гносеологія закону – чинного права – орієнтована не на пізнання сутності закону, не на отримання якогось нового, відсутнього в самому фактично цьому законі знання про чинне право, а на його адекватний, в юридико-догматичному сенсі опис. Усе знання про право, згідно з таким правовим розумінням, вже офіційно дано в найпозитивнішому праві, в його тексті. Основна проблема позитивістського вчення про право полягає в правильному з'ясуванні і тлумаченні тексту закону та належному викладі наявного в цьому тексті офіційно-правового знання, думки і позиції законодавця. При цьому проблематика гносеології права багато в чому зводиться до питання про правильний лінгвістичний аналіз тексту офіційного акта.

ПРИРОДНО-Правова ГНОСЕОЛОГІЯ

У гносеологічному контексті природно-правовий підхід є історично першою спробою теоретичного – філософсько-правового, наукового – осмислення об'єктивної природи права, досягнення його істини. Вказаний шлях пізнання приводить до розрізнення природного та позитивного права в якості розумової передумови і початкової пізнавальної схеми у сфері теоретичного розуміння і вивчення права.

Розрізнення природного і позитивного права виступає в історії правової думки як гносеологічна форма теоретичної рефлексії про фактично надане позитивне право та спосіб фіксації підсумків такої рефлексії. Адже всяке теоретичне пізнання закону (позитивного права), не зупиняючись на його офіційній даності та емпіричному змісті, у пошуках його об'єктивних основ і якостей, його правового сенсу і розуму, його правової природи та сутності, неминує абстрагується від пізнаваного об'єкта (закону). Теоретичне пізнання подумки конструює закон, як розумово-смыслову модель, у формі ідеї права – природного права – як наслідок і результат теоретичного досягнення та вивчення закону.

Під спільним найменуванням і єдиним терміном «природне право» маються на увазі різні за своїм змістом, сутністю та поняттю, варіанти природного права, різні сенси, що вкладаються його колишніми та сучасними прибічниками і супротивниками в це стале і широко вживане збірне поняття. Причому кожне з вчень, про природне право, що конкурують між собою, претендує на істинність саме своєї версії особливого природного права, свого розуміння того, що є природне право.

Спільною ж теоретико-пізнавальною основою всіх уявлень про природне право, на відміну від мінливого позитивного права, є принцип протиставлення в галузі права «природного штучному праву», що включає їх протилежну оцінку та визнання безумовного пріоритету «природного» над «штучним». Це і загально-універсальний принцип природного права.

У рамках цього принципу «штучне» вже дане у вигляді позитивного права, тому «природне право» трактується як заздалегідь дане Богом, розумом, природою речей, природою людини, заздалегідь позитивне – (допозитивне) право. Причому попередня даність (тій або іншій безумовно авторитетною, надлюдською інстанцією) «природного» у просторі та часі всесвіту має одночасно онтологічне, аксіологічне та гносеологічне значення: «природне» (природне право) спочатку, безумовно правильно, істинно і морально, а «штучне» вторинне, неістинне і як відхилення від «природного» (в силу властивих людям помилок, свавілля) підлягає витісненню або, в кращому разі, виправленню і приведенню у відповідність з «природним».

Гносеологічний інтерес різних концепцій юридичного натуралізму спрямований на обґрунтування істинності та достовірності відповідної версії природного права, в його розрізненні та протистоянні з позитивним правом.

При такому підході поза полем уваги залишаються сама ідея правового закону та в цілому аспекти взаємозв'язку природного і позитивного права, конкретні форми та напрями приведення чинного права у відповідність із положеннями та вимогами природного права. Наслідком розриву між природним і позитивним правом є властивий юридичному натуралістському підходу правовий дуалізм, – допущення паралельного існування та одночасної дії і природного, і позитивного права.

Правовий дуалізм частково долається у філософсько-правових концепціях, які, залишаючись у рамках природно-правових уявлень, разом із тим трактують природне право як філософську ідею права, як філософське поняття права. Але, і в цих філософських концепціях відповідна ідея права не доводиться до поняття правового закону – до послідовної юридико-формалізованої концепції та конструкції позитивного права, що відповідає об'єктивній сутності права.

ЛІБЕРТАРНО-ЮРИДИЧНА ГНОСЕОЛОГІЯ

В основі лібертарно-юридичної гносеології лежить загальна теорія розрізнення та співвідношення – збіги або не співпадання права та закону, яка в

теоретично розвиненій формі виражає всі основні пізнавально-значимі аспекти і варіанти розуміння права як сутності та як явища. Це дозволяє в рамках лібертарної гносеології врахувати в належно перетвореному вигляді усе цінне у теоретико-пізнавальному плані, що є в інших концепціях.

У теоретико-пізнавальному плані лібертарна концепція виступає як необхідна гносеологічна модель теоретичного досягнення виразу знання та істини про закон (позитивне право) у вигляді певного поняття права, сутністю та принципом якого є формальна рівність.

Таким чином, ця концепція висловлює 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, сутнісних властивостей права та формах його загальнообов'язкового прояву, конкретизації, виразу.

У центрі лібертарної гносеології стоять проблеми зв'язку права та закону, розуміння і трактування основоположень права як сутнісних властивостей закону і критерію правової якості закону. У центрі лібертарної гносеології стоять питання розробки поняття правового закону – позитивного права, що відповідає принципу формальної рівності. З позицій цього підходу шуканою істиною про право і закон є об'єктивне наукове знання про природу, властивості та характеристики правового закону, про передумови та умови його твердження в якості діючого права.

Вказаний юридико-гносеологічний підхід, ґрунтований на уявленні про онтологію, аксіологію, антропологію права, дозволяє виявити відмінність і співвідношення об'єктивності права та суб'єктивного – владно-вольового процесу формулювання закону – актів позитивного права. Юридико-гносеологічний підхід дозволяє проаналізувати позитивацію права як творчий процес, що відповідає загальнообов'язковій нормативній конкретизації правового принципу формальної рівності конкретних сфер і відносин правової регуляції. Лише у контексті юридико-гносеологічного підходу доречно говорити про законодавство як про законотворчість, як про вираз, унаслідок творчих зусиль законодавця, що враховує положення і висновки науки основоположень і вимог права в конкретних нормах загальнообов'язкового закону – позитивного права.

Розуміння закону (позитивного права) в якості правового явища, окрім аналізу його сутнісних властивостей, включає і відповідне трактування проблеми загальнообов'язковості закону, його забезпеченості державним захистом, можливості застосування примусових заходів до правопорушників. Така специфіка санкцій закону – позитивного права, згідно з юридичною гносеологією, обумовлена об'єктивною природою права – його загальнозначимістю, а не волею або свавіллям законодавця. Це означає, що подібна санкція – забезпеченість державним захистом, правомірна та юридично обґрунтована тільки в разі правового закону.

Як видно з усього попереднього викладу, важливим напрямом і складовою частиною лібертарно-юридичної гносеології є правове розуміння держави як інституціонально-владної форми виразу і дії принципу формальної рівності. Вказане теоретико-пізнавальне положення про понятійну єдність права і держави має фундаментальне значення для наукового визначення і предмета філософії права, і предмета юриспруденції в цілому як єдиної науки про право і державу.

ТЕОРІЇ ПРИРОДНОГО ПРАВА ТА ЇХ ТРАНСФОРМАЦІЯ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕННЯХ АНТИЧНОСТІ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА, ХІХ – ХХ СТОЛІТЬ (ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ)

У даному розділі, в історико-філософському контексті з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології розглянуто природно-правові вчення античності, середньовіччя, Нового часу, другої половини ХІХ – початку ХХ століть.

Читачеві продемонстровано, що в природно-правових вченнях кожної епохи та кожного конкретного суспільства відображено відповідні уявлення про систему вироблених духовних цінностей, про соціально-культурні умови, про бачення людини та її душі, відображені уявлення про взаємодію індивіда та держави. Але відмітимо, що у будь-яку епоху кожна природно-правова теорія у своїй онтології, аксіології, антропології, гносеології прагне до пошуку основоположень «справедливої» держави.

Як основоположення осмислення природного права в європейській культурі в період античності читачеві представлені філософсько-правові вчення Платона та Аристотеля. Античні мислителі вибудовували політико-правові моделі державного устрою, розглядали уявлення свого часу про людину як мікрокосмос і душу, а також соціально-культурні умови Древньої Греції VII – V століть до нашої ери.

Теорія держави Платона, що розглядається в контексті правової онтології, аксіології, антропології, гносеології, тісно пов'язана з античним вченням про людину як мікрокосмос. Онтологія грецького філософа, також як і його антропологія, націлені на створення досконалого справедливого суспільства. Відзначимо, що життя грецьких спільнот протікало в полісах – містах-державах. Платон уперше в історії людства розкриває зразок створення справедливої ідеальної, але невеликої полісної держави. Згідно з Платоном, справедлива і досконала держава – це вище зі всього, що може існувати в універсумі. Людина живе заради держави, а не держава – заради людини. У аксіологічному контексті, у вченні про ідеальну державу знаходимо яскраво виражене панування загального блага над благом індивідуальним.

По Аристотелю, в онтологічному та антропологічному контексті, людина є не тільки мікрокосмос, але і суспільна тварина, наділена розумом. У онтології, аксіології, гносеології Аристотеля, як і у Платона, держава – не просто засіб забезпечення безпеки індивідів і регуляції суспільного життя за допомогою законів. Вища мета держави, згідно з Аристотелем, полягає в досягненні добродесного справедливого життя, а оскільки добродесність – умова і гарантія щастя, то відповідно – до життя щасливого.

Античний мислитель і політичний діяч Марк Тулій Цицерон – представник іншого суспільства, ніж суспільство грецьке, а відповідно, і іншої системи духовних цінностей. Необхідно враховувати дух патріотизму, яким пронизані роботи М. Т. Цицерона, для того, щоб зрозуміти його слова про те,

ніби римська держава досягла свого найкращого стану, йдучи природним шляхом. М. Т. Цицерон говорить про те, що багато запозиченого з інших місць було поліпшено порівняно з тим, яким воно було там, де виникло уперше, що римський народ досяг потужності не випадково, а завдяки мудрості та порядку.

У М. Т. Цицерона, в онтологічному, антропологічному і гносеологічному контексті, як у Платона та Аристотеля, найважливішою тезою державно-правової теорії є теза про те, що в основі міцної держави повинна лежати моральна категорія «справедливість». Проте М. Т. Цицерон у низці питань оригінальний. Він об'єднав політичні вчення Платона та Аристотеля з практичним досвідом римського консула і запропонував еkleктичне з'єднання грецьких політичних теорій у поєднанні із специфічно римським підходом до проблеми побудови «справедливої» держави в цілому.

У даному розділі народжене в середньовіччі візантійське право розглянуто в онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному контекстах. Продемонстровано, що візантійське право є носієм християнської етики і християнського морального ідеалу. Звернемо увагу читача на той факт, що філософсько-правові вчення середньовіччя, уся філософсько-правова думка цього періоду тісно пов'язані з християнською релігією. З появою християнства народилася християнська «Візантійська» імперія і, відповідно, «візантійське» право. Римський західно-імперський початок – «translation imperia» («трансляція влади») примирився 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.

Наше звернення до Дигесту святого Юстиніана Великого у розгляді аспектів правової онтології, аксіології, антропології, гносеології візантійського права не випадкове. Час святого Юстиніана Великого ознаменовано не лише значними територіальними приростами, які сприймалися як повернення земель Римській імперії, але і виданням законодавчого зведення. Величезний його вплив на подальшу долю не лише 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, яке багато увібрало із зведення Юстиніана.

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

Вісімнадцяте століття – поворотний рубіж у філософському осмисленні підстав знання про людину. У епоху Просвіти осмислювалися нові установки – на «природне світло розуму», яке мала кожна людина, на самостійність і здатність до рішень, які проявлялися у кожного індивіда. Наше звернення до філософсько-правової спадщини Ш. Л. Монтеск'є при вивченні особливостей природно-правових побудов епохи Просвітництва не випадкове. Він – найяскравіший виразник філософсько-правових ідей своєї епохи. Будуючи теорію розділення влади, французький філософ роздумував про залежність між правом і суспільством. За його твердженнями, з 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.

Звернемо увагу читача на той важливий факт, що природно-правові теорії другої половини ХІХ – початку ХХ століття відображають систему духовних цінностей своєї епохи і, зрозуміло, соціально політичні умови конкретного суспільства. Філософсько-правова думка вказаного періоду представлена іменами Б. І. Чичерина та П. І. Новгородцева. У онтологічному і гносеологічному аспектах Б. І. Чичерин і П. І. Новгородцев, вибудовуючи філософсько-правові концепції, виходять із раціональних начал. Проте в аксіологічному і гносеологічному контекстах вони дотримуються норм православної моралі та православної етики.

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 Афіньського полісу, в якому жили. Їхній світогляд формувалася 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.

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 залишилися 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 організувати 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 дітонородження регламентується становими рамками. Дітей виховує держава. У сім'ї, як і у власності, Платон бачить витoki 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 панують лють, замість філософів – воїни. Виникає приватна власність, вільних людей обертають у рабів. Головне лихо тимократії – нескінченні війни. Завоювання збільшують багатства приватних осіб, багаті 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. Скориставшись надлишком свободи і безладом, до влади приходять 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», нездійснений, 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 зміщення 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 «Законо» є вид утопії – нездійснених проєктів. 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.

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 добродієсне 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 схилиючись 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 чийх 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.

В 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 протидіючими 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 (грунтована 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.

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

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».

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, загально визнана теорія про державний устрій. У Римі існували три теорії. Теорія Полібія, ґрунтована на стоїцизмі, теорія Т. Лукреція, ґрунтована на епікуреїзмі, та еkleктична 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 процвітання 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 інших⁴³⁷. 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

⁴³⁷ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. Мысль, – 654 с.. 358e-359a-b

стверджує, що всяка влада встановлює закони на свою користь. Лише після встановлення законів їх оголошують справедливими для підвладних⁴³⁸. Цікаве також зауваження Платона про те, що закон ставить своєю метою не блага якої-небудь однієї верстви населення, а благо усієї держави⁴³⁹. 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 устрій⁴⁴⁰. Таким чином, Платон фундує існування законів на справедливості, яку розуміє як вигоду тих, хто 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 благо⁴⁴¹. 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, законно⁴⁴². Закон враховує різницю тільки з точки зору шкоди, з людьми ж він звертається як з рівними⁴⁴³. Коли людина завдає усупереч закону шкоди, до того ж не у відповідь на шкоду, їй заподіяну, а по своїй волі, вона поступає неправосудно⁴⁴⁴. Закон має примусову силу, оскільки є судженням, так чи інакше ґрунтованим на розсудливості і розумі⁴⁴⁵. 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 доброчесність⁴⁴⁶. Людина, що живе поза законом і правом, – найгірша з усіх, оскільки несправедливість, що володіє зброєю, найважча⁴⁴⁷. Аристотель згадує про те, що закони іноді слід змінювати, але це вимагає великої обачності⁴⁴⁸. Ще одна думка полягає в тому, що закони мають бути погоджені з тим або іншим видом державного устрою⁴⁴⁹.

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

⁴³⁸ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. Мысль, – 654 с. I, 338

⁴³⁹ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. Мысль, – 654 с. VII, 512

⁴⁴⁰ Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. Мысль, – 654 с. IV, 424

⁴⁴¹ Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1130b24-29

⁴⁴² Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1129b9-13

⁴⁴³ Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1132a6-8

⁴⁴⁴ Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1138a10-12

⁴⁴⁵ Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1180a22-25

⁴⁴⁶ Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1193b4-11, 1196a1-3

⁴⁴⁷ Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1252b32-34

⁴⁴⁸ Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1269a13-15

⁴⁴⁹ Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1282b10-12

усього суцього – 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 оберігають⁴⁵⁰. Сенс закону полягає в тому, що він велить поступати правильно, а скоювати злочини забороняє⁴⁵¹, 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»)⁴⁵², право вибору справедливого та істинного⁴⁵³. 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 протилежне⁴⁵⁴. Пов'язуючи виникнення права із законом, М. Т. Цицерон стверджує, що закон – це сила природи, розум і свідомість мудрої людини, мірило права і безправ'я⁴⁵⁵. 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 забороняючи⁴⁵⁶. Таким чином, вважаючи, що закони створені божественним розумом, М. Т. Цицерон приходять до висновку, що і закони, і право, те що з них виникає, мають божественне походження⁴⁵⁷.

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 генієм людини або заснованою яким-небудь законом народу, а певним вічним принципом, який управляє усім всесвітом»⁴⁵⁸. Далі слідує його ідея про те, що закони були вигадані заради блага громадян, цілісності держав і спокійного, щасливого життя людей⁴⁵⁹, яка перекликається з платонівською⁴⁶⁰. Нарешті, знаходимо в концепції М. Т. Цицерона зауваження про те, що закони, видані тиранами, несправедливі⁴⁶¹. 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»⁴⁶².

⁴⁵⁰ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 13

⁴⁵¹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19

⁴⁵² Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19

⁴⁵³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 11

⁴⁵⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 18.

Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8

⁴⁵⁵ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19

⁴⁵⁶ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8.

Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 10

⁴⁵⁷ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 23

⁴⁵⁸ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8

⁴⁵⁹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 11

⁴⁶⁰ Платон. Государство / Платон. Соч. в 4-х т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 654с. VII, 512

⁴⁶¹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 42

⁴⁶² Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1134а35-38

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 думкою⁴⁶³, що закон наказує дотримуватися найкращих з обрядів предків⁴⁶⁴. Вказане положення явно запозичене у Аристотеля, який також вказував, що закони, ґрунтовані на звичаї, мають більше значення, ніж закони писані⁴⁶⁵.

Відносно права М. Т. Цицерон висловлює оригінальні думки. Він указує, що претор має бути охоронцем цивільного права⁴⁶⁶, а цензори повинні стежити за достовірністю законів⁴⁶⁷. Він також приділяє велику увагу розгляду різних римських законів окремо⁴⁶⁸. Будучи в цілому невдоволеним законами, що існували в Римі його часу, М. Т. Цицерон пропонує способи їх удосконалення⁴⁶⁹.

В якості висновку. 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.

ПОНЯТТЯ «RES PUBLICA EST RES POPULI» У ВЧЕННІ М. Т. ЦИЦЕРОНА – РЕСПУБЛІКА – ГАРМОНІЙНИЙ СВІТ, СПІЛЬНА СПРАВА ВСЬОГО РИМСЬКОГО НАРОДУ

У вченні М. Т. Цицерона про ідеальну державу і право можна виділити ряд основних проблем, при рішенні яких античний автор висловлює оригінальні ідеї. Первинною для сучасного дослідження є проблема, яка пов'язана із сутністю поняття *res publica* у вченні М. Т. Цицерона. Її рішення дає можливість говорити про ідентичність або неідентичність термінів *res publica* і *civitas*, а також порівнювати цицеронівське поняття *res publica* із давньогрецьким еквівалентом *res publica*.

Спочатку розглянемо питання про сутність цицеронівського поняття *res publica*. На початку діалогу «Про державу» знаходимо визначення: «*res publica*

⁴⁶³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. II, 10

⁴⁶⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. II, 23, 40.

Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. II, 62

⁴⁶⁵ Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с. 1287b7-9

⁴⁶⁶ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. III, 8

⁴⁶⁷ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. III, 11

⁴⁶⁸ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. II; III

⁴⁶⁹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. II, 18-21

est res populi»⁴⁷⁰. Буквальний переклад виразу («суспільна справа є справа народу») може збити з пантелику дослідника уявною тавтологією і нісенітницею. Проте зміст цього виразу далеко не тривіальний. Як і у інших латинських авторів, у М. Т. Цицерона це поняття має великий діапазон значень: «суспільна діяльність», «суспільні справи», «суспільний інтерес», «співтовариство», «співтовариство, утворене з «civitas», або «populus», а також «країна». Через багатозначність цього поняття може виникнути думка про те, що воно мало дуже узагальнений характер.

Відзначимо, що цицеронівське визначення «res publica est res populi» дійсно має занадто загальне і теоретичне значення. Але res publica – не принцип, а модель світу. Якщо для давньогрецьких мислителів майже завжди на першому місці стоїть питання про той або інший ідеал державного устрою, про ту або іншу форму правління, то для римлянина справа йде інакше. На першому місці для нього знаходиться вітчизна, рідне місто – та сфера суспільного життя і діяльності, яка називається res publica і яка може існувати при найрізноманітніших формах правління аж до царської влади⁴⁷¹. В основі подібного твердження лежить уявлення про Рим як вічну, нескороминущу, безсмертну величину. Неможливо погодитися з уявленням про res publica як про принцип, абстрактну модель світу. Ця цілком конкретна давньоримська держава дана М. Т. Цицероном в його застиглій формі на піку максимальної збалансованості правління трьох його складових елементів (магістратів, сенату, народу). Що стосується думки про те, коли при описі своєї ідеальної держави М. Т. Цицерон мав на увазі саме свою вітчизну, то вона не викликає жодних сумнівів. М. Т. Цицерон, фундуєчи свої міркування на прикладах з історії Риму, у ряді випадків як синоніми використовує поняття patria і res publica.

Знову звернемося до визначення «res publica est res populi»⁴⁷². На сторінках діалогу «De republica» – «Про державу» М. Т. Цицерон, розвиваючи це визначення, ставить питання відносно правління Діонісія в Сіракузах: «Хто назвав би це «надбанням народу» (rem populi), – державою (rem publicam), коли всі були пригнічені жорстокістю одного, і не було спільного зв'язку у вигляді права, ні згоди, ні союзу людей, присутніх разом, що і є народ?»⁴⁷³. М. Т. Цицерон вважає, що в Сіракузах не було ніякої держави (nullam rem publicam), тому, що народу не належало нічого, а сам народ належав одній людині. Під фразою про те, що «народу не належало нічого», М. Т. Цицерон має на увазі, що в руках народу не було реальної політичної влади. Так само М. Т. Цицерон пише про правління Кіра: «Хоча знаменитий перс Кір і був справедливим і мудрим царем, все ж таки до такого надбання народу...» «...не варто було особливо прагнути, оскільки держава управлялася помахом і владою однієї людини»⁴⁷⁴. У тому ж ракурсі М. Т. Цицерон розглядає володарювання тридцяти тиранів в Афінах в 404-403 pp. до нашої ери: «у афінян не було

⁴⁷⁰ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39

⁴⁷¹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39 I, 42

⁴⁷² Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39 I, 39

⁴⁷³ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39 III, 43

⁴⁷⁴ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39 I, 43

«надбаня» (*Atheniensium rem*) в той період»⁴⁷⁵. Відносно правління натовпу – охлократії – М. Т. Цицерон робить аналогічні висновки, говорячи про те, що зовсім неправильно давати натовпу можливість розпоряджатися «надбаням народу»⁴⁷⁶. Певний політичний сенс М. Т. Цицерон вкладає в дефініцію «*res publica est res populi*», коли пише про правління децемвірів, які впродовж трьох років правили без того, щоб по їх рішеннях була можлива провокація, коли сама свобода втратила свій законний захист, а «надбаня народу» не було⁴⁷⁷. У іншому місці роботи М. Т. Цицерон уточнює, в чому полягала несправедливість правління децемвірів: «Настав третій рік децемвірату; залишалися ті ж децемвіри, що опиралися обранню інших на їх місце. При такому становищі в державі, яке... не може бути тривалим, оскільки усім станам громадян не надається однакових прав, уся влада була в руках важливих людей, оскільки на чолі держави були поставлені знатні децемвіри; їм не були протиставлені плебейські трибуни; при децемвірах не було ніяких інших магістратів, і не було збережено право провокації до народу, якщо громадянинів загрожувала страта або покарання різками»⁴⁷⁸. Таким чином, можна зробити висновок про те, що під «надбаням народу» М. Т. Цицерон має на увазі свободу (*libertas*) для народу, як одного з елементів у змішаній формі державного устрою. Нагадаємо, що народ – один із трьох елементів у триголовому управлінні *genus mixtum*, яке полягає в *potestas/imperium* для магістратів, *auctoritas* для аристократії і *libertas* для народу⁴⁷⁹.

Розглядаючи різні положення трактату М. Т. Цицерона «Про державу», можна сміливо стверджувати, що в основі цицеронівського визначення «*res publica est res populi*» лежить думка про республіку як гармонійний світ, спільну справу всього римського народу.

Відзначимо і той важливий момент, що у низці випадків М. Т. Цицерон використовує визначення «*res publica est res populi*» як правову державу⁴⁸⁰. У зв'язку з цим можна зробити і такий висновок, що у М. Т. Цицерона термін *res publica* («суспільна справа») – поняття, що означає власність народу. Воно розкривається в протилежному напрямі по відношенню до *res privata* («особиста справа») і зближується із самостійним поняттям *populus*. Також можна визначити «*res publica est res populi*» як непередавану гру слів, в якій для М. Т. Цицерона держава є народ. *Res publica* протиставляється М. Т. Цицероном «*rebus privatis*», з чого також випливає, що термін *res publica* відноситься до сфери права. Тому виділимо, у першу чергу, правову конотацію терміна *res publica*, нагадуючи читачеві про те, що М. Т. Цицерон стояв у витоків юридизації поняття держави, оскільки поняття *res publica* для нього означало погоджене правове спілкування членів держави, правову освіту, «загальний правопорядок»⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 39 44

⁴⁷⁶ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 45

⁴⁷⁷ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 44

⁴⁷⁸ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 62

⁴⁷⁹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 69; II, 57

⁴⁸⁰ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 49; II, 57

⁴⁸¹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 49

Можна також стверджувати, що під *res publica* М. Т. Цицерон мав на увазі власність полісу. Але вкажемо на те, що *res publica* (як і *res privata*) є, перш за все, матеріальною, корисною власністю. Саме майно доставляє людям харчування, якого вони потребують для збереження життя. Майно є основою для існування людей.

Відзначимо, що поняття *res* як юридичний термін означало в історичну епоху, що розглядається, об'єкт права, якому протиставлялася людина як суб'єкт права. Термін *res publica*, очевидно, міг означати майно, що знаходиться у всенародному користуванні. Таким чином, римська держава була предметом, використовуваним громадянською общиною (*civitas Romana*), ідентичною грецькому полісу.

Зроблені нами висновки відносно політико-правового змісту поняття *res publica* у М. Т. Цицерона правомірні. Більше того, необхідно відзначити, що М. Т. Цицерон розглядає політичні та правові компоненти цього терміна в їх нерозривній єдності. Для античного світосприйняття не було властиво відокремлювати правові, політичні, соціальні, моральні компоненти. Саме такий підхід до поняття *res publica* спостережуваний у М. Т. Цицерона, який пише про те, що у громадян є багато спільного: форум, храми, портики, вулиці, закони, права, правосуддя, голосування⁴⁸². Їх об'єднує бажання продовжувати свій рід, що веде до появи дітей, створення одного будинку та спільного майна; це вже начало і розсадник держави (*seminarium rei publicae*)⁴⁸³. Нарешті, громадяни мають одні і ті ж пам'ятники предків, спільні місця для поховання, вони здійснюють одні і ті ж священнодіяння⁴⁸⁴. Звідси можна зробити висновок про те, що такі різноманітні для наших сучасників сфери життя, як суспільна, приватна, правова, сакральна, політична, сприймаються античним мислителем як одне ціле.

Далі, у зв'язку з визначенням сутності терміна *res publica*, важливе питання про те, чи ототожнював М. Т. Цицерон цей термін із поняттям «держава» взагалі. Дамо позитивну відповідь читачеві на це питання. Безсумнівно, таке припущення правильне, але хотілося б уточнити, що для М. Т. Цицерона це була держава римська, а не яка-небудь інша. У міркуваннях про державу, особливо, у творі «*De republica*», М. Т. Цицерон має на увазі саме римську державу, оскільки він постійно звертається до її історії, державних інститутів, законів (наприклад, у 2-ій книзі діалогу «*De republica*» йдеться про історію Риму та ідеальний стан республіки). На користь такої думки говорить проведений нами аналіз ряду його етико-політичних праць з метою з'ясування питання про те, чи використав М. Т. Цицерон термін *res publica*, говорячи про грецькі держави. У результаті дослідження приходимо до висновку про те, що М. Т. Цицерон застосовує цей термін до грецьких держав у дуже небагатьох випадках, про що свідчать його зауваження в діалозі «Про державу»⁴⁸⁵. Значно

⁴⁸² Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. I, 53

⁴⁸³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. I, 54

⁴⁸⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. I, 55

⁴⁸⁵ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 50;

Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 42

частіше відносно грецьких держав-полісів використовується поняття *civitas*⁴⁸⁶. Крім того, і при абстрактних міркуваннях про державу М. Т. Цицерон охочіше використовує поняття *civitas*, ніж *res publica*⁴⁸⁷. При згадуванні про інші держави, а не тільки про Древню Грецію, М. Т. Цицерон також віддає перевагу терміну *civitas*⁴⁸⁸.

Цікаве також питання про те, чи застосовував М. Т. Цицерон термін *res publica* для позначення деспотичних держав. Проаналізувавши його політичні роботи, ми дійшли висновку, що в таких випадках М. Т. Цицерон уникає використання цього терміна, підкреслюючи, що за тиранії держави взагалі не існує⁴⁸⁹. Правда, говорячи про римську державу за правління Тарквінія, яке можна порівняти з тиранією, він все ж застосовує термін *res publica*⁴⁹⁰, що свідчить про його перевагу терміна *res publica* для опису історії римської держави.

В якості висновку. М. Т. Цицерон звертається до поняття *res publica*, бажаючи підкреслити досконалу форму саме римської державності. Категорія *res publica* відображає для М. Т. Цицерона нову реальність – політичну та юридичну організацію римського народу – *res publica populi Romani*, означаючи сукупність його прав та обов'язків, а також його дії в суспільних інтересах. Грунтуючись на визначенні «*res publica est res populi*», а також на окремих вживаннях терміна *res publica* у М. Т. Цицерона, стає можливим зробити висновок про те, що це поняття мало на увазі давньоримську державу з її змішаною формою правління. *Res publica* не протиставляється М. Т. Цицероном монархії, оскільки М. Т. Цицерон не виключає існування в такій державі царя. Термін *res publica* не тотожній сучасному поняттю «республіка», оскільки цицеронівська *res publica* – це конкретна держава, давньоримська республіка, що розглядається в певний проміжок часу, в епоху її розквіту, а сучасне поняття «республіка» – це, навпаки, абстрактна модель, висхідна до давньоримської республіки, але не ідентична їй. Сучасне поняття «республіка» має різноманітні втілення в різних державах, де ця модель застосовується. Відносно питання про рівнозначність/нерівнозначність термінів *res publica* і *civitas* зробимо висновок про їх нерівнозначність. У М. Т. Цицерона читаємо, що назва держави (*res publica*) охоплює всю общину (*civitas*). Під общиною (*civitas*) він має на увазі сукупність римських громадян. Це ширше поняття, ніж *res publica*, оскільки воно пов'язане не лише із суспільною, але і з приватною

⁴⁸⁶ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 5, 25, 68; III, 28, 44;
Цицерон М. Т. Об обязанностях / М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1974. – 267с. II, 14, 38, 39, 66; III, 14;

Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 75; II, 81

⁴⁸⁷ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 12, 41;
Цицерон М. Т. Об обязанностях / М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1974. – 267с. II, 9, 11, 26; III, 3;

Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. I, 85, 88; III, 28, 36, 63

⁴⁸⁸ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 44; II, 2, 8, 22;
Цицерон М. Т. Об обязанностях / М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1974. – 267с. II, 37

⁴⁸⁹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 43-45

⁴⁹⁰ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 51

сферою життя римських громадян. *Res publica* – навпаки, вужче поняття, яке більше пов'язане з публічно-правовими відносинами. Нарешті, давньогрецьким еквівалентом цицеронівського терміна *res publica* може бути поняття *політεία*.

ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ТА ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ М. Т. ЦИЦЕРОНА

Розглядаючи онтологічний, аксіологічний, антропологічний та гносеологічний аспекти державно-правової теорії М. Т. Цицерона, відзначимо, античний мислитель оригінальний, перш за все тим, що поєднує елементи стоїчної теорії про державу і право з практичними механізмами римського державного управління. Це вдалося М. Т. Цицерону завдяки тому, що він був реальним політичним діячем, і через те виступав як активний мислитель, а не як компілятор учень попередників. Він не тільки в теорії, але і на практиці був знайомий з політичними установками, про які міркує. Сказане виділяє його теорію серед інших політико-правових вчень.

Підходячи з позиції правової онтології, відзначимо, що концепція М. Т. Цицерона про державу і право носить історичний характер, оскільки в її основі лежить реальна держава, що існувала за декілька віків до життя М. Т. Цицерона. Хоча його попередники, наприклад Полібій, також описували давньоримську державу як ідеальну і черпали приклади з давньоримської історії, їм бракувало політичного досвіду, який мав М. Т. Цицерон. Основний матеріал із цієї проблематики міститься в діалозі «Про державу». Цей трактат був написаний в 54 р. до нашої ери, а опублікований в 51 р. до нашої ери. Вказаний період був часом фактичного правління Цезаря, Помпея і Краса – час першого тріумвірату (60-51 рр. до нашої ери). Звідси можна припустити, що ця праця послужила реакцією М. Т. Цицерона на гостре політичне протистояння, яке назрівало між учасниками тріумвірату, а також на можливе одноосібне правління Помпея або Цезаря. Трактат присвячений двом важливим питанням: про найкращу форму правління та про найкращого правителя.

Розглядаючи творчість М. Т. Цицерона в контексті правової онтології, відзначимо, що міркування про найкращу форму правління античний мислитель розпочинає з дослідження сутності трьох простих форм: монархії, аристократії та демократії. Спочатку він вихваляє кожен із цих форм, підкреслюючи властиві їм достоїнства. На користь монархії, на його думку, говорить єдність управління, така необхідна у будь-якому людському почині. З цієї причини держава не може вважатися міцною без монархічного елементу у своєму устрої. За аристократичного правління за владу борються люди значні та знаючі, такі, що здобули повагу мудрістю, досвідченістю, обережністю, вірністю традиціям і приналежністю до старовинних, здавна прославлених родів. Без їхніх порад держава також йде до загибелі. Демократія віддає вищу владу народу і є, принаймні, в теорії, найбільш стійким ладом із трьох вищезгаданих.

Розглядаючи вказаний державний устрій крізь призму правової антропології, сміливо висловимо думку про те, що за такої форми правління кожен член громадянського колективу має громадянські права – затверджує закони, чинить правосуддя, укладає союзи і мирні договори, оголошує війни, регулює діяльність громадян і встановлює межі їх збагачення. Усе це приносить задоволення та з повною підставою породжує почуття особистої свободи та незалежності. Якщо інтерес кожного співпадає з інтересом усіх, злагода встановлюється надовго і триває до тих пір, поки всі дії громадян спрямовані на збереження держави і захист спільної свободи⁴⁹¹. Однак чисті форми недовговічні. У М. Т. Цицерона можна знайти дві причини, приведені в якості доказу недосконалості чистих форм, їх неміцності. Перша полягає в тому, що два елементи, які не перебувають у владі державного устрою, прагнуть розширити своє значення шляхом обмеження влади пануючого елемента. Друга причина полягає в тому, що в той же час влада пануючого елемента, не будучи обмежена законами, у своєму прагненні посилитися доходить до крайності, зловживає своєю могутністю і сама готує собі загибель⁴⁹².

Розглядаючи цицеронівську державно-правову побудову крізь призму ціннісного базису – правової аксіології державного устрою, – особливо відзначимо той факт, що, підтримуючи типологію форм державного устрою, що складається з трьох простих форм та їх двійників, які вироджуються – різних видів тиранії, а саме, царської влади – автократії, аристократії – олігархії, демократії – охлократії, М. Т. Цицерон засуджує надмірність у всьому. Античний мислитель вважає тенденцію влади до виродження небезпечною для збереження справедливої держави. Оскільки, подібно до того, як з надмірної могутності важливих людей виникає загроза самому їх існуванню, так сама свобода вражає занадто вільний народ рабством. Усякий надлишок приємного – чи буде він в погоді або на полях, або в тілі людини – перетворюється на протилежний стан. Це відбувається понад усе в справах державних. Надмірна свобода як у народів, так і у приватних людей перетворюється на надмірне рабство⁴⁹³.

