

Р. В. Ванджурак

**ВПЛИВ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ ПРАВА
НА СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ
ЮРИСПРУДЕНЦІЮ**

Монографія

Київ 2023

УДК 340.12.05(38):34(477)''20''(02)

В 17

*Рекомендовано Вченою радою Національної академії внутрішніх справ
від 29 травня 2023 року (протоколом № 11)*

Науковий редактор:

М. В. КОСТИЦЬКИЙ, доктор юридичних наук, професор, академік НАПрН України, член-кореспондент НАПН України

Рецензенти:

ГВОЗДІК О. І., доктор філософських наук, професор;

БРОВКО Н. І., доктор юридичних наук, професор

В 17

ВАНДЖУРАК Р. В.

Вплив давньогрецької філософії права на сучасну українську юриспруденцію : монографія / наук. ред. М. В. Костицький. Київ : Вістка, 2023. 248 с.

ISBN 978 -617-8189-03-7.

У монографії викладено результати дослідження концептуальної значущості давньогрецької філософії права для реформування української юриспруденції на сучасному етапі. Обґрунтовано, що в контексті євроінтеграційного курсу нашої держави процеси узгодження українського права з європейським передбачають його координацію з тими ідейними витоками останнього, які були сформовані у філософсько-правових уявленнях Античної Греції. Автором відстоюється позиція, згідно з якою першорядна мета звернення до античної спадщини у ході історико-правових досліджень має полягати не лише у виявленні відмінностей і генетичних зв'язків між минулим та сучасним правом, але й насамперед, у з'ясуванні як «першооснов» виникнення численних проблем та суперечностей, з якими стикається сучасна юриспруденція, так і забутих чи недооцінених способів їх ефективного вирішення, розроблених у далекому минулому.

Монографія рекомендується для слухачів магістратури та аспірантів юридичних, політологічних і психологічних спеціальностей, викладачів, науковців, працівників правоохоронних органів, а також для широкого кола читачів.

УДК 340.12.05(38):34(477)''20''(02)

ЗМІСТ

ВСТУП	4
<i>Розділ 1.</i>	
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	9
1.1. Стан наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського права з давньогрецькою інтелектуальною традицією	9
1.2. Визначення головних напрямків дослідження	28
1.3. Методологічні засади дослідження	42
<i>Розділ 2.</i>	
ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА ЯК СВИТОГЛЯДНО-МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ.....	54
2.1. Джерела та специфіка давньогрецької філософії права.....	54
2.2. Давньогрецькі уявлення про співвідношення права та закону.....	87
2.3. Філософські обґрунтування ідеї права та ознак розумного і справедливого суспільного порядку	106
2.4. Античні витоки методології сучасного доказового права.....	127
<i>Розділ 2.</i>	
ВПЛИВ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА НА РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ	149
3.1. Спадщина давньогрецької філософії права та формування європейських правових цінностей.....	149
3.2. Традиції та новації в українській юриспруденції.....	174
3.3. Антична ідея правової держави та реформування правової системи України.....	195
ВИСНОВКИ	220
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	225
ДОДАТКИ	245

ВСТУП

Ключові напрямки розвитку вітчизняної юриспруденції на сучасному етапі зумовлені, насамперед, євроінтеграційним курсом України, обрання якого передбачає відповідні зміни у національній правовій системі у бік її узгодження з правом країн Європейського Союзу. У свою чергу, останнє базується на тих фундаментальних ціннісних підвалинах, що генетично укорінені у філософсько-правових ідеях Античної Греції. Таким чином, наразі зростає значущість дослідження проблем, пов'язаних з вивченням впливу інтелектуальної традиції давньогрецької філософії права на характер української юридичної науки та практики.

Як добре відомо, звернення до ідейної спадщини Стародавньої Греції ніколи не втрачало своєї актуальності від часів римської античної класики до сучасної доби постнеокласичної науки. Загалом, серед таких досліджень наразі превалює зосередження уваги на історико-правових аспектах вивчення античних витоків сучасного правознавства та практичної юриспруденції. У цьому відношенні варто згадати наукові праці таких вітчизняних дослідників, як О. Александрова, Г. Алляєв, О. Бандура, І. Бичко, Л. Гармаш, О. Данильян, Г. Демиденко, В. Десятник, М. Костицький, С. Крилова, С. Максимов, Є. Мануйлов, О. Марченко, С. Меленко, С. Пролєєв, Н. Хамітов, С. Шевцов, В. Ярошовець та багато інших.

До аналізу філософсько-правового надбання Античної Греції вдавалися також багато зарубіжних вчених, найвідомішими серед яких є Р. Алексі, М. Бубер, Р. Дворкін, Г. Кельзен, Д. Ллойд, А. Макінтайр, М. Нуссбаум, К. Поппер, Г. Радбрух, Б. Рассел, Дж. Ролз, П. Сорокін, М. Хайдеггер, К. Ясперс та інші.

Разом з тим, як переконає аналіз стану наукового опрацювання цієї проблематики, в сучасній літературі спостерігаються численні прогалини та суперечності у концептуальних підходах до її дослідження та вирішення. Зокрема, доволі неоднознач-

ною є оцінка самої тези щодо античних витоків європейського права, а, тим більше, актуальності ідей далекого минулого в контексті новітньої юриспруденції. Що ж стосується методологічного значення давньогрецьких філософсько-правових вчень для подальшого розвитку сучасної української юридичної науки, то ця проблема (яка, безумовно, не може бути редукована до виявлення античних витоків вітчизняного правознавства) досі не була предметом фундаментальних монографічних досліджень.

З огляду на відзначені обставини, вбачається за доцільне спрямувати пропоноване монографічне дослідження на нівелювання відзначених прогалин та суперечностей у вивченні давньогрецьких джерел європейського права та їхньої значущості для вирішення актуальних питань української юриспруденції.

Робота присвячена дослідженню концептуальної значущості давньогрецької філософії права для реформування української юриспруденції на сучасному етапі. Зокрема, у ході такого дослідження обґрунтовано, що, попри тривале перебування України під жорстким політичним впливом Російської імперії та Радянського Союзу, вітчизняні правові традиції та цінності є значно ближчими до європейських як у змістовному, так і у генетичному відношеннях. При цьому встановлено, що в контексті євроінтеграційного курсу нашої держави процеси узгодження українського права з європейським передбачають його координацію з тими ідейними витоками останнього, які були сформовані у філософсько-правових уявленнях Античної Греції.

У монографії відстоюється позиція, згідно з якою першорядна мета звернення до античної спадщини у ході історико-правових досліджень має полягати не лише у виявленні відмінностей і генетичних зв'язків між минулим та сучасним правом, але й насамперед, у з'ясуванні як «першооснов» виникнення численних проблем та суперечностей, з якими стикається сучасна юриспруденція, так і забутих чи недооцінених способів їх ефективного вирішення, розроблених у далекому минулому.

Методологічні підвалини таких досліджень, як аргументується у роботі, мають передбачати раціональне поєднання емпіричних та теоретичних методів. Адже перші є ефективними знаряддями отримання й підтвердження лише фактуальної інформації (тобто такої, що пов'язана з конкретними ситуаціями, подіями, обставинами тощо). Для обґрунтування ж загальних положень чи висновків доцільно застосовувати інструментарій теоретико-критичного аналізу, що базується на закономірних принципах побудови аргументаційних процедур. Тим самим забезпечуватиметься принциповий характер таких висновків, який неможливо обґрунтувати виключно емпіричними спостереженнями окремих явищ чи шляхом статистичних досліджень громадської думки.

У руслі дослідження концептуальних основ реформування правової системи України узагальнено та систематизовано давньогрецькі філософсько-правові уявлення щодо сутності права, його співвідношення з законом, а також з ознаками гармонійного та стійкого суспільного порядку; аргументовано тезу про засадничий характер таких уявлень для становлення й еволюції європейського права, обґрунтовано методологічне значення філософії права Античної Греції для подальшого вдосконалення ідеї прав людини, демократії, концепції правової держави та методології сучасного доказового права; у цьому відношенні доведено, що давньогрецька інтелектуальна спадщина не тільки закладає фундамент європейської юриспруденції, але й містить дієві засоби вирішення багатьох її актуальних проблем.

Встановлено, що, попри розмаїття філософсько-правових поглядів серед давньогрецьких мислителів, їхнє розуміння «ідеї права» загалом можна звести до ідеї розумного та справедливого порядку, забезпечуваного державою там, тоді й настільки, де, коли й наскільки такий порядок не може бути гарантованим на суто добровільній моральній основі й, відповідно, потребує механізмів примусового забезпечення. Об'єктивна сторона згаданої ідеї передбачає «розумність» такого порядку з точки зору

параметрів його «онтологічної стійкості» (тобто відповідності незалежним від людської волі умовам внутрішньої та зовнішньої рівноваги суспільної організації, встановлюваної цим порядком). Щодо суб'єктивної сторони «ідеї права» (а саме оцінки права з точки зору ідеї справедливості), то цей вимір полягає у відповідності забезпечуваного правом суспільного порядку системі ключових для соціуму ціннісних установок, на підставі яких здійснюється розмежування належного та неналежного. «В ідеалі» такі установки мають узгоджуватися із всезагальними «основами розумності», що відповідають принципам упорядкування космосу.

Обґрунтовано методологічну значущість розроблених та систематизованих Аристотелем логічних основ аргументаційної аналітики, що стали фундаментом для формування й розвитку доказового права (на противагу «праву більшості голосів»). Побудовані на таких засадах доказові стратегії сприяють підвищенню ступеня об'єктивності у практиці прийняття правових рішень, будучи дієвим засобом протидії суб'єктивізму у ході їх вироблення. До того ж вони дозволяють визначити чіткі логічні критерії достатності доказів при обґрунтуванні процесуальних висновків, що варто врахувати у ч. 1 ст. 94 КПК України (зокрема, вбачається за доцільне доповнити її наступним формулюванням: «Підставою для внутрішнього переконання суду стосовно достатності доказів для прийняття певного рішення має бути несумісність зворотного рішення з наявними доказами»).

Представлений у монографії аналіз історичних витоків базових цінностей сучасного європейського права засвідчує, що всі вони ґрунтуються на ідейній спадщині давньогрецької філософсько-правової думки. Зокрема, поняття про людську гідність як основну аксіологічну засаду права бере свій початок від вчення Сократа про людину як «центральної фігури» у картині світу. Практично усі мислителі цієї доби у той чи інший спосіб аналізували зміст правової справедливості з точки зору діалектики свободи та рівності. У політико-правових вченнях Демокріта, Платона та Аристотеля закладені концептуальні основи демо-

кратії, а аристотелівські погляди стосовно доцільності законодавчого обмеження державної влади стали першим кроком до майбутньої концепції правової держави. Нарешті, міркування давньогрецьких філософів стосовно єдності природного та суспільного порядку, заснованого на всезагальних принципових началах, започаткували традицію, одним з найвагоміших результатів якої є ідея універсальних прав людини, що складають основу легітимзації усіх інших законодавчих норм.

Дослідження інноваційних зрушень, що відбуваються в сучасній юридичній науці та практиці, переконують у тому, що як би не модифікувалися форми ключових правових цінностей, доктрин та інститутів, у їхній основі завжди відстежуються ті фундаментальні ідеї, які базуються на інтелектуальних традиціях та філософсько-правових уявленнях мислителів Античної Греції (це і започаткований ними універсалістський підхід, на якому будується вся європейська наука, у тому числі й юридична; і гуманістичні ідеї Протагора, Сократа та Аристотеля; і античної традиції народовладдя, концептуальні засади якої були сформульовані давньогрецькими філософами тощо). Відповідним чином, при визначенні напрямків реформування правової системи України у багатьох аспектах доцільним є звернення до античних уявлень про розумний та справедливий державний устрій. Особливої уваги при цьому заслуговують філософсько-правові та політичні ідеї Аристотеля, що стали прообразом сучасної концепції правової держави. Зокрема, йдеться про обґрунтування закономірного тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; про ідею верховенства права як справедливого закону; про доцільність забезпечення державою превалювання у суспільстві середнього класу; про концепцію справедливості, що ґрунтується не стільки на принципах розподілу та перерозподілу суспільних благ, скільки на ідеї законодавчого сприяння розвитку особистісних якостей та здібностей людини; про розробку й систематизацію логіко-методологічних основ доказового права тощо.

*Розділ 1.***ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ДОСЛІДЖЕННЯ****1.1. Стан наукового опрацювання проблеми генетичних
зв'язків європейського права з давньогрецькою
інтелектуальною традицією**

Проблематика, пов'язана з вивченням античних витоків європейського права, є предметом наукових досліджень, мабуть, з самого початку його існування. Адже для з'ясування напрямків подальшого розвитку будь-якого феномена доцільно проаналізувати причини та динаміку його генези. Зокрема, коли йдеться про спрямування розвитку права, варто звернутися до ретроспективних досліджень його зародження та попередньої історії, оскільки відповідь на питання щодо того, *куди* рухається правовий поступ, багато в чому залежить від знання про те, *звідки* воно походить: тобто від встановлення суспільно-буттєвих чинників його виникнення, а також від виявлення тих суперечностей, прагнення вирішити які є одночасно і рушійною силою його еволюції, і орієнтиром для оптимізації його перспективних форм.

Звернення до інтелектуальної спадщини Античної Греції яскраво простежується уже в давньоримській філософсько-правовій думці. У цьому відношенні доволі показовими є такі праці Марка Тулія Цицерона, як трактати «Про державу», «Про закони», «Про обов'язки», «Про природу богів» та ін. Наприклад, аналізуючи міркування Сократа і Платона стосовно людської душі, розуму та справедливого порядку, він із захопленням резюмує: «Хай зберуться усі плебейські філософи, – так, мені здається, слід називати тих, хто не згоден з Платоном, Сократом і цією школою, – вони не тільки не зможуть нічого викласти з подібною логічною витонченістю, але навіть не помітять, як вишукано вони роблять

свої висновки» [75, с. 35]. Йдеться насамперед, про те, що можна, звичайно ж, сперечатися стосовно вихідних позицій таких міркувань, але з точки зору логіки своєї побудови філософсько-правові роздуми давньогрецьких мислителів нерідко являють собою взірці аналітичної та аргументаційної культури.

На юснатуралістичних ідеях філософів Стародавньої Греції засновані також природно-правові доктрини давньоримської доби. Як пише Цицерон у своєму трактаті «Про природу богів», посилаючись на міркування Зенона Елейського, в основу права має бути покладений «божественний природний закон, наділений силою наказувати справедливе та перешкоджати несправедливому» [75, с. 10].

Подібним чином, розмірковуючи над природою права, Люцій Анней Сенека апелює до натурфілософських ідей Демокрита стосовно причин виникнення збурень повітряних мас та аналогії цього явища із онтологічними підвалинами виникнення права як форми врегулювання суспільної конфліктності: «Демокрит говорить, що вітер виникає тоді, коли у невеликому порожньому просторі знаходиться багато часток, які він називає атомами. Навпаки, повітря буває у спокійному стані тоді, коли у великій кількості порожнечі знаходиться мала кількість часток. Адже точно так само буває на ринку чи на вулиці: поки народу мало, штовханини немає, а як тільки збереться натовп у вузькому місці, утворюється тиснява» » [75, с. 91]. Тож, допоки в суспільстві не створюється такий рівень зіткнень конфліктних інтересів, який стає загрозливим для соціальної стабільності без залучення владно-примусових важелів її підтримання, регулювання відносин у такому суспільстві здійснюється, як правило, на основі моральної, релігійної, культурно-звичаєвої та інших різновидів нормативності, що хронологічно передують державно-правовій її формі. В іншому разі для вирішення міжсуб'єктних конфліктів виникає потреба у правовому регулюванні, що забезпечується санкціями відповідних органів держави.

Ідея давньогрецьких філософів про нетотожність права та закону та про необхідність узгодження суспільного порядку з принципами космічної гармонії та божественної розумності світобуття також була запозичена й популяризована римськими мислителями. Зокрема, Цицерон у своєму трактаті «Про закони» прямо наполягає на необхідності розмежування «закону природного» та «закону писаного»; при цьому мінливість та розмаїття виявів останнього у різних народів призводить, як зауважує мислитель, до гострих суперечностей та конфліктів між ними. Природний же закон – єдиний для всіх: «природа створила людей для того, щоб вони розділяли між собою усю сукупність прав і користувалися ними спільно. Адже тим, кому природа дарувала розум, вона дарувала і здоровий глузд. Звідси випливає, що вона їм дарувала і закон, який є здоровим глуздом – як у веліннях, так і в заборонах. Тому, якщо вона дарувала їм закони, то вона дарувала й право. Розум же був даний всім, то і право було дане всім» [207, с. 169-170]. Що ж стосується «писаних законів», то «найбезглуздіше думати, що все зазначене в постановах та законах народів справедливе, надто якщо ті закони видані тиранами». [197, с. 173].

Цікавим є той факт, що, завоювавши Елладу, римляни настільки асимілювали грецьку культуру, що стали, врешті-решт, одними з найбільших її популяризаторів. Навіть поширюване ними християнство здебільшого приймало грецьку форму свого мовного вираження. Так само і уся давньоримська правова доктрина ґрунтувалася на еллінських філософсько-правових ідеях. Головна відмінність, щоправда, полягала у тому, що грецьке праворозуміння було засноване виключно на світоглядно-філософських засадах, тоді як римське право, окрім свого суто доктринального обґрунтування, набуло чітко структурованих та систематизованих форм, пристосованих до потреб його практичного використання. Зумовленість такого римського практицизму, скоріше за все, полягає «у притаманному цьому державному утворенню прагматичному стилі життя, що спри-

чинив значний вплив на формування етико-римської ментальності, яка набула власного прояву в експансіонізмі, місіонерстві Риму, прагненні встановлення легалізації та юридичного захисту захопленої під час загарбницьких військових конфліктів власності, поширенні та адаптації власної системи територіального управління тощо» [134, с. 205].

Розклад Римської імперії та християнізація Європи призвели, як відомо, до радикальних змін у нормативному регулюванні суспільного життя: правові засоби такого регулювання поступаються своїм домінантним статусом перед морально-релігійними, а держава дедалі більше потрапляє під патронат церкви. Оскільки сама природа, що тлумачилася як «творіння Боже», тим самим втрачала статус «граничної підстави» для обґрунтування права, нормативність останнього перестає виправдовуватися суто натуралістично. Відповідно, пошуки справедливості спрямовуються вже не на природу (як у часи Античності) і не на «людський закон», створюваний державцями та народними домовленостями (адже люди «спаплюжили» своє божественне походження гріхопадінням, а тому не здатні творити істинну справедливість). Остання «притаманна виключно «закону божественному» (*jus divinum*), долучитися до якого можна лише через його «одкровення» в праведному та смиренному житті. Таким чином, не держава, а церква починає фігурувати у якості джерела права та гаранта справедливості. Саме християнська церква набуває в середньовічній Європі статусу головного носія тих ціннісних підвалин, на яких взагалі державний порядок може бути справедливим та «праведним»; тоді як без них – він просто законний засіб підкорення й пограбування слабших сильнішими» [203, с. 15].

Тож протягом усієї епохи середньовіччя головними регулятивними цінностями були етико-християнські заповіді Закону Божого. Тим самим була сформована та «джерельна тріада», про яку вітчизняний академік М.В. Костицький писав як про світоглядні джерела європейського права. Йдеться про еллінську

філософію права, теорію і норми римського права та християнську етику [106, с. 25].

Процеси ж секуляризації, відзнакою яких стала поступова втрата домінуючого впливу церкви на суспільно-політичне життя в епоху Відродження та Нового часу, спонукали до відновлення інтересу до філософсько-правових ідей Античності, а особливо – до вчень давньогрецьких мислителів про природні основи права. Яскравим прикладом тому є праці Гуго Гроція «Вільне море» (1609), «Про право війни і миру» (1623) та «Вступ до дослідження права Голландії» (1631). Продовжуючи античну традицію, вчений вважав істинно правовими лише ті норми, що не суперечать справедливості та людській природі; тоді як усе те, що є огидним природі наділених розумом живих істот, є несправедливим: «Джерелом природного права є природа людини, яка відрізняється від усіх інших істот розумом, мовою і здатністю до спілкування. Природа породжує якісь вічні, незмінні й незалежні від будь-якої волі норми поведінки – природне право. Воно настільки непорушне, що не може бути змінене навіть самим Богом. При цьому існування природного права не суперечить волі Бога, адже він є Творцем людини й усіх її властивостей. Таким чином, норми природного права стають втіленням добра і зводяться до волі Бога, що додає їм абсолютної непорушності» [145, с.171].

Згадані ідеї отримали свій подальший розвиток у юснатуралістичних доктринах Т. Гоббса (де природне право на життя у війні «всіх проти всіх» зумовлює визнання у якості головного природного закону домагання й підтримання миру), Дж. Локка (де обґрунтовується необхідність легітимації будь-якого державного закону з точки зору природності прав на життя, свободи та власність), Й.Г. Гердера (де право інтерпретується як нормативність, зміст та спрямованість якої мають бути похідними від законів розуму та справедливості, а не від владного свавілля), І. Канта (де легітимація правопорядку передбачається на підставі внутрішніх моральних законів, апіорних для свідомо-

сті суб'єкта), Г. Гегеля (де розвивається платонівське вчення про «ідею права» як про ту його об'єктивну сутність, що формується в процесі саморозвитку «духу народу») та багатьох інших класичних концепціях, зорієнтованих на відродження філософсько-правових ідей античних мислителів.

Аналізуючи сучасний стан наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського права з давньогрецькою інтелектуальною традицією, можна виділити серед головних напрямків таких досліджень насамперед той, що передбачає зосередження уваги на історико-правових аспектах вивчення античних витоків сучасного правознавства та практичної юриспруденції. У цьому відношенні варто згадати наукові праці таких вітчизняних дослідників, як О.Александрова, Г. Алляєв, І. Бичко, Л. Гармаш, О. Данильян, Г. Демиденко, В. Десятник, М. Костицький, С. Крилова, С. Максимов, Є. Мануйлов, О. Марченко, С. Меленко, С. Пролєєв, Н. Хамітов, С. Шевцов, В. Ярошовець та багато інших.

До аналізу філософсько-правового надбання Античної Греції вдавалися також багато зарубіжних вчених, найвідомішими серед яких є Р. Алексі, М. Бубер, Р. Дворкін, Г. Кельзен, Д. Ллойд, А. Макінтайр, М. Нуссбаум, К. Поппер, Г. Радбрух, Б. Рассел, Дж. Ролз, П. Сорокін, М. Хайдеггер, К. Ясперс та інші.

Попри те, що такі історико-правові аналітичні розвідки відзначалися різними предметними спрямуваннями та методологічними підходами, майже всі вони увінчувалися висновками стосовно детермінуючої ролі давньогрецької філософської думки по відношенню до спрямування розвитку європейської культури загалом та правової зокрема. До того ж саме на ґрунті ідейної спадщини мислителів Античної Греції визріла й сформувалася філософія права як сфера наукового пізнання. Як слушно стверджує С. Меленко, узагальнюючи такі дослідження, «давньогрецька філософія права, зародившись ще у рамках філософії мілетського періоду, почала відігравати одну з визначальних ролей у процесі становлення держави та права у грецьких полісах... Ще

у гомерівський, або міфологічний, період греки починають оперувати такими філософсько-правовими категоріями, як справедливість, закон, право, звичай, держава» [134, с. 389].

У контексті розглядуваного дослідницького напрямку було виявлено низку загальних для філософії права цієї доби характерних рис. По-перше, сюди відноситься космоцентричний характер цієї філософії. Навіть у вченнях Протагора і Сократа, головною ідеєю яких було звернення пізнавальної уваги насамперед у бік внутрішнього світу людини, а не навколишнього природного буття, «джерелом справедливості» все одно вважалися універсальні космічні закони: адже вони є абсолютними та «єдиними для всіх» мірилами належного, тоді як у кожної людини «своя правда», відстоюючи яку люди наражаються на непримирненні конфлікти.

Звідси випливає така наступна особливість давньогрецького філософського мислення, як його універсалізм, що виявляється у прагненні оперувати не стільки конкретними фактами та образами (на відміну, скажімо, від східних ментальних традицій), скільки всезагальними поняттями та закономірними співвідношеннями між тими чи іншими типами явищ. Якщо на зорі становлення філософського світогляду цей універсалізм виявлявся переважно у спробах редукувати всесвіт до певної єдиної субстанції та вивести з її властивостей усе розмаїття речей та феноменів, то, починаючи з Піфагора, філософська думка набуває у повному розумінні раціоналістичного характеру. Цей мислитель намагався виявити всезагальні принципи космічної гармонії та виразити їх у вигляді строгих математичних співвідношень та пропорцій. На основі таких принципів Піфагор прагнув навіть визначити «абсолютні критерії справедливості» у співвіднесенні конкуруючих людських запитів та інтересів. Саме тому його вважають першим «універсалістом» та систематизатором, який «створив цілісне, універсальне вчення про все, здійснивши синтез східної мудрості та раціоналістичного західного вчення, яке тільки-но зароджувалося» [104, с. 123].

З огляду на розрізнення абсолютного та відносного, божественно-природного та людського, вічного та тимчасового, універсального та мінливого в рамках давньогрецької філософії зароджується думка про нетотожність права (як належного з точки зору божественно замисленого порядку) та закону, що виражає владні веління та заборони. При цьому, як підкреслюють усі дослідники цієї ідеї, характерної для еллінської філософсько-правової традиції, справедливість будь-якого державного устрою та встановлюваного ним правового порядку визначалася саме мірою узгодження «людських» законів з «божественними» («космічними»). Грецьким світоглядом був вироблений своєрідний «естетичний» погляд на світ, відповідно до якого космос являє собою цілісне, найдосконаліше та гармонійно організоване «природне тіло». При цьому воно підпорядковується строгому порядку, якому мають слідувати й люди, будучи органічними частками природного буття: «підпорядкування цьому закону є абсолютно необхідним для людини, оскільки вона хоче жити у злагоді з природою, богами та іншими людьми... Тож порядок у людському суспільстві, котре є невід'ємною частиною природи, підтримується на основі єдиних для всієї світобудови принципів під неусипним наглядом божественної Правди. Саме шануванням закону і правди греки характеризували себе на противагу варварам – беззаконним дикунам, що не знають ні порядку, ані культури» [81, с. 191].

Разом з тим, слід зауважити на те, що згадані ідеї античних філософів отримують різні, а подекуди й взаємовиключні тлумачення в сучасній науковій літературі. Передусім, впадає в око та обставина, що далеко не всі автори схильні до визнання генетичних зв'язків давньогрецької філософії з новоєвропейською культурою загалом та політико-правовою зокрема. Особливо чітко така тенденція простежується серед російських авторів, більшість з яких намагаються продемонструвати деградацію європейських цінностей на тлі величі культурних традицій Античності. Так, наприклад, П. Жданов – автор щойно процитованих

рядків – наполягає на тому, що в ідеалізованому образі Античності європейці, як правило, шукають ту культурну наступність, яка, начебто, пов'язує їх з цим образом, «знаходячи» при цьому ті ідеї та цінності, яких потребувала епоха. Як ілюстрацію він наводить факти про те, що тоді, як «Ф.Ніцше вбачав у грецькому язичництві антитезу «занепадному», на його думку, християнству, то Ф.Зелінський, навпаки, знаходив у релігійності стародавніх греків істинні корені християнського духу. Тому М. Хайдеггер справедливо стверджував, що для того, щоб правильно розуміти те, про що думали й говорили давньогрецькі мислителі, необхідно позбавитися від тенденції до розгляду античної культури крізь призму новоєвропейського світогляду, сформованого під впливом християнства, гуманізму та раціоналізму» [81, с. 189-190]. На цих підставах автор робить висновок: «Відношення грецької культури до культури новоєвропейської не може бути представлене у вигляді генетичної наступності. Це твердження зберігає силу і для питання про співвідношення античних і новоєвропейських вчень про державу і право... Хоча у грецьких авторів ми знаходимо міркування і про співвідношення природного права з узаконеним, і про переваги демократичного устрою, однак стосовно цих та інших ідей і вчень ми можемо вести мову скоріше про використання новоєвропейськими теоретиками лише античної термінології, наповненої новим змістом, більш чи менш відмінним від початкового. По суті своїй новоєвропейські державно-правові концепції, яким приписується грецьке походження, є органічними породженнями західноєвропейського духу» [81, с. 190]. У тому числі й ідея «природного права як божественної Правди», про яку цей же автор так захоплено вів мову у вищенаведених його цитуваннях стосовно здобутків давньогрецької філософської думки, абсолютно суперечливим чином визнається ним непритаманною еллінським мислителем. Як не дивно, але на тій же сторінці своєї статті він заявляє, що «було б невірно вважати Стародавню Грецію батьківщиною ідей природного права» [81, с. 190]. Щоправда, далі автор робить уточнення: «у тому вигля-

ді, в якому вони побутували в Європі в епоху буржуазних революцій» [8], с.190].

Справді, одні й ті самі фактичні стани речей можуть абсолютно по-різному сприйматися та тлумачитися на індивідуально-суб'єктивному рівні. Так само, як одні люди у половині склянки води бачать напівпорожню склянку, а інші – напівзаповнену, автор наведеної позиції, живучи в умовах превалюючих антидемократичних процесів, якими відзначається сучасна Росія, не схильний асоціювати всесвітньо визнану велич античної культури з демократичними й гуманістичними правовими цінностями. Тож він потрапляє у ту саму «інтерпретаційну пастку», за яку критикує прихильників ідеї культурно-генетичної спорідненості європейського права з інтелектуальною традицією Античності.

З іншого боку, правові цінності не є якимись застиглими догмами, а, радше, являють собою певні «аксіологічні матриці», що містять не тільки свої «константи», але й «змінні характеристики», котрі у кожних конкретно-історичних умовах наповнюються адекватним їм оновленим змістом. Звичайно ж, такі цінності права, як свобода, рівність, справедливість тощо, сьогодні осмислюються багато в чому інакше, ніж у Стародавній Греції; однак сам ідейно-концептуальний «каркас» цих понять загалом зберігається. Скажімо, правова свобода в усі часи асоціювалася з можливістю суб'єктивного самовизначення людини як особистості; справедливість – з ідеєю відповідності та співмірності; рівність – з однаковістю правового статусу різних суб'єктів і т.д. Тому у будь-якій правовій системі «співіснують», з одного боку, традиції, що виражають відносно сталі її компоненти, а, з іншого, – новації, котрі є своєрідними «посередниками» у адаптуванні традиційних цінностей до нових соціокультурних умов. А висновок про «породження західноєвропейським духом» державно-правових концепцій, яким «приписується грецьке походження», на підставі термінологічної подібності цих двох феноменів є настільки ж «обґрунтованим», як і висновок про «породження батьків дітьми» на підставі їхньої зовнішньої схожості.