Виділяючи ціннісний базис у державно-правовому вченні М. Т. Цицерона, підкреслимо, що свої теоретичні міркування античний мислитель забезпечує практичними прикладами. У роботі «Про державу» він розглядає римську історію від заснування міста, ставлячи перед собою завдання – простежити історію існування римської держави від часу її народження, через дорослішання, зрілість і неминуче перетворення на ідеальну форму державного устрою⁴⁹⁴. Відтворюючи історію римського державного устрою, М. Т. Цицерон робить спробу визначити кульмінаційний момент в його еволюції – визначити його ідеальний стан. М. Т. Цицерон також переслідує мету виявити

⁴⁹¹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 48-49

⁴⁹² Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 44-49

⁴⁹³ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 68

⁴⁹⁴ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 3, 30

фундаментальні політичні принципи оцінки інших держав і особливо структури влади, що вироджується, при якій жив він сам і його сучасники.

Ґрунтуючись на матеріалі трактату «Про державу», зробимо висновок про те, що найкращим змішаним державним устроєм для М. Т. Цицерона є рання республіка, хронологічні рамки якої можна позначити як період із середини V століття до початку II століття до нашої ери, до виступу Гракхів, 133-122 рр. до нашої ери⁴⁹⁵.

Проте необхідно зауважити, що через велику кількість неясного матеріалу та можливості його різного трактування в тексті діалогу «De republica», важко зрозуміти, до якого часу, на думку М. Т. Цицерона, зберігалось ідеальне правління в Римі. З того матеріалу, що маємо в наявності, можна припустити, що таке державне правління продовжилось аж до скидання олігархії децемвірів і зберігалось пізніше, впродовж двох із половиною віків.

Повернемося до розгляду сутності цицеронівської ідеальної форми правління, але з позиції правової ґносеології – пошуку найкращої форми державного управління. На думку М. Т. Цицерона, така форма була об'єднанням і розумно змішаним державним устроєм – *moderatum genus rei publicae*⁴⁹⁶.

У вказаній державі вищим був царський елемент із повноваженнями (*potestas/imperium*), елемент влади для магістратів (*auctoritas*) і для аристократів, а також елемент влади зі свободою (*libertas*) для народу⁴⁹⁷. Підкреслимо, що М. Т. Цицерон розглядає саме золотий вік, який був за століття до Гракхів, оскільки вимоги братів Гракхів провести соціальну реформу, як вважає античний мислитель, розділили республіку на дві частини, на оптиматів і популярів. Це зрештою призвело Рим в плачевний стан. До того часу римський державний устрій прямував по природному шляху, розвиваючись упродовж віків завдяки мудрості багатьох видатних людей і пристосовуючись до течії обставин⁴⁹⁸. **З епістемологічної точки зору, в такій державі права і обов'язки кожного громадянина урівноважуються між собою за принципом справедливості.** На додаток до принципу справедливої рівності змішаний державний устрій будується за принципом стабільності, оскільки передбачувані джерела його виродження в тиранію стримуються особливостями змішаної конституції. Практичним результатом цього є гармонійна держава і мирне співіснування станів. М. Т. Цицерон пише, що, подібно до того, як у струнній і духовій музиці і навіть у співі слід дотримуватися ладу різноманітних звуків, так і держава, з почуттям міри складена шляхом поєднання вищих, нижчих і середніх станів (немов складена із звуків), звучить струнко завдяки узгодженню найбільш несхожих начал. Те, що музиканти називають гармонією в співі, у державі іменується злагодою, тим

⁴⁹⁵ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 42, 45, 69-70; II, 41-42, 57

⁴⁹⁶ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 69

⁴⁹⁷ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 57

⁴⁹⁸ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 31.

Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 2-3, 29-30, 65-66

щонайтіснішим і найкращим зв'язком, який забезпечує безпеку в кожній державі. Безпека в державі жодним чином неможлива без справедливості⁴⁹⁹.

Розглядаючи з позиції правової гносеології різні державні устрої, відзначимо, що у міру того, як розвивалося поняття змішаної конституції в історії політичної думки, воно наповнювалося визначеними, тісно пов'язаними між собою категоріями. Перша категорія – це «середина», яка уникає непомірності. Другим фундаментальним поняттям теорії змішаної конституції є перевага пропорціональної, а не кількісної рівності.

М. Т. Цицерон стверджує, що в змішаній формі правління передбачається не просте поєднання чистих форм, а їх рівномірне змішення. На його думку, держава може бути змішаною, та все ж далекою від ідеалу через недостатню рівномірність у розподілі влади між її елементами. Змішення трьох простих форм – монархії, аристократії та демократії – необов'язково є комбінацією, урівноваженою за кількістю. Внаслідок цього М. Т. Цицерон вважає необхідним визначити, що мається на увазі під збалансованим змішаним державним устроєм. Він пише, що з початку правління шостого царя Сервія Тулія (578-535 рр. до нашої ери) і до тиранії сьомого царя Тарквінія Гордого (534-510 рр. до нашої ери) римська держава, подібно до Спарти та Карфагена у свій час, була сумішшю монархії, аристократії та демократії. Проте очевидно, що тоді мав місце незбалансований змішаний державний устрій, оскільки в усіх згаданих державах переважав монархічний елемент, і, отже, держава була схильна до корупції. Свідоцтвом тому служить Рим при Тарквінії Гордому, коли монархія перетворилася на тиранію. Після того, як скинули останнього римського царя в 509 р. до нашої ери, найважливішим елементом у змішенні стає сенат – аристократія. Монархічним елементом виступає консулат. Народ відіграє певну політичну роль, але рішення народного зібрання не мають сили без схвалення сенату. Порівняно зі змішаним державним устроєм, що мав місце при царях, закінчуючи Сервієм Тулієм, державний устрій в ранній республіці був збалансованішим, але ще не до кінця здійсненим. Він досяг досконалості лише після того, як були скасовані боргові зобов'язання, та плебс разом з іншими правами отримав право обиратися в народні трибуни (494 р. до нашої ери); тим самим, була урівноважена монархічна влада консулів⁵⁰⁰. Народовладдя також знайшло своє вираження в прямій участі народу в судовій владі, у засіданнях різних судових колегій⁵⁰¹. Процес удосконалення римського державного устрою зайняв тривалий час і був завершений, на думку М. Т. Цицерона, після оприлюднення законів XII Таблиць і скидання олігархії децемвірів у середині V століття до нашої ери.

З точки зору правової гносеології виділимо той важливий аспект, який з міркувань М. Т. Цицерона залишається неясним, що він має на увазі під повним балансом. Чи означає це, що кожен із трьох елементів

⁴⁹⁹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 69

⁵⁰⁰ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 56-59

⁵⁰¹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. 8, 11.

Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 61

державного устрою має рівну частку влади? М. Т. Цицерон неодноразово згадує про пропорційну рівність⁵⁰². Він ставить питання, чи може істинна свобода в державі означати те ж саме для усіх громадян?⁵⁰³ Він помічає, що навіть вільні люди, наприклад, жителі Родоса та Афін розрізняються між собою за званням і становищем. Верховна влада вручається не кожному з них. І це справедливо, оскільки, коли людям, що посідають вище, і людям, що займають нижче становище – а вони неминуче бувають серед кожного народу – виявляється однакова пошана, то сама рівність надзвичайно несправедлива⁵⁰⁴. У разі розбрату між громадянами, коли чесні люди є більшою цінністю, ніж натовп громадян, їх слід оцінювати за їх вагою, а не за їх кількістю⁵⁰⁵. В якості історичного прикладу пріоритету «ваги» перед «кількістю» М. Т. Цицерон приводить Рим епохи царів, зокрема, Рим при правлінні Сервія Тулія⁵⁰⁶, який розділив усіх громадян на п'ять майнових класів (classes), причому здійснив ділення таким чином, що землевласники (locuples) мали більшу кількість голосів, ніж бідні вершники. На думку М. Т. Цицерона, Сервій Тулій на практиці здійснив принцип, який полягав у тому, щоб більшість не мала найбільшої влади. По розумній організації Сервія Тулія locuples повинні були контролювати народне зібрання. У той же самий час було необхідно, щоб більшість не відсторонялася від голосування, яке стало б проявом зарозумілості, але і не було занадто сильним, що було б небезпечно⁵⁰⁷. Таким чином, думка М. Т. Цицерона про те, що більшість не повинна мати найбільшої влади в державі, пов'язана не з утисканням прав народу, а з його боязню перед охлократією, анархією, до яких може призвести правління неприборканого натовпу.

Розглядаючи крізь призму правової гносеології державний устрій, пропонуваній М. Т. Цицероном, бачимо, що три елементи цицеронівського genus mixtum повинні врівноважувати один одного незалежно від того, рівні вони за чисельністю чи ні. М. Т. Цицерон наполягає не на рівному, а на рівномірному розподілі прав, обов'язків і повноважень⁵⁰⁸, причому кожен елемент повинен мати різні функції. Таким чином, збалансованим або справедливим змішаним державним устроєм для М. Т. Цицерона є такий державний устрій, в якому присутні рівномірність і специфічність функцій, а не кількісна рівність у розподілі влади серед трьох елементів.

Повертаючися до позиції правої аксіології відзначимо, М. Т. Цицерон переконаний в тому, що римська держава досягла досконалості лише завдяки високим моральним якостям її державних діячів, їх мудрості,

⁵⁰² Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 45, 47, 53; II, 37-41, 69; VI, 1

⁵⁰³ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 74

⁵⁰⁴ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 53

⁵⁰⁵ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. VI, 1

⁵⁰⁶ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 37

⁵⁰⁷ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 39

⁵⁰⁸ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 57

прозірливості та іншим чеснотам. Із цієї думки можна зробити висновок, що важливим аспектом у створенні досконалої держави є «устої» – *mores*. М. Т. Цицерон пише, що римська держава була створена розумом не одного, а багатьох людей і не впродовж одного людського життя, а впродовж декількох віків, упродовж життя декількох поколінь⁵⁰⁹. Розум однієї людини не в змозі охопити все різноманіття справ, становищ і обставин у державі або передбачати те, що може в ній виникнути з часом. Описуючи, як народилася римська держава, як вона змінювалася від століття до століття, М. Т. Цицерон звертає увагу на те, що на кожному з етапів знаходився визначний законодавець, який забезпечував процвітання держави та подальший її розвиток. Рим утворився та існував багато віків завдяки багаточисленним, таким, що змінили один одного мудрим законодавцям і, навіть, законодавцям божественним. Першим був Ромул, що заснував місто в такому місці, яке особливо підходило для столиці майбутньої великої імперії – досить далеко від моря, що рятувало від набігів морських розбійників, але і досить близько до морських шляхів, по яких усі країни світу могли доставляти Риму свої товари. Потім царі, змінюючи один одного, створили установи, необхідні кожній державі. Спочатку виник сенат – опора царської влади, потім – колегії жерців, зокрема, тих, хто володів мистецтвом прорікання по польоту птахів, початок якому поклав сам Ромул. Далі найбільшу увагу М. Т. Цицерон приділяє правлінню Нуми, з яким у свідомості римлян цицеронівської епохи пов'язувався ідеал миру, тиші та спокою, такий бажаний в середині I століття до нашої ери. У мирному простому сільському житті сформувалися і моральні цінності, перш за все – право, ґрунтоване на справедливості – *justitia* і вірі – *fides*. У душі римлян, що зробилися жорстокими у безперервних війнах, які вів Ромул, Нума зумів повернути м'якість і людяність – це особливе поєднання чутливості, доброти та розуму. Нума правив 39 років, заклавши два наріжні камені, на яких ґрунтувалася потім римська держава – повага до богів – *religio* та милосердя – *clementia*⁵¹⁰.

Сказане дозволяє ще раз зробити висновок про те, що народження та первинне зростання римської держави М. Т. Цицерон пов'язує з надбанням духовних цінностей. За переконанням античного мислителя, кожен із великих законодавців відкривав перед розумовим поглядом римлян образ нової держави. Хоча, за переконанням М. Т. Цицерона, цей образ спочатку закладений в них самих, оскільки він витікає з людської природи, але римляни розкрити його в собі самотійно були не в змозі. Лише завдяки мудрості великих законодавців, здатних одночасно керувати життям общини і роздумувати про задатки, властиві кожній живій істоті, виникає образ держави. Причому, як помічає М. Т. Цицерон, мудрі законодавці не запозичили свої погляди. Неправильно вважати, ніби Нума був учнем Піфагора; Сципіон виправив поширену помилку, ґрунтовану на неправильній хронології. Насправді духовний розвиток Риму обумовлений природженими властивостями

⁵⁰⁹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 2

⁵¹⁰ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 26-27

римського народу (*genuinis domesticisque virtutibus*)⁵¹¹. За нашим переконанням, у питаннях ціннісної орієнтації М. Т. Цицерон приписує надмірну самотність римському народу. Відмітимо той факт, що грецький вплив на римлян у той час був великий, і не можна вважати, ніби лише завдяки своїй «природженій доблесті» римляни формували своє розуміння про міцну державу, закони, право. Тим не менше, необхідно враховувати той дух патріотизму, яким спочатку пронизані праці М. Т. Цицерона, для того, щоб зрозуміти його слова про те, що римська держава досягла найкращого стану, йдучи природним шляхом, і що багато запозиченого з інших місць, було поліпшено порівняно з тим, яким воно було там, де виникло вперше, що римський народ досяг потужності не випадково, а завдяки мудрості та порядку. У цих словах міститься гордість за створений на той час дух Риму, за численні перемоги, отримані римлянами.

На наш погляд, М. Т. Цицерон лише висловлював ідею, яка народилася сама собою внаслідок безперестанних перемог, якими відмічений в історії Риму кінець II століття до нашої ери. З цієї ідеї виходить, що римляни займають особливе місце в структурі всесвіту та покликані стати його господарями. Римські легіони, а ще більшою мірою – сенатські комісії встановили в підкорених країнах порядок і спокій, яких ті не знали з давніх пір. Здавалося, покликання Риму в тому і полягало, щоб усувати причини розбратів, присікати кровопролиття, покласти край переселенням цілих народів, інакше кажучи, поширювати на всі нові землі ґрунтовану на праві справедливості, яку Рим вважав надбанням власних громадян. Уперше про це сказав Полібій близько 150 р. до нашої ери. Перемоги римської зброї – лише подяка за громадянську доблесть. М. Т. Цицерон додає, що перемоги породжені також діяльністю людей, які з покоління в покоління очолювали общину; ці люди відігравали в політичному житті міста ту роль, яку в духовному житті грає розум.

Проте М. Т. Цицерон не відмовляється визнати грецький вплив. Більше того, зауважимо, що він розвиває думки Платона, але без тієї жорстокої прямолінійності, яка властива Платону в діалозі «Держава». Великі законодавці Риму впливають на громадян, перш за все, особистим прикладом, звертаються до їх почуття честі. Вони не намагаються заснувати громадський порядок на страху. Таке оптимістичне уявлення про суспільний розвиток М. Т. Цицерон запозичує у грецьких філософів, але він підтверджує свої погляди ще і релігійними міркуваннями.

Антропологічний аспект філософсько-правового вчення античного мислителя проявляється в тому, що він розглядає людську душу як те, що має небесне, божественне походження. Вона несе в собі іскру вогню, який необхідно підтримувати за допомогою самовдосконалення та який один може дати духовним силам перемогу над силами протилежними – егоїзмом, пристрастями, прагненнями насолоди. Підтримувати в собі цей вогонь людина може двома шляхами – або шляхом занять та роздумів, або поєднуючи теоретичне знання з практичною участю в політичному житті. Дійові особи

⁵¹¹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 28-29

цицеронівського діалогу «Про державу», що збагатили римську традицію, яка йде від предків, чужоземними вченнями, втілюють єднання цих шляхів. Таким чином, ставлячи в пряму залежність процес створення досконалої держави від моральних якостей державних діячів – чим вище їх чесноти, тим досконаліша держава, М. Т. Цицерон стверджує, що саме моральна реформа влади зможе відновити втрачену республіку, втрачену рівновагу її складових частин.

Для деталізації онтологічного аспекту державно-правової концепції М. Т. Цицерона розглянемо міркування античного мислителя про право і закони його ідеальної держави, які містяться в трактаті «Про закони», – «De legibus» (51-46 рр. до нашої ери), написаному як доповнення до діалогу «Про державу», – «De republica». Спочатку робота складалася з шести книг за аналогією з трактатом «Про державу». До нашого часу дійшли перші три книги, хоча і вони мають велику кількість неясних – неоднозначних для трактування місць. Перша книга містить міркування про природне право, друга – про божественне право, третя – про магістрати. У діалозі «Про закони» М. Т. Цицерон вважає, що природа ідеальної держави залежить, у своєму основоположенні, від розподілу повноважень між магістратами, оскільки без їх мудрості та завзятості община існувати не може⁵¹². Незважаючи на це, головним елементом державного устрою для М. Т. Цицерона є сенат, оскільки саме він панує в рішеннях у справах держави, контролює державну політику⁵¹³. М. Т. Цицерон визначає владу сенату поняттям «панування» – *dominus*⁵¹⁴. Те, що М. Т. Цицерон вибирає поняття *dominus*, і те, що в римському законодавстві воно мало значення «Організатор, розпорядник», відображає думку М. Т. Цицерона про первинність сенату в ідеальному державному устрої. Влада повинна належати народу, але відповідальність за ухвалення рішень мусить лежати на сенаті. Така відмінність була важлива для збереження помірності і гармонійного стану держави, збалансованого державного правління – *moderatus et concors civitatis status*. При цьому М. Т. Цицерон помічає, що стан senatorів повинен служити прикладом для інших станів. Він наслідує поширене в античності переконання, що корупція розпочинається з голови органу політичного управління і поширюється по всьому тілу зверху вниз. З цієї причини він вважає необхідним для senatorів володіння високими моральними якостями і утримання від аморальних вчинків та прояву беззаконня⁵¹⁵.

М. Т. Цицерон хоче встановити міцний законний фундамент для senatorської влади та розширити його, наскільки це можливо. У такому разі рішення сенату отримують статус законів. Державні діячі нижчого рангу, квестори, згідно із законом будуть зобов'язані підкорятися рішенням сенату, а число преторів визначатиметься як рішеннями сенату, так і в результаті народного голосування. За часів небезпеки senatorам дозволяється без консульської вказівки призначити диктатора максимум на шість місяців. Проте

⁵¹² Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 5

⁵¹³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 28

⁵¹⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 28

⁵¹⁵ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 30-32

влада консулів у разі потреби повинна бути повною. Навпаки, закон – це божественне встановлення, перед законом всі рівні⁵¹⁶.

Відзначимо, що у своїй онтології побудови влади в «справедливій» державі, М. Т. Цицерон відходить від Платона. Сказане, відноситься до питання про те, що справедливість, на якій ґрунтовані закони, є вигодою тих, хто керує державою⁵¹⁷. У М. Т. Цицерона знаходимо, що приватні розпорядження, які неосвічені та недосвідчені люди створюють і називають законами, не слід вважати такими⁵¹⁸. М. Т. Цицерон визнає рівність усіх громадян перед законом.

Продовжуючи розглядати з позиції правової онтології побудову ідеальної держави М. Т. Цицерона, відзначимо його оригінальні думки відносно народних зібрань, для яких античний мислитель пропонує два нововведення. Перше нововведення полягає в тому, що всі керівні магістрати, з точки зору закону, відповідальні за будь-яке насильство або порушення, які трапляються на зібраннях⁵¹⁹. Друге, більше новаторське нововведення, пов'язано з голосуванням. Це, разом з традиційним відкритим голосуванням, влаштування таємного голосування – за допомогою подання табличок⁵²⁰. Це питання вимагає особливого розгляду, оскільки новаторські ідеї М. Т. Цицерона відносно народного елементу *genus mixtum* допомагають розкрити сутність ідеальної держави в цілому. Якщо всі громадяни матимуть право голосу, то це стане гарантією їх свободи – *libertas*. М. Т. Цицерон припускає, що табличка захищає свободу громадян, якщо її добровільно надали всім найкращим і гідним громадянам. Вказане необхідне для того, щоб свобода була саме в тому, в чому народу дається влада магістрами – робити шану та довіру чесним людям⁵²¹. Таємне голосування, стверджує М. Т. Цицерон, позбавляє сенат відповідальності за вибір і тримає його в невіданні з приводу істинної думки народу⁵²². У такому разі громадяни зберігають свою політичну свободу, аристократія – владу, це допомагає уникати небезпеки міжкласового конфлікту. Коли буде створене уявлення про свободу – *libertatis species*, воля народу послужить авторитету та милості аристократів – *auctoritati aut gratiae*⁵²³. Таким чином, нам розкривається ще один зразок «системи стримувань і противаг», що мав місце в римській республіці.

Інший винахід, який сприяє гармонії елементів у державному правлінні – трибунат. Відношення М. Т. Цицерона до трибунату подвійне. М. Т. Цицерон пише, що хоча у своїй діяльності він постраждав від влади трибуна, проте він не хоче виступати проти трибунату. Трибунат є необхідним компромісом, запропонованим аристократами для задоволення народного протесту, пов'язаного з бажанням більшої участі народу в державному управлінні. Конфлікт між народом і іншими представниками влади, як вважає

⁵¹⁶ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 18; II, 8, 10, 13

⁵¹⁷ Платон. Государство / Платон. Соч. в 4-х т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 654с. I, 338

⁵¹⁸ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 13

⁵¹⁹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. 11, 42

⁵²⁰ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 10, 33-39

⁵²¹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 39

⁵²² Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 38

⁵²³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 39

М. Т. Цицерон, менш виражений при трибунаті, оскільки свобода народу при трибунаті така, що плебс повинен був схилитися перед авторитетом поважних людей, незважаючи на багато чудових встановлень⁵²⁴.

За нашим переконанням, трибунат для М. Т. Цицерона був рятівним засобом проти охлократії. Він пише, що сила народу буває набагато більш дика, адже вона, коли у народу є ватажок, іноді буває м'якшою, ніж за відсутності ватажка⁵²⁵. Крім того, М. Т. Цицерон згадує про те, що завдяки трибунату прості люди могли вважати себе рівними таким, що першенствують. У цьому одному був порятунок держави⁵²⁶. Таким чином, ми бачимо, що римський варіант «системи стримувань і противаг» на прикладі антитези «сенат – трибунат» сприяє збалансованому управлінню державою. Трибуни мали реальну політичну владу, мали право вето по відношенню до преторів, консулів і сенату, і тому не варто недооцінювати авторитет їх влади.

У контексті правової антропології, повертаючися до опису цицеронівської ідеальної держави, а також системи цінностей – правової аксіології, – вкажемо на те, що погодженій роботі трьох елементів влади допомагає формування думки народу за допомогою релігійного культу – однієї із систем цінностей, що впливає на душу кожного індивіда. Услід за Платоном, Аристотелем і Полібієм М. Т. Цицерон підкреслює суспільну користь релігії. На думку М. Т. Цицерона, релігія узаконює дії людей, що знаходяться у владі, та спонукає громадян проявляти до них пошану, тим самим створюючи широку основу для підтримки та відданості. Релігія – як ціннісний орієнтир – є важливою основою для громадянської доброчесності та служить порядку в державі. Релігія наділяє державних мужів владою і дає їм можливість вимагати відданості підкорення від громадян⁵²⁷. Якщо, з точки зору системи цінностей, вважати, що держава заснована богами і діє від імені богів, тоді все, що роблять люди, які знаходяться у владі, має божественну ауру законності. Із цього випливає, що держава стає священною, і будь-яка громадянська непокора розглядається як святотатство. Іншою важливою функцією, яку виконує релігія в якості однієї з духовних цінностей, є виховання доброчесної поведінки, яка, у свою чергу, народжує атмосферу взаємної довіри та співпраці. Громадяни, які починають вірити, що боги все бачать, помічаючи їхню поведінку та спостерігаючи за їхніми проступками, скоріш за все, наслідуватимуть моральні розпорядження суспільства, особливо якщо ті, як вважається, ґрунтовані на волі богів. Страх божественного покарання і надія на божественну винагороду допомагають проводити в життя зобов'язання, клятви та договори і утримувати від злочинів або потенційних злочинів⁵²⁸. М. Т. Цицерон також пише про те, що релігія, як суспільний ідеал, пом'якшує та умиряє людей. Вона підіймає їх вище за жорстокість і варварство, сприяючи гармонійному життю⁵²⁹. За допомогою релігії може бути створене впорядковане суспільство, що має

⁵²⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 25

⁵²⁵ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 23

⁵²⁶ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 24

⁵²⁷ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 15-16

⁵²⁸ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 16

⁵²⁹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 36

мораль, законність і силу, необхідну для самозбереження у ворожому світі. М. Т. Цицерон указує на те, що у створенні держави установа релігії є навіть важливішою, ніж магістрат⁵³⁰. І те, що М. Т. Цицерон починає свої міркування про ідеальний державний устрій з тривалої промови про релігійні установи, свідчить про те, що античний мислитель усвідомлює їх значущість для державного управління. У другій книзі «Про державу» він акцентує увагу на релігійних нововведеннях другого царя, Нуми Помпілія⁵³¹, який, створивши «великі ауспіції» і до діючого числа авгурів додавши двох, а також призначивши п'ять понтифіків для проведення священнодіянь та інших релігійних заходів, заснував римський громадянський культ у тій формі, в якій він продовжує існувати. Його наміром було пом'якшити військові пристрасті римлян, щоб досягти миру і згоди. М. Т. Цицерон робить висновок про те, що Нума пішов із життя, зміцнивши дві найбільші основи довговічної держави – релігію та милосердя⁵³².

З точки зору правової аксіології цікаве те, що релігійна система – як одна з систем цінностей, запропонована М. Т. Цицероном в другій книзі «Про закони» – «De legibus» в якості відповідної для його ідеальної держави, практично співпадала із системою Нуми. М. Т. Цицерон вважає, що святість державної влади повинна підкреслюватися за допомогою зведення святилищ із тим, щоб показати людям, що боги знаходяться серед них⁵³³. На додаток до того, що священники несуть відповідальність за всі суспільні священнодіяння, вони повинні керувати релігійними обрядами приватних осіб, оскільки народу завжди потребується мудрість і авторитет кращих людей. На цьому заснована держава⁵³⁴. Авгури в ідеальній державі мають мати найбільший і найважливіший авторитет⁵³⁵. Рішення кожного магістрату мають бути схвалені авгурами для того, щоб бути дійсними. Будь-яка непокора авгурам повинна каратися смертю⁵³⁶.

Релігія – як одна з систем державних цінностей, відіграє важливу роль не лише відносно контролю над народом, простими громадянами, але і в питанні контролю над керівниками держави. М. Т. Цицерон пропонує спростити здійснення обрядів. Він заперечує проти надмірних фінансових витрат на поховання та пам'ятники, проти грошових внесків у релігійних цілях, освячення корисної родючої землі та проти м'якої, аморальної музики на церемоніях. Усі вказані заходи спрямовані на скорочення марнотратства і підвищення моральності державних діячів⁵³⁷.

⁵³⁰ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 69

⁵³¹ Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 26-27.

Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. V, 3

⁵³² Цицерон М. Т. Про Державу / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 27

⁵³³ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 26

⁵³⁴ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 30

⁵³⁵ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 31

⁵³⁶ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 31

⁵³⁷ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 19, 22, 24-25, 28, 38-39, 40-41, 45, 59-68

З позиції правової онтології, іншим важливим зряддям для контролю над керівниками держави та ще однією важливою інновацією в цицеронівській ідеальній державі є посилення і оновлення древньої установи цензурування⁵³⁸. Цензори повинні існувати в державі завжди, а не з'являтися від випадку до випадку. Два цензори повинні призначатися на п'ятирічний термін для виконання ряду традиційних функцій. Вони повинні ділити всіх громадян залежно від віку, сімейного становища, багатства на триби та зараховувати рекрутів в армію. Храми, вулиці та акведуки в місті, а також суспільна скарбниця і державні доходи мають бути під їх контролем. Моральні норми народу і сенаторів також повинні контролюватися цензорами. Крім того, М. Т. Цицерон додає їм низку обов'язків. Зокрема, цензорам слід спостерігати за текстами всіх законів з метою визначення їх достовірності. Таким чином, у новому трактуванні, М. Т. Цицерон робить цензорів, перш за все, хранителями законів. Усі дії, пов'язані з державним управлінням, мають бути ретельно перевірені з точки зору їх відповідності закону. Магістрати, термін повноважень яких вже збіг, повинні доповідати цензорам про свою діяльність під час магістрату, а цензори повинні скласти собі попереднє судження про неї. Якщо те, що виявлять цензори, вказує на порушення закону, магістрат, який покидає пост, буде підданий звинуваченню у звичайному суді⁵³⁹.

В якості висновку

Розглянута з позиції правової онтології цицеронівська концепція ідеальної держави носить історичний характер, оскільки в її основі лежить реальна держава, що існувала за декілька віків до його життя. Хоча попередники М. Т. Цицерона, наприклад Полібій, також описували давньоримську державу як ідеальну та черпали приклади з давньоримської історії, їм бракувало політичного досвіду, який мав М. Т. Цицерон. У цьому полягає його певне новаторство.

Розглянуте з позиції правової аксіології та антропології вчення М. Т. Цицерона про систему державного управління призначалося для забезпечення політичної та соціально-моральної стабілізації в суспільстві, з одного боку, і для відновлення згуртованості держави в цілому, з іншого боку, а не для підтримки панування великих землевласників.

Розглянута з позиції правової гносеології система державного управління, описана М. Т. Цицероном, є рівномірним розподілом влади між трьома елементами державного устрою – potestas/imperium для магістратів, auctoritas для аристократів і libertas для народу. Рівномірний розподіл ґрунтований не на кількісній, а на пропорційній рівності.

Хронологічними рамками ідеального стану давньоримської держави М. Т. Цицерон вважає період із середини V до початку II століття до нашої ери – до виступу Гракхів.

⁵³⁸ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 7, 46-47

⁵³⁹ Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 7

В основі ідеальної держави М. Т. Цицерона лежить теорія природного права. Розглянута з позиції правової аксіології її сутність зводиться до тез про те, що закон має божественне походження; в основі закону лежить справедливість та перед законом рівні всі. Крім того, в ідеальній державі М. Т. Цицерона важливу роль відіграє релігія як одна з духовних систем цінностей. Саме релігія є знаряддям контролю як над простими громадянами, так і над керівниками держави.

З позиції правової онтології необхідно також відмітити низку нововведень, представлених у вченні М. Т. Цицерона. Так, їм пропонується посилити і оновити древню установу цензурування для більшого контролю над поважними людьми, необхідно змінити роботу народного зібрання: по-перше, треба запроваджувати практичну комбінацію таємного і відкритого голосування, по-друге, зобов'язати магістратів бути відповідальними за всі порушення, які трапляються на народних зібраннях.

ВІЗАНТІЙСЬКЕ ПРАВО ЯК НОСІЙ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МОРАЛІ ТА ЕТИКИ – ХРИСТІЯНСЬКОГО МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ. ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ПРАВОВИХ АКТІВ

ХРИСТІЯНСЬКА 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 – Ізиди 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 Іеговою 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 пришествя месії, Христа-спасителя, який в сутичці з «звіром-імператором», скрушить царство зла і буде встановлене обіцяне пророками тисячолітнє царство справедливості.

В очікуванні швидкого пришествя 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 фесалонікійцям⁵⁴⁰;
- 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»⁵⁴¹;
- у Римі панував культ розкоші, а у християн культ стриманості. Перші християни засуджували багатство, пов'язуючи його з пригнобленням бідних;
- користолюбство оголошувалося несумісним із вірою в Бога: «Не можете служити богові та мамоні»⁵⁴².

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

⁵⁴⁰ Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. 2 Фее. 3,10

⁵⁴¹ Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. Діяння 4,32 -35

⁵⁴² Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с. Мф. 6, 24; Лк. 16, 13

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 пришествя месії» та «тисячолітнього царства» були замінені догматами вже колишнього пришествя, 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 покірною 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.

«ВІЗАНТІЙСЬКА» ІМПЕРІЯ І «ВІЗАНТІЙСЬКЕ» ПРАВО ЯК НОСІЙ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МОРАЛІ ТА ЕТИКИ – ХРИСТІЯНСЬКОГО 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»⁵⁴³. 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. 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 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

⁵⁴³ Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель – М.: Мысль, 1990. – 524с. с.98

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 прогалів, 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 Амальфі 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 вибіркового характеру. 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'яток 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 душі 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 владцтва, 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 схилилося до матеріалізму. Італійські філософи в повній відповідності зі своїм внутрішнім переконанням прагнули дати обґрунтування

тій думці, що Римська держава може бути тільки всевітньою, 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 всевітньою 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 impēria» («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 зупинимось 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 священництва. 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 воцарення 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 ересі.

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 добродетелей. 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 Афінійській 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. Афінійської 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.

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 вилася 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 відносяться 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 *inscriptio*: 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* (*leges*), 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 владцтво 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 іногородців 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. Прочитуємо 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 багатоначалності, 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 владцтвом одного Римського правителя, всі почали насолоджуватися

глибоким миром, тоді раптом, немов за помахом єдиного Бога, виростили для людей дві галузі добра: Римське царство і вчення благочестя»⁵⁴⁴. Таким чином, до Христа люди жили розрізнено, і звідси – всі біди і війни. Після пришествя 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 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 пришествя 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.

⁵⁴⁴ Евсевий Памфил. Евсевия Памфила слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // Памфил Евсевий. Жизнь блаженного василевса Константина. – М., 1998. 16. с.260

Адже Візантія являла собою образ Царства Небесного. Відповідно, право також всевітньо, 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 думку⁵⁴⁵. Не формальна законність, що створює тільки її видимість, а забезпечення справжньої справедливості – ось головне завдання Римського царя. Хоча особисті права громадян були недоторканими, 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,

⁵⁴⁵ Успенский Ф. И. История Византийской империи. / Ф. И. Успенский Соч. В 5 т. Т.1. – М., 2001. с.531-532

недобросовісне придбання майна. У цьому присутнє тільки уявне протиріччя. Насправді, як гарант Божественного правопорядку в Римській державі, імператор міг вторгтися 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 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 доволі 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»⁵⁴⁶. **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 грошак. Неправедний цар – те ж саме, що і єретик, а тому не гідний влади Римських Василевсів.

В якості висновку

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

⁵⁴⁶ Сильвестрова Е. В. Lex generalis. Императорская конституция в системе источников греко-римского права V-X вв. н.э. / Е. В. Сильвестрова – М., 2007. с.66-67

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.

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

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 поклала 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.

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 відданий в коледж при монастирі в Жюльї. 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-кутьми. 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 парламенти 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 крючкомвором. Парламентські акти і протоколи судових засідань були мізерною їжею для його неспокоїної 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, розходила в 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. «Грунтуючись 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»⁵⁴⁷.

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 добродетності та недоліки ставить у залежність від позитивних законів, намагаючися переконати, що люди народжуються у стані війни один із одним, і що перший

⁵⁴⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

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 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.

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»⁵⁴⁸.

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»⁵⁴⁹.

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 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 помірною 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

⁵⁴⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.95

⁵⁴⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.114

зловживати нею, та вона йде в цьому напрямі, доки не досягне визначеної їй межі»⁵⁵⁰.

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»⁵⁵¹. 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»⁵⁵². 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 помірною 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 підданам відправлення третьої. У турок, де ці три влади з'єднані в особі султана, царює страхітливий деспотизм»⁵⁵³.

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»⁵⁵⁴. 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.

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 квантії – 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»⁵⁵⁵.

Особливо виділимо, що вільна держава, яка розглядається нами в контексті правової онтології, за Ш. Л. Монтеск'є, теоретично повинна

⁵⁵⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.96

⁵⁵¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.96

⁵⁵² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.95

⁵⁵³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.97

⁵⁵⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.96

⁵⁵⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.97

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. Монтеस्क'є.