Окрім того, серед російських дослідників античної філософсько-правової спадщини досить популярною є ідея щодо виправдання платонівської позиції, згідно з якою влада «розумного державця» є значно кращою, аніж «влада закону». Головним аргументом на користь такої позиції визнається та обставина, що закон не може передбачити усі можливі ситуації правовідносин, тоді як «розумний правитель» у будь-якому випадку знайде правильне рішення, критерієм справедливості якого буде користь для держави. Як пише, наприклад, А. Дідікін, «Платон обґрунтовує право держави визначати й формувати думку своїх громадян у потрібному для держави напрямку характерним прикладом образного розподілу громадян на три хори – для хлопчиків, молоді й людей похилого віку. Кожний такий хор має співати пісні, що переписані державою та втілюють вчення, корисні державі... Платон впритул наближається у таких міркуваннях до можливості обмеження особистої свободи заради... встановлення монополії держави на транслювану ідеологію, виступаючи у даному випадку як прагматично мислячий політик, будучи переконаним, що все корисне для держави буде вираженням справедливості та істини» [71, с. 712], навіть якщо при цьому доводиться вдаватися до брехні та обману. Тут цитований автор вбачає «особливо витончену діалектику», зауважуючи, що для досягнення справедливості та істини «в платонівській ідеальній державі брехня та обман можуть бути засобами покращення добробуту суспільства та керування ним. Необхідність брехні в платонізмі пояснюється, наприклад, державним регулюванням питання народжуваності, оскільки діти, народжені у сім'ях, відбираються державою за їхніми талантом та схильностями, виховуються згідно з їхньою приналежністю до конкретних соціальних груп та обов'язків перед державою» [71, с. 712].

Проте у наведеній позиції, вочевидь, ігнорується той факт, що Платон віддавав перевагу *розумному* правителю, маючи на увазі неприйнятність для останнього будь-якої сваволі, що суперечитиме законам божественного розуму та здорового глузду.

Саме тому, наполягаючи на розмежуванні «природного» та «людського» законів, він схилявся до ідеї примату першого перед другим. Тож, оскільки суто людські почуття батьків до своїх дітей можуть радикально розходитися з природними схильностями останніх, Платон визнає потребу в певних «емоційних маніпуляціях» з метою дотримання «природної справедливості». Хоча, звичайно ж, з точки зору сучасного європейського правового менталітету це має досить несприйнятливий вигляд. Як відомо, з огляду на таку прихильність до ідеї державницького тоталітаризму, К. Поппер долучив Платона до списку «ворогів відкритого суспільства», тобто суспільства, що не є пасивним об'єктом маніпулювання з боку держави, а активно співпрацює з державними інституціями в плані упорядкування власного життя.

Не менш цікавою є і та обставина, що у міркуваннях згаданих російських авторів навіть сама ідея розмежування «природного» та «писаного права» в давньогрецькій філософії тлумачиться не як ідея наявності певних «зовнішніх» по відношенню до людської суб'єктивності чинників, що спонукають до обмеження владної сваволі, а, навпаки, як підстава для обґрунтування державницького нормативізму, здатного виправити «несправедливість природи» [71]. Тут, як то кажуть, коментарі зайві, і знов-таки напрошується аналогія з «напівпорожньою та наповнину заповненою склянкою».

Як засвідчує аналіз сучасної літератури, присвяченої вивченню філософсько-правової спадщини Стародавньої Греції, попри скепсис деяких авторів стосовно античних коренів новоєвропейської юриспруденції, переважна більшість дослідників переконливо аргументують світоглядно-методологічну значущість цієї спадщини для подальшого розвитку усієї європейської правової науки. Зокрема, відзначаються давньогрецькі витоки осмислення діалектики таких ключових для праворозуміння категорій, як «свобода», «відповідальність», «справедливість» тощо. Як небезпідставно вважає, наприклад, Р. Брамбо, «може здатися дивовижним, що такі поняття, як вибір – відпо-

відальність, свобода – необхідність, добро і зло, справедливість потрібно було відкривати, і зробили це саме грецькі філософи» [19, с. 185], заклавши тим самим фундамент майбутніх морально-правових та соціально-політичних вчень Західної Європи. Хоч як це не парадоксально, на перший погляд (адже Греція була на той час країною, де «процвітав» інститут рабства), але, мабуть, на тлі цього інституту особливо великої ваги набуває феномен свободи, а, відповідно, і правові засоби її забезпечення. У цьому відношенні варто згадати слова Ж.-Ж. Руссо про те, що в умовах примітивної організації праці та низького розвитку її знарядь «свобода тримається лише за допомогою рабства. Ці дві крайності стикаються... Бувають такі тяжкі становища, коли можливо зберегти свою свободу тільки за рахунок свободи іншої людини і коли громадянин може бути цілком вільним лише тоді, коли раб буде до останньої міри рабом. Таким є становище Спарти» [178, с. 223].

Зауважимо, що навіть російські дослідники (особливо у роботах до 2014 р.) визнають античне походження сучасної європейської науки і культури (зокрема, й юридичної). Так, наприклад, Г. Зав'ялова визнає, що вже давньогрецькі мислителі відкрили той фундаментальний для юриспруденції принцип, згідно з яким «відповідальність нерозривно пов'язана зі свободою, добром, обов'язком та законом... І хоч ці погляди мали дещо спрощений та навіть наївний характер... однаке, ті перші шляхи до осмислення свободи й відповідальності, котрі згодом перетворюються на широкі духовні магістралі європейської культури, були прокладені саме в античну епоху» [84, с. 31].

Також відзначається вплив розвинутої у античній філософії ідеї верховенства права на становлення сучасної концепції правової держави: «Мислителі Стародавньої Греції намагалися з'ясувати зв'язки між правом та державною владою, які б забезпечували гармонічне життя у суспільстві. Вони вважали, що найбільш розумною та справедливою є та форма державного устрою, за якого закон є обов'язковим як для громадян, так і для

держави. Справедливою державністю може вважатися така організація суспільства, де державна влада не тільки визнає право, але й обмежується ним» [47, с. 315].

Щоправда, у більшості випадків згадане вище «правове обмеження» тлумачиться виключно в рамках принципу законності, тобто підпорядкування діяльності держави (у тому числі й законодавчої) нормам основного закону. При цьому, як правило, не піднімається питання щодо легітимності – обґрунтованості правового характеру (відповідності сутнісній «ідеї права») – самих конституційних норм. Проте, гадається, це дуже істотний момент, який підлягає неодмінному врахуванню, оскільки конституційно можна закріпити навіть тиранію однієї частини населення по відношенню до іншої, що, звичайно ж, не відповідатиме «духу права», але підпадатиме під критеріальні ознаки розглядуваного підходу до визначення правової держави. Відповідно в сучасній юридичній літературі (як зарубіжній, так і вітчизняній) зустрічаються (хоча й досить рідко) публікації, присвячені цій проблемі. Однією з перших таких робіт стала стаття американського дослідника Дж. Реймана «Конституція, права та умови легітимності» (1988), де автор, аналізуючи доктрину «мажоритарної демократії» (починаючи з її античних витоків), доходить висновку про «відсутність у самому процесі виборів яких-небудь підстав, здатних обґрунтувати легітимність. Більше того, виборчий процес лише ставить, а не вирішує це питання» [239, с. 127], оскільки встановлювані таким чином норми просто «нав'язуються незгодній меншості проти її волі», а тому не є легітимними у істинному сенсі цього поняття. Адже «легітимність закону» – це, насамперед, його обґрунтованість з точки зору доцільності коритися цьому закону, а не примусове насадження «волі більшості», яка може виявитися абсолютно нерозумною. Тож істинна демократія не повинна переростати на «тиранію більшості над меншістю» [239, с. 127].

Досліджуючи проблему легітимності юридичного закону з точки зору започаткованого в Античній Греції принципу «тери-

торіальної юрисдикції», Р. Барнет у своїй праці «Легітимність конституції» (2003) відзначає, що сам факт проживання громадянина на території певної держави і його небажання покинути цю територію неможна розглядати як достатню умову легітимності усіх законів цієї держави з так званої «мовчазної згоди». Адже рішення щодо проживання на цій території може мотивуватися багатьма іншими причинами, які є абсолютно безвідносними до згоди особи з системою влади та законодавством держави, що обіймає цю територію. Тому автор приходить до висновку про те, що джерела легітимності політико-правових інститутів, а особливо, коли йдеться про інститути сучасного «відкритого» демократичного суспільства, не можуть бути зведені до самих лише ідей «згоди більшості» чи «територіальної юрисдикції», не звертаючись при цьому до вивчення тих об'єктивних механізмів, що лежать в основі взаємоузгодження різноспрямованих людських інтересів [218].

У цьому відношенні варто відзначити, що у вітчизняних дослідженнях розглядуваної проблематики протягом останнього десятиліття було опубліковано дві фундаментальні монографічні роботи, де основний дослідницький акцент зроблений саме на виявлення, теоретичне обґрунтування та систематизацію згаданих механізмів, з огляду на які мають формулюватися концептуальні підходи до визначення критеріальних умов легітимності як політико-правових інститутів, так і законодавчих основ їхнього функціонування. Першою з них є монографія В. Невідомого «Самоорганізація правової реальності та легітимність основного закону» (2011), де обґрунтовується теза про те, що «ступінь легітимності правотворення, починаючи з самих його конституційних основ,... визначається нормативним сприянням функціональності та подальшого вдосконалення механізмів самоупорядкування правової реальності,... динаміка розвитку якої об'єктивно схиляється до генерування таких механізмів» [139, с. 254–255]. Вагомим аргументом на користь такої позиції є той факт, що система правового регулювання, буду-

чи органічною складовою структури суспільного буття, дедалі тісніше функціонально «вплітається» в динаміку його самоорганізації. Тож розглядуваний «соціодинамічний» підхід до проблеми легітимності правових норм та інститутів передбачає, з одного боку, їхню оцінку як «стимуляторів» суспільної динаміки у напрямку реалізації ключових для того чи іншого соціуму цінностей, а з іншого – врахування змістовних модифікацій самих ціннісних основ правової нормативності, зумовлених структурно-організаційними змінами в системі суспільних реалій. Іншими словами, згідно з таким підходом, «динаміка нормативізованих ціннісно-правових орієнтирів та форм упорядкованого функціонування соціальності є взаємостимулюючими коеволюційними процесами» [139, с. 216]. Співнаправленістю з останніми визначаються базові умови легітимності юридичного закону: «закон кваліфікується як легітимний в міру того, наскільки спрямованість його дії «резонує» із самоорганізаційними імпульсами суспільно-правової реальності» [139, с. 216]. Адже за таких умов його виправданість ґрунтуватиметься вже не на самій лише суб'єктивній волі (законодавчої влади чи громадськості), а на об'єктивних тенденціях коеволюційної динаміки права та суспільства.

Описаний підхід пропонується використати при обґрунтуванні законодавчих основ побудови правової держави, а також у ході удосконалення концепції такої державності, ідейний базис якої був закладений давньогрецькими філософами.

Другою з відзначених монографічних робіт є книга А. Хірсіна «Методологія обґрунтування права: від класики до сучасності» (2013), присвячена дослідженню проблематики, пов'язаної з актуалізацією змін у класико-методологічних парадигмах обґрунтування правових норм та інститутів під впливом перетворень сучасного суспільства у напрямку його структурно-функціональної відкритості. Зокрема, на підставі аналізу численних суперечностей, зумовлених неадекватністю застосування класичних легітимаційних моделей до динаміки нинішніх полі-

тико-правових реалій, у даній роботі здійснено спробу визначення деяких ключових «метаметодологічних» підвалин оптимізації підходів до обґрунтування права в контексті вищезгаданих перетворень і спричинених ними регіональних та глобальних інтеграційних процесів (в економіці, політиці, культурі, правовому регулюванні тощо). Адже, на переконання автора, «за таких умов нормативний зміст права має визначатися не стільки суб'єктивними інтересами національних урядів, скільки об'єктивно назрілими потребами розробки дієвих правових засобів протидії негативним моментам глобалізації та якомога повнішого використання її переваг» [203, с. 2].

До речі, з точки зору викладених у цій книзі основ легітимізаційного аналізу, розглянутий вище соціодинамічний підхід слід дещо обережно використовувати як метод обґрунтування правових норм та інститутів, оскільки суспільна самоорганізація (як і будь-яка інша) відзначається досить неоднозначним характером. Подібно до того, як згадувані вище глобалізаційні процеси мають не тільки свої позитивні моменти, але й відомі негативні наслідки, самоорганізація в суспільно-політичному житті може справляти не лише конструктивний, але й згубний ефект по відношенню до гуманістичного змісту такого життя. «Аналогічно тому, як за цілком об'єктивними механізмами самоорганізації в системі функціонування біологічного організму можуть формуватися злякисні новоутворення, що призводять до стрімкого поглинання його життєвих ресурсів, динаміка «спонтанно-нормативного» упорядкування суспільних відносин здатна продукувати паралельно із засобами самозбереження соціуму також його власні «самознищувальні» підструктури» [203, с. 258]. Тож, з огляду на це, мабуть, у своїх уявленнях про «належний суспільний порядок» людство з найдавніших часів здійснювало своєрідний пошук «деонтологічних відповідей» на ті питання, що постійно виникають внаслідок усвідомлення аномалій та суперечностей самої дійсності. Тим самим «людина прагне, по можливості, «скоригувати недосконалість світу» (з точки зору ідеї

утвердження в ньому «начал людяності») шляхом вироблення й реалізації певних «розумно-нормативних» цінностей життя, а не просто «підлаштуватися» під спонтанність перебігу реальних подій» [203, с. 259]. Для цього, як слушно зауважує автор, доводиться за допомогою забезпечуваних державою правових норм врегульовувати ті процеси й відносини, «здійснення яких виключно за механізмами «некерованої» ринкової самоорганізації пов'язане з доволі серйозними ризиками для гуманістичного змісту самої ідеї демократичного права та нормативних основ соціальної справедливості» [203, с. 259]. Адже, насправді, такі механізми є абсолютно «байдужими» до проблем, що виникають у суспільстві, скажімо, у зв'язку з його неоднорідністю та нерівномірністю розподілу можливостей ефективного залучення населення до економічного, політичного та культурного життя в умовах ринку. Відповідно, «соціальна політика є одним з головних завдань держави, оскільки воно не може бути «віддане на відкуп» ринковим механізмам» [203, с. 259].

Серед сучасних наукових досліджень античних витоків європейської правової науки вирізняється і такий напрям, особливістю якого є не лише встановлення генетичних зв'язків між ними, але й концептуальні спроби вирішення низки актуальних проблем нинішнього суспільно-політичного розвитку на підставі ідей, сформульованих давньогрецькими філософами. У цьому плані показовими є праці представників так званої «неоаристотеліанської» школи, до яких належать А. Макінтайр, А. Сена, М. Нуссбаум та інші. Так, наприклад, А. Макінтайр у своїй книзі «Після чесноти» (1981) обґрунтовує думку про те, що у сучасному глобалізованому суспільстві, мультикультуралізм якого призводить до ускладнень в плані його консолідації на базі спільних цінностей, досить проблематичним з застосування теорії справедливості Дж. Ролза, заснованої на поняттях про «заслуги» й «чесноти». Тому він пропонує звернутися до аристотелівської концепції «стратифікації», згідно з якою справедлива кореляція заслуг та винагород передбачає не якусь загальну й уніфікова-

ну шкалу, а встановлюється в межах кожної сфери діяльності (політичної, соціальної, професійної тощо). Щоправда, сам автор визнає, що пропонований ним підхід загалом придатний до застосування у «відносно замкнених локальних спільнотах» [120, с. 341], а, отже, не є достатньо релевантним по відношенню до відкритого лібералізованого суспільства.

З огляду на це, відома представниця тієї ж школи М. Нусбаум у таких своїх наукових працях, як «Аристотеліанська соціал-демократія» (1990), «Людське функціонування та соціальна справедливість: на захист аристотеліанського есенціалізму» (1992), «За межами соціального контракту: людські здатності та глобальна справедливість» (2005) та інших розробляє концепцію, центральним поняттям якої є запозичене у Аристотеля «повноцінне людське функціонування». При цьому ключовою ідеєю даної концепції є законодавче сприяння реалізації прагнення кожного громадянина до підвищення «якості життя», мірила якої визначає для себе сама людина, а не держава та суспільство. Останні мають лише створювати необхідні умови для такого особистісного самовизначення та самореалізації.

Нарешті, що стосується дослідження генетичного зв'язку української юридичної науки з ідейною спадщиною давньогрецьких мислителів, то треба сказати, що на тлі численних фрагментарних історичних екскурсів у античні джерела при аналізі актуальних політико-правових проблем, єдиною фундаментальною монографічною роботою у цьому напрямку є книга С. Меленка «Давньогрецькі витоки української філософсько-правової думки» (2013). Ця робота присвячена «аналізові процесів становлення та розвитку одного із світоглядних джерел... європейського права, а саме – давньогрецької філософії права та її впливу на європейське право у проекції формування української філософсько-правової думки» [134, с. 14]. Зокрема, у монографії досліджується генеза та еволюція філософсько-правових ідей Античної Греції від перших їхніх кроків в рамках досократівських вчень до класичних концепцій Сократа, Платона

та Аристотеля, а також у грецькій «посткласиці» стоїків, епікурейців та скептиків. Окрім того, у роботі приділено належну увагу питанням рецепції та трансформації давньогрецької ідейної спадщини у римській і візантійській філософсько-правовій думці та їхній вплив на формування української філософії права.

Таким чином, на підставі проведеного аналізу стану наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського (у тому числі й українського) права з давньогрецькою інтелектуальною традицією, можна зробити висновок про те, що сучасні дослідження цієї проблематики спрямовані переважно на виявлення античних витоків цього права та його ціннісних підвалин. Разом з тим, як правило, залишаються без належної дослідницької уваги питання стосовно методологічного значення таких історико-правових аналітичних розвідок для оптимізації сучасних підходів до вирішення актуальних проблем юридичної науки та практики. Проте, гадається, головною метою звернення до інтелектуального надбання Античності є не стільки демонстрація відмінностей між минулим та теперішнім станом наукового пізнання, скільки пошук, з одного боку, «первинних джерел» тих суперечностей, що спричинили виникнення й загострення тих чи інших проблем сучасної науки, а з іншого – «забутих» чи своєчасно «недооцінених» способів їх вирішення, відкритих у далекому минулому. Тож саме на цих аспектах розглядуваної проблематики планується зосередити основну увагу в межах цієї монографії.

1.2. Визначення головних напрямків дослідження

Проведений у попередньому підрозділі аналіз стану наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського права з давньогрецькою інтелектуальною традицією свідчить, по-перше, про недостатню міру вивчення цього питання (судячи з доволі невеликої кількості робіт, загалом присвячених згаданій проблематиці); по-друге, – про здебільшого фрагмен-

тарний характер звернення до філософсько-правового спадку античності та неоднозначність його оцінок в контексті аналізу актуальних питань сучасної юриспруденції; по-третє, – про відсутність фундаментальних монографічних досліджень методологічної значущості ідей давньогрецьких мислителів в процесі реорганізації української юридичної науки та практики в руслі євроінтеграційних процесів.

У зв'язку з відзначеними обставинами, першорядної уваги в монографії приділено проблемам методології як самого дослідження давньогрецьких витоків європейського та, зокрема, вітчизняного права, так і ефективного застосування результатів таких аналітичних розвідок при виробленні методологічних підходів до вирішення актуальних проблем суспільно-політичного та правового розвитку. Адже при цьому навряд чи обґрунтованим було б суто «механічне» перенесення концептуального та практичного досвіду понад двотисячолітньої давнини на реалії сьогодення, оскільки будь-які людські уявлення про дійсне чи належне буття завжди є релевантними конкретно-історичним культурним умовам, у яких вони формуються та функціонують. Тож і методи вивчення генетичних та функціональних зв'язків філософії права Античної Греції з новоєвропейськими правовими традиціями мають ґрунтуватися на постійному врахуванні таких «трансцивілізаційних» переосмислень. Детальніше про це піде мова у наступному підрозділі роботи, присвяченому саме методологічним засадам дослідження, де буде визначено не тільки набір методів та прийомів, застосовуваних у ході виконання цієї роботи, але й проаналізовано підстави для відповідного їх відбору та комбінування при вивченні питань, пов'язаних з координацією перспектив правового розвитку з його історичними ретроспективами.

Дослідження визначального впливу давньогрецької філософії права на українську та загалом європейську юриспруденцію передбачає детальний та багатоаспектний аналіз самих цих витоків. Тим більше, що в сучасній літературі здебільшого висвіт-

люються основні риси та особливості філософського світогляду Стародавньої Греції, тоді як філософсько-правові ідеї цього періоду представлені у значно «скромніших» масштабах, здобуваючи при цьому доволі неоднозначні, а подекуди й суперечливі, оцінки та тлумачення. Деякі автори взагалі вважають їх не більш, ніж «пам'ятками історії», знання про які є просто компонентами «загальноосвітньої ерудиції». Як, наприклад, вважає В. Жуков, характеризуючи аналітику Аристотеля, його методи «для античних часів були новаторськими»; нинішні ж фахівці «замість архаїзмів минулого на кшталт діалектики, аналітики та доказового силогізму... використовують технічні засоби та нововведення» [82, с. 81]. Проте цитований автор оминає той суттєвий момент, що доказову силу фактичних матеріалів, отриманих шляхом застосування технічних засобів розслідування, доводиться оцінювати на підставі методів, заснованих саме на вперше виявлених та сформульованих Аристотелем правилах доказового міркування.

Окрім того, навіть серед тих дослідників, які визнають значущість давньогрецьких філософсько-правових вчень для сучасної юридичної науки, часто-густо розходяться погляди стосовно джерел, специфіки та змістовних інтерпретацій основних ідей, на яких ґрунтуються згадані вчення. Так, наприклад, одні автори, виходячи з ідей Піфагора, Сократа, Платона та Аристотеля про єдність світу не тільки у певних субстанціальних началах, але й у всезагальних принципах та законах, схилиються до висновку про наявність природно-правових (і навіть «космічно-правових») підвалин, які мають розглядатись як чинники обмеження владної волі при розробці чинного законодавства; інші ж, посилаючись на Протагора, софістів та скептиків, стверджують, що згаданий вище «універсалістський» підхід був скоріше «аномалією», аніж нормою для давньогрецької філософсько-правової думки (а тим більше для практичної юриспруденції, де вирішальне значення для прийняття рішень мала «демократична більшість голосів» при їх ухваленні).

Не простежується також однастайність як у тлумаченнях таких фундаментальних філософсько-правових категорій як «справедливість», «рівність», «свобода», «відповідальність» тощо самими давньогрецькими мислителями, так і ще більш «строкатими» та неоднозначними є оцінки цих тлумачень сучасними науковцями. Скажімо, платонівське розуміння ідеї справедливості не як пов'язаної з принципом правової рівності, а як відповідності природним схильностям та чеснотам людини по-різному інтерпретується у науковій літературі. Більшість авторів у цьому відношенні поділяють висновок про визнання Платоном природних основ справедливого порядку [201], оскільки, на думку еллінського філософа, не можна вважати правильним, справедливим те, що хтось займається певною справою лише через її прибутковість, а не в силу своїх природних здібностей [154, с. 135]. Але доволі поширеною є протилежна позиція, згідно з якою саме «мудрий державець», на переконання Платона, має визначати «справедливе місце» кожного у суспільстві, так як мало-хто з «простих смертних» наділений «божим даром» розумності такого визначення: «законодавець повинен слідкувати, де здійснюється справедливість, а де ні; він має установити почесні тим, хто слухняний законам, а на порушників накладати належну кару, і так доти, поки не розгляне до кінця увесь державний устрій» [155, 632b]. Тож ряд авторів вбачають у платонівському вченні прообраз майбутнього «державницького нормативізму» [71].

Не продовжуючи огляду численних дискусійних питань, що стосуються змістовних особливостей та сучасних інтерпретацій давньогрецької філософії права, гадається, доволі очевидною є потреба в аналітичному узагальненні та систематизації її ключових ідей з метою забезпечення можливості більш чіткого встановлення генетичних та функціональних зв'язків між традиціями та новаціями у європейській юриспруденції.

Подібно до того, як основне питання філософії стосується співвідношення матеріального буття та ідей розуму, свідомості (оскільки в залежності від способу його вирішення кваліфікується

ся сама філософська концепція, в межах якої це питання отримує ту чи іншу відповідь), основним питанням філософсько-правової науки є проблема співвідношення права та закону. Адже на підставі особливостей концептуалізації такого співвідношення розрізняються й самі філософсько-правові доктрини – натуралістичні, позитивістські (нормативістські) та інтегративні. І хоча, звичайно ж, у часи Античної Греції ще не існувало навіть понять про такі доктрини, однак, є всі підстави для висновку про їхню ідейну укоріненість саме у філософсько-правових вченнях цієї доби.

Разом з тим, доводиться констатувати, з одного боку, доволі відчутну неповноту й фрагментарність інформації про давньогрецькі уявлення щодо співвідношення між поняттями «право» та «закон», а, з іншого, – деяку суперечливість такої інформації. Певна річ, різні мислителі відмінним одне від одного чином осмислювали й трактували це питання. Проте навіть тоді, коли йдеться про погляди одного й того самого філософа, його позиція щодо співвіднесення розглядуваних понять нерідко отримує полярні інтерпретації та оцінки дослідників його творчого доробку. Яскравими прикладами тому є альтернативні (а, подекуди й взаємовиключні) тлумачення ідей Піфагора, Сократа та Аристотеля стосовно розмежування та взаємозв'язку «права» та «закону», де перше асоціюється з «універсальними законами розумності» (як природного буття, так і мислення людини у її суспільному існуванні), а друге – з «державними нормами», встановленими для регулювання відносин між людьми у конкретних умовах їх здійснення. При цьому ідея такого розмежування інтерпретується як у натуралістському дусі [140] (оскільки закони «універсальної гармонії» мають «божественно-природну» основу, з якою мають узгоджуватися усі «людські закони»), так і в дусі нормативізму [47], так як «найбільшим злом є беззаконня» (Піфагор), «закон має правити в усьому» (Аристотель), а справедливість полягає вже у тому, що *кожен* має слідувати закону, навіть коли сам закон не є справедливим (Сократ).

Згадана альтернативність підсилюється ще й тією обставиною, що у давньогрецькій філософії сама сутність права розуміється доволі різноманітно. У іонійських натурфілософів, наприклад, вона пов'язується з космічною єдністю світу, що походить з деякої спільної матеріальної субстанції (води, землі, повітря, вогню, «праматерії апейрон» тощо), а, отже, підпорядковується спільним універсальним законам, що зумовлюють упорядкування феноменів як «макрокосмічного», так і «мікрокосмічного» рівня. У Піфагора – це, передусім, гармонія числових пропорцій у взаємодії різних речей та явищ. У Сократа – це всезагальні закони «божественної мудрості», що лежать в основі як людського розуму, так і розумності упорядкування світу загалом; тож, на його думку, для досягнення таких законів зовсім необов'язково шукати їх у нескінченно великій зовнішній природі (як це робили усі попередні філософи), а радше звернутися до самопізнання. Платон асоціював право з природними задатками та чеснотами людини, згідно з якими вона повинна займати своє «справедливе місце» у суспільстві та отримувати відповідні почесті. Аристотель же вважав право тією мірою «автаркії» (самовизначення), яка має бути забезпечена людині державою для «самостворення» власної сутнісної форми (оскільки природа забезпечує лише матеріал для такого формування).

Як бачимо, погляди давньогрецьких мислителів на сутність права досить різняться між собою. Відповідним чином, відмінними є і їхні уявлення щодо співвідношення права та закону. Тому існує потреба у аналітичному пошуку тих спільних моментів та «результуючих векторів», що притаманні цьому широкому спектрові поглядів в плані вирішення розглядуваного питання. Цей напрямок дослідження теми роботи буде представлений у підрозділі 2.2.

Через те, що практично кожен з відомих представників давньогрецької філософської думки відзначався певною специфікою власних уявлень про сутнісну ідею права, він не просто постулював її формулювання, але й намагався дати їй своє філо-

софське обґрунтування в контексті античного філософсько-правового дискурсу. Причому способом такого обґрунтування, як правило, були спроби демонстрації того, що така ідея несе в собі ознаки розумного та справедливого порядку; відповідно, її втілення в життя має сприяти наближенню існуючого упорядкування суспільних відносин до «ідеального».

Зокрема, з точки зору свого розуміння ідеї права мислителі Античної Греції аналізували усі відомі на той час форми правління: монархію, демократію, аристократію, олігархію, плутократію, тиранію тощо. При цьому у кожній з таких форм вирізнялися як позитивні, так і негативні моменти, що перешкоджало визнанню якої-небудь із них як «ідеальної». Тому у пошуках ознак розумного та справедливого порядку філософи вдавалися або до певного комбінування різних форм правління у напрямку досягнення взаємодоповнюючого ефекту у їхніх перевагах та компенсації недоліків кожної з них, або до мисленого «конструювання» нових форм організації суспільних відносин, більш відповідних ідеї права, аніж усі раніше відомі форми правління.

Так, наприклад, Сократ вбачав розумність у поєднанні аристократичної державності з демократичною (шляхом розбудови так званої «аристократичної демократії»), оскільки у своєму «чистому вигляді» аристократія, на переконання філософа, має схильність до переростання у тиранію можновладної меншості над суспільною більшістю без утвердження демократичних начал у державному управлінні; з іншого ж боку, без належного аристократичного виховання правлячої еліти, прищеплення їй основ Істини, Добра та Справедливості демократія зазвичай перетворюється на «охлократію» – владу нерозумного й бездушного натовпу, надто віддалену від ідеї права.

Яскравими ж прикладами конструктивного «моделювання» нових форм упорядкування суспільних відносин можуть слугувати і піфагорійська община, в основу якої було покладено виховання «аристократів духу», здатних приймати «правильні закони» та усувати будь-який розбрат в елітних колах та суспільстві

в цілому [104, с. 121]; і платонівське вчення про «ідеальну державу», де кожному відведене належне місце, зумовлене його природними схильностями та чеснотами; і аристотелівська політія, де більшість керує в інтересах загального блага, тощо.

Звичайно ж, проблематика, пов'язана з удосконаленням організації влади, суспільних відносин та їх правового регулювання є вічно актуальною, оскільки на кожному історичному етапі їхньої еволюції постійно виникають все нові й нові суперечності та перешкоди, подолання яких є вкрай важливим для нормалізації життя соціуму. Тож у контексті нинішніх суспільно-політичних трансформацій, що відбуваються у європейських країнах та, зокрема, на вітчизняних теренах, доцільним є багатопланове та більш детальне вивчення історичного досвіду у цих сферах, починаючи з його античних витоків. Адже ігнорування такого досвіду здатне призвести до повторення прикрих помилок попередніх поколінь та до так званого «провалювання у минуле». Відповідно, одним з ключових напрямків дослідження інтелектуальної традиції давньогрецької філософії права як концептуальної основи української юриспруденції має бути аналіз підходів, застосовуваних мислителями цієї епохи при філософських обґрунтуваннях ідеї права та критеріальних ознак розумного і справедливого порядку. Цей дослідницький напрям є головним предметом підрозділу 2.3 даної монографії.

З огляду на те, що одним з «проблемних» аспектів демократичного права є його базування на «мажоритарних» тенденціях у суспільній думці, підвладній, як зауважували ще класики античної філософії, «демагогічному маніпулюванню», в усі часи історичного розвитку демократії поставало питання щодо шляхів та засобів протидії такому суб'єктивізму у прийнятті правових рішень, який часто-густо перетворює ідею народовладдя на «тиранію більшості над меншістю». До того ж, *правове* рішення (вже навіть етимологічно) має бути *правильним* – обґрунтованим з точки зору таких понять, як «істинність» та «справедливість».