Відповідно до філософсько-правових побудов Ш. Л. Монтеस्क'є законодавча влада «є лише виразом спільної волі держави»⁵⁵⁶. Її основне призначення – виявити право та сформулювати його у вигляді позитивних законів держави, обов'язкових для всіх громадян. Найкраще, вважає Ш. Л. Монтеस्क'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. Монтеस्क'є стверджує, що «виконавча влада обмежена за самою своєю природою»⁵⁵⁷. Нею наділяється, перш за все, монарх, оскільки дана «...сторона правління, що майже завжди вимагає дії швидкої, краще виконується одним, ніж багатьма»⁵⁵⁸. 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»⁵⁵⁹, 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. Монтеस्क'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 вирoki завжди були лише точним застосуванням закону. Саме зважаючи на специфіку цього роду діяльності, Ш. Л. Монтеस्क'є стверджує, що судова влада у відомому сенсі не є владою. Тому в його проекті вона не стримується жодною іншою владою. 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.

⁵⁵⁶ Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.98

⁵⁵⁷ Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.100

⁵⁵⁸ Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.99

⁵⁵⁹ Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.96

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»⁵⁶⁰. У зв'язку з цим Ш. Л. Монтеск'є відкидає наявність в умах людей вроджених ідей, а також твердження теологів, що 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

⁵⁶⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.7

відноситься також у Ш. Л. Монтеск'є їх «прагнення здобувати собі їжу»⁵⁶¹. 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 відчують усі тварини до тварин того ж роду, сприяли їх об'єднанню»⁵⁶². 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»⁵⁶³. 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»⁵⁶⁴.

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 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 добродієність і

⁵⁶¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

⁵⁶² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

⁵⁶³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

⁵⁶⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.7

норму поведінки як загальну. Більшість добродетелей 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 добродетелі, 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»⁵⁶⁵. Однією з головних причин появи агресивності у людей нового суспільства Ш. Л. Монтеск'є називав корисливі інтереси, пов'язані із спробами деяких з них «обернути на свою користь головні вигоди цього суспільства»⁵⁶⁶.

Загальна війна людей один з одним поставила суспільство перед дилемою: або загинути в протиріччях, або стати державно-організованим суспільством. У цьому суспільстві об'єднуються 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

⁵⁶⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

⁵⁶⁶ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

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 кожній 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 на 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, 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 більшої 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»⁵⁶⁷.

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», – підкреслював Ш. Л. Монтеск'є⁵⁶⁸. 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

⁵⁶⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

⁵⁶⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.296

наглядом влади, що було, звичайно, краще необмеженого свавілля в завданні шкоди один одному»⁵⁶⁹.

Розглядаючи трактати Ш. Л. Монтеск'є в антропологічному контексті, відзначимо, що за його думки, на урядах лежить обов'язок гарантувати всім підданам 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»⁵⁷⁰. При цьому основним провідним принципом діяльності держави він називає благо народу, яке «є верховний закон»⁵⁷¹.

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»⁵⁷². Ш. Л. Монтеск'є розрізняє державу як союз громадян та державу як сукупність посадовців. «Суспільство не може існувати без уряду», – писав він⁵⁷³. У світлі цього розрізнення в уряді з'являється можливість використати спільну силу держави: армію, поліцію у своїх корисливих цілях і тим самим перевернути 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.

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 перевертання правителями. Яким способом контролювати правителів і змусити їх виконувати загальнозначущі завдання,

⁵⁶⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.318

⁵⁷⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.264

⁵⁷¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.264

⁵⁷² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.42

⁵⁷³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.8

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 протигагу 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»⁵⁷⁴.

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»⁵⁷⁵.

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 менше у них влади і тим більше у них безпеки. Так влада зростає, а безпека зменшується аж до самого деспотизму»⁵⁷⁶.

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

⁵⁷⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.10

⁵⁷⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.23

⁵⁷⁶ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.72

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»⁵⁷⁷.

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»⁵⁷⁸. 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 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

⁵⁷⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.42

⁵⁷⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.25

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»⁵⁷⁹. 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»⁵⁸⁰. 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, властивості та характеристики правового закону, про передумови та умови його затвердження в якості діючого права.

⁵⁷⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.24

⁵⁸⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.133

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. Монтеस्क'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. Монтеस्क'є, – вимагає, щоб суддя не відступав від букви закону»⁵⁸¹. 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. Монтеस्क'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. Монтеस्क'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. Монтеस्क'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»⁵⁸².

У правовій аксіології Ш. Л. Монтеस्क'є, що інтерпретується нами, принцип демократії, внаслідок надмірної концентрації всієї повноти влади в

⁵⁸¹ Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.17

⁵⁸² Монтеस्क'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеस्क'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.62

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»⁵⁸³. 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»⁵⁸⁴.

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 самого себе. «Природа цього державного устрою така, що він неначе в один і

⁵⁸³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.70

⁵⁸⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.13

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»⁵⁸⁵.

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»⁵⁸⁶. У цьому випадку держава змінює свою форму правління і перетворюється на «деспотичну державу з багатьма деспотами»⁵⁸⁷.

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 склалися першими королями на всенародних зібраннях. Вони перетворили монарха на особу, що «примушує виконувати закони»⁵⁸⁸, 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»⁵⁸⁹.

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. «Знищить в монархії прерогативи сеньйорів, дворянства, духовенства та міст, і ми швидко отримаємо державу або народну, або

⁵⁸⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.19

⁵⁸⁶ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.72

⁵⁸⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.72

⁵⁸⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.17

⁵⁸⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.14

деспотичну»⁵⁹⁰. У монархіях государ не лише править сам, але і розподіляє та розділяє свою владу між різними установами та посадовцями, які знаходяться в 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»⁵⁹¹.

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 підданам 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»⁵⁹².

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»⁵⁹³.

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

⁵⁹⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.14

⁵⁹¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.43

⁵⁹² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.47

⁵⁹³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.20

рабами, де «людина є істота, що покорається істоті, яка повеліває... Тут у людини одна доля з тваринами: інстинкт, покора, покарання»⁵⁹⁴.

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 управління з домашнім і об'єднати посадовців держави з посадовцями короля»⁵⁹⁵.

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»⁵⁹⁶. 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»⁵⁹⁷. 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»⁵⁹⁸. 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

⁵⁹⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.22

⁵⁹⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.40

⁵⁹⁶ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.40

⁵⁹⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.40

⁵⁹⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.57

діяльності лише надією на збільшення своїх життєвих зручностей»⁵⁹⁹. 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»⁶⁰⁰. 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»⁶⁰¹.

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 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

⁵⁹⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.44

⁶⁰⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.48

⁶⁰¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.41

простим смертним»⁶⁰². Таку ж роль у деспотичних державах відіграють звичаї, «які там шануються замість законів»⁶⁰³.

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 невідповідність державного устрою звичаям, рисам вдачі, устоям народу веде до тиранії думки, «...яка дає себе відчувати, коли правителі запроваджують порядки, осоружні образу думок народу»⁶⁰⁴.

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'є⁶⁰⁵. 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»⁶⁰⁶.

⁶⁰² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.22

⁶⁰³ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.15

⁶⁰⁴ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.182

⁶⁰⁵ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.199

⁶⁰⁶ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.164

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»⁶⁰⁷.

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 правління 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»⁶⁰⁸. 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 імперії, – підкреслював мислитель, – передумова для деспотичного управління»⁶⁰⁹.

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»⁶¹⁰. 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

⁶⁰⁷ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.168

⁶⁰⁸ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.76

⁶⁰⁹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.78

⁶¹⁰ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.183

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»⁶¹¹.

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»⁶¹². 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.

В якості висновку

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 впливають 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 відчують – 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:

⁶¹¹ Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.80

⁶¹² Монтеск'є Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтеск'є. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с. с.80

- а) Богом «в заповідях 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 впливають 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 «порожнечу» 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.

ПРИРОДНО-ПРАВОВІ ТЕОРІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ (ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ)

ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ Б. М. ЧИЧЕРІНА

Наше звернення до філософсько-правових ідей Б. М. Чичеріна, у дослідженні природно-правових теорій другої половини ХІХ – початку ХХ століття, не випадкове. Творчість Б. М. Чичеріна знаходиться на перетині декількох найважливіших ліній філософсько-правової та суспільної думки ХІХ століття. По-перше, він гегельянець, що прийняв як ідеалістичну діалектику в розумінні історії, так і гегелівські уявлення про державу як про вищу форму соціального буття, що інтегрує у вищу органічну єдність усі інші людські спільності. По-друге, він переконаний і послідовний західник. По-третє, Б. М. Чичерін – представник державної школи, що оголосила державну владу

головною творчою силою історії. По-четверте, Б. М. Чичерін – видатний ліберальний громадський діяч і в той же час провідний ідеолог лібералізму.

На кожному з названих напрямів Б. М. Чичерін зробив досить багато, і кожне з них в тій чи іншій мірі може розглядатися як ключ до його світогляду і політичних переконань.

Б. М. Чичерін створив оригінальну самобутню філософсько-правову концепцію, що у своїй онтології враховує головним чином традиції природного права. Його філософсько-правова концепція у своєму ціннісному базисі тяжіє до пошуку правди-справедливості, до перетворення внутрішньої природи людини, передбачає первинну рівність людей, які мають вільну волю.

Життєвий і творчий шлях Б. М. Чичеріна

Борис Миколайович Чичерін (1828 – 1904) народився в сім'ї багатого і родовитого поміщика. З дитинства Б. М. Чичерін проявив пристрасть до знання. Він володів французькою, німецькою та англійською мовами, читав в оригіналі У. Шекспіра, Д. Байрона, В. Скотта, пробував перекласти з латині Вергілія. Батько видатного юриста, історика і філософа Б. М. Чичеріна був офіцером і, вийшовши у відставку, зайнявся підприємництвом. Він також, як і мати Б. М. Чичеріна – Катерина Борисівна Хвоцінська, відрізнявся широким культурним кругозором, різносторонніми інтересами, був знайомий з багатьма освіченими людьми того часу.

У 1845 р. Б. М. Чичерін поступив на юридичний факультет Московського університету. Після його закінчення в 1849 р. Б. М. Чичерін повернувся додому, в маєток батька, для підготовки до магістерського іспиту. Для здобуття вченого звання магістра державного права вимагалось здолати випробування з державного, поліцейського і фінансового права, політекономії та статистики.

Б. М. Чичерін склав магістерські іспити в грудні 1851 – січні 1852 р. У 1866 р. захистив в якості докторської дисертації монографію «Про народне представництво» (1866 р.). У 1868 р. разом із групою професорів вийшов у відставку на знак протесту проти порушення університетського статуту. Далі він жив у селі Караул, вів наукову роботу, брав участь у діяльності земства.

На початку 1880-х р. Б. М. Чичерін займав посаду московського міського голови. У 1883 р. після промови під час урочистостей, присвячених коронації нового імператора, в якій прозвучали ідеї про необхідність «вільних установ», розвиток земського руху, був звільнений з цієї посади. У його промові Олександр III угледів натяк на конституцію.

Б. М. Чичерін, сприйнявши багато ідей російського західництва, пішов далі шляхом посилення таких аспектів цієї доктрини, як пріоритетна роль держави в здійсненні реформ, парламентарний і конституційний лад, доктрина «правової держави». Б. М. Чичерін вважав, що головним елементом, що конструє культуру, є центральна державна влада, яка відтісняє на другий план станові та корпоративні інтереси і впливи. У своїх творах Б. М. Чичерін

розвивав ідею поступового переходу шляхом реформ від самодержавства до конституційної монархії, яку він вважав ідеальною для Росії формою держави.

На погляди Б. М. Чичеріна дуже вплинула філософія Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга, який проблему правової держави і свободи особистості розглядав у плані формування народної самосвідомості та утворення універсального правового простору. Це багато в чому визначило культурно-національний універсалізм філософії права Б. М. Чичеріна.

Б. М. Чичеріним складено праці з державного права, історії політичних вчень, теорії держави та історії російського права. Б. М. Чичеріним підготовлено фундаментальне п'ятитомне дослідження «Історія політичних вчень» (1869 – 1902), твори «Власність і держава» у двох томах (1881 – 1883), «Курс державної науки» у трьох частинах (1894 – 1898), «Філософія права» (1900).

Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти філософсько-правового вчення Б. М. Чичеріна

Говорячи про онтологічний аспект філософсько-правового вчення Б. М. Чичеріна, вкажемо читачеві на той факт, що серед видатних філософів-гегельянців Б. М. Чичерін не самотній. Досить назвати ім'я І. О. Ільїна. Як представник державної школи Б. М. Чичерін повинен розглядатися поряд із такими фігурами, як С. М. Соловйов, а як західник – поряд із О. І. Герценом.

Особливо підкреслимо ту обставину, що стосовно розробки світоглядних основ лібералізму поряд із Б. М. Чичеріним у вітчизняній філософії права ХІХ століття поставити нікого. У цьому плані його становище в історії вітчизняної філософсько-правової думки унікально. Відомий фахівець у галузі історії вітчизняної філософії О. Валицький справедливо назвав Б. М. Чичеріна найпослідовнішим представником класичного лібералізму на сході від Германії⁶¹³. На думку О. Валицького, слід вказати на ту обставину, що характерний для лібералізму лад думки висловлений саме у Б. М. Чичеріна в найбільш чистому послідовному вигляді. Його система аргументації відносно лібералізму, не пов'язана з ідейними течіями, що впливають з цієї основи, як це було, наприклад, у слов'янофілів. У філософсько-правовій спадщині Б. М. Чичеріна немало обумовленого, з одного боку, його особистим поглядом на природу права, з іншого боку – національною духовною традицією і тими позиціями вітчизняних мислителів, які можуть бути простежені у представників різних напрямів. За твердженням О. Валицького, у філософському контексті лібералізм Б. М. Чичеріна досить помітно відрізняється від лібералізму англосакського типу. Б. М. Чичерін наполягає на посиленні ролі державності.

Відзначимо, що спадщину Б. М. Чичеріна не можна розглядати як застиглий погляд на природу права. Багато своїх ідей він переосмислював у

⁶¹³ Валицький А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в./ А. Валицкий. // Вопросы философии. – 1991. – № 8.. С.29.

зв'язку із соціально-культурними умовами, що змінюються, в пореформеній Російській імперії. Неодноразовому перегляду піддався зміст таких ключових понять його вчення, як свобода, особистість, право, держава.

Говорячи з позиції правової антропології про зміст природно-правової концепції Б. М. Чичеріна, виділимо ту обставину, що впродовж усього його творчого шляху переосмислювалися проблеми відношення особистості та держави, громадянського суспільства та держави, а відповідно, публічного і приватного права, переглядалося трактування поняття спільного блага. Поняття свободи в ранніх працях трактувалося як сукупність зовнішніх соціальних і політичних умов, у пізніх – свобода розглядається як спосіб існування особистості. Підкреслимо також, що еволюція філософсько-правових поглядів Б. М. Чичеріна має явно виражену ліберально-індивідуалістичну спрямованість.

Одним з аналізованих нами джерел є праця Б. М. Чичеріна «Загальне державне право». Саме у цій роботі зібрано лекції професора Московського університету Б. М. Чичеріна. У «Загальному державному праві» йдеться про сутність та елементи держави. Мислителем аналізуються сутність закону, верховної влади, державного устрою, розглянуті права та обов'язки громадян, проблеми законодавства і суду, проблеми управління державою, взаємовідношення станів. У роботі «Філософія права» Б. М. Чичерін розглядає проблеми свободи особистості. У вказаній праці мислитель говорить про те, що філософія права – наука багатогранна, яка виникла і розвивається на стику філософії та правознавства. Тому вона передбачає не лише глибоке досягнення вказаних наук, але і творче поєднання їх одна з одною з метою якнайповнішого пізнання феномена права.

У гносеологічному контексті правові погляди Б. М. Чичеріна будувалися на раціональних началах пізнання у дусі гегелівського панлогізму. Саме у філософсько-правовому вченні Г. В. Ф. Гегеля Б. М. Чичерін бачив найбільше досягнення ідеалістичної філософії. За переконанням Б. М. Чичеріна, «Помилка емпіриків полягає в тому, що вони обмежуються одним аналізом, забуваючи синтез. Відкидаючи метафізику, вони тим самим відкидають раціональні начала, що зв'язують людське знання. Тоді залишається тільки безглузда послідовність явищ, без усякого внутрішнього зв'язку. Емпірики, що відкидають метафізику, подібні до учня, який розібрав машину, але не уміє її знову зібрати, і на виправдання собі стверджує, що машини насправді немає, а є тільки окремі колеса і частини»⁶¹⁴. На відміну від представників позитивізму, що знаходили в найпозитивнішому праві критерії для визначення свободи особистості, Б. М. Чичерін вважав, що для цього потрібні вищі провідні начала, а їх може дати тільки філософія.

⁶¹⁴ Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – М.: УРСС, 2012. – 344с. с.29

В антропологічному контексті однією зі своїх фундаментальних робіт «Філософія права» Б. М. Чичерін значною мірою відтворив гегелівський підхід до права як розвитку ідеї свободи особистості – реалізації вільної волі. У зв'язку з цим він різко критикує вульгарно-утилітаристські теорії, що ототожнюють право з інтересами держави, із силою або із законом, виданим державою. У той же час Б. М. Чичерін вважає гегелівський підхід до філософії права не ліберальним і не індивідуалістичним. Б. М. Чичерін пише про те, що за Г. В. Ф. Гегелем, людська особистість як носій духу є лише скороминуще явище загальної духовної субстанції, що виражається в об'єктивних законах і установах. У такому разі індивід позбавлений самостійності і поглинений державою. Тому гегелівський підхід до філософії Б. М. Чичерін переглядає в ліберально-індивідуалістичному ключі.

Підкреслимо, що ідея свободи особистості в трактуванні Б. М. Чичеріна тріступінчаста. По-перше, це право особистості, що розглядається в контексті зовнішньої свободи, по-друге, це моральність як внутрішня свобода, по-третє, існує суспільна свобода як перехід суб'єктивної моральності в моральність об'єктивну. Йдеться про поєднання свободи індивіда із правом у громадянських союзах, таких, як сім'я, громадянське суспільство, церква та держава. «Якщо ми поглянемо на те, що відбувається насправді, то ми побачимо, що всі люди у всі часи вважали себе вільними істотами, здатними зробити те, що хочуть, наслідувати те або інше навчання власному волінню. Такими ж завжди визнавали і визнають їх всі законодавства у світі. Юридичний закон звертається до людини, як до вільної істоти, яка може виконувати закон, але може і порушувати його. На визнанні свободи ґрунтовані поняття провини і відповідальності; в силу цього за порушення закону покладається покарання. Точно так моральний закон звертається до людини у вигляді вимоги. Вимога може бути висунена тільки вільній істоті, яка може ухилитися від закону і насправді, внаслідок людської недосконалості, завжди більш-менш від нього ухиляється»⁶¹⁵. Свої філософсько-правові побудови Б. М. Чичерін розпочинає з дослідження особистості. Не знаючи природи і властивостей людської особистості, ми нічого не розкриємо в суспільних відносинах. Б. М. Чичерін писав про те, що людина, як істота, яка має розум і волю, є суб'єктом. Існування суб'єкта, що лежить в основі всіх явищ внутрішнього світу, не підлягає анінайменшому сумніву. Це вихідний постулат його концепції, яка базується на твердженні, що ніякими аргументами не можна спростувати факт усвідомлення свого «я», факт, який має світове значення.

Розглядаючи поняття особистості, Б. М. Чичерін виділяє її атрибути: «Джерело цієї вищої чесноти людини та всіх вимог, які витікають з нього, полягає в тому, що вона носить в собі свідомість Абсолютного, тобто це джерело лежить саме в метафізичній природі суб'єкта, яка прославляє його над усім фізичним світом і робить його істотою, що має ціну сама по собі та що вимагає до себе повагу»⁶¹⁶. Аналізуючи аргументи сучасної йому емпіричної психології, яка у дусі позитивізму заперечувала саме поняття особистості,

⁶¹⁵ Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – М.: УРСС, 2012. – 344с. с.30-31

⁶¹⁶ Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – М.: УРСС, 2012. – 344с. с.32

зводячи його лише до ряду психічних станів, пов'язаних законом послідовності, Б. М. Чичерін дійшов висновку, що позитивізм, як і матеріалізм, веде до руйнування самої ідеї права, бо для нього не існує суб'єкта – носія безумовної цінності. Визнавати за людською особистістю безумовну гідність – означає припускати, що вона є щось постійне, щось таке, що перебуває в потоці явищ.

Особливо підкреслимо, що в антропологічному контексті поняття свобода особистості – фундамент, на якому вибудовується вся філософсько-правова концепція Б. М. Чичеріна. Поняття свободи, на думку мислителя, людина, як особистість, отримує з внутрішнього досвіду, з усвідомлення того, що різні всілякі дії залежать від неї самої, а не диктуються їй. «Вся християнська релігія, – відмічає Б. М. Чичерін, – так само як і єврейська, ґрунтована на понятті про внутрішню свободу людини: гріхопадіння розуміється як акт вільної волі. У самому практичному житті свідомість своєї свободи служить людині головним спонуканням до діяльності»⁶¹⁷. Воля, як раціональне начало людини, яка діє у зовнішньому світі, повинна залишатися вільною. Воля незалежна від зовнішніх факторів. Вона визначається внутрішніми спонуканнями особистості. Воля неодмінно орієнтується на властиві їй розумні начала. Вищий прояв свободи, за переконанням Б. М. Чичеріна, полягає в тому, що воля владна і над своїми діями. Здатність людини відволікатися від будь-якого приватного визначення закону полягає в тому, що вона носить в собі ідею абсолютного закону. Свобода особистості, яка прагне до здійснення абсолютного закону, визначається російським мислителем як моральна свобода особистості. Моральна свобода виходить від свідомості абсолютного начала. Свавільля є прояв обмеженої свободи. Свавільля виходить від відносного начала. Поєднання абсолютного і відносного начал є непорушним фактом. Відсутність одного з начал визначає дію особистості як вимушену.

Розглядаючи вчення Б. М. Чичеріна з позиції правової аксіології, відзначимо, що незважаючи на прийняття гегелівської ідеалістичної діалектики в розумінні історії і гегелівського уявлення про державу як вищу форму соціального буття ідеологія філософсько-правових побудов Б. М. Чичеріна відмінна від західної ідеології. Він послідовник філософсько-правового підходу, що склався в ХІХ столітті в Російській імперії. До другої половини ХІХ століття в західній філософії права, разом із загальною тенденцією зростання впливу позитивізму і сцієнтизму, популярність концепції природного права різко падає. Провідні правознавці та теоретики права все більше схиляються до того, що тлумачення «артикулів» природного права вкрай суб'єктивно, і що наукове значення має лише вивчення історії позитивного права. Еволюцію останнього намагаються зрозуміти методами психології або соціології. У роботі «Позитивна філософія та єдність науки» Б. М. Чичерін пише про те, що право в західній філософсько-ідеологічній концепції все більше

⁶¹⁷ Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – М.: УРСС, 2012. – 344с. с.33

трактується як формальна юридична система⁶¹⁸. Відзначимо, що вітчизняна традиція філософії права уникла вказаних 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 суспільства. Це є своєрідною аксіомою вітчизняної традиції філософії права.

Багато вітчизняних правознавців вважають, що найкраще концепція вітчизняної філософії права була представлена Ф. М. Достоевським, який висловлював вітчизняний світогляд, очищений від недоліків і односторонності концепцій як слов'янофілів, так і західників.

З позиції правової аксіології, ідеологія філософсько-правових побудов Б. М. Чичеріна відносно права як пошуку правди-справедливості, як перетворення внутрішньої природи людини близька до ідеології концептуальних філософсько-правових побудов Ф. М. Достоевського, незважаючи на те, що ідейно-художня система Ф. М. Достоевського в цілому сформувалася на ґрунті його глибоко релігійного світогляду. Для Ф. М. Достоевського ідеал 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. Це вільне внутрішнє оновлення людей можливе як внутрішнє усвідомлення їх спільної однієї відповідальності та загальної солідарності. Онтологічною основою можливості такої солідарності є Бог і Божа благодать. Моральний прогрес не є справа рук людських, прогнозовано тому, що проявляється в соціальному житті, а є результат любові та віри у Бога, який приводить нас до себе силою своєї вищої волі та Божественного провидіння. Порятунком людини полягає в затвердженні добра і любові. Порятунком можливий лише внутрішнім екзистенціальним шляхом.

На відміну від релігійного світогляду Ф. М. Достоевського в розумінні Б. М. Чичеріна держава і право ґрунтуються на визнанні у особистості раціонального начала – вільної волі, яка виступає творчою силою. Вільна воля визначає свободу особистості та її права в громадянському суспільстві. «Особиста свобода і права, що виникають з неї, належать до царини громадянського суспільства. Держава, будучи верховним установником і охоронцем цих прав, тим самим підпорядковує собі громадянське суспільство. Але свобода складає істотний елемент самої держави. Вона складається з вільних осіб, які, підкоряючись вищій владі самі, більшою чи меншою мірою, беруть участь у вирішенні суспільних справ. Ця участь складає сутність свободи політичної, на відміну від свободи особистої або громадянської. Отже, розвиток свободи політичної складає також одну з цілей держави. Теоретики народовладдя вважають її навіть невід'ємною приналежністю всякої правомірної держави.

⁶¹⁸ Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки / Б. Н. Чичерин. – М.: Типография Высочайше утверждённого товарищества И. Н. Кушнерев и К^о, 1892. – 334с. с.92

Але свобода в державі не є свавілля. Свобода підкоряється вищому моральному порядку. Свобода людини тому має бути шанована, що людина – істота розумно-моральна, яка носить у собі свідомість вищих начал. У державі вона стає членом вищого морально-юридичного союзу, який, підпорядкувавши частину цілому, тим самим здійснює моральний закон і служить засобом для морального піднесення людей. Таким чином, здійснення морального порядку складає також мету держави»⁶¹⁹. Людина спочатку наділена природою здатністю самостійно мислити, а також самостійного вибору, значить, здатністю жити за встановленими нею моральними законами. Оскільки людське суспільство у своїй сукупності є самостійна, духовна, на відміну від живої природи, сфера буття, то утворення і розвиток різних людських союзів відбуваються за законами розвитку Абсолютного Розуму. На цій підставі Б. М. Чичерін робить висновок про те, що особистість не наділяється правами, але визнання за особистістю прав складає корінне начало правознавства.

Розглядаючи з позиції правової онтології філософсько-правову концепцію Б. М. Чичеріна, відзначимо, що він, як і Ф. М. Достоевський, створив оригінальну самобутню філософсько-правову концепцію, яка враховує головним чином традиції природного права. Його філософсько-правова концепція, як і концепція Ф. М. Достоевського, у своїй онтології тяжіє до пошуку правди-справедливості, до перетворення внутрішньої природи людини, передбачає первинну рівність людей, що мають незалежну волю.

Підкреслимо ту обставину, що особливості розуміння ідеї природного права проявляються головним чином у погляді Б. М. Чичеріна на роль держави. У протилежність «договірній» теорії утворення держави, що властива класичному трактуванню ідеї природного права, Б. М. Чичерін розумів державу як метафізичне начало, «юридичну особу», моральний прояв Абсолютної Ідеї.

Розглядаючи з позиції правової антропології і правової аксіології публічно-правовий аспект творчості Б. М. Чичеріна, відзначимо, що взаємовідносини вільних осіб у державі та з державою у нього мають духовну основу, а не «механічну» дію. Наслідком ідеї духовної єдності стало і розуміння самої мети утворення держави. У розумінні Б. М. Чичеріна держава містить у собі не лише категорію «мета» як об'єктивний прояв Абсолютного Розуму, але і категорію «засіб», за допомогою якої людська свобода досягає свого вищого завершення у свободі політичній.

Виділимо, у контексті правової гносеології, той важливий факт, що досліджуючи вітчизняну державність і структуру суспільства, Б. М. Чичерін у праці «Загальне державне право» розглядає виникнення та взаємодію станів. Соціальні структури суспільства стали предметом його глибокого і різнобічного аналізу. Він аналізував походження станів, дав їх детальну класифікацію, досліджував роль станів у соціально-економічному і політичному житті суспільства.

⁶¹⁹ Чичерин Б. Н. Общее государственное право. / Б. Н. Чичерин. – М.: Зерцало, – 536с. с.100

Інтерес викликає аналіз, проведений мислителем відносно взаємодії станів із державою. Важливою складовою цього аналізу стало з'ясування соціальних функцій станів, їх здатності або нездатності сприяти соціальному миру та становій гармонії – суспільній стабільності.

Вихідною гносеологічною посилкою в аналізі станового питання є твердження Б. М. Чичеріна про первинну, а тому об'єктивну нерівність, яка існує в суспільстві. Люди не рівні у фізичних та інтелектуальних здібностях, в освіті, у трудовій завзятості та навичках, умінні бути обачливими і бережливими. Вказане зумовлює фактичну нерівність становищ людей в суспільстві та його ієрархічно-станову організацію.

Б. М. Чичерінім була розроблена детальна класифікація станів. У її основу він поклав декілька критеріїв. Російський мислитель вважав, що «у зв'язку з різним походженням станів знаходиться і відмінність підстав, на яких будується станове ділення. Основою може бути: 1) відмінність народження; 2) відмінність віросповідання; 3) міра залежності; 4) відмінність заняття»⁶²⁰. Народження визначало приналежність особи до благородних або неблагородних станів, віросповідання – приналежність до релігійних конфесій. Міра залежності відносила людину до рабського або кріпосного стану; відмінність заняття визначала їх характер: політичний – у військових і духовних станів; громадянський – у промисловому стані. Критерієм класифікації стало також місце проживання, яке зумовлює існування сільського і міського станів. Виходячи з матеріально-економічного критерію – володіння власністю – виділялися бідні, дрібні власники, середні шари, багаті. На підставі освітньої ознаки Б. М. Чичерін виділяв розумову аристократію, середні за рівнем вченості шари («техніка») і «розумовий пролетаріат», під яким він мав на увазі верстви населення, що вчилися, але недоучилися, а тому малоосвічені.

Б. М. Чичерін найчастіше використовував поняття «Вищий стан» для позначення дворянства, «нижчий стан», як правило, для позначення селянства та «середній стан» для позначення проміжного шару між основними становими полюсами.

Таким чином, підходячи з позиції правової гносеології до філософсько-правового вчення Б. М. Чичеріна, відзначимо, що соціальна структура суспільства в його теорії виглядає складною і багатоплановою, якою вона і була насправді. Різноманітність статусів і відносин трактувалася російським мислителем як необхідний прояв світового закону, дія якого особливо помітна в економічній сфері, тому такі різноманітні економічні верстви суспільства.

Підкреслимо, що теорія Б. М. Чичеріна не допускала можливості рішучого зламу існуючої соціальної структури, але в той же час вказувала на назрілі зміни в становищі того або іншого суспільного шару з метою збереження внутрішньої рівноваги і стійкості суспільства. За Б. М. Чичерінім, інститут держави, що виник у Російській імперії, був головною і довгий час єдиною консолідованою політичною силою, яка впливала на всі соціальні

⁶²⁰ Чичерин Б. Н. Общее государственное право. / Б. Н. Чичерин. – М.: Зерцало, – 536с. с.261

процеси. Саме держава сформувала каркас суспільства – його соціальну структуру. Б. М. Чичерін стверджував, що, починаючи з епохи Івана Грозного, держава взяла на себе роль збирача розрізнених сил середньовічного російського суспільства. Московський уряд до кінця XVII століття об'єднав суспільні сили в стани та підпорядкував їх державному ладу через накладення на них обов'язків. «Стани відокремилися один від одного різкою межею, внаслідок накладеного на них державного тягла. Кожен був прикріплений до своєї служби, дворяни до служби государевої, торгові та промислові люди до міст, де вони несли різноманітні майнові та службові повинності, нарешті, селяни до поміщиків. Це було загальне кріпацтво, що поширювалося на всі стани. Переважаючою рисою цього станового устрою було не право, а обов'язок. І чим більше розвивалася держава, тим ці обов'язки ставали суворішими»⁶²¹. Б. М. Чичерін вважав, що коли необхідний рівень сили державної влади, єдності і міцності суспільних зв'язків був досягнутий, почався зворотний процес – поступового «розкріпачення» станів. У другій половині XVIII століття першим таким станом стало дворянство. Завдяки двом основним нормативним актам: маніфесту «Про дарування вільності та свободи російському дворянству» Петра III від 18 лютого 1762 р. і «Грамоті на права, вільності та переваги благородного російського дворянства» Катерини II від 21 квітня 1785 р. воно отримало низку істотних соціальних і економічних пільг. Вихід станів з-під державної опіки трактувався Б. М. Чичерінім як початок процесу поступової лібералізації суспільних відносин. Така оцінка виражала його світоглядну позицію. Б. М. Чичерін, як людина свого часу, головне місце в соціальних відносинах відводив дворянству. Він вважав дворянство породженням історичного часу, що має свої традиції, почуття, легенди і забобони, які формувалися віками.

Розглядаючи філософсько-правове вчення Б. М. Чичеріна з позиції правової аксіології, особливо підкреслимо той факт, що Б. М. Чичерін стверджував: історичний процес не можна «квапити», але необхідно раціонально та обережно його реформувати. Але вищою стадією розвитку ідеї російської держави Б. М. Чичерін вважав конституційну монархію, в якій різні начала гуртожитку наводяться до ідеальної єдності: Монарх представляє начало влади, народ – начало свободи, аристократичні зібрання представляють незмінність закону. Монарх і аристократичні зібрання, входячи в загальну організацію, повинні діяти спільно, погоджено для досягнення спільної державної мети.

В якості висновку

У своїй онтології філософсько-правове вчення Б. М. Чичеріна знаходиться на перетині декількох найважливіших напрямів вітчизняної філософії права. Він гегельянець, що приймає як гегелівську ідеалістичну діалектику в розумінні історії, так і гегелівські уявлення про державу – вищу

⁶²¹ Чичерин Б. Н. Общее государственное право. / Б. Н. Чичерин. – М.: Зерцало, – 536с. с.278

форму соціального буття. Б. М. Чичерін послідовний західник, крім того, він представник філософії «державної школи», що оголосила державну владу головною творчою силою російської історії. Б. М. Чичерін – провідний ідеолог російського лібералізму.

У гносеологічному контексті, правові погляди Б. М. Чичеріна будувалися на раціональних началах пізнання, у душі гегелівського панлогізму. Саме у філософсько-правовому вченні Г. В. Ф. Гегеля російський мислитель бачив найбільше досягнення ідеалістичної філософії. **Підходячи з позиції правової гносеології до філософсько-правового вчення Б. М. Чичеріна, відзначимо,** що соціальна структура суспільства в його теорії виглядає складною та багатоплановою, якою вона і є насправді.

У антропологічному контексті однієї із своїх фундаментальних праць «Філософія права» Б. М. Чичерін значною мірою відтворив гегелівський підхід до права як розвитку ідеї свободи особистості – реалізації вільної волі. У зв'язку з цим він різко критикує вульгарно-утилітаристські теорії, що ототожнюють право з цікавістю держави, із силою або із законом, виданим державою. У той же час Б. М. Чичерін вважає гегелівський підхід до філософії права не ліберальним і не індивідуалістичним. Б. М. Чичерін пише про те, що за Г. В. Ф. Гегелем, людська особистість як носій духу є лише скороминуще явище спільної духовної субстанції, яка виражається в об'єктивних законах і установах. У такому разі індивід позбавлений самостійності та поглинений державою. Тому гегелівський підхід до філософії Б. М. Чичерін переглядає в ліберально-індивідуалістичному ключі.

З позиції правової аксіології, ідеологія філософсько-правових побудов Б. М. Чичеріна відносно права як пошуку правди-справедливості, як перетворення внутрішньої природи людини близька до ідеології концептуальних філософсько-правових побудов Ф. М. Достоєвського, незважаючи на те, що ідейно-художня система Ф. М. Достоєвського в цілому сформувалася на ґрунті його глибоко релігійного світогляду.

Б. М. Чичерін створив оригінальну самобутню філософсько-правову концепцію, що у своїй онтології враховує головним чином традиції природного права. Його філософсько-правова концепція у своїй онтології тяжіє до пошуку правди-справедливості, до перетворення внутрішньої природи людини, передбачає первинну рівність людей, які мають вільну волю.