Одним із шляхів досягнення цієї мети є формування та розвиток доказового права, логіко-методологічні основи якого були вперше сформульовані та систематизовані у аристотелівських «Аналітиках» (хоча, так би мовити, «стихийне», нерerefлексивне їх застосування простежується ще у міркуваннях елеатів, софістів, представників піфагорійської, сократівської та платонівської шкіл). Особливої гостроти проблема «переведення» права на доказову основу набула після широкого суспільного резонансу, викликаного масовим невдоволенням з приводу рішення у судовій справі над Сократом, через те що це рішення було прийняте незначною більшістю голосів попередньо «налаштованої» суддівської колегії без будь-яких доказових процедур.

Слід відзначити, що і у сучасному доказовому праві (як вітчизняному, так і зарубіжному) досі тривають вельми запеклі дискусії щодо методологічних основ процесуального доказування, стратегій побудови аргументаційних процедур, критеріїв належності та достатності доказів тощо. Зокрема, досить суперечливою є законодавчо закріплена позиція щодо «внутрішнього переконання» суб'єктів судочинства як умови визнання доказової бази достатньою для прийняття рішення у справі. Адже при цьому відкриваються практично необмежені можливості для процесуального суб'єктивізму, оскільки такий критерій не спирається на які-небудь об'єктивні «мірила доказовості» аргументації.

Разом з тим, ще Аристотель обґрунтував низку об'єктивно зумовлених логічних принципів та правил доказового міркування, дотримання яких здатне гарантувати істинність висновку за умови очевидності чи попередньої доведеності підстав, із яких цей висновок виводиться. Тому, гадається, що для вирішення багатьох актуальних проблем сучасної методології доказового права доцільним є аналіз її попереднього історичного розвитку з античних першоджерел. Тим самим уможливлується, насамперед, з'ясування сутнісних причин виникнення таких проблем із самих їхніх витоків. До того ж, ретроспективний аналіз логіко-методологічних першооснов теорії юридичної аргументації,

закладених ще давньогрецькими мислителями, передбачає пошуки вирішення цих проблем на фундаментальному рівні, а не шляхом їх «поверхового згладжування». Значущість аналітичних розвідок у цьому напрямку зумовлена також актуалізацією проблем захисту у судовому порядку законних прав суб'єктів правовідносин у демократичному суспільстві, без ефективного вирішення яких демократія, як одна з ключових цінностей європейського права, перетворюється на фікцію.

Не менш актуальними є дослідження впливу давньогрецької філософії права на розвиток української юриспруденції в контексті євроінтеграційних процесів. Адже останні передбачають асиміляцію вітчизняного права з правовими традиціями країн Західної Європи, заснованими на філософсько-правовій спадщині та загалом інтелектуальній культурі Античності (особливо, беручи до уваги ту обставину, що протягом досить тривалого часу правова система України знаходилася під жорсткою політичною диктатурою Російської імперії та Радянського Союзу).

У цьому відношенні передусім вирізняється проблематика, пов'язана із встановленням генетичної укоріненості базових європейських правових цінностей у давньогрецьких уявленнях про сутність, особливості та цільові орієнтири права як суспільно-регулятивної системи. Тим більше, що, як вже згадувалося у попередньому підрозділі при огляді стану наукового опрацювання досліджуваної теми, не усі автори поділяють думку щодо наявності зазначених генетичних зв'язків, стверджуючи натомість «новоєвропейське походження» самої ідеї таких зв'язків, зумовлене спробами виправдання та звеличування культурних цінностей сучасної Європи [81]. Відповідним чином, у підрозділі 3.1 передбачається дослідити давньогрецькі витоки таких фундаментальних для європейського права цінностей (визначених ст. 2 Маастрихтського Договору про Європейський Союз), як людська гідність, свобода, демократія, правова держава, справедливість, рівність (у тому числі й гендерна, на якій наполював ще Сократ), солідарність та ін.

Окрім того, зауважимо, що у сучасній філософсько-правовій та спеціально-юридичній літературі, на жаль, досі не спостерігається однастайність у тлумаченнях змісту таких цінностей, а, тим більше, в оцінках їхніх генетичних зв'язків з давньогрецькими уявленнями про ці аксіологічні основи права. Зокрема, наприклад, чимало авторів вважають необґрунтованими пошуки античних коренів ідеї правової свободи чи правової рівності у інтелектуальній спадщині тієї епохи, що відзначалася розквітом інституту рабства [71]. Проте, гадається, не варто ототожнювати такі поняття, як «ідея правової свободи і рівності» та «реальна правова свобода і рівність». Адже, живучи у певним чином обласшованій реальності, ніщо не заважає генерувати ідеї щодо належного порядку, в межах якого нівелюватимуться ті суперечності, що спонукають до перегляду принципів основ організації й регулювання існуючих суспільних відносин. Тож реальне існування інституту рабства у Античній Греції навряд чи є переконливим аргументом проти тези щодо давньогрецьких витоків ідей свободи та рівності. До того ж, хоча мислителі цієї епохи розглядали питання свободи виключно по відношенню до юридично вільних громадян полісу, а питання правової рівності – лише стосовно «рівних між собою» (Аристотель), тобто в межах конкретно взятого соціального прошарку, це, однак, не скасовує тих виявлених давньогрецькими філософами суттєвих ознак, що визначають загальний поняттєвий зміст розглядуваних ціннісних основ права. А цілком закономірні відмінності, що простежуються між античними та сучасними уявленнями про такі основи, є результатами того, що у ході свого історичного розвитку будь-яке явище, а, отже, і змістовні характеристики правових цінностей, набувають оновлених «смыслових відтінків» у трансформованих соціокультурних умовах.

Таким чином, також потребує свого спеціального аналізу проблема «співіснування» в межах однієї правової системи, з одного боку, усталених традиційних цінностей, а з іншого – певних новацій, зумовлених змінами у суспільних відносинах

та способах їх правового регулювання. У цьому плані висловлюється навіть позиція, згідно з якою сучасні нововведення у сфері юридичної науки та практики дозволяють ефективно вирішувати всі актуальні для неї питання без залучення так званих «історичних анахронізмів», що дісталися нам у спадщину від попередніх епох [82]. Такий висновок мотивується доцільністю врахування «культурної своєчасності» методологічних підходів у юриспруденції, тож кожен з них, відповідно до розглядуваної позиції, здатен зберігати практичну значущість лише у хронологічних рамках «своїх» епохи.

Проте, дотримуючись цієї тези, довелося б, мабуть, визнати й той її логічний наслідок, що передбачає відсутність будь-якої наступності та спадковості у правовому розвитку. Але ж, звичайно, на кожному «щаблі» останнього організація правового регулювання суспільних відносин не починається, так би мовити, «з чистого аркуша». Вона завжди спирається на той перевірений, загальноновизнаний та усталений досвід попередніх поколінь, що втілений та оформлений у певних правових традиціях, тоді як новації забезпечують їхню «прив'язку» до змінених умов здійснення такого регулювання.

Окрім того, у цьому відношенні досить актуальною виявляється проблема «зіткнення» традицій різних правових систем та сімей в контексті нинішніх євроінтеграційних процесів, оскільки далеко не завжди такі їхні усталені компоненти співпадають. Відповідним чином, одним із напрямків розвитку правових новацій стає пошук шляхів взаємоузгодження альтернативних форм традиційної організації правового регулювання та їхнього приведення до гармонійної функціональної єдності в рамках наднаціональних політичних утворень. Зокрема, це стосується стратегічних основ реформування правової системи в Україні, що обрала курс на входження до європейської спільноти.

Посилення значущості цих питань зумовлює зосередження уваги також на проблематиці, пов'язаній з діалектикою традицій та новацій в українській юриспруденції (що є основним

предметом підрозділу 3.2). Тим більше, що цей напрямок дослідження потенційних перспектив реформування вітчизняної правової системи супроводжується багатоплановими дискусіями в сучасній літературі, а також відчутним дефіцитом робіт, присвячених аналізу генетичних зв'язків українського права з правовими традиціями Античності, заснованими на ідеях давньогрецьких мислителів.

Нарешті, відзначимо, що головною метою згаданих реформ є розбудова насправді (а не лише номінально) *правової* держави у нашій країні. Однак, як відомо, ця ідея аж ніяк не належить до «концептуальних новацій» сучасності. Її витоки сягають своїми коренями все тих же античних часів, коли формувалися перші уявлення про нетотожність права та державного закону, а також про необхідність підпорядкування діяльності усіх форм державності (і, насамперед, законодавчої влади) тим принципам справедливого та розумного правового порядку, що не залежать від людської волі як такої (у тому числі й від владної). Тож, як обґрунтовували ще давньогрецькі філософи, не право має бути похідним від держави, а, навпаки, – держава повинна керуватися правом у своїй діяльності щодо регулювання суспільних відносин.

У зв'язку з відзначеними обставинами, реформування правової системи України у напрямку її відповідності критеріальних ознакам правової держави та узгодження з функціональними механізмами держав Європейського Союзу має здійснюватися на усіх її рівнях: ідеологічному (доктринальному), нормативному, інституційному та практичному. При цьому кожна з цих її сфер виявляє свій культурно-історичний зв'язок з багатовіковими традиціями та ідеями, сформованими ще за часів Античності. Наприклад, у філософсько-правових та політичних поглядах Аристотеля містяться ідеї, що стали прообразом сучасної концепції правової держави. Зокрема, йдеться про обґрунтування закономірного тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; про ідею верховенства права як справедливого закону; про розмежування владних функцій

та необхідність механізмів взаємних стримувань і протидії різним гілкам влади; про необхідність доповнення державних органів правління різними формами громадянської самоврядності та багато інших. Це означає, що історія суспільно-політичного та правового розвитку накопичила колосальний досвід в плані оптимізації регулювання відносин між різними суб'єктами права, врахування якого є однією з умов успішності будь-яких державно-правових реформ. Тому у підрозділі 3.3 буде проаналізовано кардинальні проблеми, з якими наразі доводиться стикатися при здійсненні таких реформаторських кроків, а також можливі шляхи їх вирішення, ґрунтуючись на комплексних підходах, спрямованих на ефективне поєднання класичних та сучасних методологічних засобів удосконалення державної та правової організації.

Отже, як переконують подані у попередньому підрозділі цієї роботи результати вивчення стану наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського права з давньогрецькою інтелектуальною традицією, відзначені вище дослідницькі напрямки є, по-перше, значущими з точки зору юридичної науки та практики. По-друге, – вони, попри їхню актуальність, на жаль, досі залишаються мало розробленими через поширене скептичне ставлення до «морально застарілих» надбань минулого. По-третє, в сучасній науковій літературі відслідковуються численні суперечності у підходах до вирішення тих проблем, що виникли у глибокій давнині та супроводжують людство протягом усієї його історії; тож звернення до цих витоків може стати своєрідним «ключем» як до розв'язання таких проблем, так і до досягнення згоди між представниками альтернативних теоретичних шкіл та напрямів їх вивчення.

Визначені предметні спрямування даної монографії стануть «відправним пунктом» у ході вибору та комбінації його методологічних засобів (детальніше про це піде мова у наступному підрозділі роботи). Адже будь-який метод характеризується своєю предметністю, тобто сферою його доречного та ефектив-

ного застосування з точки зору тих цілей і задач, на досягнення яких він зорієнтований.

1.3. Методологічні засади дослідження

Як вже попередньо зазначалося при визначенні головних напрямів дослідження теми цієї монографії, використовуваний методологічний інструментарій має бути адекватним та ефективним в плані досяжності поставлених цільових завдань. Проте вже навіть на етапі формулювання самих цих завдань, як правило, є потреба у з'ясуванні ступеня їхньої актуальності. Зокрема, коли йдеться про розвиток української юриспруденції як чинник удосконалення вітчизняної правової системи, то згадана актуальність визначається, по-перше, рівнем визнання та довіри по відношенню до цієї системи з боку населення, оскільки від цього у першу чергу залежить наявність чи відсутність потреби у її реформуванні. По-друге, значущість таких досліджень є обернено пропорційною по відношенню до міри достатності їх наукового опрацювання у класичній та сучасній літературі. По-третє, вагомим фактором їхньої актуальності є наявність суперечностей серед поширених концептуалізацій досліджуваної проблематики та методологічних підходів до її вирішення.

Отже, ще до того, як аналізувати стан опрацювання потенційних шляхів розвитку української юриспруденції та правової системи загалом, вбачається потреба у вивченні громадської думки щодо таких питань, як рівень довіри до інститутів влади, доцільність та спрямованість державно-правових реформ, ставлення до євроінтеграційного курсу України, визнання фундаментальних цінностей європейського права тощо. З цією метою було застосовано такі емпіричні методи, як *анкетування* та *статистичне узагальнення*. За результатами проведеного соціологічного дослідження, переважна більшість опитаних визнали незадовільним стан державно-правового регулювання в Україні, мотивуючи свою оцінку високим рівнем корупції

серед представників усіх гілок влади (див. додаток). Приміром, 79% респондентів висловили недовіру до діяльності депутатів Верховної Ради; 76% – до Уряду та державних чиновників; 91% – до судової системи; 49% – до органів правопорядку тощо. При цьому, знов-таки, переважна більшість опитаних дали ствердну відповідь щодо необхідності здійснення відповідних реформ: 63% підтримали ідею конституційної реформи (особливо у напрямку децентралізації влади та законодавчого сприяння активізації громадського самоврядування – 57%); 87% – за реорганізацію правоохоронної системи і т.д. Загалом же перспективи таких реформ у багатьох відношеннях вбачаються на шляху здійснення євроінтеграційних політико-правових заходів: 72% респондентів підтримали вступ України до Європейського Союзу; 63% – до НАТО; 83% – поділяють основоположні правові цінності Європи (повага людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави та дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин).

Не продовжуючи огляду результатів цього соціологічного дослідження, можна переконливо стверджувати висновок стосовно доволі низького рівня довіри населення до існуючої організації державно-правового регулювання в Україні і, відповідно, загострення потреби у її вдосконаленні з урахуванням досвіду провідних країн Європи. Згадаємо, що цей досвід бере свій початок з античних правових традицій, сформованих на зорі існування європейської цивілізації та заснованих на ідейно-інтелектуальній спадщині давньогрецької філософії права.

При вивченні стану наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського права з давньогрецькою інтелектуальною традицією було використано *метод логічного аналізу* поширених у сучасній літературі підходів до цієї проблеми на предмет їхньої сумісності та достатності для її несутеречливого вирішення. Адже в основі даного методу лежать принципи повноти та несутеречності, згідно з якими будь-яка пропонується теорія, концепція, ідея чи гіпотеза не повинні містити

взаємовиключних компонентів чи передбачати можливість отримання логічно несумісних висновків, а також мають бути достатніми підставами для однозначного пояснення досліджуваного об'єкта чи вирішення певного кола актуальних практичних проблем. Тож аналітичне виявлення суперечностей у концептуалізаціях розглядуваної проблематики та «прогалин» у їхніх спрямуваннях, що стають на заваді у пошуках шляхів її обґрунтованого розв'язання, є ефективним засобом чіткого визначення основних напрямків цього дослідження (оскільки кожен з таких напрямків зумовлений прагненням нівелювання згаданих суперечностей та забезпечення достатності пропонованих для цього засобів).

Окрім того, в процесі аналізу класичної та сучасної літератури, присвяченої висвітленню розглядуваних у монографії питань, було враховано той базовий принцип *герменевтичної методології*, згідно з яким тлумачення будь-яких уявлень має бути «вписаним» у соціокультурний контекст їхнього формування та функціонування. В іншому разі відбуватиметься своєрідне «нав'язування» інтерпретацій, непридатних аутентичному змістові таких уявлень. Так, скажімо, для більш адекватного розуміння філософсько-правових та суспільно-політичних ідей давньогрецьких мислителів доцільно аналізувати їхній зміст, виходячи із сучасних їм світоглядно-методологічних парадигм, а не з позиції новітніх науково-теоретичних досягнень. Наприклад, щоб зрозуміти дійсну причину того, чому Анаксимен вважав повітря субстанційною основою всього сущого, варто зважити на те, що домінуючим світоглядним принципом на той час був принцип єдності «мікрокосму» та «макрокосму». Відповідно до нього, вивчення людини як «мікрокосмічної організації» є ключем до таємниць Всесвіту («макрокосму»). А, зважаючи не те, що основою життя людського організму є дихання, повітря було визнане цим філософом основою буття «живого космосу».

Так само у ході аналітичного оцінювання сучасних філософсько-правових концепцій бралися до уваги ключові харак-

теристики того культурного середовища, у якому вони створювалися. Тим самим уможлиблювалося пояснення деяких кардинальних розбіжностей у поглядах різних дослідників на одні й ті самі актуальні проблеми юридичної науки та практики. Зокрема, як вже згадувалося у підрозділі 1.1, концептуально-методологічні підходи російських та українських авторів часто-густо контрастують між собою через протилежну спрямованість векторів соціально-політичного та культурного розвитку цих двох країн: якщо для Росії залишаються «сакральними» імперські цінності авторитаризму й тоталітаризму, то Україна прихильна до цінностей демократії. Цією обставиною, насамперед, пояснюється значно більша міра узгодженості позицій вітчизняних дослідників з європейськими філософсько-правовими школами, аніж з російськими.

При дослідженні джерел та генези давньогрецької філософії права (підрозділ 2.1), у першу чергу, було застосовано *діалектичний метод*, що спрямовує пізнавальну увагу на виявлення тих фундаментальних суперечностей, що виникають, з одного боку, між самими уявленнями про світ, а, з іншого, – між реальністю буття та сферою її ідеально-мисленого відтворення. Адже саме такі суперечності зумовлюють динамічні зміни як у «царині ідей», так і у дійсності, трансформованій шляхом їхньої реалізації. Цей метод орієнтує також на пізнання механізму та напрямку розвитку досліджуваного об'єкта. У даному разі, застосовано до аналізу становлення й еволюції філософсько-правових ідей Античної Греції, такий механізм полягав у перманентному зростанні кількісних показників невідповідності між «мислимим» та «реальним» аж до тієї міри, за межами якої потребувалося докорінне переосмислення суцього людським розумом. Напрямок же такого переосмислення, згідно з розглядуваним методом, є створення якісно нової картини світу загалом та правової реальності зокрема, в системі якої згадані невідповідності були б нівельовані.

Таким чином, на основі діалектичного методу становлення й розвиток давньогрецької філософії права подається не у вигляді «суто механічної» сукупності окремих шкіл та ідей з дотриманням, хіба що, хронологічного порядку їхнього виникнення та існування, а як логічно зв'язаний ланцюговий процес історичної зміни філософсько-правових парадигм, кожна наступна з яких зумовлена спробами вирішенням концептуальних суперечностей, «непосильних» для її попередниць. Тож у такому підході виявляється діалектичний принцип єдності історичного та логічного: адже історія античної філософії права являє собою не хаотичне чергування змінюваних одна одну «випадкових ідей», а доволі обмежений у ступені своєї свободи процес, логіка спрямування якого зумовлена пошуком форм взаємоузгодження «ідей права» з організацією дійсних суспільних відносин. Так, наприклад, натуралістична парадигма філософії мілетської школи, згідно з якою критерієм справедливості та розумності правопорядку є його відповідність принципам універсальної космічної гармонії, зрештою прийшла до своєї кризи через зростання кількості невдалих спроб співвіднесення законів природної організації з законами регулювання суспільних відносин. До того ж, коли Піфагор (який, до речі, також був одним з відвертих прибічників згаданої парадигми) увів до обігу саме поняття «філософії» як «любові до мудрості», поступово ставало дедалі очевиднішим, що істинна людська мудрість полягає не стільки у знанні таємниць космічного буття, скільки в усвідомленні того, як розумно упорядкувати власне існування у суспільному та природному світі. Отже, здійснений Сократом перший крок до радикальної зміни домінантної парадигми – від натуралістичної до антропологічної – навряд чи варто вважати суто випадковим явищем.

Зауважимо, що ці діалектико-методологічні засади застосовувалися також при аналізі розвитку давньогрецьких уявлень щодо співвідношення права та закону (підрозділ 2.2), філософських обґрунтувань ідеї права та ознак розумного і справедли-

вого порядку (підрозділ 2.3), античних витоків методології сучасного доказового права (підрозділ 2.4) тощо.

Досліджуючи способи вирішення давньогрецькими мислителями основного питання філософії права, а саме – проблеми співвідношення права та закону, було здійснено комплексне використання *порівняльного методу* у його поєднанні з методами *аналізу*, *синтезу* та *індуктивного узагальнення*. Йдеться про те, що при вивченні характерних рис різноманітних підходів до цієї проблеми виявлялися як специфічні, так і спільні їхні моменти. Тож аналітичне вирішення останніх дало підстави для індуктивно-узагальнюючих висновків щодо методологічної спрямованості шляхів вирішення згаданого питання, а також для синтезування «загальної ідеї» співвіднесення цих фундаментальних філософсько-правових категорій. Скажімо, попри розмаїття поширених у цю добу уявлень про сутнісний зміст права (такий зміст пов'язувався і з космічним порядком, і з універсальними принципами гармонії, і з всезагальними законами божественної мудрості, і з буттєвими чинниками регламентації людської свободи, і з умовами самовизначення людини як «автаркічної» істоти тощо), у будь-якому випадку право фігурувало як певне «зовнішнє» по відношенню до суб'єктивної волі та «обмежуюче» її начало, узгодження з яким нормативного змісту юридичних законів розглядалося як необхідна умова того, щоб обґрунтовано вважати його «правовим».

Оскільки основний зміст ідеї права може бути логічно зведеним до ознак розумного та справедливого порядку, то при дослідженні давньогрецьких філософсько-правових уявлень щодо згаданої ідеї вбачається за доцільне зосередитися саме на виділенні таких ознак у різних доктринальних оформленнях цих уявлень. Гадається, ефективним доповненням інструментарію *історико-правової методології* у цьому відношенні може стати метод *логіко-критичного аналізу*. В основу даного методу покладено способи оцінювання аналізованих концепцій на предмет їхньої внутрішньої логічної послідовності (відсутності

взаємовиключних компонентів та непередбачуваності суперечливих висновків на підставі їхніх положень) та узгоджуваності з фактичними даними, а також з раніше доведеними теоретичними узагальненнями. Наприклад, критично аналізуючи концепцію «ідеальної держави» Платона, можна помітити низку суперечливих її моментів. Одним з них є та обставина, що, з одного боку, автор цієї концепції наполягає на пріоритетності закону в організації суспільного порядку, а, з іншого, – на зосередженні всієї влади «в руках розумного державного мужа», оскільки закон не може передбачити всі конкретні випадки у сфері правовідносин (особливо такі, що не є типовими та не підлягають узагальненій нормативізації). Подібні логічні колізії у платонівській концепції дали поштовх для її удосконалення у політико-правовому вченні його славнозвісного учня Аристотеля.

Окрім того, застосування розглядуваного методу передбачає оцінку аналізованих концепцій правового упорядкування відносин на предмет сприяння досягненню суспільної злагоди в результаті реалізації таких теоретичних проєктів. Тому при використанні досвіду минулих епох у ході вирішення актуальних політико-правових проблем сьогодення насамперед має враховуватися цей «регулятивно-узгоджувальний» потенціал старовинних ідей та традицій.

При дослідженні античних витоків методології сучасного доказового права (підрозділ 2.4) було використано методи *дедуктивно-логічного аналізу, ймовірно-статистичних оцінок та аналогії*. Перший ґрунтується на принципах необхідного логічного впливання висновків із заданих підстав (тобто тих умов, за яких висновок однозначно впливає з наявної сукупності базових даних, а тому безсумнівно має бути істинним, якщо останні є очевидними або попередньо доведеними). Відповідно, такі принципи можна розглядати у якості критеріальних вимірів достатності доказів у процесуальній практиці у її історичній еволюції від античних часів до сучасного доказового права.

З огляду на те, що специфіка юридичної аргументації (у порівнянні із строгим науковим доведенням) полягає передусім у її базуванні на, зазвичай, неповній інформації про обставини розглядуваної справи, тож, частіше за все, така інформація не є достатньою для однозначного дедуктивного висновку при її вирішенні. Відповідно, для оцінки альтернативних версій такого висновку застосовується ймовірнісно-статистичний метод, в рамках якого ступінь очікуваного підтвердження кожної з них визначається на основі статистичних узагальнень попереднього досвіду в подібних справах. У свою чергу, встановлення міри згаданої подібності та отримання висновків з неї здійснюється шляхом застосування методу аналогії, що передбачає гіпотетичну «екстраполяцію» характеристик розглядуваних раніше справ на подальші подібні випадки. Тому ці методи також були покладені в основу дослідження впливу давньогрецьких філософсько-правових уявлень на розвиток методології сучасного доказового права. Адже ще Аристотель у своїх «Аналітиках» розрізняв необхідні та правдоподібні силогістичні схеми міркування, а також досліджував логічні механізми побудови висновків за методом аналогії.

Якщо логіко-гносеологічний аналіз ґрунтується на понятті «істини» як відповідності знання описуваних ним об'єктивній реальності, то при дослідженні правових доктрин, норм та інститутів головна увага зосереджується не стільки на відтворенні фактичного стану речей, скільки на його співвіднесенні з належним їх станом. У той же час, уявлення про «правову належність» є похідними від ціннісних основ права, що детермінують спрямованість його нормативно-регулятивної дії. З огляду на це, як слушно наполягає О. Бандура, нерозривна єдність цінностей та істинності у праві [12] зумовлює необхідність раціонального поєднання гносеологічних підходів у правознавстві з аксіологічними [13]. Тому, у ході дослідження античних джерел формування європейських правових цінностей (підрозділ 3.1), було застосовано *метод аксіологічного аналізу*.

В основу даного методу покладено принцип ціннісної зумовленості будь-якого виду пізнавальної чи практичної діяльності людини, тобто ідея визначального впливу системи значущих для суб'єкта орієнтирів на цільове спрямування та засоби здійснення такої діяльності. Тож будь-які уявлення про належний порядок правового регулювання вибудовуються, насамперед, у аксіологічній площині. З іншого боку, якщо такі уявлення не узгоджуватимуться з істинними знаннями про реальність природного та суспільного буття, вони так і залишаться утопічними проектами, які ніколи не зможуть бути реалізованими. Отже, генетичний аналіз ціннісних основ європейського права здійснювався шляхом релевантної комбінації гносеологічних та аксіологічних підходів. При цьому історія еволюції самих цих основ також відбувалася не у якомусь «аксіологічному вакуумі», а під впливом усталених традиційних цінностей попередніх епох. Відповідно, у роботі демонструється генетичний зв'язок ціннісних підвалин сучасного європейського права з аксіологічними ідеями, сформованими ще за часів Стародавньої Греції.

Щойно описаний метод аксіологічного аналізу було використано також при дослідженні співфункціонування традицій та новацій у сучасній українській юриспруденції (підрозділ 3.2). Адже на кожному етапі розвитку системи правового регулювання будь-якої країни організація останнього формується та здійснюється під визначальним впливом діалектично взаємодіючих традиційних правових цінностей та аксіологічних зрушень, викликаних динамічними змінами у суспільно-політичному та культурному житті. При цьому правові традиції уособлюють той перевірений тисячоліттями регулятивний досвід (як національний, так і світовий), збереження й передача якого наступним поколінням забезпечує спадковість та наступність правового розвитку; тоді як ціннісно-правові новації, втілюючи в собі культурно-історичну специфіку правовідносин в межах того чи іншого соціуму та засобів їх регулювання, є своєрідною опосередковуючою ланкою, що зв'язує та адаптує традиційні

цінності до нових умов та «відхилень від традиційного досвіду» [143, с. 23].

У ході дослідження методологічної значущості античної ідеї правової держави для визначення напрямків реформування правової системи України, яке наразі здійснюється передусім у руслі євроінтеграційних процесів і передбачає відповідну гармонізацію європейського та національного права (підрозділ 3.3), було використано *порівняльно-правовий метод*. Застосування цього методу у розглядуваному предметному відношенні спрямоване на виявлення спільних та відмінних моментів у нормативності вітчизняного та європейського законодавства, а також на приведення національного права України до відповідності із правовими стандартами Європейського Союзу. При цьому одним з прикладних аспектів даного методу є так звана «правова рецепція», яка полягає у запозиченні та «перенесенні» норм від одних національних законодавств до інших. Щоправда, слід зауважити на доволі дискусійний характер таких «рецепцій», котрі вельми неоднозначно оцінюються провідними фахівцями у галузі компаративістської методології. Якщо, наприклад, відомий представник функціоналістської школи цього методологічного напрямку К. Цвайгерт наполягає на тому, що навіть доктринально та організаційно відмінні між собою правопорядки на практиці, зазвичай, «однаково вирішують однієї ті самі життєві проблеми» [205, с. 59], то його опонент П. Легран вважає «абсурдним редукціонізмом» розгляд правової норми у її абстрактно-функціональному аспекті, не беручи до уваги ідентичність того «закодованого у них досвіду, що є рефлексією відповідної правової культури» [230, с. 57]. Тож при застосуванні цього методу в процесі дослідження фактичного стану та перспектив узгодження національного та європейського права він поєднувався з методом соціокультурного аналізу, що передбачає пошуки шляхів «органічного вписування» запозичуваного нормативного контенту в «систему координат» іншої культури, а не суто механічну його «трансплантацію».

Нарешті, відзначимо, що в рамках усіх напрямів монографії використовувалися такі методологічні засоби, як *поняттєвий аналіз* (при співвіднесенні змістів та обсягів понять «право», «закон», «правова норма», «правова цінність», «правова система», «правова традиція», «правова новація» тощо), *логічні правила визначення та поділу* (при критичному аналізі представлених у науковій літературі та побудові власних дефініцій і класифікацій), *види та правила побудови аргументації* (при обґрунтуванні положень та висновків монографії, а також в процесі вивчення й оцінювання аргументацій, наведених в опрацьованих літературних джерелах, з точки зору їх логічної коректності).

Висновки до розділу 1

1. Аналіз стану наукового опрацювання проблеми генетичних зв'язків європейського (у тому числі й українського) права з давньогрецькою інтелектуальною традицією свідчить, по-перше, про недостатній рівень дослідницької уваги до цієї проблеми (особливо стосовно античних коренів вітчизняної юриспруденції). По-друге, спостерігається досить високий ступінь контрroversивності у підходах до її вивчення. По-третє, такі дослідження, будучи спрямованими переважно на виявлення давньогрецьких витоків європейського права та його ціннісних підвалин, здебільшого, не зосереджуються на питаннях щодо методологічного значення згаданих історико-правових розвідок для оптимізації сучасних підходів до вирішення актуальних проблем юридичної науки та практики.