ПРИРОДНО-ПРАВОВЕ ВЧЕННЯ П. І. НОВГОРОДЦЕВА. ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Наше звернення до творчості П. І. Новгородцева в аналізі онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів природно-правових теорій XIX – початку XX століть не випадково. Нині назріла потреба дослідження роздумів, представлених П. І. Новгородцевим в його філософсько-правовому вченні. Сказане відноситься до сфер моралі, права, політики,

народного суверенітету і парламентаризму, які П. І. Новгородцев розглядав, по-перше, як форми життя особистості та суспільства, по-друге, як вираження протиріч історичного розвитку людини.

Павло Іванович Новгородцев (1866 – 1924) – юрист, представник ліберального руху, прихильник «відродження» природного права. Він брав активну участь у створенні та діяльності кадетської партії. Був депутатом І Державної думи. В еміграції організував при Празькому університеті Російський юридичний факультет, яким керував до кінця життя. Його творча спадщина є християнським світоглядом, що відображає розуміння місця та значення людини і держави у світі, а також, історичні долі людини і держави.

У філософсько-правовому вченні П. І. Новгородцева знайшли відображення соціально-політичні проблеми кінця ХІХ – початку ХХ століть, а також теоретичні досягнення сучасного йому правознавства. Ідеалом П. І. Новгородцева було затвердження, розвиток і вдосконалення громадянського суспільства, правової та соціальної держави. З цих позицій він критично оцінював застарілі концепції «класичного лібералізму», а також теорії, спрямовані на руйнування громадянського суспільства. Разом із соціально-політичними проблемами в концепції П. І. Новгородцева провідне місце займали філософські та теоретичні проблеми права і держави.

Основоположення філософсько-правового вчення П. І. Новгородцева складає поєднання філософсько-правових концепцій І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля. З позиції правової онтології, антропології, аксіології основними ідеями І. Канта та неокантіанства, сприйнятими та розвиненими П. І. Новгородцевим, були поняття автономної особистості як безумовної цінності, ідея морального миру як самостійної сфери суспільного життя, що розвивається по своїх закономірностях, а також поняття абсолютного ідеалу. З позиції аспекту правової гносеології, що розкривається нами, у творчості російського мислителя, вказані ідеї П. І. Новгородцев прагнув по'єднати з вченням Г. В. Ф. Гегеля про історичну обумовленість суспільного розвитку, про громадянське суспільство та його основні принципи і категорії.

Результатом синтезу філософських концепцій І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля у вченні П. І. Новгородцева було осмислення ідеї нескороминущих моральних цінностей: свободи, рівності, права особистості на гідне людське існування.

Важливим досягненням П. І. Новгородцева є розвиток ідеї природного права зі змістом, що змінюється. У його концепції ця ідея отримала значне обґрунтування у зв'язку з вченням про абсолютний та відносний ідеал. Найбільш значним практичним висновком з цієї ідеї стало нове не лише для вітчизняної, але і для зарубіжної політико-правової ідеології того часу обґрунтування «права на гідне людське існування». Ідея природного права у вченні П. І. Новгородцева дала можливість також по-новому обґрунтувати моральні основи нормативного розуміння права, показати ступені в розвитку нормативно-правового існування, визначити межі державного втручання у відносини особистості та суспільства

У своїх історичних, політичних і правових переконаннях, у розумінні

права і держави, співвідношення особистості та держави, у сфері міжособистісних стосунків П. І. Новгородцев розділяв основні ідеї російського лібералізму, які знайшли своє вираження в його працях: «Про завдання сучасної філософії права», «Про право на існування», «Про суспільний ідеал», «Криза сучасної правосвідомості», «Демократія на роздоріжжі» та інших, що зіграли помітну роль у розвитку ліберальної історико-філософської та правової думки другої половини ХІХ – початку ХХ століття.

Підкреслимо, що онтологічний, антропологічний та аксіологічний аспекти у філософсько-правовому вченні П. І. Новгородцева важко розрізнити. У основі морального ідеалізму П. І. Новгородцева лежить природно-правова ідея абсолютної моральної цінності особистості, яка, за П. І. Новгородцевим, визначає сенс суспільного ідеалу. В обґрунтуванні «абсолютного ідеалу в застосуванні до сфери суспільних явищ», включаючи державу і право, П. І. Новгородцев вважає началом суспільного ідеалу «принцип особистості», а не «принцип суспільний». Характеризуючи суспільство як «союз осіб», він стверджує, що поняття суспільства не має іншого етичного значення, крім того, яке воно отримує від принципу особистості. При цьому він прагне до органічної єдності принципу особистості і суспільного принципу. Особистість і суспільство мають бути представлені такими, що зростають від одного кореня. Таким коренем може бути лише живий людський дух, який дає життя і об'єднання людей у спілки. У самій особистості – якщо її розглядати не з позицій абсолютного індивідуалізму і суб'єктивного свавілля, а в усій повноті її моральних визначень – виявляється, за думкою П. І. Новгородцева, прагнення до спільного і надіндивідуального. За такого трактування моральний закон розуміється вже не тільки як норма особистої поведінки, але і як основа спільного морального життя, що пов'язує всіх воєдино деякою спільною метою – прагненням до абсолютного ідеалу. У своєму суспільному прояві особистість виступає з вимогами свободи і рівності, які впливають із самої ідеї моральної гідності осіб. Без прагнення до свободи і рівності, відзначає П. І. Новгородцев, неможливо уявити собі суспільний прогрес, «і не дивно, якщо здавна, з часів грецької філософії. Але з поняття особистості впливають не лише її домагання – вимоги свободи і рівності, але і її обов'язки визнавати права інших осіб, причому ці суспільні зобов'язання висувуються особистості не суспільством або державою, а її власним моральним законом, властивим особистості прагненням до ідеальної норми. Поєднання відмічених моральних властивостей особистості, її природно-правових домагань і обов'язків визначає сенс суспільного ідеалу.

Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти природно-правового вчення П. І. Новгородцева

Кінець ХІХ – початок ХХ століття були ознаменовані відродженням ідеї природного права. Вперше про необхідність відродження природного права заговорили одночасно і в Німеччині і в Росії. У числі вітчизняних вчених-

юристів, що дотримувалися природно-правової концепції, був П. І. Новгородцев. У гносеологічному контексті, вся наукова діяльність П. І. Новгородцева з перших кроків була присвячена критиці слабких сторін юридичного позитивізму і проповіді відродження природного права. Сьогодні, коли на зміну позитивістському підходу в розумінні права знову приходять природно-правова концепція, виникає необхідність звернення до спадщини представників «школи відродженого природного права», і, в першу чергу, до вчення про природне право її основоположника П. І. Новгородцева.

Говорячи про схожість і важке розрізнення онтологічного, антропологічного, аксіологічного аспектів філософсько-правового вчення П. І. Новгородцева особливо підкреслимо, що в основі його морального ідеалізму лежить природно-правова ідея абсолютної моральної цінності особистості – ідея свободи і самобутності особистості.

Розглядаючи вчення П. І. Новгородцева з позиції правової антропології, нагадаємо читачеві про те, що при обґрунтуванні абсолютного суспільного ідеалу, включаючи державу і право, П. І. Новгородцев началом суспільного ідеалу вважає ідею свободи і самобутності особистості, а не суспільний принцип. «Виражаючи цей висновок ще і іншими словами, ми сказали б, що особистість, душевне життя особистості ширше і глибше за політику і громадськість, і тому спасіння і задоволення людина повинна шукати не тільки в суспільстві, але передусім у собі, у своїх власних силах і засобах. А що ж суспільний ідеал? Чи не потьмянів він, не змеркнув у світлі нових одкровень індивідуалізму? Чи немає тут відмови від усяких дій і надій у світі суспільному? Чи немає тут проповіді особистого самозадоволення»⁶²²? Характеризуючи суспільство як «союз осіб», він стверджує, що поняття суспільства не має іншого етичного значення, крім того, яке воно отримує від ідеї свободи і самобутності особистості. При цьому він прагне до органічної єдності ідеї свободи і самобутності особистості та суспільного принципу. Особистість і суспільство мають бути представлені такими, що ростуть з одного кореня. Таким коренем може бути лише живий людський дух, який дає життя з'єднанням людей в союзи. У особистості – якщо її розглядати не з позицій індивідуалізму і суб'єктивного свавілля, а в усій повноті її моральних визначень – виявляється, за словами П. І. Новгородцева, прагнення до спільного і надіндивідуального: «...зовнішні форми гуртожитку у відомому сенсі складають частину нашого духовного життя, її символ і результат. Вони виникають у тій атмосфері соціально-психологічних переживань, в утворенні якої ми самі незмінно і постійно беремо участь, і яка у свою чергу незмінно і постійно діє на нас»⁶²³. За такого трактування моральний закон розуміється не лише як норма особистісної поведінки, але і як основоположення спільного морального життя, що зв'язує особистості воєдино спільною метою – прагненням до абсолютного суспільного ідеалу.

⁶²² Новгородцев. П. И. Об общественном идеале. // П. И. Новгородцев – М.: Прогресс, 1991. – 640с. с.12

⁶²³ Новгородцев. П. И. Об общественном идеале. // П. И. Новгородцев – М.: Прогресс, 1991. – 640с. с.12

У своєму суспільному прояві особистість виступає з вимогами свободи і рівності, які випливають із самої ідеї моральної гідності особистості. Без прагнення до свободи і рівності, відзначає П. І. Новгородцев, неможливо уявляти суспільний прогрес, недивно, що здавна, з часів грецької філософії, саме в цьому полягали основні вимоги природного права, «...якщо людина не може знайти повного задоволення в суспільних установах, то вона не могла б отримати його і без них: вони не складають для неї абсолютної мети, але вони є, однак, необхідним і незамінним засобом для того, щоб йти вперед шляхом морального прогресу»⁶²⁴. Але з поняття свободи і самобутності особистості випливають не лише її домагання – вимоги свободи і рівності, але і її обов'язки визнавати права інших осіб, причому ці суспільні зобов'язання висувуються особі не суспільством або державою, а її власним моральним законом, властивим особистості прагненням до ідеальної норми.

Розглядаючи вчення П. І. Новгородцева з позиції правової аксіології, відзначимо, що особливістю вітчизняної філософії права кінця ХІХ – початку ХХ століть слід вважати її зв'язок із релігійною традицією. Соборність припускала колективний пошук істини, повновладдя більшості, виключала існування автономної особистості. Відповідно, з одного боку, роздуми про проблему співвідношення моралі та права опинилися в контексті системи цінностей православ'я, а з іншого боку, нова аксіологія особистості та її невід'ємних прав, напрацьована Європою, не мала ґрунту у східних слов'ян. Ця ситуація і визначила складне переплетення загальноєвропейського і вітчизняного елементів у східнослов'янській духовній культурі кінця ХІХ – початку ХХ століть.

Культ позитивного права, властивий народам протестантської і католицької гілок християнства і виражений та закріплений в теоріях юридичного позитивізму, історично не був властивий вітчизняній православній культурі.

З позиції правової аксіології, формування православної правосвідомості ґрунтоване не на встановленні норм і заборон, а на основі перспективи духовного вдосконалення особистості. Основне завдання православної християнської філософії можна звести до морального вдосконалення особистості шляхом встановлення етичних норм, а також до формування світогляду, що визначає шляхи подальшого розвитку особистості на основі зіставлення релігійного ідеалу і реальності. Відмінною рисою східнослов'янської філософії цього періоду був специфічний панморалізм, що бачить у моральності духовне оновлення людини і суспільства та можливість створення нового способу життя. Як наслідок цього східнослов'янська філософія права стала розвиватися у напрямі філософії буття, віри і моральності, таким чином заявивши себе особливою філософією цінностей.

⁶²⁴ Новгородцев. П. И. Об общественном идеале. // П. И. Новгородцев – М.: Прогресс, 1991. – 640с. с.12

Вкажемо читачеві на той факт, що саме з позиції правової онтології, антропології і правової гносеології П. І. Новгородцев уперше осмислив процеси не тільки рецепції, але і відторгнення західноєвропейської правової свідомості в східнослов'янській православній культурі. Суть цього осмислення полягає в тому, що якщо слов'янофіли і західники вказували лише на відсутність східнослов'янської правосвідомості в західноєвропейському значенні слова, то П. І. Новгородцев вказав також і на те, що тут мала місце правосвідомість принципово іншого типу. Слов'янофіли і західники вказували лише на наявність позаправових регулятивів соціального життя в православній культурі, в основному, традиційно-побутових і морально-релігійних там, де Захід використав регулятиви формально-правові. П. І. Новгородцев показав, що православна правосвідомість так само, як і західна була самодостатня, цілісна. Але вона залишалася не зрозумілою для людини із західним поглядом на право і її взаємовідносини з іншими аспектами соціального життя. «Небагато західноєвропейських вчених, особливо представники філософії права, погодяться з цим твердженням. Передусім, нас запитують, – як вже запитували інші в Росії, – де у нас праці, подібні до «Духу законів» або «Суспільного договору», де класичні російські праці, в яких із відповідною ясністю і силою висловлювалася б і оцінювалася ідея права, ідея законності або ідея держави. Західноєвропейський вчений, із властивою йому зарозумілістю, свідомістю своєї переваги над неосвіченим і недисциплінованим Сходом, зовсім не зрозуміє або, принаймні, зрозуміє неправильно, що саме в тому факті, що у нас немає і бути не може «Духу законів» і «Суспільного договору», безпосередньо проступає своєрідність нашого становища і що відсутність апології права і держави в російській літературі має свою основу саме в тому, що російський дух висловлює себе у вічному прагненні до чогось вищого, ніж право і держава. У полоні звички і забобону бачити науку і культуру лише в тому, що нагадує європейські зразки, європейському спостерігачеві нелегко і непросто розгледіти в проявах російського духу його справжню суть. Те, що в цих діях він найшвидше схоплює і розуміє, видається йому наслідуванням і запозиченням, решта ж загадкова, чужа йому і, як правило, відкидається як неясне і невизначене»⁶²⁵. Західне розуміння права і його взаємовідношення з іншими формами соціального життя в класичній формі було сформульоване І. Кантом, який писав про те, що право є обмеження свободи кожного за умови згоди її з такою ж свободою кожного іншого, наскільки це можливо за загальним законом.

У контексті правової онтології, за твердженням П. І. Новгородцева: «Сучасна філософія права – неокантіанського напрямку – хоча і відрізняється від свого витoku за формою і по мірі досконалості, але по суті залишається, проте, у рамках того ж кола ідей. Але якщо порівняти філософію права І. Канта та його послідовників із філософією права сократівської школи або, скажімо, з

⁶²⁵ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. / П. И. Новгородцев - С.-Пб.: Алетейя, 1999. – С. 229-248. с.229

вченням про право Фоми Аквіната, то виявляться принципові відмінності, що вказують на виникнення їх із різних світів і світоглядів»⁶²⁶.

У представленому І. Кантом, класичному для заходу формулюванню, слід зазначити вузьке розуміння «свободи». По-перше, не йдеться про свободу в онтологічному сенсі – як сутності людського буття, як вибору між добром і злом. По-друге, право трактується як обмеження свободи, а не спонукання до морального начала. У західній традиції право розглядається лише як форма, що накладається на світ соціального буття. У Західній традиції право не є його змістом. У європейській культурі право не є самостійним принципом соціальних відносин. Воно з потреби припускає своє доповнення мораллю. У європейській культурі само по собі право до жодної моралі не примушує. Тому воно деградує до простої сукупності заборон і обмежень, за межами яких все без винятку виявляється допустимим. Таким чином, у культурі заходу первинна єдність права і моральності, розуміння права як правильності цілісного людського буття, що властиве православної культурі, повністю зруйновано. Саме західний тип правосвідомості у своїй логічно граничній формі зустрічав наполегливе відторгнення в масовій психології людей православної культури. У цьому контексті має своє пояснення «зовнішня» форма «правового нігілізму», яка властива східнослов'янській культурі. Правовий нігілізм як відторгнення західної правосвідомості закономірний для східнослов'янської культури. Правовий нігілізм у даному контексті є зворотною стороною правового максималізму – звички сприймати право в повній нероздільності з мораллю і «неписаними» правилами спілкування.

Підходячи до вчення П. І. Новгородцева з позиції правової онтології, вкажемо читачеві, що в статті «Про своєрідні елементи російської філософії права» П. І. Новгородцев писав: «У 1836 році знаменитий засновник російського західництва Чаадаєв поставив перед російською свідомістю, у визначній за силою та ясністю думки статті, питання: Що таке Росія? У чому її призначення? У чому її значення у світовій культурі? І оскільки він дивився на дійсну культуру і справжній прогрес очима західноєвропейця та помічав одночасно, що російське життя, незважаючи на всі спроби його європеїзувати, залишалося відлученим від глибинних коренів західної культури, що «у нас є щось в крові, що перешкоджає справжньому прогресу», – він дійшов глибоко песимістичного висновку, що «ми з першої миті нашого соціального існування не зробили нічого на благо людини. Жодної корисної думки не народилося на родючому ґрунті нашої вітчизни, жодної великої ідеї не виникло із середовища нашого». Цей суворий вирок не міг залишитися без відгуку. Дві основні течії соціально-філософської думки, народжені у той час цим виразом – західники та слов'янофіли, давали на нього відповідь дуже по-різному. Розвиваючи думку Чаадаєва у пошуках виходу із його сумних і безвихідних висновків, західники сказали: «оскільки є тільки один достовірно вселюдський прогрес – європейський, то Росія повинна рішуче і безперечно вступити на цей шлях і сповна засвоїти собі основні ідеї цього прогресу». Слов'янофіли, навпаки,

⁶²⁶ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. / П. И. Новгородцев - С.-Пб.: Алетейя, 1999. – С. 229-248. с.229

відкинули вихідне положення Чаадаєва: у кожного великого народу – свій історичний шлях, західноєвропейська культура зовсім не єдинорятівна, більше того – основним ідеям західноєвропейської культури загрожує розкладання, в глибині ж російського духу таяться принципи, які можуть послужити всьому людству. Слов'янофіли були першими в новій російській літературі, хто підходив до Європи не з безумовною відданістю вірних учнів, а з мужнім запитанням критика і судді»⁶²⁷. Таким чином, в онтологічному контексті східнослов'янська православна правосвідомість з її орієнтацією на принципи моральності є протилежністю західної правосвідомості.

Підходячи з позиції правової онтології до філософсько-правового вчення П. І. Новгородцева, підкреслимо, що в статті «Про своєрідні елементи російської філософії права» П. І. Новгородцев, опираючися на ідеї Ф. М. Достоєвського, розкриває сім основоположень правової свідомості, що сформувалася в православній культурі. Приведемо лише деякі з них, визначивши як найбільш значимі.

«1. Вищий ідеал суспільних відносин є внутрішня вільна єдність усіх людей, єдність, що досягається не примусом і зовнішнім авторитетом, а тільки Законом Христовим, коли він стане внутрішньою природою людини.

2. Єдиний, справжній і досконалий шлях до ідеалу – вільне внутрішнє оновлення людей і внутрішнє усвідомлення їх спільної один за одного відповідальності та їх всепронизливої солідарності.

3. У процесі суспільного будівництва право і держава являють собою лише відомі допоміжні щаблі цього розвитку, які самі по собі занадто слабкі для перетворення життя. Їх завдання – якомога ближче піднятися до дійсного ідеалу суспільного життя, втіленого в Церкві в її ідеальному сенсі, як місці внутрішнього вільного життя людей, яке освячене і підтримане божественною благодаттю.

4. Оскільки закон Божий, закон любові є вища норма для всіх життєвих відносин, право і держава повинні черпати свій дух із цієї вищої заповіді.

5. Процес суспільного будівництва, розвиток права і держави, їх прагнення до воцерковлення суспільного життя ми не маємо права розглядати з точки зору земної, людської досконалості та земної, людської гармонії. Ми не маємо права чекати, що коли-небудь на землі настане така досконалисть і така гармонія, яка здолала б усі життєві протиріччя в досконалій суспільній формі. Для людських сил ці протиріччя непримиренні та непереборні. Особистість і спільність, рівність і свобода, право і моральність – оскільки вони рухаються в рамках історичного розвитку та людських можливостей – знаходяться у вічному антагонізмі та не допускають остаточного примирення. Лише будучи пронизані вищим світом божественної благодаті, лише в останні дні світу, як загальній гармонії, яку вимагає євангельський християнський закон, лише у

⁶²⁷ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. / П. И. Новгородцев - С.-Пб.: Алетейя, 1999. – С. 229-248. с.232

кінці світу може бути мислиме подібне примирення»⁶²⁸. **З позиції правової онтології, ідея про неможливість примирення протиріч соціального життя ніякими найдосконалішими правовими нормами – неможливості побудови «раю на Землі» – не означає нігілізму по відношенню до ідеї права, але навпаки надає їй особливий сакральний сенс.** У православ'ї правосвідомість і право розуміються як необхідна сходинка до виконання вічного морального Закону і тому як подібність вічній справедливості та вічному закону, що виконується в житті іншому, тому, яке настає після смерті.

Інтерпретуючи не лише П. І. Новгородцева, але і Ф. М. Достоевського, можна зробити висновок про те, чим же, в онтологічному контексті, є право в православній культурі. По-перше, право – це розширення свободи, спонування людей до неї шляхом наслідування зразків, які виводяться з релігійної позиції. По-друге, право має не заборонний, а спонукальний характер. Таким чином, свобода в православній культурі трактується в морально-етичному сенсі як вибір між добром і злом. У православній культурі свобода – це вибір між праведним, з точки зору релігійних цінностей зразком, і неправедними діями, що не відповідають праведному зразку. Таке трактування свободи протилежне до західного прагматичного трактування. Правовий нігілізм східних слов'ян обумовлений запозиченням західних правових зразків.

У контексті правової онтології, найважливішою побудовою у філософсько-правовій концепції П. І. Новгородцева є аналіз ідеї природного права зі змістом, що змінюється. У його концепції ця ідея отримала значне обґрунтування у зв'язку з вченням про абсолютний і відносний ідеал. Найбільш значним практичним висновком із аналізу ідеї стало нове не лише для вітчизняної, але і для зарубіжної політико-правової ідеології того часу обґрунтування «права на гідне людське існування». Ідея природного права у вченні П. І. Новгородцева дала можливість по-новому обґрунтувати моральні основи нормативного розуміння права, показати ступінь у розвитку нормативно-правових відносин, визначити межі державного втручання у відносини особистості та суспільства.

Особливо підкреслимо, що правова концепція П. І. Новгородцева містила критику інших напрямів юриспруденції того часу, таких як напрям формально-позитивного догматизму, соціологічних теорій, а також, психологічної теорії Л. Й. Петражицького.

Порівнюючи, з позиції правової онтології підходи П. І. Новгородцева та Л. Й. Петражицького, відзначимо, що виникнення психологічних концепцій права було пов'язане з процесом становлення психології як самостійної галузі знань. Інтерес суспільствознавців до проблем психологічної науки помітно зріс на рубежі XIX – XX століть, коли в ній запанували експериментальні методи досліджень і почали складатися великі наукові школи, що розійшлися в трактуванні психіки людини (рефлексологія, біхевіоризм, фрейдизм та ін.).

⁶²⁸ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. / П. И. Новгородцев - С.-Пб.: Алетейя, 1999. – С. 229-248. с.234–235

Сприйняті соціологами та юристами, ідеї цих шкіл започаткували формування нових напрямів у суспільно-політичній думці.

Оригінальну психологічну теорію права висунув Л. Й. Петражицький (1867 – 1931) – професор юридичного факультету Петербурзького університету, депутат Першої Державної думи від партії кадетів. Його погляди найповніше викладені в книзі «Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності» (1907). Л. Й. Петражицький виходив із того, що право корениться в психіці індивіда. Юрист поступить помилково, стверджував він, якщо стане відшукувати правовий феномен у соціальному середовищі. Феномен права відбувається в психіці індивіда. 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.

Джерелом права, за переконанням теоретика, виступають емоції людини. Свою концепцію Л. Й. Петражицький називав «емоціональною теорією» і протиставляв її іншим психологічним трактуванням права, що виходили з таких понять, як воля або колективні переживання у свідомості індивідів.

Теорія Л. Й. Петражицького розширювала поняття права. Він вважав правовими будь-які емоціональні переживання, пов'язані з уявленнями про взаємні права і обов'язки. Л. Й. Петражицький відносив до правових норм правила різних ігор, у тому числі дитячих, правила ввічливості, етикету. У його творах спеціально застерігалось, що правові норми створюються не шляхом узгодження емоцій учасників суспільних відносин, а кожним індивідом окремо. Переживання, які є в психіці лише одного індивіда і не зустрічають визнання з боку інших, не перестають бути правом.

Представлене читачеві зіставлення природно-правової концепції П. І. Новгородцева і «емоціональної теорії» права Л. Й. Петражицького лише підкреслює, що природно-правова позиція П. І. Новгородцева, яка розглянута в онтологічному, антропологічному, аксіологічному, гносеологічному контекстах, є його внутрішнім духовним світом. Такий духовний світ міг бути вихований в індивідові, представлений, у тому числі і на емоціональному рівні, лише у рамках східнослов'янської православної культури. Не даремно, за переконанням Л. Й. Петражицького, який назвав свою правову теорію «емоціональною», джерелом права виступають емоції, що зустрічають визнання з боку інших індивідів – представників одного соціально-культурного простору.

У онтологічному контексті, на формування поглядів П. І. Новгородцева про сутність держави і влади, відношення індивіда, суспільства і держави найбільший вплив зробили вчення Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля.

За переконанням П. І. Новгородцева, що відбите в праці «Про суспільний ідеал», вчення Г. В. Ф. Гегеля про об'єктивний дух більш логічне і послідовне, ніж вчення про державу і право І. Канта. На відміну від І. Канта, який ставив метою розкрити формальну складову права, про що свідчить його ідея категоричного імперативу, Г. В. Ф. Гегель розкрив можливість втілення моральної ідеї в дійсність, про що свідчить його вчення про об'єктивний дух.

П. І. Новгородцев стверджував, що ідея категоричного імперативу, в тій формі, в якій вона представлена у вченні І. Канта, не знайшла свого вираження насправді, тому належить або спустити цю ідею з висоти, в цілях наближення до політичної дійсності, або ж заперечувати її.

П. І. Новгородцев пише про те, що вчення І. Канта про державу і право носить формальний характер. Право – це лише норми чистого розуму. Але все-таки в статті «Ідея загальної історії у всесвітньо-цивільному відношенні» І. Кант розкрив і практичне значення держави. Вищою метою історії, на думку німецького мислителя, є повний розвиток людських сил. Антагонізм цих сил у суспільстві служить засобом для його розвитку. Суспільний антагонізм – це прагнення людей до побудови громадянського суспільства. Розглядаючи філософсько-правове вчення І. Канта, П. І. Новгородцев дійшов висновку, що в ньому людина представлена як призначена до спілкування, і лише в спілкуванні вона досягає свого розвитку. Таким чином, мета історії здійснюється в суспільстві, а не в окремих індивідах.

Порівнюючи вчення Ж.-Ж. Руссо та І. Канта про державу і право, П. І. Новгородцев приходить до висновку про те, що ідея Ж.-Ж. Руссо про спільну волю, в яку він вкладає всю пристрась і всю надію негайного здійснення, була безпосередньою вимогою життя. «Найбільша думка у вченні Руссо полягала саме в тому, що він указував на необхідність гармонійного співвідношення справедливості та спільної волі для влаштування справедливої держави. Таким чином, він знайшов те, чого шукав, і питання про справедливую державу вирішилося для нього в припущенні, яке можна висловлювати так: справедлива держава буде здійснена, якщо спільна воля і справедливість знайдуть в ній гармонійне примирення. Але ж ця формула висловлювала, врешті-решт, тільки вищу мрію, що таїлася в глибині багатьох великих політичних рухів. Руссо лише надав їй ясне вираження і загострив радикалізм»⁶²⁹. Але для І. Канта, за твердженням П. І. Новгородцева, ідея спільної волі є абстрактною ідеєю. Вона є лише формальною вимогою моральної свідомості. З точки зору П. І. Новгородцева, найбільший інтерес у філософсько-правовому вченні І. Канта викликає питання про сутність державної влади, де провідним принципом був «принцип законної свободи».

У контексті правової гносеології, в пізнанні, що є держава, відношення індивід – суспільство – держава, П. І. Новгородцев близький до трактування І. Канта. Для І. Канта, у формальному відношенні, держава – це об'єднання безлічі людей, підлеглих праву. П. І. Новгородцевим держава визначається як юридично організований народ, суб'єкт, що є одночасно, і об'єкт влади. П. І. Новгородцевим народ не протиставляється державі з її владою. Народ складає з державою і державною владою єдине ціле. Народ включений в державу як елемент цілого. Влада, за думкою П. І. Новгородцева, таке ж, як і народ, прояв цілого, яким є держава. Держава з її системою влади не мислиться П. І. Новгородцевим поза здійсненням народних інтересів.

⁶²⁹ Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. / П. И. Новгородцев. – М.: Наука, 1996 269с. с.26

Під поняттям народ П. І. Новгородцев має на увазі сукупність вільних індивідів як суспільство. Проводячи розділення між суспільством і державою з її системою влади, російський мислитель вважає, що народ, якщо розглядати його як те, що становить держава, має свою організаційну структуру. Але під народною структурою слід розуміти органи влади і посадовців, що їх складають.

Відкидаючи трактування форм позитивного права, що історично складаються, включаючи і правову державу як ідеал і моральну цінність, П. І. Новгородцев підкреслював, що форми, інститути та установи влади є необхідним засобом для того, щоб йти вперед шляхом морального прогресу. У зв'язку з цим він відмічав достоїнства правової держави, що визнає принцип рівності людей, їх прав і свобод. Але криза правосвідомості кінця ХІХ – початку ХХ століть поширилася і на уявлення про правову державу. «Досвід життя відкрив, що ідеальні начала правової держави не лише не могли бути негайно здійснені, але і ще містили в собі, замість повної гармонії, відомий антагонізм, який взагалі робив їх нездійсненними в чистому і безумовному вираженні. Багатий і повчальний досвід! За своїм значенням він дорівнює винятковій важливості тих начал, яким він повинен був послужити випробуванням»⁶³⁰. Для створення основоположень правової держави, включаючи і практику у сфері соціальної політики, потрібне посилення ролі моральних принципів, у першу чергу засобів виховання і суспільної дії на умі людей із тим, щоб вільними зусиллями самого суспільства зробити його досконалішим.

У контексті правової аксіології, розглядаючи духовні ідеали, які змінюються з розвитком суспільства, П. І. Новгородцев стверджує, що людство завжди знаходиться перед вибором між суспільною гармонією і свободою. Роблячи вибір на користь свободи і рівності самоцінної особистості, П. І. Новгородцев обґрунтовує ідею вільного соціального розвитку суспільства – без утопічної кінцевої мети у вигляді певного гармонійного суспільства. Моральний обов'язок кожного – вкласти свої зусилля «в невизначену перспективу прийдешнього»⁶³¹, сприяти реалізації морального принципу «вільного універсалізму», здійсненню «ідеї вільної солідарності всіх», в якій свобода і рівність осіб поєднуються із загальністю їх об'єднання.

З позиції правової аксіології, в трактуванні П. І. Новгородцева абсолютний моральний ідеал правової держави – природне право. Стосовно історичних форм держави, у відношенні до позитивного права, вказаний ідеал грає роль критерію та орієнтиру моральної цілеспрямованості і прогресу.

Вкажемо читачеві на той аспект, що теорія неолібералізму П. І. Новгородцева, основою якої є природне право, є самобутній феномен. Неолібералізм П. І. Новгородцева не є різновидом лібералізму західного зразка,

⁶³⁰ Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. / П. И. Новгородцев. – М.: Наука, 1996 269с. с.26

⁶³¹ Новгородцев. П. И. Об общественном идеале. // П. И. Новгородцев – М.: Прогресс, 1991. – 640с. с.12

який можна визначити як лібералізм індивідуалістичний. Неолібералізм, теорія якого розроблена П. І. Новгородцевим, можна визначити як «буття в спілкуванні», таке буття, яке пізнається лише в нерозривному зв'язку з іншим буттям. «Буття в спілкуванні» – це не лише визнання горизонтальних соціальних зв'язків, що є і в західному лібералізмі в його посткласичному варіанті, але головне – це визнання сакральної Божественної вертикалі. Саме зв'язок із джерелом буття – Богом, твердження себе в нім, дозволяє людині усвідомити внутрішнє єднання з іншими людьми. Теорія неолібералізму П. І. Новгородцева – це теорія соборного лібералізму. Соборність виникає в людських душах у міру їх духовного, а значить особистого зростання.

Підкреслимо, що посткласичний західний лібералізм замкнув людину лише на собі, перетворив людину на відособлене «про себе – буття». Західний лібералізм знеособив людину. Але особистість – це ціле. Цілою особистістю робить соборність – «буття в спілкуванні». Розрив же соборного зв'язку призводить до втрати особистісного начала.

Особливо відмітимо ту обставину, що саме трактування особистості зумовлює і різне розуміння свободи. Західному лібералізму властиве формально-правове розуміння свободи. У теорії неолібералізму П. І. Новгородцева зроблений акцент на внутрішньому, метафізичному розумінні свободи. Право в теорії неолібералізму П. І. Новгородцева не відкидається, визнається його важливість і необхідність, при цьому підкреслюється, що коріння права знаходяться в релігійно-моральному джерелі.

Погляд на особистість породив і інше рішення проблеми співвідношення особистості та суспільства, особистості та держави, моральності та права. П. І. Новгородцевим було визнано, що лише на шляху служіння надіндивідуальним і суспільним цінностям можливе примирення вказаних начал, яке, проте, не є остаточним і безповоротним.

В якості висновку

Виділимо той факт, що у філософсько-правовій концепції П. І. Новгородцева онтологічний, антропологічний, аксіологічний аспекти важко розрізнити, оскільки основоположення його концепції полягає в його поглядах, у першу чергу на особистість, її цілісність, свободу, самобутність, правосвідомість. Лише потім, у гносеологічному контексті розглядається побудова суспільства, держави, влади. Саме його погляд на особистість визначає і неоліберальні побудови П. І. Новгородцева, в основі яких лежить ідеал природного права.

В онтологічному, антропологічному, аксіологічному контекстах погляди П. І. Новгородцева відбиті у формі ідеї про неможливість примирення протиріч соціального життя ніякими найдосконалішими правовими нормами – неможливість побудови «раю на Землі». У концепції П. І. Новгородцева в онтологічному та аксіологічному контексті, право – це розширення свободи, спонукання людей до неї шляхом наслідування зразків,

які виводяться з релігійної позиції. Право має не заборонний, а спонукальний характер. Свобода трактується П. І. Новгородцевим як вибір між добром і злом. Для створення основоположень правової держави, включаючи і практику в сфері соціальної політики, необхідне посилення ролі моральних принципів, у першу чергу, засобів виховання суспільної дії на уми людей з тим, щоби вільними зусиллями самого суспільства зробити його досконалішим.

Підкреслимо ту обставину, як ціннісний базис, що П. І. Новгородцев трактує суспільний ідеал не як те, що колись буде – віднесення суспільного ідеалу в кінець історії, – а як те, що завжди було, є і буде.

Розглядаючи філософсько-правове вчення мислителя з позиції правової гносеології, вкажемо читачеві на той факт, що П. І. Новгородцев розкриває надемпіричний, надтимчасовий характер суспільного ідеалу. Теорія неолібералізму П. І. Новгородцева пов'язує суспільний ідеал з особистістю, що цілком узгоджується з православною історіософією, духу якої не чужі роздуми про «кінець історії».

ВИСНОВКИ

У даному розділі, у контексті історико-філософського аналізу, що проведений з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології, розглянуто природно-правові вчення різних культурно-історичних періодів: античності, середньовіччя, Нового часу, другої половини XIX – початку XX століть.

У результаті проведеного аналізу стає можливим зробити такі висновки:

- **з позиції правової онтології**, природно-правові вчення кожної епохи і кожного конкретного суспільства мають свій зміст, що обумовлено виробленим суспільним ідеалом кожного суспільства, а також відображенням у філософсько-правових вченнях соціально-культурних умов життя конкретного суспільства;
- **з позиції правової антропології**, в природно-правових вченнях кожної епохи відбиті в першу чергу антропологічні уявлення про людину та її душу.

В античності людина розглядається як мікрокосмос, в цьому спільне начало філософсько-правових побудов Платона, Аристотеля, М. Т. Цицерона.

У тисячолітній середньовічній християнській культурі людина розглядається як творіння Господнє. Вказана установка знайшла своє відображення, зокрема, у візантійському праві. Відзначимо, що зведення Юстиніана стало із часом основним джерелом для вивчення римського права. У XII столітті воно дістало назву, що збереглася донині, – *Corpus juris civilis* – Зведення цивільного права.

Вісімнадцяте століття – поворотний рубіж у філософському осмисленні підстав знання про людину. У епоху Просвіти осмислювалися нові установки – на «природне світло розуму», який мала кожна людина, на самостійність і здатність до рішень, які проявлялися у кожного індивіда. Вказана установка знайшла відображення у філософсько-правовій теорії Ш. Л. Монтеск'є, якого з упевненістю можна назвати першим антропологом права.

Філософсько-правові вчення другої половини XIX – початку XX століття виходять із раціональних начал, проте відображають ціннісні установки своєї епохи.

- **з позиції правової аксіології**, у природно-правових вченнях кожної епохи і кожного конкретного суспільства відображені відповідні уявлення про систему вироблених духовних цінностей.

Вкажемо читачеві на той важливий аспект, що Платон, Аристотель М. Т. Цицерон – представники однієї епохи, в якій діють одні і ті ж антропологічні установки відносно трактування людини та її душі. Але в римській імперії діє одночасно ціннісна та соціально-культурна установка – «*translation imperia*» («трансляція влади»), що обумовлює онтологічну, аксіологічну спрямованість теорії М. Т. Цицерона. У М. Т. Цицерона, в онтологічному і гносеологічному контексті, як у Платона і Аристотеля, найважливішою тезою державно-правової теорії є теза про те, що в основі міцної держави повинна лежати моральна категорія «справедливість». Проте, він об'єднав політичні вчення Платона і Аристотеля з практичним досвідом

римського консула і запропонував еkleктичне поєднання грецьких політичних теорій із специфічно римським підходом до проблеми побудови «справедливої» держави.

- з позиції правової гносеології, залежність між правом і суспільством така, що передача права від одного суспільства до іншого не можлива, хіба що ці суспільства мало розрізняються.

**ІСТОРИЧНА, НОРМАТИВІСТСЬКА, СОЦІОЛОГІЧНА,
ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЇ ПРАВА. ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ,
АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ**

**ІСТОРИЧНА ШКОЛА ПРАВА – АНТИТЕЗА КОНЦЕПЦІЙ
ПРИРОДНОГО ПРАВА. ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ,
АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ**

Одним із філософсько-правових напрямів ХІХ століття в Європі була історична школа права – специфічна складова основоположень юридичної теорії, що виникла в Німеччині з історичного напрямку 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 ХVІІІ – початку ХІХ 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 відносилось, 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.

Таким чином, для аналізу аспектів правової онтології, аксіології, антропології, гносеології звернемося до ідей Ф. К. Савіньї та Г. Ф. Пухти як найзначиміших представників історичної школи права.

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 чиеюсь 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 доволіне, 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»⁶³².

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

⁶³² 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. Обязательное право. / Савіньї Ф. К. перевод с немецкого В. Фукса и Н. Мандро. – Москва: Типография А. В. Кудрявцевой, Софийская набережная. Дом Котельниковой №2. 1876. – 614с. с.16

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.

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»⁶³³.

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

⁶³³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / И. Г. Фихте Соч. в 2-х т. Т.2 – СПб.: Мифрил, 1993. – 620с. с.360–617

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, 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»⁶³⁴. 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»⁶³⁵. 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

⁶³⁴ Шеллінг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг Т. 2 – М.: Мысль, 1989. – 636с. с.160–374

⁶³⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг Т. 2 – М.: Мысль, 1989. – 636с. с.157–158

радикально нового відбутися не може»⁶³⁶. Історичний горизонт дослідникові жорстко заданий внутрішньою логікою самого історичного процесу.

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»⁶³⁷. 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»⁶³⁸. 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 пришествя 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

⁶³⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. / Г. В. Ф. Гегель – СПб.: Наука, 2005. – 477с. с.147-148

⁶³⁷ 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. Обязательное право. / Савіньї Ф. К. перевод с немецкого В. Фукса и Н. Мандро. – Москва: Типография А. В. Кудрявцевой, Софийская набережная. Дом Котельниковой №2. 1876. – 614с. с.16

⁶³⁸ 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. Обязательное право. / Савіньї Ф. К. перевод с немецкого В. Фукса и Н. Мандро. – Москва: Типография А. В. Кудрявцевой, Софийская набережная. Дом Котельниковой №2. 1876. – 614с. с.17

процесу робить якісь народи історичними, а якісь ні, як це описано у Г. В. Ф. Гегеля. Історик сам визначає, які народи важливі для розуміння германського права.

В якості висновку

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 ХІХ століття формувалася не без участі Ф. К. Савіньї, у першу чергу, завдяки його прихильності до емпіричних досліджень і критики джерел правових пам'яток 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.

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ІДЕЇ Ф. ПУХТИ.

ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ

У працях Ф. Пухти ідеї школи історичного права отримали свій подальший розвиток.

Підходячи з позиції правової онтології, відзначимо, що за думкою Ф. Пухти, право ґрунтоване не на розумі, а на волі, тому з поняття розуму не можна прийти до поняття права. Для права без визнання свободи як можливості вибору неможливе існування права. Тільки внаслідок наявності свободи у людини вона стає суб'єктом права. Зі свободи витікають усі юридичні відносини. Отже, філософи, що виводять право із розуму, знаходяться поза своїм предметом. Вони або зовсім не доходять до поняття права, або доходять, роблячи скачки.

Розкриваючи онтологічний аспект філософсько-правових ідей Ф. Пухти, підкреслимо – німецький мислитель у своїй творчості стверджував, що розум не є основоположення свободи, а, навпаки, розум – елемент, протилежний до свободи. Розумна тільки необхідна умова в здійсненні права, тому філософія, що має на увазі виняткове досягнення розумного, повинна відректися від

досягнення свободи. Якщо філософія для порятунку своєї універсальності все дійсне включає в коло розумного, стверджуючи: що розумно, то дійсно, і що дійсно, то розумно, а відповідно, необхідно, то вона позбавляє нас свободи, яку цим твердженням визнає недійсною.

У контексті правової онтології, будучи послідовником Ф. К. Савіньї, Ф. Пухта в монографії про «Звичаєве право», розглядаючи питання про походження права, також як і Ф. К. Савіньї, торкається понять «правосвідомість» і «народний дух». Але Ф. Пухта, на відміну від Ф. К. Савіньї, не пояснює, як утворюється спільна народна правосвідомість. Він передбачає її даною, існуючою. Індивід здатний до правосвідомості не як індивід, не як член сім'ї, а лише як член народу.

Відстоюючи центральну ідею історичної школи про національний розвиток права, Ф. Пухта стверджував, що лише з виникненням народів починається власна історія права, стає можливим його чистий розвиток. Для Ф. Пухти джерелом людського – природного – права, на відміну від божественного, такого, що має надприродний характер і що отримане шляхом одкровення, є народний дух, який трактується ним як свідомість народу, як щось спільне всім індивідам, природжене їм і що робить їх духовно членами цього народу.

У рамках вищесказаного, в контексті правової антропології, право є проявом народного життя, і цим право відрізняється від індивідуальної свідомості. Волі людини протистоїть інша воля, яку вона частково визнає чужою, для неї, зовнішньою волею. Часткова для індивіда, чужа воля також і своя, саме, якщо вона ґрунтується і на його власному переконанні. Людина стає особистістю та отримує право внаслідок того, що її воля є разом і особлива, і спільна, що вона і абсолютно самостійна і разом діє лише, якщо ґрунтується на спільному переконанні. Але переконання індивіда не переходить у переконання народу, народ свою свідомість не отримує від окремої особи.

На відміну від Ф. К. Савіньї, у Ф. Пухти народний дух є особливою самостійно діючою силою. Він не виробляється історичним життям народу, народний дух існує із самого початку, обумовлюючи весь склад народного життя і народної історії. Народний дух містить у собі і народну правосвідомість, що проявляється і у свідомості кожного окремого члена народу. Народна правосвідомість і є, отже, первинне джерело права. Але Ф. Пухта не заперечує можливість законодавчої діяльності верховної влади, оскільки народний дух полягає лише у виразі спільної волі. Свідомо передбачається, що законодавець висловлює спільне переконання народу – народну правову свідомість. При цьому, законодавцеві все одно, чи приймає народ, згідно з істинним духом, у свій звичай встановлене ним – законодавцем – юридичне переконання або народ відкине його. Важлива думка Ф. Пухти про те, що якщо закон виданий, то сила його не залежить вже від дослідження, чи узгоджується він дійсно з волею народу. Таке дослідження передбачало б вищу владу, яка була б також законодавчою, і при якій знову виникало це питання. Тому все, встановлене законом, що виданий конституційним ладом, має вже силу права, спільної волі не заради його змісту, а за формою.

Своєрідна юридична свідомість утворює один з елементів, що відрізняють один народ від інших. Німецькому народу відповідає німецьке право і німецька мова як надбання всіх племен і гілок, на які вони поширюються. Але в той же час існують у кожного племені особливості як у праві, так і в мові, що дозволяють визнати їх окремими племенами. Право, отже, і правосвідомість, так само як і мова, має свої провінційні особливості.

Підходячи до ідей Ф. Пухти з позиції правової онтології і антропології, відзначимо, що за його думкою, джерелом права є спільна свідомість народу, яка об'єднує людей в єдиний союз, ґрунтований на тілесній і духовній спорідненості. Це веде до того, що право одних народів за потреби відрізняється від права інших народів. Відособленість юридичних переконань так само як і мова, належить до характеристичних ознак різних національностей. Як спільність права є один із духовних зв'язків, що підтримують народ, так і своєрідний розвиток юридичної свідомості утворює один з елементів, що відрізняють один народ від інших народів.

Попри те, що представники історичної школи права не розглядають правосвідомість детально з точки зору його структури, функцій, способів формування, описана ними роль «народної правосвідомості», «народного духу» в процесі правового генезису становить істотний інтерес для вивчення. Ф. Пухта і Ф. К. Савіньї відзначили, що «народна правосвідомість» є невід'ємним специфічним зв'язком, який об'єднує націю і утворює один з елементів, що відрізняють один народ від іншого.

У контексті сказаного можна сміливо стверджувати, що ідеї Ф. К. Савіньї і Ф. Пухти про національну правову свідомість, що відрізняє один народ від іншого, дуже схожі з положенням Ш. Л. Монтеск'є про особливості форм правління в їх співвідношенні з різними чинниками суспільного розвитку. У своїй концепції Ш. Л. Монтеск'є розкриває характер взаємозв'язку форми держави і соціально-психологічного стану суспільства, що відповідає їй. Згідно з теоретичними дослідженнями Ш. Л. Монтеск'є, тим або іншим суспільством, відповідно до його соціально-психологічного стану необхідно може відповідати лише яка-небудь одна з форм правління, що ним обґрунтовані, як можливі.

Розглядаючи основоположення ідей представників історичної школи права в антропологічному контексті, вкажемо читачеві на той факт, що Ф. К. Савіньї та Ф. Пухта заперечують вплив індивідуальної правосвідомості на формування спільної народної правосвідомості, отже, і права, тим самим, виключаючи ідею свідомої творчості особистості.

Знаходячись у рамках правової ґносеології, необхідно відзначити, що у Ф. Пухти, як і у Ф. К. Савіньї, вчення про національний розвиток права не було теоретично вузьким, а характеризувалося широким ступенем пояснювальних можливостей. Зокрема, Ф. Пухта не ігнорує реальних фактів рецепції права, які були пов'язані в історії людства із взаємодією різних народів і не вкладалися в рамки винятково національної правової свідомості. Ф. Пухта, хоча і пояснює факти рецепції права через визнання існування загальнолюдських зв'язків, але робить це так, щоб тим самим теоретично не зруйнувати основоположну ідею історичної школи про національний розвиток

права. За його твердженням, самі народи являють собою різні індивідуальності різного роду і напрямку. Ця індивідуальність складає те, що ми називаємо характером народу, тому правові бази народів різні. Особливість народу проявляється в його праві точно так, як і в його мові і устоях. Відмінність правових баз може бути частковою у одночасно існуючих народів. За переконанням Ф. Пухти, у кожного окремого народу помічається послідовна відмінність у праві. Право кожного народу переживає історичні періоди розвитку. Такий процес розвитку права буває і в людстві, в якому кожен народ має свою особливу участь. Кожен народ є ланкою великого ланцюга, що тягнеться від прихованого в темряві початку цього століття до кінця грядущого століття. Право якого-небудь окремого народу не є право, що виключно належить кожній народній індивідуальності, коли обмежуємося сьогоденністю народів. У спадкоємстві ж народів право однаково належить усьому людству. Цей процес розвитку права передається від одного індивіда до іншого, від одного народу до іншого, що слідує за ним, частково інстинктивно, частково свідомо.

Якщо вищесказане не брати до уваги, то було б зовсім не з'ясовне, чому і Ф. К. Савіньї, та Ф. Пухта приділяли таку велику увагу у своїй науково-літературній діяльності вивченню римського права. Узяти, наприклад, 8-томну «Систему сучасного римського права» Ф. К. Савіньї або «Курс римського цивільного права» Ф. Пухти. Вкажемо читачеві, що вони не зосередилися цілком і повністю на дослідженні германського права.

Підходячи з позиції правової онтології до філософсько-правової спадщини Ф. Пухти, Відзначимо, що за його переконанням, право, виникнувши з народного духу, не зводиться лише до законів. Право виражається в трьох формах: по-перше, як звичаєве право – як безпосереднє переконання членів народу, що проявляється в їх звичаях та діях; по-друге, як законне, або як здійснюване верховною владою втілення спільної волі народу за допомогою законів; по-третє, як право науки або право юристів.

Ф. Пухта відзначав, що найбільш безпосередньо з народним духом, як джерелом всякого людського права, пов'язано звичаєве право. У промульгованому праві, що здійснюється верховною владою як втілення спільної волі народу за допомогою законів, узгодження змісту закону з народним духом здійснюється таким чином, що закон, виданий конституційним ладом, має вже силу права, спільної волі не заради його змісту, а за формою виразу.

У контексті правової гносеології це розуміння природи права для Ф. Пухти з необхідністю передбачає, що право створюється вперше не державою. Навпаки, останнє передбачає вже правову свідомість, право, в охороні якого полягає головне завдання держави. Начало побудови права лежить поза державою, причому мається на увазі не лише надприродне його походження – шляхом заповідей Божих, але також і природне – шляхом національної волі. Ця воля не є воля народу як складової частині держави. Ця воля народу як природного союзу, що становить фундамент держави. Держава

передбачає право, але, у свою чергу, служить необхідним заповненням останнього.

У контексті правової антропології значний інтерес становить розуміння Ф. Пухтою особливостей приватного і публічного права. Розрізняючи приватне і публічне право, Ф. Пухта підкреслює: відносини між верховною владою і підвладними їй індивідами немислимі без визнання за індивідами також публічних прав. Звертаючи увагу на те, що панування верховної влади над підданими є панування над особами, а не речами, він виходить із неприпустимості поширювати принципи приватного права на публічне право. Ф. Пухта говорить про те, що ми повинні дивитися на те змішення державного і приватного права, яке є феодална конституція, як перший ступінь розвитку держави. Навпаки, сам по собі погляд на верховну владу як власність на землю і людей не може мати ніякого домагання на подібну апологію. Таке переконання, незважаючи на те, що феодална конституція була в минулому періоді відповідним виразом монархії, ніколи не погоджується ні із суттю монархії, ні з якою-небудь іншою конституцією держави.

Послідовно виступає Ф. Пухта і за судовий захист не лише приватних, але і публічних прав громадян, відносячи здійснення правосуддя до найважливіших завдань верховної влади.

У контексті правової аксіології для розуміння теоретичних особливостей історичної школи особливої уваги заслуговують погляди Ф. Пухти на відношення філософії права і юриспруденції – правознавства. Він стверджує, що як без філософії права, так і без юриспруденції вивчення права неможливе, їх існування взаємно передбачає наявність один одного як самостійних видів юридичного пізнання. За думкою Ф. Пухти, філософії права слід вивчати не те ідеальне право, яке мало бути з погляду постулатів загального розуму, і не те дійсне право, яке складає лише його розумний елемент. Об'єкт філософії права інший. Філософія, як і юриспруденція, досліджує позитивне право без яких-небудь вилучень у ньому, роблячи предметом свого вивчення, на відміну від правознавства, такі його аспекти: істинне завдання філософії права – досліджувати право як складову вищого організму держави, для чого особлива наука – юриспруденція – не має засобів. Передусім, філософії належить вказати, як ця складова світового організму сталася з цілого, як виникло право взагалі, яким чином людство дійшло до права. Юриспруденція може отримати поняття права лише від філософії, бо поняття це ґрунтується на ставленні до інших складових спільного державного організму. Начало права лише тим визначається, що йде далі за його межі, до всього передування, отже, до чого-небудь іншого, що не лежить вже в галузі окремої науки правознавства. Право як складова цілого має в нім і з ним історію. Історія права полягає в одному цілому людського духу і складає для філософії важливу частку її завдання. Таким чином, філософія права повинна досліджувати начала права і його подальший розвиток за посередництва історії людства до останньої його досконалості. Що стосується юриспруденції, то предметом її вивчення є позитивне право. Це особлива складова державного

устрою. При цьому, позитивне право незалежно від своїх якостей. Воно є складова цілісної правової державної побудови.

В якості висновку

Підходячи з позиції правової онтології, відзначимо, що, за думкою Ф. Пухти, право ґрунтоване не на розумі, а на волі, тому з поняття розуму не можна прийти до поняття права. Для права без визнання свободи як можливості вибору неможливе його існування. Лише внаслідок наявності свободи у людини вона стає суб'єктом права.

У контексті правової антропології, право є проявом народного життя, і цим право відрізняється від індивідуальної свідомості. Волі індивіда протистоїть інша воля, яку він частково визнає чужою для нього зовнішньою волею. Частково, для індивіда, чужа воля також і своя, саме, як та, що ґрунтується на його власному переконанні. Людина стає особистістю і отримує право внаслідок того, що її воля є разом і особлива, і спільна, що вона і абсолютно самостійна, і разом діє лише, якщо ґрунтується на спільному переконанні. Але переконання індивіда не переходить в переконання народу, народ свою свідомість не отримує від окремої особи.

Підходячи до ідей Ф. Пухти з позиції правової онтології та антропології, відзначимо, що за його думкою, джерелом права є спільна свідомість народу, яка об'єднує людей в єдину спілку, що ґрунтується на тілесній і духовній спорідненості.

У контексті правової аксіології для розуміння теоретичних особливостей історичної школи особливої уваги заслуговують погляди Ф. Пухти на відношення філософії права і юриспруденції – правознавства. Він стверджує, що як без філософії права, так і без юриспруденції вивчення права неможливе. Їх існування взаємно передбачає наявність один одного як самостійних видів юридичного пізнання.

Знаходячись у рамках правової гносеології, необхідно відзначити, що у Ф. Пухти, як і у Ф. К. Савіньї, вчення про національний розвиток права не було теоретично вузьким, а характеризувалося широким ступенем пояснювальних можливостей. Зокрема, Ф. Пухта не ігнорує реальних фактів рецепції права, які були пов'язані в історії людства із взаємодією різних народів і не уклалися в рамки винятково національної правової свідомості. Ф. Пухта, хоча і пояснює факти рецепції права через визнання існування загальнолюдських зв'язків, але робить це так, щоб тим самим теоретично не зруйнувати основоположну ідею історичної школи про національний розвиток права.

В якості висновку

У контексті правової онтології відправною точкою поглядів представників історичної школи права було переконання про те, що право

не зводиться до законодавства, воно виникає спонтанно, так само як мова не встановлюється договорами, не вводиться по чий-небудь волі, за чією-небудь вказівкою, а виникає і розвивається поступово, стихійно. Джерело позитивного права, за думкою представників цієї течії, не природне, а звичаєве право, що корениться в глибинах народної свідомості. Право – це, перш за все правові звичаї – правила, що історично склалися, поведінка, що спричиняє за собою юридичні наслідки. Закони ж похідні від звичаєвого права, яке виростає з надр «національного духу», глибин «народної свідомості».

Необхідно відмітити, що всі представники вказаної школи відзначали величезну роль римської частки права для формування права сучасної їм Германії. Можна сміливо стверджувати, що історична школа права орієнтується в основному на генезис приватного, а не публічного права, тому ніяк не можна говорити про універсальність підходів цієї школи.

У контексті правової аксіології представниками школи історичного права вперше було звернено увагу на культурно-історичні і національні особливості права, на необхідність їх урахування в правотворчому процесі.

Представниками школи історичного права справедливо підкреслюється природність (еволюційність) розвитку права – той факт, що законодавець не може творити норми права на власний розсуд. Крім того в концепції історичного права розкрито значення правових звичаїв як перевірених часом і стабільних правил поведінки.

У контексті правової антропології представники школи історичного права переоцінювали роль правових звичаїв на шкоду законодавству, між тим у нових економічних умовах звичаї вже не справлялися з повноцінним впорядкуванням ринкових стосунків.

У контексті правової гносеології історична школа права ставить на місце колишніх поглядів про випадковість юридичного процесу ідею його закономірності. На думку представників даної школи, право – результат досвіду минулих часів.

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 перебраться 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 суцього і світу належного. На його думку, природа права відноситься виключно до світу належного. Якщо у світі суцього 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. Кельзенем 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.

В 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»⁶³⁹.

У цій ієрархії норм наступна норма виступає як вища норма, а вся система норм у цілому сходиться, 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

⁶³⁹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.7

допущення, що обґрунтовує об'єктивну дійсність норми, я називаю основною нормою (Grundnorm)»⁶⁴⁰.

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. Кельзенем, 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»⁶⁴¹. 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. Кельзенем, 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 словами, як об'єктивно дійсну норму ми тлумачимо наказ правового органу, але не грабіжника»⁶⁴².

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 неправу.

Відповідаючи на ці питання, Г. Кельзен стверджує, що лише в допущенні основної норми полягає остання (але за своєю природою обумовлена і в цьому

⁶⁴⁰ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.18

⁶⁴¹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.51-52

⁶⁴² Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.64-65

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. Кельзенем, 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 поведуться. 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 тому випадку, якщо вона належить до такого ладу.** Що стосується систематичної діяльності організованої банди грабіжників у певній місцевості, то заснований 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 неправу), 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 суцям. 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 суцього (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 неправу – 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 суцього.

Таким чином, у контексті правової онтології, за Г. Кельзенем, 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 неправу) 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 умиряє 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»⁶⁴³.

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»⁶⁴⁴? «... 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»⁶⁴⁵. Справедливість при цьому Августин услід за античними авторами визначав як «добročесність, яка дає кожному своє»⁶⁴⁶.

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»⁶⁴⁷.

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 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 скласти зміст правової норми»⁶⁴⁸.

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.

⁶⁴³ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.69

⁶⁴⁴ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев.: Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416с. IV, 4

⁶⁴⁵ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев.: Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416с. XIX, 21

⁶⁴⁶ Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев.: Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416с. XIX, 21

⁶⁴⁷ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.70

⁶⁴⁸ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.74

У контексті правової онтології, хоча основна норма, за Г. Кельзенем, нічого не замінює в даності права, однак саме вона в нормологічній схемі чистого вчення визначає відповідну даність як право. У теоретико-концептуальному 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. Кельзенем, 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»⁶⁴⁹.

Тлумачення позитивного права – усякого дієвого ладу примусу, в якості об'єктивно дійсного нормативного ладу, за Г. Кельзенем, 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»⁶⁵⁰.

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

⁶⁴⁹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.74

⁶⁵⁰ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.77

до одного і того ж порядку, і конститууює 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. Кельзенем, 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»⁶⁵¹.

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 конститууються 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.

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.

⁶⁵¹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.81-82

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»⁶⁵².

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

⁶⁵² Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.110

відносно централізований, загалом і в цілому дієвий правопорядок із обмеженою просторовою і тимчасовою сферою дійсності, суверенний або безпосередньо підпорядкований міжнародному праву»⁶⁵³.

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), чий 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 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»⁶⁵⁴.

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

⁶⁵³ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.51–52

⁶⁵⁴ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.153–154

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 контролюване цим урядом, утворює державу (у сенсі міжнародного права)»⁶⁵⁵. 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. Кельзенем, 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»⁶⁵⁶.

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 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.

⁶⁵⁵ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.94

⁶⁵⁶ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.96

«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 пропонується чистим вченням про право, є різновидом природно-правової теорії»⁶⁵⁷.

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 несправдливе, а головне – можна виправдати як справедливе. Однак, **за Г. Кельзенем, 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. Кельзенем, це означає, що і теорія природного права може дати не безпередумовний, а лише обумовлену допущенням своєю гіпотетичною 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. Кельзенем, полягає у твердженні, що дійсність позитивного права не залежить від його співвідношення із нормою

⁶⁵⁷ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.100

справедливості. При цьому він вважає справедливість властивою людям добродетеллю і відносить її до царини моралі. Г. Кельзен вважає, що справедливість є моральною якістю, як і всяка добродетель, 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»⁶⁵⁸.

Етика, як і правознавство, за Г. Кельзенем, 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. Кельзенем, 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»⁶⁵⁹.

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. Кельзенем, 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 суцього і належного, трактуванням наказу влади як

⁶⁵⁸ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.82

⁶⁵⁹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987. с.61

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 суцього, 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. Кельзенем, право, а мале свавілля – правопорушення. Кельзенівське очищення права від будь-якого змісту насправді означає виправдання всякого змісту права.

В якості висновку

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. Кельзенем 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 суцього 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 суцим і відповідне очищення першого від другого обертається повною залежністю належного від суцього.

Підходячи з позиції правової антропології, відзначимо, що за Г. Кельзенем, 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. Кельзенем за допомогою специфічного нормативістського методу вивчення і опису права як особливої системи норм і певної сфери належного. Згідно із Г. Кельзенем, специфічний метод визначає специфічний предмет права. Принципова відмінність методу, помічає Г. Кельзен, спричиняє і принципову відмінність досліджуваного предмета права.

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 ХІХ – початку ХХ століття. Вкажемо читачеві на «мозаїчність» підходів до соціології права, як галузі правового знання, що лише складається.

Витоки соціології права і її еволюції в ХІХ – початку ХХ 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**, ідзначимо, 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 позитивістської 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 напрямку 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 досконалість 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 ХІХ 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'єднаннями 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 невинувато 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 поведінки, 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. ХХ 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).

В якості висновку до підрозділу

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 ХХ 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 цієї частини підручника. 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 рефлексорного 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 у **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 від 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.

В якості висновку

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.

Вітчизняні соціологічні концепції державно-правових побудов.

ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ.

С. А. Муромцев, М. М. Коркунов, М. М. Ковалевський

У вітчизняній теорії держави і права соціологічний напрям методологічно виходив із того, що існування і розвиток держави і права визначаються суспільними факторами. Велику увагу представники цього напрямку надавали вивченню суспільних інтересів і відносин, класифікації соціальних груп, дослідженню психологічних і моральних основ держави і права.

Розглянута Р. Ієрингом **теорія «юридично захищеного інтересу»** знайшла немало прихильників у вітчизняному соціологічному напрямі державно-правових побудов. Найвідомішими з них були С. А. Муромцев, М. М. Коркунов, М. М. Ковалевський.

СЕРГІЙ АНДРІЙОВИЧ МУРОМЦЕВ (1850 – 1910) – професор цивільного права юридичного факультету Московського університету, лідер конституційно-демократичної партії, голова I Державної думи. Під впливом концепції Р. Ієринга, лекції якого він слухав у Геттінгенському університеті, С. А. Муромцев створив власне вчення про право. Його праці містять дослідження з римського і цивільного права та загальної теорії права. Назвемо лише деякі з них:

1. «Нариси загальної теорії цивільного права» (1877);
2. «Визначення і основний розподіл права» (1879);
3. «Що таке догма права?» (1885).

Виділяючи **онтологічний аспект теорії С. А. Муромцева**, відзначимо, що у своїй теорії він надавав **головне значення правовим відносинам**. У основі права лежать інтереси індивідів, суспільних груп, союзів. **На базі інтересів у суспільстві виникають різні відносини, регулювання яких здійснюється за допомогою різних санкцій: юридичної, моральної, релігійної та інших**. При цьому кожні відносини можуть бути предметом декількох санкцій одночасно. С. А. Муромцев відзначав, що люди дотримуються санкцій не думаючи тому, що звикли їх дотримуватися, тому, що вважають це належним, без будь-кого пов'язування із якою-небудь санкцією. Відносини, яких дотримуються за звичкою, мають особливу міцність і саме в силу цього, стверджував С. А. Муромцев, не потребує юридичної санкції. Якщо відносини супроводжується юридичним захистом, але існують і здійснюються без його впливу, то помилково вважати такі відносини правовими. За думкою С. А. Муромцева, до права не належить все те, чого дотримуються із пристойності, із моральності, із звички, із звичаю, із почуття обов'язку, без уваги до факту юридичного захисту. Правове і міцне не одно і те ж – стверджував С. А. Муромцев.

Значення юридичного захисту необхідно надавати лише тим відносинам, які ще недостатньо міцні і вимагають додаткових гарантій від держави. Проте форма правового існування також не є постійною приналежністю відносин: спочатку, коли відносини несуть у собі елемент випадковості, їх необхідно гарантувати юридичним захистом, пізніше, можливо, вони стануть міцною і звичною нормою в цьому суспільстві і не зажадають державного втручання. Юридичною санкцією, вважав С. А. Муромцев, забезпечується лише та частина суспільних відносин, яка визнається найбільш важливою для інтересів особистості і держави і не може бути забезпечена інакше, як силою державного примусу.

У онтологічному контексті, згідно із вченням С. А. Муромцева, **правовий лад – це існуючий лад відносин у суспільстві**. На нього впливає ряд факторів: юридичні норми чинного законодавства держави, ідеї справедливості, надії на правовий лад майбутнього часу, наукові припущення і орієнтири та інші фактори. Однак, стверджував С. А. Муромцев, усі вказані фактори лише атрибути правопорядку – фактори, що впливають на процес його утворення. **Правом у власному сенсі завжди є тільки правовий порядок**.

Виділяючи **антропологічний аспект теорії С. А. Муромцева**, відзначимо, що згідно з його думкою, **на зміст правопорядку впливають інтереси і відносини соціальних груп**. С. А. Муромцев писав, що суспільство пронизане союзами різного ступеня спільності. **Союзами – соціальними групами, є дружні гуртки, товариства, сім'я, община, стан, партія, держава**. Від характеру стосунків усередині суспільної групи залежить і форма їх захисту, який може виражатися осудом із боку громадської думки, насильницькими діями потерпілого проти порушника, відмовою від співчлена (у партії, общині), що провинився, та іншими санкціями. Цей захист інтересів яких-небудь груп населення відбувається у формах, заздалегідь не визначених, вони визначаються у кожному окремому випадку, зважаючи на обставини. С. А. Муромцев називав таку форму захисту «неорганізованим захистом», а самі відносини, які гарантуються від порушень таким чином – «правовими».

С. А. Муромцев розрізняв два види відносин. По-перше, «правові» відносини – відносини, що «захищаються». По-друге, «юридичні» відносини – відносини «вимушені, або ті, що захищають».

До правових відносин він відносив ті суспільні відносини, які складаються з приводу типових для цього суспільства інтересів окремих осіб та їх об'єднань. Ці відносини та інтереси у міру визнання суспільством отримують «неорганізований захист» з боку суспільства і соціальних груп.

Однак при зіткненні різних інтересів «неорганізованого захисту» вже недостатньо і необхідно, помічав учений, звернутися за захистом порушеного права до державних органів – до «організованого захисту». Дія її жорсткіше і, як наслідок, примусова, ніж дії форми неорганізованої. Вона «вручається» суддям, посадовцям державних органів або суспільної влади, дії їх «вдягаються» в строгі форми із вказівкою меж компетенції, що визначена процедурою ухвалення рішень. Організовану форму захисту С. А. Муромцев називав «юридичною».

Підходячи з **позиції цінності – аксіології права** – до концепції російського ученого, відзначимо, що **розрізняючи «юридичні» і «правові» відносини, С. А. Муромцев обумовлював відсутність між ними чіткої межі. Межа відсутня особливо в періоди «розвиненого державного побуту» (по суті, громадянського суспільства)**, коли в суспільстві діє і отримує державне закріплення особливий, приватний і груповий, не залежний від держави інтерес. С. А. Муромцев відзначав, що держава завжди може виступити проти неприємного для неї права, що створене в союзі, підлеглому державі. Це зовсім не означає, що держава може завжди перешкодити виникненню такого права. Але тільки в подібному випадку можна було говорити про державу як єдиний суб'єкт правового утворення.

Тим не менше, стверджував С. А. Муромцев, сила державної влади не абсолютна. У суспільстві існують і інші сили, що вчиняють вплив на правовий лад (настрій в суспільстві, зовнішні умови). При встановленні юридичного характеру відносин – піднесення яких-небудь відносин до ступеня права – діяльність влади обмежується тим, відзначав С. А. Муромцев, що

встановлюється факт домагань у суб'єкта права по відношенню до правопорушників. Юридичні відносини завжди виникають у формі домагань.

Знаходячись у **рамках правової гносеології – знання права**, – відзначимо, учений заявляв, що **юридичні норми, які створює держава, не завжди відповідають існуючому в цьому суспільстві правопорядку**. Зустрічаються випадки деяких протиріч між розпорядженнями владної юридичної норми і правопорядком, але буває так, що правопорядок йде наперекір юридичним нормам. У результаті не лише не захищатиметься те, що наказано в нормі, але навпаки, захищатиметься щось, цілком тому вороже.

Саме у гносеологічному контексті великі надії на подолання протиріч між юридичними нормами і правовим ладом **С. А. Муромцев** покладав на **судові та інші правозастосовні органи**, які, на його думку, мають бути здатні постійно приводити чинний правопорядок у відповідність із «справедливістю». За твердженням ученого законодавча реформа – єдиний правильний засіб для здійснення справедливості. Однак не можна, помічав **С. А. Муромцев**, покладатися лише на законодавчий орган, реформи якого можуть занадто затримуватися. Основну увагу **С. А. Муромцев** звертав на суд та інші органи, що застосовують право. У всі часи, стверджує учений, позитивне право обмежується, змінюється і доповнюється під впливом моральних переконань і почуття справедливості керівних осіб, що застосовують право. Завдання суду полягає в забезпеченні цілковитої гармонії між юридичними нормами і конкретним випадком в індивідуалізації права. Для цього суддя повинен здійснити «справедливість» – застосувати юридичні норми саме в тому ступені, в якому випадок характеризується типовими властивостями, що служать підставою норми. Таким чином, суд, вважав **С. А. Муромцев**, перетвориться на арбітра між законом і конкретними правовідносинами та зможе відповідно до своєї правосвідомості перевіряти «життєвість» позитивного права, приводити закон у відповідність із «живим» правом.

У **онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному контекстах** **достоїнство соціально-правової концепції С. А. Муромцева** у тому, що він захищав право як систему правовідносин, які виникають на основі конкретних інтересів людей усередині громадянського суспільства. Право, за його глибоким переконанням, створюється не лише «веліннями держави», «зверху», але і в процесі розвитку суспільних відносин – «знизу». Створене таким чином право потребує гарантій держави від порушень за допомогою «організованого захисту». У цьому процесі головну роль **С. А. Муромцев** відводив суду, основне завдання якого полягає в юридичній охороні правових інтересів держави та індивідів.