2. Головною метою звернення до інтелектуального надбання Античності має бути не стільки демонстрація відмінностей між минулим та теперішнім станом наукового пізнання, скільки пошук, з одного боку, «первинних джерел» тих суперечностей, що спричинили виникнення й загострення тих чи інших проблем сучасної науки, а з іншого – «забутих» чи своєчасно «недооцінених» способів їх вирішення, відкритих у далекому минулому. У

цьому відношенні актуальними є дослідження світоглядно-методологічної ролі давньогрецьких філософсько-правових ідей у становленні європейського права, а також їхнього впливу на розвиток української юриспруденції в контексті євроінтеграційних процесів.

3. Методологічні підвалини таких досліджень мають передбачати раціональне поєднання емпіричних та теоретичних методів. При цьому перші є ефективними знаряддями отримання й підтвердження лише фактуальної інформації (тобто такої, що пов'язана з конкретними ситуаціями, подіями, обставинами тощо). Для обґрунтування ж загальних положень чи висновків доцільно застосовувати інструментарій теоретико-критичного аналізу, що базується на закономірних принципах побудови аргументаційних процедур. Тим самим забезпечуватиметься той дійсно *принциповий* характер визнання таких висновків, який неможливо обґрунтувати виключно емпіричними спостереженнями окремих явищ чи шляхом статистичних досліджень громадської думки.

Розділ 2.

ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА ЯК СВІТОГЛЯДНО-МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ

2.1. Джерела та специфіка давньогрецької філософії права

Перед тим, як перейти до аналізу витоків та особливостей давньогрецької філософії як такої та філософії права зокрема, доречно пригадати, мабуть, у чому полягають ключові відмінності філософського світогляду від міфологічних уявлень про світ, на ґрунті яких, власне, і визріває філософія як принципово новий тип світорозуміння. У цьому плані, насамперед, суттєвим є той момент, що фундаментом міфології є нічим не обмежена уява. Тут ще не вступають у дію жодні логічні вимоги та заборони: у міфологічній свідомості припустиме усе, що може відбуватися у людській фантазії – від «поєднання непоєднуваного» (що символізує образ Химери), до магічних перетворень «будь-чого у будь-що» (як, наприклад, у випадку народження Афродіти з морської піни). З переходом же від міфу до логосу відбувається становлення самого поняття «істини», призначеного для розмежування знання та вигадки. Перше характеризується прагненням його об'єктивності, незалежності від уяви та фантазій суб'єкта: адже знання завжди є уявленням про щось *реальне*; в іншому разі ми маємо справу з чимось вигаданим. Тому ще здавна людські уявлення вважають істинними тією мірою, якою вони відповідають їх реальному змістові (прототипу). Відповідно, філософія як форма *раціонального* світогляду (заснованого на розумі, а не на уяві чи вірі) передбачає доволі строгі логічні обмеження в плані прийнятності її положень: останні визнаються за істину лише за умови їхнього обґрунтування (логічного виведення із тверджень, істинність яких є самоочевидною або доведеною раніше), а для їх, бодай, гіпотетичної прийнятності

достатньою буде відсутність логічних суперечностей між кожним з таких положень та системою вже апробованих знань. При цьому пояснення світу здійснюється тільки його ж «власними засобами», не вдаючись при цьому до жодних вигаданих образів. Тож тут уже не місця яким-небудь «уособленням» антропоморфного чи зооморфного типу (коли та або інша природа стихія, сила чи явище подається у вигляді певної людської або тваринної істоти). Філософський логос спрямовує людську свідомість на безпосереднє осмислення світу у абстрактно-поняттєвій формі, не використовуючи при цьому фантастично-образні «медіатори».

Описані світоглядні трансформації були зумовлені здебільшого становленням та розвитком того феномена, який наразі асоціюється із західною парадигмою відношення людини до світу. Йдеться про те, що, на відміну від менталітету східних народів, пріоритетною базовою орієнтацією якого було не «завоювання світу розумом та силою», а, навпаки, «медитативне підлаштування» до світу у прагненні чуттєвої гармонії з ним, європейська культура значно раніше обрала шлях «олюднення» світу природи, перетворюючи її на ту реальність, що відповідала б людським потребам та цінностям. Для цього, у свою чергу, були потрібні знання про принципові основи організації зовнішнього буття, без яких жодна ідея щодо «належної» чи «бажаної» реальності не може бути реалізованою (тобто втіленою у саме дійсності, а не в уяві). А, отже, попри те, що у східній культурі філософія зародилася значно раніше, ніж у греків, східна філософія ще надто довго не могла звільнитися від міфологічних нашарувань, тоді як у Стародавній Греції вперше у світі мудрість пов'язувалася саме із знанням про світ, а не з гадкою про нього [29, 32]. Як слушно зауважує з цього приводу С.Г. Меленко, «давньогрецька філософія взагалі та філософія права зокрема є витвором грецького духу, бо жоден інший народ до греків не створив філософії в сучасному розумінні цього терміна. Напевно можна стверджувати, що розквіт грецької філософії

не був випадковим. Йому сприяли географічне розташування, суспільний і політичний устрій грецьких міст-держав, рід занять населення, грецька культура та засвоєні цим народом традиції демократії. Зацікавленість природою, навколишнім світом, людиною взагалі й людиною в природі та суспільстві зокрема, прагнення до ясності та здатність до абстрактних розмірковувань – це деякі із обставин, що сприяли виникненню грецької філософії» [134, с. 15].

Звичайно ж, філософські ідеї Стародавньої Греції проростали на ґрунті попередніх міфологічних уявлень, представлених, здебільшого, у поемах Гомера та Гесіода, де «бездушні» сили природи втілювалися в образах антропоморфних богів, взаємовідношення яких «моделювали» людські стосунки у надрах общинно-родового ладу та зароджуваної державності. При цьому вже у найдавніших грецьких міфах простежується схильність не стільки до ідеї пристосування до природи, скільки до її підкорення та залучення до служіння людині. Так, наприклад, бог Аполлон вбиває Піфійського дракона та гігантів, що приносять лихо у людське життя; сприяння природних сил у справах людини подається у вигляді допомоги Гермеса Персею, Афіни Гераклові тощо. Проте з ускладненням суспільних відносин та розвитком державності (при відповідному посиленні механізмів реалізації влади) у грецькій міфології все більш відчутними стають настрої щодо панування у світі зла, жорстокості та насилля, а також стосовно трагічності та абсурдності людського існування (яскравим тому прикладом є міф про Сізіфа). Тож у пізній («героїчній») міфології світом керують вже не стільки боги, скільки «невідворотна доля», якій підкоряються навіть останні, виявляючи свою немилість вже не тільки по відношенню до лиходіїв та нечестивців. Варто згадати лише, яким тортурам піддавав Прометея Зевс, випитуючи у нього пророкування своєї долі; або ж загибель Едіпа, що так і не зміг врятуватися від доленосного прокляття тощо.

Таким чином, у грецьких міфах поступово визрівала ідея щодо наявності у світі незалежних від людини сил та чинників, що світ існує та діє за своїми власними законами (на противагу первісним міфологічним уявленням про нерозривність «бажаного» та «реального», а, отже, й про можливість відповідними ритуальними діями схилити природу до «милості»). Цей зовнішній світ природного буття охоплювався поняттям «космос», а з прагнення пізнати останній у його безвідносності до людських фантазій, власне, і починається те, що зветься «філософською мудрістю».

Найдавніші пам'ятки античної філософії датуються першою половиною VI століття до н.е., авторами яких є представники мілетської школи (від назви міста Мілет у іонійській частині тодішньої Еллади): Фалес, Анаксимандр та Анаксимен. На відміну від прийнятої для міфологічного світогляду магії перетворень всього у все та виникнення будь-чого «з нічого», мілетські філософи строго дотримувалися принципу, згідно з яким «ніщо не виникає з нічого». При цьому ідея єдності світу тлумачилася ними як його походження (в усій його різноманітності) з єдиного природного начала («першоматерії»). Скажімо, для Фалеса це була вода (оскільки вона здатна набувати усіх фізичних станів речовини: твердого, рідкого та газоподібного) [29, с. 40]; на думку Анаксимандра, такою буттєвою основою був не якийсь конкретний вид речовини, а деяке безмежне та невизначене начало – «апейрон», здатне приймати у різних умовах різні якості та властивості; у Анаксимена у цій ролі виступало «повітря» (але не у буквальному розумінні, а як «найтонкіше, всюдисуще та все проникаюче» середовище, яким «дихає космос»). У такий спосіб мілетські натурфілософи намагалися здійснити перші спроби побудови картини світу, універсальність принципової організації якого пояснювалася його ґенезою із спільного для всіх форм фізичного буття «першоначала». В контексті цієї картини ще не відстежується розрізнення «духовного» та «матеріального»: перше фігурує тут як різновид другого, а тому на

цьому етапі розвитку філософської думки ще не постає питання щодо відношення розуму до буття, а тому й уявлення про раціональну та справедливу організацію людських відносин у суспільстві та державі мають здебільшого інтуїтивний характер, нерідко ґрунтуючись на міфологічних пам'ятках. Скажімо, посилаючись на теогонії Гесіода, настання мирного та спокійного життя при пануванні справедливих законів подається в персоніфікованому вигляді народження трьох сестер – Діке («справедливість»), Евномії («благозаконня») та Ейрени («умиротворення») – від батьків: Зевса (що уособлював силу і владу) та Феміди (богині правосуддя) [141, с. 20]. Або ж, навпаки, зміст поняття «справедливості» піддається граничній натуралізації. Так, наприклад, згідно з поглядами Аннаксимандра, причиною виникнення речей є наявність несправедливості в природі, що виявляється у порушенні природної гармонії, а їх зникнення – це спокута такої несправедливості та відновлення справедливої рівноваги [134, с. 36]. Однак, попри дещо наївний характер подібних міркувань, у стихійних натурфілософських поглядах мілетців розвивається низка досить плідних світоглядних ідей, що у багатьох відношеннях визначили глобальне спрямування усього подальшого розвитку теоретичного пізнання. Насамперед – це ідея універсальної єдності світу, тобто його звідності до єдиної субстанційної основи та підпорядкованості певним загальним (космічним) законам, що пов'язують (як стверджував Анаксимен) природу («макрокосм») та людину («мікрокосм»). Лише за цих умов можна взагалі вести мову про те, що світ являє собою цілісну систему, а не суто механічний конгломерат розрізнених та автономних компонентів, усі знання про які можна було б використовувати виключно «тут і зараз» (тобто тільки по відношенню до описуваного ними випадку чи ситуації). Окрім того, вагомим надбанням перших філософів стала ідея світової гармонії та рівноваги як базових умов стабільності Космосу. Адже найстійкішим станом будь-якого явища є той, що передбачає гармонійне взаємоузгодження та врівноважен-

ня як його внутрішніх сил, так і його взаємодій із навколишнім середовищем. Втрата ж такої рівноваги завжди призводить до змін цього явища, які можуть відбуватися не тільки у напрямку його подальшого вдосконалення й розвитку, але також по лінії його деградації та руйнування. Саме ця ідея стала ключовою для усієї подальшої історії не тільки філософської думки, але й світової науки загалом.

Перше глибоке та теоретично розгорнуте обґрунтування згаданої ідеї (у ряді аспектів – з математичною строгістю) було здійснено у вченні Піфагора. Адже зміст поняття «гармонія» передбачає передусім співмірність взаємодіючих сторін (дії та протидії, зиску та втрат тощо), а тому у багатьох випадках може мати свої точні кількісні виміри. Так само, як у музиці для отримання гармонійної співзвучності різних тонів потребується точне обчислення їхніх частот з метою їх пропорційного поєднання, основою ідеї справедливості також має бути принцип співмірності індивідуального та суспільного інтересів, віддачі та винагород, злочину та відплати тощо.

На відміну від філософів мілетської школи, первинним інтегруючим началом світобуття визнається у вченні Піфагора не та чи інша матеріальна стихія, а пропорційні співвідношення чисел як кількісних характеристик визначальних якостей природних речей. Саме у такому сенсі слід розуміти піфагорійську тезу про те, що «у світі все є числом». Відповідно, свою «картину світу» Піфагор вибудовує у вигляді десяти гармонійно скоординованих небесних сфер, пропорційність яких зумовлює загальну космічну рівновагу (тоді як кожна сфера сама по собі є найбільш врівноваженою та стійкою фігурою, оскільки усі точки її поверхні є рівновіддаленими від її геометричного центру, котрий одночасно є і центром її ваги). У такій же гармонії мають перебувати макрокосмічні та мікрокосмічні закони, тобто принципи упорядкування всесвіту та людського життя. Тож дотримання цієї вимоги розглядалося як головний критерій розумності та справедливості організації суспільних відносин.

Важливо відзначити, що описаний підхід до побудови картини світу став свого роду «поворотним пунктом» в історії філософської думки: адже відтоді у таких доктринах фундаментальним началом могли виступати не тільки певні матеріальні субстанції, але й деякі «ідеальні задуми» (на кшталт гармонійної числової пропорційності космосу). Ця обставина стала поштовхом для майбутньої концепції філософського ідеалізму Платона, витоки якої ми знаходимо у Піфагора. Наприклад, останній, задаючись питанням, завдяки чому різні за вимірами кола чи трикутники ми відносимо до відповідного типу фігур, приходять до висновку про існування «ідеального образу» кола чи трикутника, відповідність якому й спонукає нас до згаданої ідентифікації. І хоча в природі ми не зустрічаємо «ідеальних фігур», а лише певні їх «реальні втілення», не будь у нас уявлень про «коло взагалі» або «трикутник взагалі», ми не здатні були б різні конкретні прояви цих форм вважати однотипними та називати їх одним і тим самим словом. Згодом Сократ використав цю ідею для виведення з окремих звичаїв загальні уявлення про моральність, а на основі вивчення окремих законів розробити поняття про сутність права.

Окрім того, з піфагорійською школою пов'язане відкриття та ефективне використання методу доведення від супротивного, що став одним з головних у точних науках, а також понині є невід'ємним компонентом методології доказового права. Згідно з цим методом, при обґрунтуванні істинності певного положення припускають його хибність та зводять таке припущення до абсурду (тобто до взаємовиключних логічних наслідків з нього). Саме на підставі даного методу Аристотель згодом обґрунтував усі запропоновані ним схеми доказового міркування.

Відомо також, що Піфагор вперше ввів до сфери загального вжитку поняття «філософія» (любов до мудрості) й прагнув щоб його називали філософом а не мудрецем, пояснюючи це тим, що мудрим може бути лише Бог, а людина здатна лишень любити мудрість, тобто бути філософом. На відміну від «мілетців»,

які разом з міфологічними уявленнями про світ відкидали й саму ідею його божественної природи, Піфагор вірив у існування Бога, проте піфагорійський бог – це «число чисел, єдиний, хто містить у собі все....» [193, с.8].

Як відзначалося вище, «фарватером» філософії піфагорійців було їхнє вчення про числа, де кожне явище (фізичне й уявне) мало своє унікальне число. З чисел піфагорійці вивели й поняття «рівність», проекція якого у царину права згодом стала основою тлумачення змісту останнього як «рівної міри нормування нерівних відносин». При цьому сутність правової справедливості виявляється у «віддачі рівного за рівне». Однак така рівність, на думку піфагорійців, щоб бути дійсно справедливою, не повинна бути універсальною, тобто єдиною для всіх і за будь-яких обставин, а тому має коригуватися в залежності від змісту кожного окремо узятото випадку [136, с. 25–28].

З особливою пошаною піфагорійці ставилися до закону. Законослухняність вони відносили до сфери високих чеснот, а самі закони вважали чи не найбільшою цінністю. Тож один з найвідвертіших проявів зла піфагорійці вбачали у безвладді (анархії), будучи переконаними, що людина за своєю природою не може обійтися без керівника, спрямовуючої сили, а також – належного виховання. При цьому ідеальною формою державного управління піфагорійці вважали аристократію [26, с. 171], будучи переконаними, що враховувати зміст думок будь-кого є нерозумним, а тим більше, якщо це думки натовпу, навіть якщо вони стосуються питань управління державою. Головними ознаками ідеального управлінця, на їхнє глибоке переконання, є освіченість, а ця риса, у свою чергу, є притаманною майже виключно представникам аристократії.