Вчення про право **С. А. Муромцева** значно вплинуло на соціологічний напрям правознавства. У Російській імперії аналогічні ідеї розвивали **М. М. Ковалевський, Ю. С. Гамбаров, М. О. Гредескул** та інші правознавці.

Микола Михайлович Коркунов (1853 – 1904) – професор, теоретик права та історик правової думки – викладав у Петербурзькому університеті, Військово-юридичній академії та інших навчальних закладах теорію і енциклопедію права, російське і зарубіжне державне право. Його основні твори:

1. «Державне право (теорія)» (1877);
2. «Лекції із загальної теорії права» (1904);
3. «Суспільне значення права» (1892);
4. «Порівняльний нарис державного права іноземних держав» (1890);
5. «Російське державне право» (т. 1, 1892; т. 2, 1893);
6. «Указ і закон» (1894);
7. «Історія філософії права» (1896).

Розглядаючи з позиції правової онтології соціально-правові ідеї **М. М. Коркунова**, відзначимо, що сприйнявши ряд ідей Р. Ієринга, М. М. Коркунов відкидав визначення Р. Ієрингом права як «захищеного інтересу», стверджуючи, що **право передбачає не окремий інтерес, а зв'язок, відносини не менше чим двох осіб, що мають зустрічні інтереси**. Крім того, міркував учений, оскільки охорона інтересу неминуче включає контроль над вибором найкращого способу його реалізації, концепція Р. Ієринга веде до виправдання необмеженої державної опіки над особистістю.

У онтологічному аспекті право, за визначенням М. М. Коркунова, є **не просто захист інтересів, але їх розмежування**. Юридичні норми розмежовують інтереси різних суб'єктів на відміну від норм технічних, таких, що вказують засоби досягнення певної мети і правових правил, що дають порівняльну оцінку різних інтересів однієї і тієї ж особи. Подібно до оцінки інтересів – стверджував М. М. Коркунов – і для їх розмежування людська свідомість виробляє певні норми – норми розмежування інтересів, які так само як і норми оцінки, служать тій же меті – спільному здійсненню різноманітних людських цілей. Отже **норми розмежування інтересів суть норми етичні**. Але на відміну від моральних норм вони не дають мірила для оцінки інтересів, для відмінності добра і зла. **Норми розмежування інтересів указують, наскільки ми маємо або не маємо права здійснювати наші інтереси при зіткненні із чужими інтересами**. Норми розмежування інтересів визначають границю між правом і неправом. Норми розмежування інтересів суть юридичні норми.

Виділяючи **антропологічний аспект** вчення М. М. Коркунова, відзначимо, що в його розумінні, **різноманітні інтереси суб'єктів складають зміст суспільного життя**. Щоб визначити межі здійснення інтересів суб'єктів, що стикаються, **право встановлює права і обов'язки суб'єктів суспільних відносин і тим самим створює порядок суспільних відносин**.

М. М. Коркунов відзначав, що цивільне право розмежовує інтереси приватних осіб, кримінальне право – інтереси обвинувача і підсудного, цивільний процес – позивача і відповідача, державне право – інтереси усіх учасників державного спілкування від монарха до підданого, міжнародне право

розмежовує інтереси людей як учасників міжнародних відносин і як громадян конкретних держав.

Вкажемо читачеві на той факт, що учення М. М. Коркунова про право склалися під впливом соціологічних концепцій, які трактують право як засіб досягнення узгодженості інтересів особистості і суспільства. Певний вплив на його вчення мали і ідеї соціальної психології. Саме тому М. М. Коркунов розглядав право як «взаємну психічну дію людей», пов'язував загальнообов'язкову силу закону із авторитетом веління органів влади, що викликають «майже інстинктивну до себе покору».

У ще більших масштабах психологічні категорії використовувалися М. М. Коркуновим у дослідженні поняття державної влади. М. М. Коркунов, вирішуючи непосильну для юридичного позитивізму проблему зв'язаності держави своїм правом, прагнув поєднати юридичну концепцію держави (держави як «юридичного відношення») із соціологічними і психологічними конструкціями.

У контексті цінності – аксіології права – держава, за вченням М. М. Коркунова, – не особа, а юридичні відносини, в яких суб'єктами права є усі учасники державного спілкування, а об'єктом служить державна влада як предмет користування і розпорядження. Він заперечував формально-догматичний підхід до державної влади як до єдиної волі. Подібна концепція, міркував М. М. Коркунов, не пояснює, чия воля здійснюється у відносинах між державними органами, кожен з яких має свою волю. Саме поняття влади, на його думку, не пов'язане безпосередньо з поняттям пануючої волі. Не усяка воля панує, вона може бути безсила, безвладна. Разом з тим воля завжди прагне до влади, набуває або втрачає її – влада є об'єктом помислів і дій волі. У той же час влада не передбачає волю обов'язковою. Іноді панують божества – уявлення про хвороби і лихо.

Таким чином, влада, стверджував М. М. Коркунов, не обов'язково направлена на владарювання волі. **Владою може бути і «уявна воля», яка, тим не менше, чинить на людину таку ж дію, яку має і дійсно існуюча воля.** Для факту владарювання немає необхідності, щоб залежність була реальною. М. М. Коркунов відзначав, що для владарювання потрібна лише свідомість залежності, а не її реальність. Держава може панувати, стверджував він, не маючи ні волі, ні свідомості своєї сили.

Важливо лише, щоб люди усвідомлювали свою залежність від держави. Від ступеня усвідомлення ними цієї пов'язаності державою залежать міра і межа влади держави. Таким чином, державна влада ґрунтується, згідно із думкою М. М. Коркунова, не на чийй-небудь волі, а на колективній свідомості людей, на їх психологічному єднанні.

Учений відзначав, що **влада є сила, обумовлена не однією лише волею пануючої особи, вона ґрунтується в першу чергу на свідомості залежності підвладної особи.** Таким станом постійного владарювання, що спирається на добровільне підпорядкування, є, згідно із думкою М. М. Коркунова, держава.

Держава це суспільний союз, що є самостійним і визнаним владарюванням над вільними людьми.

Виділяючи гносеологічний аспект концепції російського ученого – пошук здійснення розмежування інтересів, – відзначимо, що звертаючись до ідеї розділення влади, М. М. Коркунов відкидав загальноприйняте розуміння розділення влади як відособлення законодавчої, виконавчої і судової влади. Сутність розподілу влади, на його думку, полягає в забезпеченні свободи належним розподілом функцій владарювання. За безумовної єдності влади як сили, що служить об'єктом відносин, можливий, стверджував М. М. Коркунов, розподіл розпорядження державною владою.

Взаємне стримування органів влади, що забезпечує свободу громадян, досягається, на його думку, не лише відособленням різних функцій державної влади, але і взагалі «спільністю владарювання», яке знаходить прояв у трьох формах:

- 1) у здійсненні однієї і тієї ж функції декількома незалежними один від одного органами;
- 2) у розподілі між декількома органами різних, але взаємно обумовлених функцій;
- 3) у здійсненні різних функцій одним органом, але різним порядком.

Ці форми можуть утворювати різні комбінації державних органів. М. М. Коркунов відзначав, що немає жодної держави, де б законодавство, виконання і суд були строго відособлені один від одного.

Аналізуючи гносеологічний аспект у концепції М. М. Коркунова – пошук здійснення норм розмежування інтересів – відзначимо, на думку М. М. Коркунова, зведенням принципу розподілу влади до спільного начала – спільного владарювання, пояснюється визнання за урядом самостійного права видавати спільні юридичні правила в адміністративному порядку. Встановлення законів і урядових розпоряджень (указів) у Російській імперії служить лише одним із проявів спільного здійснення державної влади. **Взаємне стримування державних органів виражається, на його думку, в тому, що укази мають силу лише за умови непротириччя законам.** Законом М. М. Коркунов вважав веління верховної влади, що відбулося за участю Державної ради. Усі інші загальні правила, що витікають від монарха, зараховуються їм до категорії найвищих указів, що видаються в порядку управління. Верховенство законів не може гарантуватися тільки депутатами або міністрами, необхідно, стверджував М. М. Коркунов, щоб суду належало право перевіряти юридичну силу указів. Відокремлення законодавчої функції від урядової можливе і в абсолютній монархії. Але це відбувається у тому випадку, якщо здійснюється третя, згідно з М. М. Коркуновим, форма спільного владарювання.

Міркуючи про державу взагалі або про державне право країн Заходу, М. М. Коркунов нерідко висловлював радикальні ідеї. Так, він неодноразово висловлювався проти обмежень виборчого права, оскільки держава за самою своєю суттю покликана служити не окремим класам, а бути організацією усього

народу як єдиного цілого. За обмеженого представництва, стверджував М. М. Коркунов, неминучі протиріччя між державою і тими шарами народу, які не представлені в державних органах, виникає небезпека розбрату, недовіри між державою і суспільством.

Особливі заперечення М. М. Коркунова викликали цензові виборчі системи. Проти обмеження виборчого права майновим цензом в якій би то не було формі говорить те вагоме міркування, що цим штучно посилюється і відмінність, яка так різко проявляється між імущими і неімущими людьми. Крайня нерівність економічних умов. Залежність неімущих класів від володарюючих, що впливає із нерівності, викликає болісний стан сучасного суспільства. А всяке штучне посилення економічної нерівності неминуче підсилює і так небезпечний антагонізм суспільних класів.

Характеризуючи державний устрій самодержавної Російської імперії, М. М. Коркунов відзначав застарівання російських законів про права громадянської свободи, протиріччя між голосним судом і місцевим самоврядуванням, з одного боку, і «дивним анахронізмом», яким є безправ'я особистості перед адміністративним свавіллям і повна відсутність хоч би щонайменшої свободи суспільної діяльності, з іншого боку.

М. М. Коркунов із жалем відзначав, що в Росії державна служба є єдиною формою участі підданих у спільному політичному житті країни. Потому політичні права має лише вузька сфера наявного службового персоналу, що сформована на началах становості, причому адміністративна влада озброєна правом встановлювати такі обмеження свободи, які зовсім не можуть бути виправдані необхідністю. Однак М. М. Коркунов вважав, що найближчою перспективою розвитку державного устрою Російської імперії має бути не представницька, обмежена монархія, як в країнах Заходу, а «правомірна, але самодержавна монархія».

Виділяючи гносеологічний аспект соціально-правової концепції М. М. Коркунова, відзначимо, що, на його думку, для здійснення розмежування інтересів різних суб'єктів і здійснення «спільного владарювання» потрібний ряд заходів. По-перше, впорядкування видання законів. По-друге, наділ судів правом вирішувати протиріччя між указами і законами. По-третє, установа адміністративної юстиції у вигляді самостійної системи судів. По-четверте, надання судам права відміни незаконних розпоряджень. По-п'яте, забезпечення громадянських прав – недоторканість власності, право громадян на подання петицій. Для здійснення вказаних заходів у Росії не потрібне надання підданам політичних прав і створення представництва, що обмежує владу самодержця. М. М. Коркунов говорив про те, що государ зосереджує у своїх руках усю повноту верховної влади неподільно, але здійснює її правомірно.

МАКСИМ МАКСИМОВИЧ КОВАЛЕВСЬКИЙ (1851 – 1916) – історик і правознавець, учений і політичний діяч, член I Державної думи і Державної ради – займає помітне місце в розвитку соціологічного напрямку права у вітчизняній філософії права.

М. М. Ковалевський викладав у Московському (1877 – 1887) і Петербурзькому (1906 – 1916) університетах конституційне право, історію політичних вчень, історію іноземного законодавства. Його перу належить ряд досліджень. По-перше, із соціології – «Соціологія» в 2-х т. (1910). По-друге, з порівняльно-історичного і порівняльно-правового методах:

1. «Громадське землеволодіння, причини, хід і наслідок його розкладання» (1879);
2. «Історико-порівняльний метод в юриспруденції і прийоми вивчення історії та права» (1880), «Сучасний звичай і древній закон»;
3. «Звичаєве право осетин в історико-порівняльному висвітленні» (1886);
4. «Від прямого народоправства до представницького і від патріархальної монархії до парламентаризму. Зростання держави і його відображення в історії політичних вчень» в 3-х т. (1906);
5. «Загальне вчення про державу» (1909).

Виділяючи **онтологічний аспект вчення М. М. Ковалевського про державу і право**, відзначимо, що воно органічно пов'язане з його соціологічною концепцією. Методологічною основою його вчення стали доктрина О. Конта, погляди Г. Спенсера, психологія Г. Тарда, доктрини солідарності Е. Дюркгейма та Л. Дюги. **Формулу О. Конта «порядок і прогрес» він замінив більш загальним поняттям «Організація і еволюція».** **Не всяка еволюція прогресивна, вважав М. М. Ковалевський, і не кожна організація ґрунтована на порядку – порядок забезпечений лише там, де суспільство утворює «середовище, що є замиреним», яке ґрунтоване на суспільній солідарності.**

Кожна соціальна група, за М. М. Ковалевським, є, передусім, «замиреним середовищем», в якому замість боротьби встановлюється солідарність або свідомість спільності інтересів і взаємної залежності один від одного. Факт солідарності, її вимоги визнаються суспільством і стають соціальними нормами. Право виникає і змінюється внаслідок того, що з'являється спочатку стан незадоволення існуючим станом речей, виникають нові вимоги, які переходять силою наслідування спочатку в громадську думку, в юридичну свідомість мас, а потім – у звичай і закон. **Право за М. М. Ковалевським – це норми, що ставлять собі метою підтримку і розвиток солідарності, що приведені в життя організованою силою суспільства – державою, мають примусову силу.**

Поняття права в концепції М. М. Ковалевського має двояке значення:

- 1) право є відображення вимог солідарності і обумовленої нею ідеї обов'язку, що примушує індивідів брати на себе обов'язки, щоб зберегти інтерес групи. Це право передує державі і породжує позитивне право;
- 2) позитивне право, що має нормативний характер і забезпечуване примусовою силою держави, висловлює волю не окремого класу, а цілого суспільства; воно містить правила, що покликані або розширити, або обмежити свободу індивіда (залежить від того, в якому ступені держава бере на себе функції, що раніше виконувалися громадськими союзами).

Виділяючи **антропологічний аспект концепції М. М. Ковалевського**, відзначимо, що **учений відкидав ідею природжених прав, які йдуть від «природного стану»**. М. М. Ковалевський відмічав, що будь-яка декларація невід'ємних прав особи може зробитися гальмом для подальшого політичного розвитку, якщо вважати її зміст раз і назавжди встановленим.

Особисті права, на думку М. М. Ковалевського, **не залежать від держави, яка не може їх відмінити, оскільки визнання їх є такою ж вимогою суспільної солідарності, як встановлення самого факту державного гуртожитку.**

Аналізуючи **гносеологічний аспект вчення М. М. Ковалевського**, виділимо той факт, що, на його думку, **виникнення і права, і держави обумовлене інтересами суспільної солідарності**. Стан «середовища, що замиряє», із властивою йому взаємозалежністю людей, підкріплюваний примусовою силою (озброєним насильством), веде до об'єднання різних союзів у державі.

Джерело виникнення влади і держави М. М. Ковалевський під сильним впливом теорії Г. Тарда убачав у психічній дії особистостей, що здатні до ініціативи, до творчості, на маси, які не здатні ні до чого іншого, як до підпорядкування своєї діяльності чужому прикладу і керівництву.

М. М. Ковалевський досліджував стадії розвитку суспільства і держави. Він писав, що додержавному стану відповідає племінне князівство або правління ради старійшин – родова організація. Державності Античного світу властива безпосередня демократія, феодалізму – станова монархія, на зміну якої приходить «всестанова» стадія розвитку суспільства. Останній стадії розвитку суспільства, на думку М. М. Ковалевського, відповідають спочатку цезаризм, а потім конституційна монархія і республіка, що доповнюються референдумом і прямою законотворчістю виборчого корпусу.

Виділяючи **аксіологічний аспект концепції М. М. Ковалевського**, вкажемо читачеві на той факт, що **він вважав історичною закономірністю рух кожного суспільства від нижчої стадії до стадії вищої**. Проте, писав М. М. Ковалевський, цьому прогресу суперечить протиставлення бідності і багатства, розбрат між імущими класами і неімущими. Для подолання цього протиріччя він вважав необхідним посилення втручання держави в розпорядження власністю в інтересах землеробів і робітників, юридичне закріплення права на працю, вільну діяльність профспілок, їх боротьбу за соціальні права.

М. М. Ковалевський оспорював доктрину про державу як про політичне володарювання панівного економічного класу. **Панування однієї частини суспільства над іншою видавалося йому лише винятком, порушенням закону суспільної солідарності**. Із цих позицій ним засуджувалася будь-яка держава, що посягає на «особисті права», як «деспотична держава», «якобінська зверху або знизу».

М. М. Ковалевський наполегливо звертав увагу на таку якість «всестанового» суспільства, як проголошення цивільної і політичної рівності, прав і свобод особистості, юридичних гарантій цих прав і свобод, які, на його думку, обумовлюють «загальнонаціональний характер» права, узгодження інтересів особистості, груп, класів, суспільства відповідно до соціальної солідарності.

М. М. Ковалевський був прихильником глибоких реформ, що ведуть до затвердження «всестанового» – громадянського суспільства. Він писав, що революція як засіб соціальної зміни спричиняється помилками уряду, який не задовольняють справедливі, природні для свого часу вимоги народу. Революція завжди передбачає насильство, тобто порушення «середовища, що замиряє», в суспільстві. Учений стверджував, що суспільству цілком чужа думка про знищення разом чого б то не було і створення відразу нового ладу, нової релігії або нової моралі. При еволюції суспільних змін прогрес надійніший, ніж при революційному переході, еволюції потрібно віддавати перевагу над революцією, або прогрес бажаний лише за умови збереження порядку.

М. М. Ковалевський не схвалював самодержавство, але був прихильником збереження монархії в Росії. Республіка в Росії так само мало мислима, як і монархія у Франції. Він вважав за можливе еволюційний розвиток самодержавства в «демократичну монархію», що ґрунтована на конституції і представницькому правлінні. М. М. Ковалевський вважав, що Російська імперія потребує ширших основ: вона може бути лише всенародною імперією із збереженням спадкоємного керівництва її історичним вождем. Але при цьому основою управління суспільством повинна стати оновлена система самоврядування.

В якості висновку

У вітчизняному соціологічному напрямі побудови державно-правових теорій переважає концепція «юридично захищеного інтересу», висунута Р. Ієрингом.

В онтологічному контексті, кожна з розглянутих теорій С. А. Муромцева, М. М. Коркунова, М. М. Ковалевського в якості основної категорії має категорію «правові стосунки», яка розкривається при аналізі категорій «правовий лад» і «норми розмежування інтересів».

В аксіологічному контексті – цінності права – кожна з вище розглянутих теорій передбачає, що для здійснення правового порядку в суспільстві та виявлення норм розмежування інтересів необхідно уявляти державу як юридичні відносини, в яких 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 з чужими інтересами.

В антропологічному контексті, суб'єктами – учасниками державного спілкування – є різні союзи. Такими союзами можуть вважатися різні соціальні групи: дружні гуртки, товариства, сім'я, община, стан, партія, держава. До правових відносин відносяться ті суспільні відносини, які складаються з приводу типових для цього суспільства інтересів окремих осіб. Ці відносини та інтереси у міру визнання суспільством отримують захист з боку суспільства і соціальних груп. Право встановлює права і обов'язки суб'єктів суспільних стосунків і тим самим створює порядок суспільних відносин.

Гносеологічний контекст кожної з розглянутих теорій – це пошук здійснення норм для розмежування інтересів суб'єктів соціальних відносин. Норми розмежування інтересів визначають межу між правом і неправом, тому норми розмежування інтересів суть юридичні норми. Подолання протиріч між юридичними нормами і правовим ладом мають бути покладені на судові та інші правозастосовні органи.

В ЯКОСТІ ЗАГАЛЬНОГО ВИСНОВКУ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ В ГАЛУЗІ ДЕРЖАВИ І ПРАВА

Необхідно відзначити ту обставину, що соціологічні дослідження в праві велися і ведуться на межі соціології і права. Існують такі соціальні явища, вивчення яких в онтологічному антропологічному і гносеологічному контекстах неможливо проводити у рамках одного лише правознавства, що розуміється із появою нормативістського напрямку як аналіз правових норм.

У контексті правової онтології, аксіології і антропології, низка досліджень у галузі права переноситься в галузь не правову – на фактичні стосунки людей.

У контексті правової гносеології процес соціологізування юриспруденції передбачає розробку нових проблем, які не можуть бути поставлені у рамках юридичної концепції. Таким чином, соціологія права – науковий напрям у суспільствознавстві, який розглядає правову систему у зв'язку із соціальною практикою.

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 кожному 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 склали єдиного філософського напрямку 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 напрямку 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.

Життєвий і творчий шлях Л. Й. Петражицького

Лев Йосипович Петражицький народився 13 квітня 1867 року в родовому маєтку Коллонтаєво Вітебської губернії. Вчився в Київському університеті, після закінчення якого був відряджений у Берлін для підготовки до професорського звання. У Германії вийшли дві його монографії, які принесли Л. Й. Петражицькому широку популярність в юридичних колах і використовувалися потім для створення германського Цивільного Укладення.

Повернувшись у Росію, Л. Й. Петражицький захистив дисертацію «Ділення дотальних плодів по римському праву» (1896) і майже відразу – докторську дисертацію «Права добросовісного власника на доходи» (1897). У цій роботі він уперше говорить про необхідність створення науки – політики права, для свідомого цілеспрямованого регулювання соціальних відносин за допомогою психологічної дії права на людську свідомість. Із 1897 р. Л. Й. Петражицький стає професором енциклопедії і філософії права Петербурзького університету.

Окрім викладацької і наукової роботи, Л. Й. Петражицький брав активну участь у громадській діяльності, був депутатом I Державної думи, де зарекомендував себе як один із ідеологів конституційно-демократичної партії і блискучий оратор. У Петербурзькому університеті Л. Й. Петражицький керував студентським гуртком філософії права. На його лекції завжди приходило стільки студентів, що аудиторії не могли вміщати бажаючих його слухати. У своїх численних виступах на сторінках газет і журналів Л. Й. Петражицький одним із перших заявив про кризу правосвідомості в Російській імперії і необхідність формування позитивного ставлення до права як регулятора соціальних відносин.

Основні роботи Л. Й. Петражицького, особливо «Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології» (1905) і «Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності» у 2-х томах (1909-1910), відразу ж привернули увагу як знаменитих учених, наприклад Б. М. Чичеріна, П. І. Новгородцева, Б. О. Кістяковського і інших, так і широкої громадськості. Такий жвавий відгук був викликаний не лише авторитетом Л. Й. Петражицького – видатного юриста, але і гостротою самого питання про роль права в російській державі і суспільстві. На сторінках журналу «Юридичний Вісник» розгорнулася широка полеміка з питання про походження права, співвідношення природного і позитивного права.

Основне протиріччя полягало в тому, що під природним правом, за відродження якого виступали багато прогресивних юристів, у тому числі Л. Й. Петражицький, розумівся об'єктивний, незалежний від історичної еволюції і суб'єктивних поглядів людей абсолютний ідеал, до якого повинно прагнути людство. Цей ідеал недосяжний, однак позитивне право, що існує в конкретному суспільстві, повинно йому максимально відповідати. Вказане уявлення корінним чином суперечило юридичній практиці в пореформеній Росії і поширеному в суспільній свідомості переконанню, що право – лише інструмент насильства державної влади над громадянами. Воно суперечило також і юридичному позитивізму, згідно з яким право змінюється залежно від історичного періоду і діяльності законодавців, які в силу своєї суб'єктивності можуть творити будь-яке свавілля.

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 впливають 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 посиленням 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 досконалість 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 напрямку 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 проходилося 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 ХІХ століття, а також провідні теоретики юридичного позитивізму В. І. Сергеевич, 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 послань, 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. ХХ 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. Петрівського⁶⁶⁰, М. Вилюнаса⁶⁶¹.

З позиції правової гносеології, для соціологів Л. Й. Петражицький був цікавий як теоретик, із школи якого вийшла плеяда відомих соціологів ХХ століття. Теоретик сучасної логіки А. І. Івін використав класифікацію норм права Л. Й. Петражицького як найбагатшу варіантами в теорії нормативних суджень⁶⁶².

⁶⁶⁰ Петровский А. В. Краткий очерк истории социальной психологии. Социальная психология. / А. В. Петровский – М.: Наука, 1975. – 168с.

⁶⁶¹ Вилюнас М. Психология эмоциональных явлений. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1976. – 156с.
Вилюнас М. Психология эмоций. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1984. – 180с.

⁶⁶² Ивин А. И. Логика норм. / А. И. Ивин. – М.: Издательство МГУ, 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»⁶⁶³.

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

⁶⁶³ Гурвич Г. Д. Интуитивистская философия права: Лев Иосифович Петражицкий. // Г. Д. Гурвич Философия и социология права: Избранные сочинения. / – СПб.: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 848с.

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»⁶⁶⁴. 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, чії 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

⁶⁶⁴ Петражицкий Л. И. Акционерная компания. Акционерные злоупотребления и роль акционерных компаний в народном хозяйстве. / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Министерства финансов (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 шляхом 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 неминує 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»⁶⁶⁵. У витокі теорія Л. Й. Петражицького тяжіла до своєї побудови як емпірична наука про суспільство, етнос – як соціологія права. Суспільство живе за критеріями, які

⁶⁶⁵ Петражицкий Л. И. Акционерная компания. Акционерные злоупотребления и роль акционерных компаний в народном хозяйстве. / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Министерства финансов (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 ХХ 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 посилення 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»⁶⁶⁶. 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 ХХ 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»⁶⁶⁷.

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

⁶⁶⁶ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с. с.20

⁶⁶⁷ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 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»⁶⁶⁸.

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

⁶⁶⁸ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с. с.33

філософсько-правової парадигми вітчизняної юриспруденції начала ХХ 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»⁶⁶⁹. 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 відзначених, відсутніх у всіх інших об'єктів ознак.

Методологія, що розкрита і обґрунтована Л. Й. Петражицьким, унеможлиблює 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 напрямками 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»⁶⁷⁰, 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»⁶⁷¹. Найважливішим аспектом побудови

⁶⁶⁹ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с. с.62

⁶⁷⁰ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с. с.19

⁶⁷¹ Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 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 окремоостей, 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»⁶⁷². 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 поведуться 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.

Таким чином, спираючися на вчення Ч. Дарвіна про механізми, що пристосовані до виживання, Л. Й. Петражицький запропонував своїм

⁶⁷² Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. / Л. И. Петражицкий – СПб.: «Лань», 2000. – 608с. с.28

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 проєкцій, 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 проєкції 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»⁶⁷³. 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 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

⁶⁷³ Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. / Л. И. Петражицкий – СПб.: «Лань», 2000. – 608с. с.82-83

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.

В ЯКОСТІ ВИСНОВКУ

В онтологічному контексті головними ідеями, що заклав Л. Й. Петражицький в основу складеної ним нової психолого-антропоцентристської парадигми, є ідеї трактування права як явищ індивідуальної психіки при вирішенні проблем духовних і матеріальних цінностей соціуму.

У гносеологічному контексті природа права і моральності в кожному соціумі може бути пізнана лише при аналізі психіки індивіда, його

емоціональних переживань. Тому інтуїтивне право представлене як найближчий до природи регулятор, як 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.

Аксіологічний аспект емоціоналістичного вчення Л. Й. Петражицького полягає у визнанні регулятора – інтуїтивного права, – що приводить суспільство до стану, коли в правовому полі між індивідом і суспільством, при виконанні 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.

Антропологічний аспект учення Л. Й. Петражицького полягає у тому, що при поясненні психології соціуму, походження права і моральності немає необхідності розглядати особливу, метафізичну величину – «соціальну» психіку. Все пояснюється існуванням індивідуальної психіки і їх психічної взаємодії. Мораль як особливий емоціональний стан з'явилася у суспільстві на пізніших етапах його розвитку, інтуїтивне право старіше за мораль. Аморальність – це рух індивідів до досягнення сутності моралі. Право в онтологічному контексті на усіх шаблях розвитку культури складається із індивідуальних емоцій і уявлень, що завжди рівні самим собі.

ВИСНОВКИ

Для уважного читача в ході аналізу філософсько-правових концепцій античності, християнської середньовічної культури, епохи Просвітництва, ХІХ – ХХ століть розкрито, що в онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному контекстах феномен права є ідеальна реальність, суть якої – належне.

З онтологічної позиції – із пошуком загальної і необхідної форми рівності, свободи і справедливості в суспільному житті людей **право** – рід ідеального буття, яке в ході історичного розвитку склалося у взаємодії із державою як нормативне інституціональне утворення, що має набір ефективних властивостей, передусім загальнообов'язкову нормативність, формальну визначеність, високу державну забезпеченість.

З аксіологічної позиції – із пошуком значущості прав індивіда в суспільстві та державі, співвідношення природних прав людини із законами, що встановлені державою, пошуком прав людини у зв'язку з ідеологічними настановами в суспільстві – **право** – як сфера належного конститує сутність людини в суспільстві та державі. Право є глибинним елементом суспільного життя, яке не лише покликане реалізувати ряд основоположних вимог суспільства, але і вбирає в себе цінності конкретного культурного середовища і цивілізації.

Власну цінність права можна визначити як вираження за його допомогою 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 – цінність, яка не властива ніякому іншому соціально-політичному явищу, цінність впорядкованої соціальної свободи, консенсусу, справедливості.

З позиції правової антропології – із пошуком умов буття людини в правовому полі, що встановлене суспільством і державою – **сенси права** відображають ментальні настанови, ідеї, людські дії конкретної культурно-історичної епохи і конкретного етносу. Предмет правової антропології – аналіз автономності особистості в суспільстві і державі, баланс між публічним і приватним аспектами в праві. Право в кожному культурно-історичну епоху має властивості, завдяки яким можливо запроваджувати в соціальне життя загальну, стабільну, строго визначену за змістом, гарантовану державою систему типів поведінки, що функціонує постійно і безперервно у часі. Тому в суспільстві саме право є одним із головних інструментів, що здатний забезпечити організованість суспільного життя, начала суспільної дисципліни, нормальне функціонування усього суспільного організму, дієвість соціального управління.

У предметну сферу правової антропології входять правові системи і в цілому весь комплекс правових явищ, усі правові форми у широкому значенні слова, у різних етносів (народів, націй), у різні епохи і у різних регіонах світу.

З позиції правової гносеології – теорії пізнання правової реальності – **сенси права** відбиваються у філософсько-правових і юридичних теоріях у

знаково-символічній формі, у вигляді правових норм і правових інститутів, розкриваючи різні прояви правової реальності. Філософсько-правовою гносеологією задається інструмент розгляду соціального світу. Цей інструмент конструюється із розуміння права як соціально-юридичних відносин. У явній або неявній формі у цьому конструюванні беруть участь гносеологічні філософські підходи. Поряд із ними в конструюванні правового інструментарію беруть участь методології побудови правової теорії. У сукупності цих механізмів і способів пояснення права в якості феномена соціального світу проявляється методологічна функція філософії права і гносеології як частини філософського знання. Гносеологія філософії права задає фундаментальний рівень трактування соціального світу через призму права, його теоретичне розуміння як світу правового або позаправового.

У процесі аналізу філософсько-правових концепцій з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології розкрито, що кожна етнічна державно-правова побудова у будь-яку епоху обумовлена різними чинниками. У культурі античності, християнській середньовічній культурі, епосі Просвітництва, XIX – XX століттях підхід до права обумовлений виробленою в конкретному етносі системою духовних цінностей. На формування системи духовних цінностей в європейській і східнослов'янській культурі впливає низка різних факторів, зокрема, географічні, геополітичні, кліматичні умови.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдулова Л. М. Человек и его общественное предназначение в учении С. Н. Булгакова / Л. М. Абдулова – М.: МИРБИС, 2009. – 128с.
2. Абрамова Н. Т. Ценность образования, новые технологии и новые формы знания / Н. Т. Абрамова // Вопросы философии. – М., 1998. – №6. – С. 24-31.
3. Августин А. Исповедь. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.1. Часть I. Изд. второе (репринт.) – Киев: Типография И. И. Чоколова. 1906. – 442 с.
4. Августин А. О граде Божьем к Марцелину против язычников / А. Августин Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т.2. Часть IV. Изд. второе (репринт.) – Киев.: Типография И. И. Горбушова. 1906. – 416 с.
5. Августин А. О порядке. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.1. Часть II. Изд. второе (репринт.) – Киев: Типография И. И. Чоколова. 1906. – 473 с.
6. Августин А. Об истинной религии. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.5. Часть VII. Изд. второе (репринт.) – Киев: Типография П. Барского в Киеве, 1912. – 278 с.
7. Августин А. Об учителе /А. Августин Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев: Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497 с.
8. Августин А. Против академиков. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского Т. 1. Часть II. Изд. второе (репринт.) – Киев.: Типография И. И. Чоколова. 1906. – 473 с.
9. Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 1. / А. Августин – Киев: Типография И. И. Чоколова, 1906. – 482 с.
10. Августин А. Соч.: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. – Киев: Типография И. И. Чоколова, 1906. – 497с.
11. Августин А. Творения / А. Августин. – М.: Греко-римский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. – 390 с.
12. Августин А. Исповедь. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского / А. Августин Т.1. Часть I. Изд. второе (репринт.) – Киев: Типография И. И. Чоколова. 1906. – 442с.
13. Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры / С. С. Аверинцев – М.: Наука, 1977. – 278 с.
14. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев – М.: Наука, 1977. – 346 с.
15. Азаркин Н. Н. Левченко В. Н. История политических учений / Н. Н. Азаркин, В. Н. Левченко. – М.: Юрист, 1994. – 139 с.
16. Аксаков К. С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с.
17. Аксаков К. С. Ещё несколько слов о Русском воззрении // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с.

18. Аксаков К. С. О современном человеке // Критика и эстетика / К. С. Аксаков. – М.: Искусство, 1998. – 462с.
19. Аксаков К. С. Соч. Т.1. О том же / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с.
20. Аксаков К. С. Соч. Т.1. Письмо к Государю Александру II и записки о внутреннем состоянии России / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с.
21. Аксаков К. С. Соч. Т.1. Семисотлетие Москвы / К. С. Аксаков. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1889. – 656с.
22. Акулинин В. Н. Булгаков С. Н.: Библиография / В. Н. Акулинин. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1996. – 66с.
23. Алексеев К. А. Владимир Соловьев и судьба России: социально-политические искания третьего пути / К. А. Алексеев. – Москва: РОССПЭН, 2007. – 139с.
24. Алексеев П. В. Философы России XIX-XX столетий: биографии, идеи, труды / П. В. Алексеев Изд-во Книга и бизнес, 1995, – 750с.
25. Альтшуллер Г. С. Творчество как точная наука (теория решения изобретательских задач) / Г. С. Альтшуллер. – М.: Сов. радио, 1979. – 184 с.
26. Анкин А. А. Юность науки / А. А. Анкин – М.: Политиздат, 1979. – 367 с.
27. Антонов М. Ф. Проблема русского народного идеала в трудах И. В. Киреевского / М. Ф. Антонов. – Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1990. – 33с.
28. Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов / М. Ф. Антонов. – Москва: изд-во Институт русской цивилизации, 2008. – 416с.
29. Арефьева Н. Г. Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна: Владимир Соловьев, Вячеслав Иванов / Н. Г. Арефьева. – Астрахань: Издательство Астраханского университета, 2007. – 269с.
30. Аристотель. Большая этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602с.
31. Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М.: Мысль, 1978. – 580 с.
32. Аристотель. Категории / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М.: Мысль, 1978. – 580 с.
33. Аристотель. Метафизика/ Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.3. – М.: Мысль, 1978. – 543 с.
34. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602 с.
35. Аристотель. О душе / Аристотель. Собр. Соч.: В 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1978. – 510 с.
36. Аристотель. Первая аналитика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М.: Мысль, 1978. – 580 с.
37. Аристотель. Политика. / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.4. – М.: Мысль, 1978. – 602 с.

38. Аристотель. Томика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4х т. Т.2 – М.: Мысль, 1978. – 580 с.
39. Аристотель. Физика / Аристотель. Собр. Соч.: В 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1978. – 510 с.
40. Архангельский С. И. Лекции по теории обучения в высшей школе / С. И. Архангельский. – М.: Высшая школа, 1984. – 384 с.
41. Асмус В. Ф. Владимир Соловьев / В. Ф. Асмус. – М.: Прогресс, 1994. – 204с.
42. Асмус В. Ф. История античной философии / В. Ф. Асмус – М.: Высшая школа, 1965. – 296 с.
43. Астров В. Не нашли пути: Из истории религиозного кризиса: Станкевич, Белинский, Герцен, Достоевский / В. Астров. – Санкт – Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1914. – 292с.
44. Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII столетия / А. В. Ахутин – М.: Наука, 1976. – 240 с.
45. Баранов С. П. Сущность обучения / С. П. Баранов – М.: Просвещение, 1981. – 95 с.
46. Бачинин В. А. Духовная культура личности / А. В. Бачинин – М.: изд. Политической литературы, 1986. – 108 с.
47. Бачинин В. А. Философия права и преступления. – Харьков: Фолио, 1999. – 240с.
48. Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в древней Греции / Г. И. Башмакова // Историко-математические исследования. – М.: Наука, – 1958. – Вып. XI – С.121-129
49. Безменова Н. А. Очерки по истории и теории риторики А. Н. Безменова – М.: Наука, 1991. – 197 с.
50. Белопольский В. Н. Достоевский и философия: связи и параллели / В. Н. Белопольский. – Ростов н/Д: Изд-во Института массовых коммуникаций, 1998. – 101с.
51. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон – Минск: Харвест, 1999. – 866 с.
52. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. – Paris: YMCA-press, 1968. – 238с.
53. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Федотов. – М.: Наука, 1990, – 397с.
54. Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения / Н. А. Бердяев. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – 624с.
55. Бердяев, Н. А. Алексей Степанович Хомяков / Н. А. Бердяев. – М.: Высшая школа, 2005 – 237с.
56. Библер В. С., Берянд И. Е., Кондратов Р. Р. Сознание – доминанта психической жизни / В. С. Библер, И. Е. Берлянд, Р. Р. Кондратов // Современное состояние и перспективы развивающего обучения. – М., 1975. – С. 94 –102.
57. Библия Книги Священного Писания Ветхого и нового Завета. Российское библейское общество. – М., 2000. – 1368 с.

58. Благова Т. И. Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. К 190 летию со дня рождения А. С. Хомякова / Т. И. Благова. – М.: Тера, 1994. 203с.
59. Блехер Л. И. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья / Л. И. Блехер, Г. Ю. Любарский. – М.: Акад. Проект, 200. – 604с.
60. Блонский П. П. Избр. пед. и психолог. произв. в 2^х т., Т.2. – М.: Педагогика. 1968. – 390с.
61. Блонский П. П. Педология / П. П. Блонский – М., 1934. – 359 с.
62. Богданов А. В. Почвенничество. Политическая философия А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова / Богданов А. В. – М.: Воробьев А. В., 2001. – 143с.
63. Богомолов А. С. Античная философия / А. С. Богомолов – М.: Изд. МГУ, 1985. – 367 с.
64. Божович Л. И. Проблемы формирования личности / Л. И. Божович – Воронеж, 1974. – 352с.
65. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т.1. Учение Оригена о Святой Троице / В. В. Болотов – М.: Мартис, 1999, – 583с.
66. Болотоков В. Х., Кумыков А. М. Феномен наций и национально-психологические проблемы в социологии русского зарубежья / В. Х. Болотоков, А. М. Кумыков. – М.: Логос, 1998. – 261с.
67. Боннар А. Греческая цивилизация. / А. Боннар – М.: Искусство, 1995. – 670с.
68. Боно Э. Литературное мышление. – СПб: Питер, 1977 – 316 с.
69. Бродский Н. Л. ...Ранние славянофилы: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы / Н. Л. Бродский. – М.: Изд-во И. Д. Сытина, 1910. – 206с.
70. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков – М.: Республика, 1994. – 415с.
71. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.1 // Трагедия философии (философия и догмат) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 603с.
72. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.1 // Философия хозяйства / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 603с.
73. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с.
74. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с.
75. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с.
76. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Народное хозяйство и религиозная личность / С. Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – 760с.

77. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т.2 // Человекобог и человекозверь (По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: Дьявол и Отец Сергей) / С. Н. Булгаков – М.: Наука, 1993. – 760с.
78. Булыгин Е. Проблемы философии права. Том III. – Киев: – 2005. – № 1-2.
79. Бурбаки Н. Общая топология / Н. Бурбаки. – М.: Наука, 1968. – 272 с.
80. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский / Э. Б. Быховский – М.: Мысль, 1979. – 183 с.
81. Бэкон Ф. Новый органон / Ф. Бэкон Соч.: В 2х т. Т.1. – М.: Мысль, 1978. – 480 с.
82. Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в./ А. Валицкий. // Вопросы философии. – 1991. – № 8.. С.29.
83. Васильева Т. В. Афинская школа философии / Т. В. Васильева – М.: Наука, 1985. – 121с.
84. Визгин В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля / В. П. Визгин – М.: Наука, 1982. – 270 с.
85. Виллер В. А. Учение о едином в античности и средневековье / В. А. Виллер – СПб.: Алетейя, 2002. – 668с.
86. Вилюнас М. Психология эмоциональных явлений. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1976. – 156с.
87. Вилюнас М. Психология эмоций. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1984. – 180с.
88. Виндельбанд В. Дух и история / В. Виндельбанд – М.: Юрист, – 687 с.
89. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд – К.: Тандем, 1995. – 139 с.
90. Виндельбанд В. Платон / В. Виндельбанд – К.: Зовнішторгвидав, 1993. – 176 с.
91. Волков Г. Н. У колыбели науки / Г. Н. Волков – М.: Наука, 1971. – 215 с.
92. Выгодский Л. С. История развития высших психических функций: Собр. Соч.: В 6 т. Т.3 / Л. С. Выгодский – М.: Педагогика – 357 с.
93. Выгодский Л. С. Спиноза и его учение об эмоциях / Л. С. Выгодский // Вопросы философии. – М., 1970. – №6 – С.89 – 97.
94. Гаврилов М. Н. I. Духовные основы русской культуры: II. Основные идеи творчества Ф. М. Достоевского / М. Н. Гаврилов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1954. – 23с.
95. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г Гадамер. – М.: Мир, 1988. – 480 с.
96. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 468с.
97. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П. Гайденко. – М.: Наука, 1980. – 575 с.
98. Галилей Г. Избр. Произв. В 2 т. Т.2. / Г. Галилей. – М.: Наука, 1964. – 496 с.
99. Гараева Г. Ф. Софийный идеализм как историко-философский феномен / Г. Ф. Гараева – М.: Диалог-МГУ, 2000. – 384с.

100. Гарин И. И. Владимир Соловьев / И. И. Гарин. – Харьков: Гариниздат, 1994. – 240с.
101. Гачев Г. Д. Русская дума. Портреты русских мыслителей / Г. Д. Гачев. – М.: Новости, 1991. – 267с.
102. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч.1 / Г. В. Ф. Гегель // Феноменология духа. Соч. Т.4, – М.: Соцэкгиз, 1959. – 440с.
103. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель – М.: Мысль, 1990. – 524с.
104. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: Соч.: В 2 т. Т.1. / Г. В. Ф. Гегель – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
105. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т.1. – 542 с.
106. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. / Г. В. Ф. Гегель – СПб.: Наука, 2005. – 477с.
107. Гейберг Г. Л. Естествознание и математика в классической древности / Г. Л. Гейберг. – М.; Л.: АН СССР, 1936. – 272 с.
108. Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.1 / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 575с. с.331
109. Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.18 / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1959г. – 752с.
110. Герцен А. И. Собр. Соч. В 30-и т. Т.20-1. Русский коммунизм. / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 494с.
111. Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Дилетантизм в науке / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 363с.
112. Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.3 Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954.
113. Герцен А. И. Собр. соч. в 30-и т. Т.8 Былое и думы / А. И. Герцен. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 519 с. с.73
114. Гершензон М. О. Грибоедовская Москва; П. Я. Чаадаев; Очерки прошлого / О. М. Гершензон. – М.: Московский рабочий, 1989, – 398с.
115. Гершунский Б. С. Вопросы практико-ориентированных образовательных концепций Сб. Философия образования XXI века / Б. С. Гершуновский – М., 1997. – 230 с.
116. Глинский Б. А., Козлова О. В. Свобода в мире В. С. Соловьева / Б. А. Глинский, О. В. Козлова. – М.: Альтекс, 2001. – 247с.
117. Глой К. Холистски-экологическая или механическая картина мира. Исторические типы рациональности. Соч. в 2-х Т. Т.2. / К. Глой – М.: ИФРАН, 1996. – 546 с.
118. Гоббс Т. Избр. Произв. В 2 т. Т.1 – М.: Мысль, – 1965. – 487 с.
119. Гоголь Н. В. Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород: повести / Н. В. Гоголь. – М.: Эксмо, 2009. – 430с.
120. Гоголь Н. В. Духовная проза / Н. В. Гоголь – М.: Русская книга, 1992. – 320с

121. Гоголь Н. В. О движении народов в конце V века / Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 23-т. – Т. 8. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 460с.
122. Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов: Жизнь и творчество / Э. Ф. Голлербах. – Paris: YMCA-press, 1976. – 109с.
123. Головки Б. С. Гуманістичний потенціал сучасної філософії освіти / Б. С. Головки // Філософія. Історія культури. Освіта: Сбірник наукових праць міжнародного конгресу українців. – Харків: 1996. – С.198 – 206.
124. Горбунов В. В. Идея соборности в русской религиозной философии: Пять избранных портретов / В. В. Горбунов. – М.: Феникс, 1994. – 179с.
125. Горбунов Л. С. Предметне поле філософії освіти: крок до визначення / Л. С. Горбунов. – К.: Вища школа, 2001. – №1. – С.87 – 93.
126. Гостев А. В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» / А. В. Гостев // Вопросы философии. – М., 1997. – №12. – С. 94 – 106.
127. Грабарь-Пассек М., Гаспаров М. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX века / М. Грабарь-Пассек, М. Гаспаров. – М.: Наука, 1970. – 444 с.
128. Григорьев Д. Д. Достоевский и церковь: У истоков религиозных убеждений писателя / Протоиерей Дмитрий Григорьев. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихонов. Богословского Института, 2002. – 175с.
129. Гринфельд-Зингурс, Т. Я. В. Соловьев, В. Розанов, М. Пришвин: понимание красоты в природе / Т. Я. Гринфельд. – Сыктывкар: изд-во. Сыктывкарского государственного университета, 1995. – 24с.
130. Гурвич Г. Д. Интуитивистская философия права: Лев Иосифович Петражицкий. // Г. Д. Гурвич Философия и социология права: Избранные сочинения. / – СПб.: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 848с.
131. Даркевич В. П. Народная культура средневековья / В. П. Даркевич. – М.: Наука, 1976. – 198с.
132. Двуреченская Т. А. Философские взгляды В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева / Т. А. Двуреченская. – М.: Изд-во. Московского государственного инженерно-физического института, 2001. – 47с.
133. Декарт Р. Первоначала философии. / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1 – М.: Наука 1989. – 656 с.
134. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 656 с.
135. Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 656 с.
136. Дергачёва Л. Д. Очерки русской культуры XIX века: Художественная литература. Русский язык / Л. Д. Дергачёва – М.: Изд-во Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 2005. – 637с.
137. Деревенский Б. Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье / Б. Г. Деревенский. – СПб.: Алетейя, 2000. – 528с.

138. Джибладзе Г. Н. Философия Я. Коменского / Г. Н. Джибладзе. – Тбилиси, 1973. – 218 с.
139. Дидоренко С. А. Метафизика одного всеединства / С. А. Дидоренко. – М.: Московский философский фонд, 1999. – 228с
140. Добиаш-Рождественская О. А. Западная Европа в средние века / О. А. Добиаш-Рождественская – М.: «Акционер и К» 2006 – 144с.
141. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 12-и т. Т.11. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 624с.
142. Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 12-и т. Т.2. / Ф. М. Достоевский – М.: Правда, 1982. – 560с.
143. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 12-и т. Т.5. / Ф. М. Достоевский. – М.: Правда, 1982. – 544.
144. Драгалин А. Г. Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств / А. Г. Драгалин. – М.: Наука, 1979. – 310 с.
145. Дружинина В. Н. Психология общих способностей / В. Н. Дружинина – СПб.: Питер, 1999. – 369 с.
146. Дюби Ж. Трехчастная модель или представления средневекового общества о самом себе / Ж. Дюби – М.: Языки русской культуры, 2000 – 454 с.
147. Евсевий Памфил. Евсевия Памфила слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // Памфил Евсевий. Жизнь блаженного василевса Константина. – М., 1998. 16. с.260
148. Емельянов Б. В., Томилов В. Г. Русские мыслители: / Б. В. Емельянов, В. Г. Томилов. – Томск: Изд-во Томского университета, 1988. – 199с.
149. Еремеев А. Э. И. В. Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания (1820 – 1830) / А. Э. Еремеев. – Омск: ОмГПУ, 1996. – 170с.
150. Ерофеев. В. В. Найти в человеке человека: (Достоевский и экзистенциализм) / В. В. Ерофеев. – Benson: Chalidze publ., 1991. – 122с.
151. Жарова Л. В. Учись самостоятельности / Л. В. Жарова – М.: Просвещение, 1993. – 205 с.
152. Заиченко Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко – М.: Мысль, 1973. – 197с.
153. Заруцкий К. Недавние явления в римско-католическом и протестантском мире: (Памяти незабвенных А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина) / К. Заруцкий. – Москва: тип. М. И. Нейбюргера, 1878. – 190с.
154. Заруцкий К. Современные явления в протестантском мире: (Памяти А. С. Хомякова). / К. Заруцкий. – Санкт-Петербург: тип. А. Траншеля, 1874. –54с.
155. Захаров А. А. Историко-философская концепция В. С. Соловьева / А. А. Захаров. – М.: Диалог-МГУ, 1998. – 239с.
156. Зверева Т. В. Проблема слова и структура романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / Т. В. Зверева. – Ижевск: Удм. гос. ун-т, 1998. – 120с.
157. Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма / Ф. Ф. Зелинский – Томск: Водолей, 1996 – 160 с.

158. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства / Ф. Ф. Зелинский – М.: Школа – Пресс, 1996. – 416 с.
159. Зеньковский В. В. История русской философии. / В. В. Зеньковский. – Харьков: Фолио; – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896с.
160. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М.: КАНОН. 1996. – 506с.
161. Зеньковский В. В. Основы христианской философии / В. В. Зиньковский – М.: КАНОН, 1996. – 506 с.
162. Зернов Н. М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев:/ Н. М. Зернов.– М.: Московский рабочий, 1995. – 212с.
163. Зиновьев И. В. В диалоге с XIX веком: стиль и проблемы философии С. Н. Булгакова: / И. В. Зиновьев – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2007. – 181с.
164. Зубов В. П. Архитектор в эпоху средневековья / В. П. Зубов // – М.: Советское искусствознание, 1985. вып. 19. – 358 с.
165. Иванов Н. П. Сказал Бог ... Библейская онтология и библейская антропология / Н. П. Иванов. – Клин: Изд. Фонд «Христианская жизнь», 1999. – 120с.
166. Иванова А. А. Русская классическая философия: От Ф. М. Достоевского к И. А. Ильину / А. А. Иванова. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 109с.
167. Ивин А. И. Логика норм. / А. И. Ивин. – М.: Издательство МГУ, 1973. – 240с.
168. Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков – М.: Мысль, 1991. – 270с.
169. Иосиф (Литовкин И. Е.) Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев перед «старцами» Оптиной пустыни / Иосиф (И. Е. Литовкин). – М.: Университетская типография, 1897. – 8с.
170. Итокава К. Федор Достоевский. Преодоление самоочевидности / К. Итокава. – М.: МАКС Пресс, 2000. – 101с.
171. Казимирчак-Полонская Е. И. Профессор протоиерей Сергей Булгаков. 1871-1944: личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом – М.: Изд-во Православного университета им. А. Меня, 2003. – 407с.
172. Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков / З. А. Каменский. – СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 2003. – 533с.
173. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. Соч. В 8-ми т. Т.7. – М.: Чоро, 1994. – 495с.
174. Кантор В. К. «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского / В. К. Кантор. – М.: Худож. лит., 1983. – 192с.
175. Капитон В. П. Культура і об'єктивні закони / В. П. Капитон. – Дніпропетровськ: Вид. Наука і освіта, 2000. – 148 с.
176. Капитон В. П. Размышления над страницами книги С. И. Гессена «Основы педагогики, введение в прикладную философию» / В. П. Капитон //

- Філософія, культура, життя: Міжвузівський збірник наукових праць. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 1999. – №5. – С. 98 – 106.
177. Каплин. А. Д. Мировоззрение славянофилов: история и будущее России / А. Д. Каплин. – Москва: Ин-т русской цивилизации, 2008. – 445с.
178. Карамзин Н. М. История государства российского / Н. М. Карамзин – М.: Эксмо, 2007. – 1024с.
179. Кара-Мурза А. А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX-XX вв. / А. А. Кара-Мурза.– М.: ИФРАН, 2009. – 154с.
180. Карпеев А. М. Многозначность термина «София» в философии В. С. Соловьева / А. М. Карпеев. – Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 2007. – 120с.
181. Карсавин Л. П. Культура средних веков / Л. П. Карсавин – Киев, 1995. – 197 с.
182. Карякин Ю. Ф. Самообман Раскольникова / Ю. Ф. Карякин. – М.: «Художественная литература», 1976. – 262с.
183. Кашина Н. В. Человек в творчестве Ф. М. Достоевского / Н. В. Кашина. – М.: Художественная литература, 1986. – 316с.
184. Келасев В. Н. Интегрированная концепция человека / В. Н. Келасев – СПб.: Ун-т, 1992. – 208 с.
185. Керимов В. И. Историософия А. С. Хомякова / В. И. Керимов. – М.: Знание, 1989. – 60с.
186. Киреевский И. В. Соч. в 2^x т. // Т.1. О необходимости и возможности новых начал в философии / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с.
187. Киреевский И. В. Соч. в 2^x т. // Т.1. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с.
188. Киреевский И. В. Соч. в 2^x т. // Т.1. Обзорение современного состояния литературы / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с.
189. Киреевский И. В. Соч. в 2^x т. // Т.1. Ответ А. С. Хомякову / И. В. Киреевский. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с.
190. Киреевский И. В. Соч. в 2^x т. // Т.1. Отрывки. – М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. – 295с.
191. Киселев С. Н. Мысли А. С. Хомякова о географии / С. Н. Киселев – М.: ИИЕИТ, 1990. – 32с.
192. Ключевский В. О. Курс русской истории. // Соч. в 8^и т. Т.V. М.: Изд. Социально политической литературы. 1958. – 502с.
193. Козловский П. Общество и государство / П. Козловский – М.: Республика, – 386с.
194. Козырев А. П. Соловьев и гностики / А. П. Козырев. – М.: Издатель Савин С. А., 2007. – 543с.
195. Кормин Н. А. Философская эстетика Владимира Соловьева / Н. А. Кормин; – М.: ИФРАН, 2001. – 248с.

196. Кохановский В. П. Диалектика Владимира Соловьева: Рациональный содержательный и актуальный смысл / В. П. Кохановский. – Ростов н/Д: Изд-во. Ростовского государственного университета, 1995. – 118с.
197. Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова: заметки и наблюдения / В. А. Кошелев. – М.: Индрик, 2004. – 213с.
198. Кравченко В. В. Владимир Соловьев и София / В. В. Кравченко. – М.: Аграф, 2006 – 381с.
199. Криницын А. Б. Исповедь подпольного человека: К антропологии Ф. М. Достоевского / А. Б. Криницын. – М.: Диалог МГУ: МАКС Пресс, 2001. – 370с.
200. Кузьменко В. В. Платон и Ян Амос Коменский о сущности знания и обучения / В. В. Кузьменко // Філософія культура життя: Міжвузівський збірник наукових праць. Дніпропетровськ: Наука і освіта, №5. – 1999. – С. 107 – 118.
201. Кузьмин С. Л. Философия и педагогика, методологические аспекты воздействия / Л. С. Кузьмин. // Педагогика, – М., 2001. – №5. – С.136 – 142
202. Кузьмина-Караваева Е. Ю. А. Хомяков / Е. Ю. Кузьмина-Караваева. – Paris : YMCA press, 1929. – 60с.
203. Куляскина И. Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX - первой половины XX вв. / И. Ю. Куляскина – Благовещенск: Изд-во Амурского государственного университета 2001. – 189с.
204. Кун. Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1977. – 120 с.
205. Курбатова А. С. Семья и школа: философско-педагогические проблемы в творчестве славянофилов и В.В. Розанова / А. С. Курбатова. – Н. Новгород: изд-во. Нижегородский гуманитарный центр, 2003. – 44с.
206. Курганов Е. Р. Ф. М. Достоевского «Идиот»: Опыт прочтения / Е. Р. Курганов. – СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2001. – 204с.
207. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Владимир Соловьев / В. В. Лазарев. – М.: ИФРАН, 1996. – 301с.
208. Лейбниц Г. В. Элементы универсального характера / Г. В. Лейбниц. Соч.: в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, – 560 с.
209. Локк Д. Мысли о воспитании / Д.Локк. Собр. Соч.: В 3-х т. Т.3 – М.: Мысль, 1985. – 600 с.
210. Локк Д. Об управлении разумом / Д. Локк. Собр. Соч.: В 3-х т. Т.2 – М.: Мысль, 1985. – 645 с.
211. Локк Д. Опыты о человеческом разумении /Д. Локк. Собр. Соч.: В 3-х т. Т.1 – М.: Мысль, 1985. – 672 с.
212. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 1 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1950, – 418с.
213. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 10 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1983, – 618с.
214. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 2 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1950, – 726с

215. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 3 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1950, – 604с.
216. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 4 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1953, – 624с.
217. Ломоносов М. В. Полное собрание Сочинений Т 6 / М. В. Ломоносов. – М.-Л: Издательство академии наук СССР, 1952, – 608с.
218. Лортц Й. История церкви, рассмотренная в связи с историей идей: В 2-х т. Т.1. Древность и средние века / Й. Лортц. – М.: Христианская Россия, 1999. – 511 с.
219. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1983. – 206с.
220. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время / А. Ф. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2000. – 613с.
221. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 328 с.
222. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 740 с.
223. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 720 с.
224. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Сократ. Платон. Софисты / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1969. – 715 с.
225. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. – М.: Изд. Московского университета, 1990. – 296 с.
226. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Вопросы философии. – М., 1988. – №12. – С.78 – 89.
227. Лубяновский Ф. П. Воспоминания. Т. 1. – Киев, 1872. с.106-107
228. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Я. Лукасевич – М.: Изд. Иностранной литературы, 1959. – 311 с.
229. Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина / В. В. Лункевич. Соч. в 2-х т. Т. 1 – М.: Учпедгиз 1960.
230. Лурье С. Я. Теория бесконечно малых у древних атомистов / С. Я. Лурье. – М.; Л.: АН СССР, 1935. – 247 с.
231. Льюис Д. Античная философия / Д. Льюис. – Минск: Галаксис, 1998. – 228 с.
232. Лясковский В. Н. Братья Киреевские: Жизнь и труды их / В. Н. Лясковский. – Санкт – Петербург: Типография «В. С. Барашев и К», 1899 – 99с.
233. Мазаев А. И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма / А. И. Мазаев. – М.: Наука, 1992. – 324с.
234. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М.: Наука, 1979. – 328 с.
235. Максимов М. В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент: / М. В. Максимов. – М.: Прометей, 1998. – 242с.
236. Манин Ю. А. Доказуемое и недоказуемое / Ю. А. Манин. – М.: Наука, 1979. – 220 с.

237. Марев И. Методологические основы дидактики / И. Марев. – М.: Высшая школа, 1987. – 225 с.
238. Маркова Л. А. Наука и религия глазами христианского богослова С. Яки. Философско-религиозные истоки науки / Л. А. Маркова, – М.: Мартис, 1998. – 318 с.
239. Маркова Л. М. Наука и религия: проблемы границы / Л. М. Маркова – М.: Алетейя, 2000 – 254с.
240. Мейн С. В., Шрейдер Ю. А. Методологические аспекты теории классификации / С. В. Мейн, Ю. А. Шрейдер. // Вопросы философии. – М., 1976. – №12. – С.142 – 151.
241. Мень А. История религии / А. Мень. В 2-х кн. Кн. 1. В поисках Пути, Истины и жизни. – М.: Форум-Инфра, 1998. – 216 с.
242. Мирандолла П. Речь о достоинстве человека. Эстетика Ренессанса / П. Мирандолла. Собр. Соч. Т.1 – М., 1981. – 525 с.
243. Митрошенков А. О. Философия славянофилов в современной Российской историографии / А. О. Митрошенков – М.: Изд-во Весь Мир, 2005. – 166с.
244. Михайлов Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия / Э. Н. Михайлов, А. Н. Чанышев. – М. Наука, 1966 – 180 с.
245. Модзалевский Л. Н. Очерки по истории воспитания и обучения с древнейших до наших времён / Л. Н. Модзалевский. – СПб.: Алетейя, 2000. – 429 с.
246. Моисеев В. И. Логика Добра: Нравственный логос Владимира Соловьёва / В. И. Моисеев. – М.: УРСС, 2004. – 398с.
247. Молоков А. М. Миссия России: православие и социализм в XXI веке / А. М. Молоков – М.: Русский Остров, 2008, 399с.
248. Монтескье Ш. Л. О духе законов. / Ш. Л. Монтескье. Избранные произведения – М.: Мысль, 1999. – 424с.
249. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов / Н. В. Мотрошилова. – М.: Республика, 2006 – 476с.
250. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский / К. В. Мочульский. – М.: Республика, 1995. – 606с.
251. Мочульский К. В. Достоевский: Жизнь и творчество / К. В. Мочульский. – Paris: YMCA-press, 1980. – 561с.
252. Мочульский К. В. Духовный путь Гоголя / К. В. Мочульский. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – 434с.
253. Нарский И. С. Философия Д. Локка / И. С. Нарский. – М.: Изд. Московского ун-та, 1960 – 210 с.
254. Ненашев М. И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьёва / М. И. Ненашев. – СПб.: Изд-во. института внешнеэкономических связей, экономики и права, 1999. – 248с.
255. Никитюк Е. В. Процессы по обвинению в нечестии в Афинах во второй половине V в. до н. э. / Е. В. Никитюк. // Античный мир: Сб. научных статей – СПб: С.–Петербургский университет, 1988. – С.98 – 106.

256. Никифоровский В. А., Фрейман Л. С. Рождение новой математики / В. А. Никифоровский, Л. С. Фрейман. – М.: Наука, 1976. – 274 с.
257. Николин В. В. Русский антропологический проект: А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев / В. В. Николин. – Омск: Изд-во Омского государственного педагогического университета, 2007. – 380с.
258. Никольский А. А. Русский Ориген XIX века. Владимир Соловьев / А. А. Никольский. – СПб.: Наука, 2000. – 419с.
259. Николукин А. Н. Василий Васильевич Розанов: (Писатель нетрадиционного мышления) / А. Н. Николукин. – М.: Знание, 1990. – 62с.
260. Николукин А. Н. Голгофа Василия Розанова / А. Н. Николукин. – М.: Русский путь, 1998. – 502с.
261. Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. / П. И. Новгородцев. – М.: Наука, 1996 269с.
262. Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. / П. И. Новгородцев - С.-Пб.: Алетейя, 1999. – С. 229-248
263. Новгородцев. П. И. Об общественном идеале. // П. И. Новгородцев – М.: Прогресс, 1991. – 640с.
264. Носов С. Н. В. В. Розанов. Эстетика свободы / С. Н. Носов. – СПб.: Голубой всадник, 1993. – 204с.
265. Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки / А. П. Огурцов. – М.: Наука, 1988. – 255 с.
266. Огурцов А. П. Исторические типы дискуссий и становление классической науки // Роль дискуссии в развитии естествознания / А. П. Огурцов. – М.: Наука, 1986. – 324 с.
267. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки / Т. И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1964. – 328 с.
268. Океанская Ж. Л. Язык и космос: «Философия имени» отца Сергия Булгакова в контексте поэтической метафизики конца нового времени / Ж. Л. Океанская – М.: Изд-во Библейско-Богословского института 2008. – 252с.
269. Памятники римского права: Законы 12 таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. – М.: Зерцало, 1997. – 608с.
270. Панфилов В. А. Философия математики Платона / В. А. Панфилов. – Днепропетровск: ДГУ, 1997. – 112 с.
271. Переверзев В. Ф. Гоголь. Достоевский. Исследования / В. Ф. Переверзев. – М.: Сов. писатель, 1982. – 511с.
272. Петражицкий Л. И. Акционерная компания. Акционерные злоупотребления и роль акционерных компаний в народном хозяйстве. / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Министерства финансов (В. Киршбаума). 1908. – 220с.
273. Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с.

274. Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. / Л. И. Петражицкий – СПб.: «Лань», 2000. – 608с.
275. Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря. Личность / М. К. Петров. – М.: РОСПЭН, 1995. – 456 с.
276. Петровский А. В. Краткий очерк истории социальной психологии. Социальная психология. / А. В. Петровский – М.: Наука, 1975. – 168с.
277. Пирогов Н. И. Избр. Пед. Соч., – М.: Педагогика. 1985. – 456с.
278. Пишун В. К. «Религия жизни» В. Розанова / В. К. Пишун. – Владивосток: изд-во Дальневосточного ун-та, 1994. – 202с.
279. Пишун С. В. Социальная философия В. В. Розанова / С. В. Пишун. – Владивосток: изд-во Дальневосточного ун-та, 1993. – 150с.
280. Платон. Горгий. Собр. Соч. Т.1. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 492 с.
281. Платон. Государство. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3 / Платон – М. Мысль, – 654 с.
282. Платон. Менон. / Собр. Соч. Т.1. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 492 с. с.428
283. Платон. Пир. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. / Платон. – М. Мысль, – 526 с.
284. Платон. Политик. Собр. Соч. Т.4. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 512 с.
285. Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х т. Т.3. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 490 с.
286. Платон. Федон. Собр. Соч. Т.2. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 486 с.
287. Плотин. О том, что такое живое существо и кто такой человек / Плотин // АКАΔΗΜΕΙΑ: Межвузов. сб. – СПб: С.– Петербургский университет, 1997.
288. Поломошнов А. Ф. Россия в культурно-историческом пространстве / А. Ф. Поломошнов. – Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального университета, 2007. – 286с.
289. Попов П. С. Стяжкин Н. Н. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. / П. С. Попов, Н. Н. Стяжкин. – М.: Изд. Московского университета, 1974. – 218 с.
290. Поппер К. Открытое Общество и его враги. / К. Поппер. – М.: Культурная инициатива, 1992. – 446с.
291. Пушкин А. С. Капитанская дочка. Собр. соч. в 8^и т. Т.8. – М.: Изд. Художественная литература. 1970. – 296с.
292. Пушкин А. С.. Полное собрание сочинений, Т. 7 / А. С. Пушкин – М.: Издательство академии наук СССР, 1958, –340с.
293. Рабинович В. Л. Учёный человек в средневековой культуре. / В. Л. Рабинович. – М.: Наука, 1984. – 347 с.
294. Радищев А. Н. О человеке его смерти и бессмертии. Полное собрание сочинений. Т.2. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1941. – 426с.
295. Радищев А. Полное собрание сочинений. Т.1. / А. Н. Радищев. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР. 1938. – 480с.
296. Реале Д. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 2^х т. Т.1. Античность / Д. Реале, Д. Анисери. – С.–Петербург, 1995. – 320 с.

297. Ремезова И. П. Проблема образовательного импульса в современных философских исследованиях / И. П. Ремезова // Вестник высшей школы Alma mater – М., 1997. – №2 – С.67 – 71.
298. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности / И. Д. Рожанский – М.: Наука, 1979. – 456 с.
299. Рожковский В. Б. Идея цельного духа у И. В. Киреевского: Культурологическая реконструкция / В. Б. Рожковский. – Ростов н/Д.: Изд-во Дон. Гос. Техн. университета, 2004. – 102с.
300. Розанов В. В. Заметки об истории // Природа и история / В. В. Розанов. СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1900. – 268с.
301. Розанов В. В. Красота в природе и её смысл // Природа и история / В. В. Розанов. СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1900. – 268с.
302. Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария / В. В. Розанов СПб.: Типография нотопечатания С. М. Николаева, Васильевский остров, 3. 1894. – 234с.
303. Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В. В. Розанов. – М.: Типография Э Лисснер и Ю. Романа. Арбат, дом Платонова. 1886. – 740с.
304. Розанов В. В. Семейный вопрос в России соч.в 2^х т. Т.2 // В. В. Розанов. – СПб. Типография М. Меркушева, Невский проспект 8. 1903. – 516с.
305. Розанов В. В. Семья как религия // В мире неясного и нерешённого / В. В. Розанов – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1901. – 271с
306. Розанов В. В. Сумерки просвещения // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с.
307. Розанов В. В. Тёмный лик // Темный лик (Метафизика христианства) / В. В. Розанов. СПб. Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, Екатерининский канал 71-6. 1911. – 285с.
308. Розанов В. В. Три Главные принципа образования // Сумерки просвещения / В. В. Розанов. – СПб.: Типография М. Меркушева, Невский проспект №8. 1899. – 240с
309. Розанова Т. В. «Будьте светлы духом»: (Воспоминания о В. В. Розанове) / Т. В. Розанова. – М : Blue apple, 1999. – 180с.
310. Роттердамский Э. Похвала глупости / Э. Роттердамский – М.: Сов. Россия, 1991. – 464 с.
311. Роттердамский Э. Разговоры запросто/ Э. Роттердамский – М.: Художественная литература, 1969. – 703 с.
312. Роцинский С. Б. Владимир Соловьев и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез / С. Б. Роцинский. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 172с.
313. Роцинский С. Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства Вл. Соловьева / С. Б. Роцинский. – М.: Изд-во РАГС, 1999. – 220с.

314. Рузавин Г. И. Философские проблемы оснований математики / Г. И. Рузавин. – М.: Наука, 1983. – 299 с.
315. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо – М.: Наука, 1969. – 540 с.
316. Саранцев Г. И. Диалектический подход к осмыслению категории знание / Г. И. Саранцев, – М.: Педагогика, 2001. – №3. – С.41 – 48.
317. Сербиненко, В. В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия / В. В. Сербиненко. – М.: Наука, 1994. – 203с.
318. Сергеев К. А., Силин Я. Л. Диалектика категориальных форм познания. – Л.: Изд. Ленинградского университета, 1987. – 176 с.
319. Сидорина Т. Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей / Т. Ю. Сидорина – М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2001 – 180с.
320. Сизов В. С. Русская идея в миросозерцании Ф. М. Достоевского / В. С. Сизов. – Киров: Вят. социал.-экон. ин-т, 1998. – 167с.
321. Сильвестрова Е. В. Lex generalis. Императорская конституция в системе источников греко-римского права V-X вв. н.э. / Е. В. Сильвестрова – М., 2007.
322. Симонов В. В., Львов Д. С. Церковь – общество – хозяйство / В. В. Симонов, Д. С. Львов – М.: Наука, 2005. – 701с.
323. Синявский А. Д. «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова / А. Д. Синявский. – М.: Захаров, 1999. – 316с.
324. Ситников А. В. Философия Плотина и традиции христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб.: Алетейя, 2001. – 242с.
325. Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. - М.: «Мысль», 1973.
326. Скородумов, С. В. В. В. Розанов: философия жизни и существования / С. В. Скородумов. – Ярославль: изд-во. Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского, 2004. – 186с.
327. Соина О. С. Этика самосовершенствования: Л. Толстой, Ф. Достоевский, В. Соловьев / О. С. Соина. – М.: Знание, 1990. – 63с.
328. Сойер У. Прелюдия к математике / У. Сойер. – М.: Мир, 1965 – 352 с.
329. Соловьев В. С. Духовные основы жизни // О христианстве / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.3. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 482с.
330. Соловьёв В. С. Жизненная драма Платона: Соч.: В 2 т. Т. 2 / В. С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1988. – 670 с.
331. Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.1. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 408с.
332. Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.8. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 722с.
333. Соловьев В. С. Русская идея / В. С. Соловьев. – М.: Товарищество типографий А. И. Мамонтова (Леонтьевский переулок, дом №5), 1911. – 53с.
334. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.1. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 408с.

335. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев. Собр. соч. в 10-и т. Т.3. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – 482с.
336. Соловьев С. М. Изобразительные средства в творчестве Ф. М. Достоевского / С. М. Соловьев. – М.: Советский писатель, 1979. – 352с.
337. Соломадин И. М. Гуманитарное мышление как педагогическая задача. Бахтинские чтения. Философские и методологические проблемы гуманитарного познания / И. М. Соломадин. – Орёл, 1994. – 151с.
338. Сохряков Ю. И. Творчество Ф. М. Достоевского и русская проза XX века (70-80-е годы) / Ю. И. Сохряков – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – 238с.
339. Спасовский М. М. В. В. Розанов в последние годы своей жизни: Среди неопубликованных писем и рукописей / М. М. Спасовский. – Нью Йорк: изд-во Всеслав, 1968. – 172с.
340. Степакова В. Е., Шеверенко А. Я. История средних веков / В. Е. Спивакова, А. Я. Шеверенко. – М.: Наука, 1981. 246 с.
341. Столяренко О. П. Філософсько-педагогічний зміст становлення до людини / О. П. Столяренко. – К.: Радянська школа, 1978. – №3. – С.67 – 71
342. Суровягин С. П. Соотношение философского и религиозного мировоззрений в учениях русских философов / С. П. Суровягин – Тюмень: Изд-во Тюменского нефтегазового университета, 2000. – 84с.
343. Суровягин С. П. Худякова Г. П. Правда и ложь русской религиозной философии: В. Соловьев / С. П. Суровягин, Г. П. Худякова.– Тюмень: изд-во Тюменского нефтегазового университета, 2004. – 266с.
344. Сухих О. С. Горький и Достоевский: продолжение «Легенды...»: (Мотивы «Легенды о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского в творчестве М. Горького) / О. С. Сухих – Н. Новгород: КиТиздат, 1999. – 141с.
345. Сухов А. Д. Илья Муромец славянофильства: (А. С. Хомяков) / А. Д. Сухов. – М.: Знание 1990. – 80с.
346. Сухомлинский В. А. Избр. Произв. В 5-и т. Т.3. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 498с.
347. Сухомлинский В. А. Избр. Произв.: В 5-и т. Т.2. / В. А. Сухомлинский. – К.: Радянська школа, 1979. – 510с.
348. Таранов П. С. Анатомия мудрости / П. С. Таранов. – Симферополь: Таврия, 1997. – 623 с.
349. Таубе М. Ф. Отзывы о просветительной деятельности А. С. Хомякова: К дню столетия его рождения / М. Ф. Таубе. – Харьков: тип. журн. «Мирный труд», 1906. – 20с.
350. Треушников И. А. Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства: В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский / И. А. Треушников. – М.: Городец, 2009. – 316с.
351. Тронина Л. А. Проблема сознания и тела в русской философии всеединства / Л. А. Тронина – Ставрополь: Изд-во Пятигорского государственного технологического университета 2008. – 235с.

352. Тузов, Н. В. Парадоксы мироздания и мироощущения, или иронический взгляд на известные и неизвестные истины / Н. В. Тузов. – М.: Сивилла, 2000. – 196с.
353. Тютюник О. М. Джон Локк и П. Кулиш: две версии образования.
354. Уайтхед А. М. Избр. Работы по философии / А. М. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – 620 с.
355. Управителей А. Ф. Конструирование субъектности в антропологии С. Н. Булгакова / А. Ф. Управителей – Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2001. – 199с.
356. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. Германские земли II/III – середины XI в. / Н. Ф. Усков. – СПб.: Алетейя, 2001. – 506 с.
357. Успенский Ф. И. История Византийской империи. / Ф. И. Успенский Соч. В 5 т. Т.1. – М., 2001.
358. Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 1. – М.: – Л., 1947., Педагогические статьи. – 591с.
359. Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 10. – М.: – Л., 1950., Материалы к III тому Педагогической антропологии. // Об обучении чтению. – 557с.
360. Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 3. – М.: – Л., 1948., Педагогические статьи. // Вопрос о душе в его современном состоянии. – 595с.
361. Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 5. – М.: – Л., 1948., Предисловие к первому изданию Детского мира. – 738с
362. Ушинский К. Д. Собр. Соч. в 11 т., Т. 6. – М.: – Л., 1948., Родное слово. – 640с.
363. Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11^и т. Т.8. – М. – Л.: Изд. Академии педагогических наук. 1950. – 775с.
364. Фараджев К. В. Владимир Соловьев: мифология образа / К. В. Фараджев. – М.: Аграф, 2000. – 152с.
365. Фаррара В. Ф. Жизнь и труды святых отцов. Соч.: в 2-х т. Т.1. / В. Ф. Фаррара – Изд. Сретенского монастыря. 2001. – 670 с.
366. Фатеев, В. А. В. В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность / В. А. Фатеев. – Л.: изд-во. Художественной литературы, 1991. – 365с.
367. Федоров И. Г. Владимир Соловьев и православие: Религия Соловьева. Христианство. Византия и Рим / И. Г. Федоров. – М.: Трифонов-Печенгский монастырь, 2000. – 109с.
368. Фейербах Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. – М.: Мысль, 1995. Т. 1. – 510 с.
369. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / И. Г. Фихте Соч. в 2-х т. Т.2 – СПб.: Мифрил, 1993. – 620с.
370. Франко І. Я. Зібрання творів в 50 томах. Т. 45. Філософські праці. / І. Я. Франко. – К.: Наукова думка, 1986 – 575с.
371. Хазин Е. Я. Все позволено: Размышления о творчестве Достоевского / Е. Я. Хазин. – Paris: YMCA-press, Сор. 1972. – 70с.
372. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993. – 476с.

373. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. / Й. Хейзинга. – М., 1992. – 415 с.
374. Холодный В. И. А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии / В. И. Холодный. – М.: Акад. проект, 2004. – 526с.
375. Хомяков А. С. Сочинения Т.1. // По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» / А. С. Хомяков – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с.
376. Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // Аристотель и всемирная выставка / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с.
377. Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // О современных явлениях в области философии / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с.
378. Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // Об общественном воспитании в России / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с.
379. Хомяков А. С. Сочинения. Т.1. // По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского / А. С. Хомяков. – М.: Университетская типография на Самарском бульваре, 1900. – 416с.
380. Хомяков А. С. Сочинения. Т.2. // О библейских трудах Бунзена / А. С. Хомяков. – М.: изд. Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерёва и К Пименов ул. соб. д. 1907. – 598с.
381. Хомяков А. С. Сочинения. Т.2. // По поводу брошюры г-на Лоранси / А. С. Хомяков. – М.: Типо-Литография Т-ва. И. Н. Кушнерёв и К Пименов. ул., соб. д., 1907. – 398с.
382. Хомяков А. С. Сочинения. Т.7. // Записки о всемирной истории. // Мусульманский мир: Оммиады и Аббисы / А. С. Хомяков. – М.: Типо-литография Тов. И. Н. Кушнерёв и К Пименовская улица, 1906. – 531с.
383. Хохлова Е. И. Человек и культура в творчестве С. Н. Булгакова / Е. И. Хохлова – Орел: Изд-во Орловского государственного университета, 1999. – 114с.
384. Целлер Э. Очерки истории греческой философии / Э. Целлер. – СПб.: Алетея, 1996. – 294 с.
385. Цицерон М. Т. О Государстве / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с.
386. Цицерон М. Т. О Законах / М. Т. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с.
387. Цицерон М. Т. Об обязанностях / М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1974. – 267с.
388. Черепанов С. А. Людина культури у творчому синтезі філософії освіти та мистецтва: Перспектива ХХІ століття / С. А. Черепанова. // Гуманістичні науки. – К., 2001. – №1. – С.20 – 29

389. Чистое учение о праве Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 1. / – М.: АН СССР ИНИОН, 1987.
390. Чичерин Б. Н. Общее государственное право. / Б. Н. Чичерин. – М.: Зерцало, – 536с.
391. Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки / Б. Н. Чичерин. – М.: Типография Высочайше утверждённого товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1892. –334с.
392. Чичерин Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – М.: УРСС, 2012. – 344с.
393. Шапошников Л. Е. В. С. Соловьев и православное богословие / Л. Е. Шапошников. – М.: Знание, 1990. – 62с.
394. Шапошников Л. Е. Очерки русской историософии XIX-XX веков / Л. Е. Шапошников – Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. – 240с.
395. Швейцер А. Культура и Этика / А Швейцер. – М.: Прогресс 1973 – 380с.
396. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг Т. 2 – М.: Мысль, 1989. – 636с.
397. Шестов Л. Умозрение и откровение: религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи / Л. Шестов. – Paris: YMCA-press, 1964. – 343с.
398. Шими́на А. Н. Вопросы философии / А. М. Шими́на. // Материалы круглого стола. – М., 1995. – №11. – С.42 – 49.
399. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского / А. З. Штейнберг. – Paris: YMCA-press, Сор. 1980. – 144с.
400. Шубинский В. С. Философские подходы к педагогической теории / В. С. Шубинский // Советская педагогика. – М., 1990. – №12. – С.98 – 105
401. Щербань П. В. Парадигмальні явища у філософії і педагогіці / П. В. Щербань. // Педагогічна газета. – К., 2001. – №4. (квітень). – С.2.
402. Элиде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиде. – М.: Ладомир, – 488 с.
403. Элоян М. Р. С. Н. Булгаков: Православие и капитализм (философия хозяйства) / М. Р. Элоян. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета 2004. – 326с.
404. Эльконин Д. Б. Психология игры / Д. И. Элиде. – М.: Педагогика, 1978. – 120 с.
405. Эрн В. Верховное постижение Платона: Соч. / В. Эрн. – М., 1991. – 528с.
406. Эспанс А.-В. История экономических учений / А.-В. Эспанс. – СПб.: ELLS, – 183 с.
407. Юркевич П. Д. 3 науки про людський дух // Вибране. / П. Д. Юркевич. – Київ: Видавництво гуманітарної літератури «Абрис», 1993. – 416с.
408. Яценко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства / А. С. Яценко. – СПб.: Алетейя, 1999. – 252с.
409. Gilson E. The Christian philosophy of Saint Augustine. – London; Cambridge, 1961. – 269 p.
410. Hacker P. M. S. Insight and Illusion, Wittgenstein on Philosophy and Metaphysics of Experience. – Oxford, 1972. – 476 p.

411. Hомsky N. Language and Mind. – Harcourt, New York, 1972. – 273 p.
412. Savigny F. C. System des heutigen Romischen Rechts. Erster Band / F. C. von Savigny. – Berlin: bei Veit und Comp., 1840. – 429S. s.53-54. Цитируется по Ф. К. Савиньи. Обязательное право. / Савиньи Ф. К. перевод с немецкого В. Фукса и Н. Мандро. – Москва: Типография А. В. Кудрявцевой, Софийская набережная. Дом Котельниковой №2. 1876. – 614с.

ЗМІСТ

ЧАСТИНА 1.

ІСТОРІЯ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ВЧЕНЬ ПРО ЕТИКУ ОBOB'ЯЗКУ, ДЕРЖАВУ І ПРАВО (АНТИЧНІСТЬ – ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ СТОЛІТТЯ)

ВСТУПНЕ СЛОВО	4
СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ, ЇЇ ПРЕДМЕТ І ФУНКЦІЇ	6
ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ. ПРИЧИНИ ЗМІНИ УЯВЛЕНЬ ПРО ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ	6
ЗМІСТ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ФУНКЦІЇ	13
СТРУКТУРА ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ	17
АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	21
РОЗВИТОК ІДЕЙ У НАТУРФІЛОСОФСЬКИХ («ФІЗИЧНИХ») ШКОЛАХ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ	23
СОКРАТ, СОФІСТИ	26
ПЕРІОД ВИСОКОЇ КЛАСИКИ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ...	32
ОСНОВНІ ІДЕЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ПЛАТОНА	32
РОЛЬ ДІАЛОГУ У ВЧЕННІ ПЛАТОНА	39
ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА ЯК ПОШУК ЗМІСТУ КАТЕГОРІЇ «СПРАВЕДЛИВІСТЬ»	41
ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА АРІСТОТЕЛЯ ЯК АНТИЧНА ПРОГРАМА ПОБУДОВИ НАУКОВОГО ЗНАННЯ	47
Загальні відомості про життя Арістотеля	47
Філософська спадщина Арістотеля	48
Деонтологічний аспект філософської системи Арістотеля	58
ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕРЕТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ СТОЇКІВ ТА ЕПІКУРА	66
Етика стоїків	66
Етика Епікура	67
Неоплатонізм	68

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ	70
СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК СИНТЕЗ ХРИСТІЯНСЬКОГО ВЧЕННЯ Й АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	71
Природа і людина як творіння Бога	71
Синтез християнського одкровення та античної філософії	72
Сутність та існування	72
Полеміка реалізму та номіналізму	73
ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ	76
Три етапи в творчості Августина Аврелія	78
Онтологія Августина як його вчення про Бога	79
Бог, світ і людина як об'єкти пізнавальної діяльності в творчості Августина Аврелія	79
Антропологія Августина Блаженного	84
Деонтологічний аспект філософського вчення Августина Аврелія	86
СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА СХОЛАСТИКА	89
Загальна характеристика схоластики	90
Освіта в середньовічній культурі та її зв'язок із релігією	93
Періодизація схоластики	95
Початок схоласти	96
Реалізм і номіналізм IX-XI століть	97
Середньовічна філософія арабів та євреїв як чинник поширення аристотелевської філософії в Європі	99
Розвиток і розповсюдження аристотелізму в період схоластики	101
ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ ФОМИ АКВІНСЬКОГО	104
Аналіз твору «Сума проти язичників»	105
Аналіз твору «Сума теології»	110
Деонтологічний аспект філософсько-теологічного концепції Фоми Аквінського	113
ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ	119
Історичні передумови Відродження	120
Причини виникнення Ренесансу	121
Найбільш значущі напрями філософського та наукового пошуку епохи Відродження і персоналії, що їх відтворили	122
Данте Аліг'єрі – перший мислитель епохи Відродження	123
Франческо Петрарка – предтеча філософії епохи Відродження	124
Ренесансний гуманізм	125

Лоренцо Валла – філософ і лінгвіст	127
Флорентійська платонівська Академія	128
Георгій Геміст Пліфон та його філософсько-релігійна спадщина	128
Марсиліо Фічіно: філософія як сестра релігії	129
Піко делла Мірандола – лідер Флорентійської платонівської академії	130
Микола Кузанський: співпадіння максимуму та мінімуму	132
Нікколо Макіавеллі: політика як продовження моралі	136
П'єтро Помпонаци та його трактовка душі	138
ФІЛОСОФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ НА ПІВНОЧІ ЄВРОПИ	139
Еразм Роттердамський і його вчення про людину	139
Мартін Лютер – засновник Реформації	142
Мішель Монтень і його антисхоластична позиція	146
Джордано Бруно та його тавтологічні та природонаукові переконання	149
ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕнь ВІДРОДЖЕННЯ ТА РЕФОРМАЦІИ	151
Марсілій Падуанський та його погляди на обов'язки громадян у державі .	153
Деонтологічний аспект творчості Нікколо Макіавеллі	155
Франческо Гвіччардіні – політичний мислитель пізнього Відродження ...	157
Жан Боден і розвиток нової світської політико-правової теорії	159
ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ	163
Загальна характеристика філософії Нового часу	163
Творчість Галілео Галілея – засновника природничо-наукових і філософських поглядів Нового часу	169
Френсіс Бекон – родоначальник наукового мислення Нового часу	172
Р. ДЕКАРТ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ПЕРЕВОРОТУ В ФІЛОСОФІИ І НАУЦІ НОВОГО ЧАСУ	176
Картезіанство	184
ФІЛОСОФСЬКА ТА НАУКОВА СПАДЩИНА БЛЕЗА ПАСКАЛЯ	185
Життя і творчість Блеза Паскаля	185
Філософські погляди Блеза Паскаля	188
ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ – ЗАСНОВНИКА РАЦІОНАЛІСТИЧНОЇ ЕТИКИ	192
Деонтологічний аспект філософської творчості Бенедикта Спінози	200
ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ПРЕДСТАВНИКІВ АНГЛІЙСЬКОГО ЕМПІРИЗМУ XVII СТОЛІТТЯ ТОМАСА ГОББСА ТА ДЖОНА ЛОККА	203

ФІЛОСОФСЬКА ТВОРЧІСТЬ ТОМАСА ГОББСА	203
Деонтологічний аспект філософського вчення Томаса Гоббса	206
ФІЛОСОФСЬКА ТВОРЧІСТЬ ДЖОНА ЛОККА	209
Деонтологічний аспект філософського вчення Джона Локка	213
ГОТФРІД ВІЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНІЦ – УЧЕНИЙ І ФІЛОСОФ	215
ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА ДЖОРДЖА БЕРКЛІ	222
ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ДАВИДА ЮМА	228
ФРАНЦУЗЬКА ПРОСВІТА	231
ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПОПЕРЕДНИКА ПРОСВІТИ П'ЄРА БЕЙЛЯ	233
ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПОПЕРЕДНИКА ПРОСВІТИ ЖАНА МЕЛЬЄ	233
ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ПРОСВІТНИКА СТАРШОГО ПОКОЛІННЯ –	
ШАРЛЯ ЛУЇ МОНТЕСК'Є	234
Деонтологічний аспект творчості Шарля Луї Монтеस्क'є	236
ВОЛЬТЕР ЯК ПЕРШИЙ МИСЛИТЕЛЬ, ЩО ЗАСТОСУВАВ ПОНЯТТЯ «ПРОСВІТА»	239
Деонтологічний аспект творчості Вольтера	242
ЖАН-ЖАК РУССО – СУПЕРЕЧЛИВИЙ ПРЕДСТАВНИК ФРАНЦУЗЬКОЇ ПРОСВІТИ	243
Деонтологічний аспект творчості Ж.-Ж. Руссо	245
ФРАНЦУЗЬКІ МАТЕРІАЛІСТИ Д. ДІДРО, К.А. ГЕЛЬВЕЦЬ, Ж.О. ЛАМЕТРИ ТА	
П.А. ГОЛЬБАХ	246
НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ	250
Витоки та передумови німецької класичної філософії	250
ІММАНУІЛ КАНТ – ЗАСНОВНИК НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	252
Джерела кантівської філософії	252
Основні ідеї «Критики чистого розуму»	254
Основні ідеї «Критики практичного розуму»	267
Деонтологічний аспект філософської спадщини І. Канта	273

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ІДЕАЛІЗМ ПОСЛІДОВНИКА І. КАНТА ІОАННА ГОТЛІБА ФІХТЕ	277
Філософська спадщина Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга	282
Життя і творчість Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга	282
Загальна характеристика філософії Ф. В. Й. Шеллінга	284
Філософія природи Ф. В. Й. Шеллінга	286
Трансцендентальний ідеалізм Ф. В. Й. Шеллінга	288
Філософія тотожності Ф. В. Й. Шеллінга	289
Філософія одкровення Ф. В. Й. Шеллінга	290
Філософська спадщина Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля	292
Життя та творчість Г. В. Ф. Гегеля	292
Основні ідеї філософської спадщини Г. В. Ф. Гегеля, викладені в «Енциклопедії філософських наук»	294
Основні ідеї гегелівської «Науки логіки»	300
Основні ідеї гегелівської «Філософії природи»	303
Основні ідеї гегелевської «Філософії духа»	305
Філософія історії Г. В. Ф. Гегеля	311
Філософія релігії Г. В. Ф. Гегеля	317
Деонтологічний аспект правової теорії Г. В. Ф. Гегеля	321
Людвіг Фейєрбах і завершення Німецької класичної філософії	328
ЛІБЕРАЛІЗМ ЯК НАПРЯМ У ДЕОНТОЛОГІЧНИХ ПОЛІТИЧНИХ І ПРАВОВИХ ВЧЕННЯХ	335
Ієремія Бентам – представник лібералізму першої половини ХІХ століття – основоположник теорії користі	336
МАРКСИСТСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ОСНОВНІ ІДЕЇ І ЕВОЛЮЦІЯ	340
Класичний філософський марксизм	340
Філософські ідеї К. Маркса	341
Філософські погляди Ф. Енгельса	344
Перші послідовники марксизму (кінець ХІХ – початок ХХ століття) ...	346
Західний марксизм	348
Еволюція західного марксизму	348
Дискусії в неомарксизмі	350
Деонтологічний аспект марксистської теорії	352

ЧАСТИНА 2.
ІСТОРІЯ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ:
ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИЙ КОНТЕКСТ
(XVIII-XX СТОЛІТТЯ)

ВСТУПНЕ СЛОВО	359
ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА	362
Життєвий та творчий шлях Ф. Прокоповича	362
Філософські погляди Ф. Прокоповича	363
Теоретико-пізнавальні переконання Ф. Прокоповича	368
Онтологія філософського осмислення Ф. Прокоповичем проблеми державно-правових побудов	372
М. В. ЛОМОНОСОВ – ЗАСНОВНИК ВІТЧИЗНЯНОЇ СВІТСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ОСВІТИ	375
Життєвий та творчий шлях, наукові та філософські погляди М. В. Ломоносова	375
Філософське осмислення фізичної картини світу М. В. Ломоносовим	376
Історична творчість М. В. Ломоносова	384
Онтологія філософського осмислення М. В. Ломоносовим проблеми державно-правових побудов	386
ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. С. СКОВОРОДИ – «ФІЛОСОФА З НАРОДІВ»	393
Життєвий та творчий шлях Г. С. Сковороди	393
Основні ідеї філософії Г. С. Сковороди	395
Онто-гносеологічні ідеї Г. С. Сковороди	395
Соціальна філософія Г. С. Сковороди	398
Онтологія філософського осмислення Г. С. Сковородою проблеми державно-правових побудов	402

ЛІТЕРАТУРНА І ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА	403
А. Н. РАДИЩЕВА	
Життєвий і творчий шлях А. Н. Радищева	403
Літературна і філософська спадщина О. М. Радищева	408
Філософські погляди О. М. Радищева	411
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ О. М. РАДИЩЕВИМ ПРОБЛЕМИ	417
ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ	
ЛІТЕРАТУРНА ТА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА	420
СПАДЩИНА М. В. ГОГОЛЯ	
Життєвий і творчий шлях М. В. Гоголя	420
Філософсько-історичні і соціальні переконання М. В. Гоголя	424
ОНТОЛОГІЯ ОСМИСЛЕННЯ М. В. ГОГОЛЕМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ	439
ПОБУДОВ	
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ВЧЕННЯ СЛОВ'ЯНОФІЛІВ – ЕТАП	444
ЗВЕРНЕННЯ ДО МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВ'Я В	
РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ	
МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ О. С. ХОМЯКОВА	446
Етимологія поняття «моральність»	446
Відмінні риси морально-релігійної філософії О. С. Хомякова	448
Антропологія О. С. Хомякова	449
Християнська гносеологія О. С. Хомякова	451
Соборність – онтологічна передумова гносеології О. С. Хомякова	456
МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І. В. КИРЕЄВСЬКОГО ТА	459
К. С. АКСАКОВА	
Релігійно-світоглядні установки творчості І. В. Киреєвського	459
Філософсько-історичні погляди І. В. Киреєвського	460
Сприймання І. В. Киреєвським православної філософії як фундаменту	463
Російської культури	
Антропологічні переконання І. В. Киреєвського	465
Гносеологічні переконання І. В. Киреєвського	466

Ідея «Вселенської Церкви в трактуванні І. В. Кирєєвського»	469
ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВИ ВЧЕННЯ	474
К. С. АКСАКОВА	
Основоположення вчення К. С. Аксакова	474
Державно-правові переконання К. С. Аксакова	476
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ СЛОВ'ЯНОФІЛІВ	481
Західноєвропейське і східнослов'янське розуміння права	481
Онтологія філософсько-правової концепції, що відбита в творчості слов'янофілів	482
ВІДОБРАЖЕННЯ ОСНОВОПОЛОЖЕНЬ ФІЛОСОФІЇ ЗАХІДНИКІВ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ О. І. ГЕРЦЕНА	493
ЛІТЕРАТУРНА, ПУБЛІЦИСТИЧНА, ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА О. І. ГЕРЦЕНА	494
Життєвий і творчий шлях О. І. Герцена	494
ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ О. І. ГЕРЦЕНА В КОНТЕКСТІ ЙОГО ДЕРЖАВНО-ПОЛІТИЧНИХ РОЗДУМІВ	499
Від релігії до атеїзму	500
Філософія випадковості О. І. Герцена	503
Культура як засіб визволення особистості	507
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ О. І. ГЕРЦЕНОМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ	511
МЕТАФІЗИЧНІ ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО АНТРОПОЛОГІЗМУ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО	515
Життя і творчість Ф. М. Достоевського	515
Метафізичні підстави релігійного антропологізму Ф. М. Достоевського ..	516

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО.....	529
П. Д. ЮРКЕВИЧ - ФІЛОСОФ, БОГОСЛОВ І ПЕДАГОГ	540
Життя і творчість П. Д. Юркевича	540
Аналіз теоретичної спадщини П. Д. Юркевича	540
Антропологія і кордоцентризм П. Д. Юркевича	542
КОСМОЦЕНТРИЗМ – ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ МЕТАФІЗИКИ	544
МОРАЛЬНОСТІ В ТВОРЧОСТІ В. В. РОЗАНОВА	544
Життєвий і творчий шлях В. В. Розанова	544
Творча спадщина В. В. Розанова	545
Метафізична посилка філософсько-релігійної творчості В. В. Розанова ...	546
Гносеологічні ідеї В. В. Розанова	547
Основоположення філософії освіти В. В. Розанова – введення в правовий простір	548
Періодизація творчості В. В. Розанова	551
Творчість пізнього періоду В. В. Розанова	554
ТЕОРІЯ ВСЕЄДНОСТІ – «ВСЕСВІТНЬОЇ ІДЕЇ ТВОРІННЯ» В. С. СОЛОВЙОВА В КОНТЕКСТІ ЙОГО СИСТЕМИ ЦІЛІСНОГО ЗНАННЯ	557
Загальна характеристика філософської системи В. С. Соловйова	557
Вільна теософія – основоположення «всеєдності» і цілісного знання у філософській системі В. С. Соловйова	559
Теорія пізнання В. С. Соловйова	560
Антропологія В. С. Соловйова в контексті кризи західної філософії	561
Система морально-етичних цінностей В. С. Соловйова	562
Основоположення моральної філософії В. С. Соловйова	564
Онтологічний аспект моральної філософії В. С. Соловйова	566
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ В. С. СОЛОВЙОВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ	567
Основоположення морального вчення про державу і право в системі цілісного знання В. С. Соловйова	567
Прояви і норми права в контексті ідеї права В. С. Соловйова	569
Право і моральність в трактуванні В. С. Соловйова	570
Вимога примусової справедливості – основна ознака права в трактуванні В. С. Соловйова	571
Держава як «втілене право» в трактуванні В. С. Соловйова	572

ФІЛОСОФСЬКА ТА ЛІТЕРАТУРНА СПАДЩИНА І. Я. ФРАНКА 576

Життєвий і творчий шлях І. Я. Франка	576
Філософські погляди І. Я. Франка	578
Світоглядні погляди І. Я. Франка на основоположення марксистської теорії	579
Філософсько-світоглядне тлумачення І. Я. Франком релігії	580
Гносеологічні погляди І. Я. Франка	581
Онтологічні погляди І. Я. Франка	582
Діалектика суспільних процесів в поглядах І. Я. Франка	583
Позитивізм у соціальній філософії І. Я. Франка	584
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ І. Я. ФРАНКОМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ	587

ВСЕЄДНІСТЬ ПРОТОТИПУ І ТВОРІННЯ – ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ С. М. БУЛГАКОВА 592

Основоположення філософії С. М. Булгакова	592
«Філософія господарства» С. М. Булгакова як предмет християнської етики	592
Етапи творчості С. М. Булгакова	595
Трактат С. М. Булгакова «Світло невечірнє» – філософема про творіння світу	596
Антиномізм релігійної філософії С. М. Булгакова	597
Концепція творіння С. М. Булгакова	598
Всеєдність С. М. Булгакова – як зв'язок Бога зі світом	600
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ С. М. БУЛГАКОВИМ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ	603
Філософсько-політична і правова ідея християнського соціалізму С. М. Булгакова	603
Основоположення християнського соціалізму С. М. Булгакова	605
Основні соціально-філософські ідеї в творчості С. М. Булгакова	607
В якості висновку відносно філософсько-політичних і правових ідей С. М. Булгакова	608
Уявлення про державу, владу і право	608
Співвідношення нації і держави	608
Проблема теократії	609

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОШУКАЦЬКА	ТВОРЧІСТЬ	610
М. О. БЕРДЯЄВА		
М. О. Бердяєв – богошукач-романтик		610
Філософія вільного духу М. О. Бердяєва		612
Дух є свобода		614
Дух є творчість		616
М. О. Бердяєв про проблему свободи в творчості Ф. М. Достоєвського ...		618
Проблема зла в творчості М. О. Бердяєва		621
Самопізнання		623
ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ М. О. БЕРДЯЄВИМ ПРОБЛЕМИ		624
ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИХ ПОБУДОВ		
Держава, культура і хаос		624
Роль держави і права в житті суспільства		625
Відношення держави і церкви в трактуванні М. О. Бердяєва		626
Національна свідомість в трактуванні М. О. Бердяєва		627
Відношення держави і нації в трактуванні М. О. Бердяєва		628
ДИДАКТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ К. Д. УШИНСЬКОГО ЯК	631	
ЗАСІБ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В СУСПІЛЬСТВІ		
Аналіз наукових філософських та соціокультурних умов епохи, за яких	631	
створювалась дидактична концепція К. Д. Ушинського		
Філософсько-світоглядні настанови основоположень навчання та освіти	633	
в концепції К. Д. Ушинського		
«Досвіди педагогічної антропології» як стрижень педагогічної концепції	636	
К. Д. Ушинського		
ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПЕДАГОГІЧНОЇ	644	
СПАДЩИНИ В. О. СУХОМЛИНСЬКОГО, ЯК СИСТЕМИ		
СХОДЖЕННЯ ДО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ		
Марксистські ідеї як основоположення педагогічної системи	644	
В. О. Сухомлинського		
Дослідницька діяльність учнів як новація педагогічної творчості	646	
В. О. Сухомлинського		
Філософські основи дидактичних методів В. О. Сухомлинського	647	

ЧАСТИНА 3.
ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ,
ГНОСЕОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕНЬ

ВСТУПНЕ СЛОВО	653
ЗМІСТ КАТЕГОРІЙ ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ	658
ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ ЯК КАТЕГОРІЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ	659
Визначення права як динамічного суспільного феномена	659
Поняття природного права	666
Поняття позитивного права	675
АКСІОЛОГІЧНА ЗНАЧУЩІСТЬ ПРАВА В СУСПІЛЬСТВІ ЯК СИСТЕМИ ТОГО, ЩО ПОВИННО БУТИ	680
Правова аксіологія як філософська категорія	680
Право як цінність	685
Система цінностей права	689
ПРЕДМЕТ І ЗНАЧУЩІСТЬ ПРАВОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК КАТЕГОРІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ	693
Предмет правової антропології	693
КАТЕГОРІЯ – ПРАВОВА ГНОСЕОЛОГІЯ В ПОЗИТИВІСТСЬКОМУ, ПРИРОДНО-ПРАВОВОМУ, ЛІБЕРТАРНО-ЮРИДИЧНОМУ КОНТЕКСТАХ ПРАВОВОГО РОЗУМІННЯ	705
Легістська (юридико-позитивістська) гносеологія	707
Природно-правова гносеологія	708
Лібертарно-юридична гносеологія	709
ТЕОРІЇ ПРИРОДНОГО ПРАВА ТА ЇХ ТРАНСФОРМАЦІЯ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕННЯХ АНТИЧНОСТІ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА, ХІХ – ХХ СТОЛІТЬ (ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ)	712
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА І АРИСТОТЕЛЯ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ПРИРОДНО-ПРАВОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ	714

Основні положення філософсько-правового вчення Платона	714
Основні положення філософсько-правового вчення Аристотеля	717
ПРИРОДНО-ПРАВОВА КОНЦЕПЦІЯ МАРКА ТУЛІЯ ЦИЦЕРОНА (ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ І ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ)	720
Античні Грецькі природно-правові концепції, як основоположення природно-правової концепції М. Т. Цицерона	721
Поняття «res publica est res populi» у вченні М. Т. Цицерона – республіка – гармонійний світ, спільна справа всього римського народу	726
Онтологічний, аксіологічний, антропологічний та гносеологічний аспекти державно-правової концепції М. Т. Цицерона	731
ВІЗАНТІЙСЬКЕ ПРАВО ЯК НОСІЙ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МОРАЛІ ТА ЕТИКИ – ХРИСТІЯНСЬКОГО МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ. ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ПРАВОВИХ АКТІВ	743
Християнська спрямованість середньовічних філософсько-правових вчень середньовіччя	743
«Візантійська» імперія і «візантійське» право як носій християнської моралі та етики – християнського морального ідеалу	746
Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти візантійських правових актів	755
ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ Ш. Л. МОНТЕСК'Є ПРО РОЗПОДІЛ ВЛАДИ	762
Життєвий і творчий шлях Ш. Л. Монтеск'є	763
Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є про розподіл влади	766
ПРИРОДНО-ПРАВОВІ ТЕОРІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ. (ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ)	793
Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти філософсько-правового вчення Б. М. Чичеріна	793
Природно-правове вчення П. І. Новгородцева. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти	803
ВИСНОВКИ	817

ІСТОРИЧНА, НОРМАТИВІСТСЬКА, СОЦІОЛОГІЧНА, ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЇ ПРАВА ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ	819
ІСТОРИЧНА ШКОЛА ПРАВА – АНТИТЕЗА КОНЦЕПЦІЙ ПРИРОДНОГО ПРАВА. ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ	819
Філософсько-правова концепція Ф. К. Савіньї. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти	820
Філософсько-правові ідеї Ф. Пухти. Правова онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія	825
НОРМАТИВІСТСЬКА ТЕОРІЯ ПРАВА. «ЧИСТЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО» Г. КЕЛЬЗЕНА. ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ	831
Онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія «чистого вчення про право» Г. Кельзена	832
СОЦІОЛОГІЧНИЙ НАПРЯМ ТЕОРІЇ ПРАВА – АЛЬТЕРНАТИВА НОРМАТИВІСТСЬКОЇ ТЕОРІЇ ПРАВА. ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ	847
Витоки соціології права і її еволюції в ХІХ – початку ХХ століття в європейській культурі. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти	848
Соціологія права і особливості її розвитку в культурі США у ХХ столітті. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти	853
Вітчизняні соціологічні концепції державно-правових побудов. онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія. С. А. Муромцев, М. М. Коркунов, М. М. Ковалевський	857
ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ ПРАВА Л. Й. ПЕТРАЖИЦЬКОГО (ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ). ОСОБЛИВОСТІ ПОСТКЛАСИЧНОГО ПРАВОРозУМІННЯ	868
Онтологічний, аксіологічний, антропологічний гносеологічний аспекти психологічної теорії права Л. Й. Петражицького	869
ВИСНОВКИ.....	888
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	890