Загалом філософське вчення Піфагора та його послідовників, а особливо притаманні їм політико-правові погляди спричинили неабиякий вплив на подальший еволюційний поступ давньогрецької філософії права зокрема, а також на процеси формування державно-правових механізмів та інституцій на

теренах Європи загалом [26, с. 171]. Як слушно зауважує академік М.В. Костицький, «історія філософії, історія філософії права та історія європейської науки була б неповною, коли б мудрець, мислитель і філософ Піфагор не був в них належно представлений. Він створив цілісне, універсальне вчення про все, здійснивши синтез східної мудрості та раціоналістичного західного вчення, яке тільки-но зароджувалося» [104, с. 123].

Не менш значимою фігурою у сфері давньогрецької філософії є постать Геракліта, який вважається засновником діалектики як методу світоосмислення. Саме йому приписують введення до парадигми філософського пізнання світу такого поняття, як «логос» – основоположний закон буття. Згідно з останнім, все у світі перебуває у постійному русі, зміні, боротьбі й оновленні: «Не можна двічі увійти в одну і ту ж саму ріку» [198, с.113]. У цьому вічному потоці змін все складається з протилежностей, основою єднання яких є вогонь, що перетікає між ними, «мірою спалахуючи, мірою затухаючи». При цьому будь-яка річ має суперечливу природу, як, наприклад, морська вода є водночас і корисною і згубною: вона являє собою середовище, без якого немислиме життя морських тварин, але є смертельною отрутою для людини.

Закладені Гераклітом основи діалектичного світобачення стали тим ідейним підґрунтям, з якого зрештою визріла концепція механізмів розвитку права, зумовлених діалектикою суспільних потреб та можливостей їх задоволення. Своє об'єктивно-ідеалістичне розгортання ця концепція отримала у філософії права Г.В.Ф. Гегеля, а її матеріалістичне переосмислення було здійснено К. Марксом.

Щоправда, стосовно політико-правових поглядів Геракліта, слід зауважити, що при дослідженні творчого спадку мислителя відкривається можливість їх аналізу в контексті світоглядної концепції філософа у цілому, оскільки жодних наукових пам'яток письмового характеру, які б спеціально присвячувалися згаданій тематиці, Гераклітом залишено не було [26, с. 172]. Зокрема, беручи до уваги ту обставину, що, на глибоке переко-

нання мислителя, люди не є рівноцінними, так як саме по собі мислення – це велике благо, а більшість людей – є нерозумними створіннями, можна зробити висновок стосовно критичного ставлення Геракліта до демократії як форми правління, яку він, услід за Піфагором, вважав «правлінням нерозумних». Тож, на його думку, державою мають керувати «кращі», тобто еліта. Для Геракліта рішення одного «кращого» індивіда є значно ціннішою, аніж думка демосу загалом. «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий» – зазначав мислитель [162, с. 697]. Відповідно, Геракліт був яскравим прибічником писаного (позитивного) права, оскільки закони створюються «кращими», і за них, згідно відомого вислову мислителя, «народ повинен боротися, як за стіни фортеці» [198, с.113].

Не менш цікавою для в плані дослідження античних джерел сучасної правової науки є й елейська філософська школа (м. Елея, на півдні нинішньої Італії), засновником якої вважається Ксенофан. Щоправда, слава цієї школи тісно пов'язується з іменами таких мислителів, як Парменід та Зенон.

Представники даного філософського напрямку стали основоположниками онтології – вчення про буття як світу об'єктивної реальності, існування якої є незалежним від людської волі та свідомості. Тож саме воно, на їхню думку, має бути головним предметом філософського осмислення, оскільки лише знання про таку реальність можуть вважатися мудрістю.

Унікальність світоглядного вчення елеатів полягає у тому, що вони вперше заявили про існування двох протилежних одна одній форм людського пізнання: чуттєвого й розумового, надаючи пріоритетності саме останньому. Таку свою позицію представники цієї філософської школи обґрунтовували насамперед посиланням на ілюзорний характер людської чуттєвості. Йдеться про те, що, наприклад, звуки, які ми сприймаємо, не існують у реальному бутті: там є лише коливання середовища, різна частота якого (як довів ще Піфагор) сприймається нами як відповідний звуковий тон. При цьому, чим вищою є така частота,

тим у вигляді більш високої ноти ми її відчуваємо. До речі, подібне можна стверджувати (вже з огляду на дані сучасного природознавства) також і про решту людських відчуттів – зорового, тактильного, нюхового та смакового. Адже в природі немає також ні кольорів (є різні за частотою та довжиною електромагнітні світлові хвилі, що сприймаються як різні тони хроматичної гами), ні теплого чи холодного (а є лише більша чи менша швидкість руху часток навколишнього середовища порівняно зі швидкістю руху часток людського організму, що сприймає взаємодію з таким середовищем у вигляді тепла чи холоду) тощо. Тож чуттєве пізнання, з позиції елеатів, не заслуговує на довіру як засіб досягнення буття. На думку Парменіда, буттям є те, що можна пізнати виключно розумом, здатним подолати гносеологічну обмеженість, притаманну людській чуттєвості. Тим самим був закладений фундамент для формування та розвитку раціоналістичної традиції європейської науки.

Прихильником цієї ж думки був і Зенон, який за допомогою власних апорій прагнув обґрунтувати неістинність видимого і чуттєвого, тим самим стверджуючи, що істинна картина світу може бути досягнута лише за допомогою мислення, тобто завдяки силі думки. До прикладу, згідно з однією з таких апорій, чуттєве сприйняття реальності свідчитиме нам про те, що швидкий Ахіл, навіть надавши значної «фори» повільній черепаці, дуже скоро пережене її; однак мислене відтворення цього процесу переконуватиме у протилежному: за той час, поки Ахіл подолає відстань наданої ним переваги (відрізок АВ), черепаха переміститься на відстань ВС, за час подолання Ахілом якої черепаха, знов-таки, просунеться уперед на відрізок CD і т.д. Тож, за висновком Зенона, розумно стверджувати, що насправді Ахіл не зможе навіть наздогнати черепаху, а тому чуттєві сприйняття світу є чистою ілюзією. Тим самим елеати стали відвертими опонентами гераклітівського вчення про рухомість буття, усіляко демонструючи ілюзорність існування руху як такого.

Заради справедливості слід зауважити на те, що у розглянутому випадку аргументація Зенона не витримує критики, оскільки, аналізуючи ситуацію з Ахілом і черепахою, він на кожному наступному етапі такого аналізу брав усе менший проміжок часу (у зв'язку із поетапним зменшення відстані між учасниками цього гіпотетичного «забігу»). Відповідно, цей проміжок, висловлюючись мовою математики, прямує до нуля, що, у свою чергу, означає мислене зупинення часу. Але ж мислене та реальне його зупинення навряд чи можна ототожнити.

Як бачимо, попри помилковість міркувань представників елейської школи стосовно «ілюзорності руху буття», ці міркування спонукали до постановки фундаментальних проблем, що асоціюються наразі з двома сторонами основного питання філософії: по-перше, з проблемою співвідношення мисленого та реально-го в онтологічному плані (тобто у сенсі первинності, визначальної ролі першого чи другого); по-друге, з проблемою можливості адекватного пізнання світу розумом та чуттєвістю людини.

Окрім того, хоча до наших днів не дійшли які-небудь свідчення стосовно поглядів елеатів на державу та право, однак їхнє онтологічне вчення стало первинним джерелом такої базової підсистеми філософсько-правового знання, як правова онтологія – вчення про сутність, генезу та форми буття права. Адже право є своєрідним «містком» між реальним та належним. Останнє, для того щоб бути взагалі здійснюваним, реалізованим, має узгоджуватися у принципових основах своєї організації з об'єктивною реальністю; в іншому випадку будь-які уявлення про належний порядок залишатимуться фікціями чи утопіями. Тому вони мають обов'язково бути «вписаними» в буттєвий контекст, що, власне, і є основним завданням правової онтології. До того ж онтологічне вчення елеатів стало фундаментом для становлення та розвитку принципу об'єктивності в праві, зокрема у правозастосуванні [26, с. 172].

Серед давньогрецьких філософів цієї доби вирізнялися також постаті Емпедокла, Анаксагора та Демокрита, які здійснили

вагомий вклад у розвиток не тільки філософської думки, але й становлення філософії права як форми осмислення нормативного упорядкування суспільних відносин з точки зору філософського логосу. Наприклад, Емпедокл, не поділяючи позиції елеатів стосовно гносеологічної проблематики (він вважав, що людський розум має ґрунтуватися на узагальненнях саме чуттєвого досвіду як первинного каналу зв'язку людини зі світом), відстоював тезу про значущість демократичного устрою як емпіричними, так і раціонально-теоретичними аргументами. Перші полягали у посиланнях на історичний досвід, що переконував у схильності до переростання недемократичних форм правління у деспотію владної меншості над підлеглою більшістю. Другі ж передбачали, що справжня демократія – це не просто узаконення волі більшості, а розумне узагальнення спрямувань інтересів громадян полісу. При цьому Емпедокл присвятив своє життя не тільки філософським роздумам, але й брав активну участь у політичному житті суспільства. Відомо, що він навіть був очільником демократичної партії у його рідному місті Акраганта (Сицилія), активно виступаючи за збереження демократичного ладу в місті при вчиненні спроби реставрації аристократичного устрою на теренах полісу.

На відміну ж від політичного патріотизму Емпедокла, інший видатний представник іонійської філософії Анаксагор став фундатором ідеї космополітизму, мотивуючи свою позицію наявністю «універсального розуму» («нус»), який насправді править світом, у тому числі й людським життям [175, с. 96–97]. Тож на питання про те, чи його взагалі цікавить батьківщина, Анаксагор відповів, що вона його цікавить понад усе, дивлячись при цьому у небо [175, с. 21].

Такі погляди Анаксагора спонукали у подальшій історії суспільно-політичних вчень до створення різного роду утопічних концепцій, що ґрунтувалися на ідеї «царства розуму». Однак, якби подібні проекти були здійсненими, то навряд чи виникла б необхідність у формуванні державницького управління сус-

пільством. Останнє розвивається мірою того, наскільки упорядкування людських відносин виявляється неефективним виключно на основі так званих «законів доброї волі», а тим самим стає очевиднішою потреба у примусово-силовому їх регулюванні.

З огляду на відзначені обставини, засновник філософського матеріалізму Демокрит паралельно з розвитком свого атомістичного вчення про організацію космосу доволі велику увагу приділяв питанням держави та права. Зокрема, він висловлював та обґрунтовував свої погляди щодо вад та переваг різних форм державного регулювання суспільних відносин, а також стосовно таких людських цінностей, як життя, свобода, власність, справедливість, рівність, добробут тощо.

Зважаючи баланс позитивних та негативних рис відомих на той час різновидів державного устрою, мислитель дійшов висновку про те, що «бідність за демократії є кращою, аніж багатство при царях настільки, наскільки свобода є кращою за рабство» [121, с. 319]. На думку філософа, держава має бути «загальною справою» її громадян і служити для них у якості опори. «Коли держава є благополучною, – зауважував Демокрит, – усі перебувають у стані благополуччя, коли вона гине – гине все» [119, с. 361]. У свою чергу, створювані на державному рівні закони покликані забезпечити належне життя громадян у полісі; відповідно, ніхто так не здатен подбати про їхній добробут, як вони самі, будучи долученими до законотворчих заходів. При цьому, однак, слід зауважити, що Демокрит у своїх філософсько-правових поглядах не підносив закони до рівня «божої волі»; адже вони створені та прийняті цілком «земними та смертними» людьми, що мають свої слабкості, пристрасті, корисливі інтереси тощо. А, відтак, вони підлягають за необхідності певним змінам чи взагалі скасовуються.

Закон, на думку філософа, поступається цінністю перед людськими чеснотами, але може виступати як засобом для долучення простих громадян до чеснот, так і каральним інструментом для приборкання в них заздрості, розбрату й тяги до заподіяння

ня шкоди іншому. Мудрецям, вважав Демокрит, закони не потрібні, оскільки вони й без того живуть чесним та гідним життям за велінням власного серця та розуму. Але ж далеко не всі люди є мудрими. На жаль, більшість з них знаходяться у полоні власної жадібності та заздрощів, дієюю протиположною яким може бути лише страх перед покаранням, передбачуванням законом.

Як засвідчує поданий вище короткий аналіз світоглядних та політико-правових вчень давньогрецьких філософів досократівського періоду, вже на цьому історичному етапі були закладені основи філософсько-правової науки, спрямованої на осмислення сутнісного змісту права як соціорегулятивного феномена, механізмів його становлення, розвитку та реалізації в суспільному житті [26, 31]. При цьому в межах домінуючої на той час космоцентричної парадигми переважна більшість мислителів схилилися до визнання «надлюдської» (природної, божественної, метафізичної тощо) природи «належності», що має бути втілена у правових законах. В іншому разі вони не є гідними того, щоб їм користися.

З появою ж на арені філософської думки постаті Сократа відбувся той «векторний поворот» останньої, що полягав у переході від домінанти вивчення «зовнішнього світу» до акцентованих досліджень «внутрішньої сутності людини». Саме тому історію античної філософії поділяють на «досократівський» та «післясократівський» періоди.

За словами С.М. Трубецького, Сократ займався пошуком істинних норм теоретичної та моральної діяльності людини, прагнучи знайти їх у самій структурі людського розуму. На філософському терені мислитель актуалізував проблеми гносеології, етики та моральної філософії. Початком пізнання або ж істинного розуміння є логічне поняття; початком істинної поведінки – розумна мета; початком того й іншого слугує розум, а вищим ідеалом Сократа є ідеал досконалого божественного розуму, який телеологічно, тобто доцільно вибудовує саму при-

роду. Отже, істину й благо слід шукати не в зовнішньому світі, а в діяльності розуму [188, с. 25].

Сократ розрізняв природне право та закон полісу, вважаючи, що природне право, як і полісний закон, мають походити від розумного начала, і на цій підставі мислитель зробив висновок щодо тотожності розумного, справедливого й законного, оскільки вбачав у домінуванні справедливих, а, значить, і розумних законів велике благо як для окремої людини, так і для держави загалом [140]. На думку Сократа, людина, яка, не знає законів і вимог справедливості, не може вчиняти правильно. Той, хто знає, що є добро і зло, справедливість і несправедливість, ніколи не буде порушувати моральні та правові норми. Мислитель був упевнений, що людей виховує держава, причому прекрасна держава – хороших, а протилежна – поганих [88, с. 56].

Аналізуючи державу та право крізь призму буття індивіда, філософ проводив чітку класифікацію форм державного правління, серед яких виокремлював монархію, тиранію, аристократію, плутократію та демократію, вважаючи ідеальною формою державного правління «аристократичну демократію». Таку свою позицію Сократ пояснював тим, що у даному разі синтез двох форм правління сприятиме, з одного боку, можливості поєднати переваги кожної з них, а з іншого – компенсувати їхні недоліки за рахунок взаємного «стримування» потенційних негативних ефектів, які зазвичай спостерігаються за умов реалізації демократичного та аристократичного правління у їх, так би мовити, «чистому вигляді». Зокрема, аристократія здатна перерости у тиранію можновладної меншості над суспільною більшістю без утвердження демократичних начал у державному управлінні; а без належного аристократичного виховання правлячої еліти, прищеплення їй основ Істини, Добра та Справедливості демократія перетворюється на «охлократію» - владу нерозумного й бездушного натовпу.

У своєму житті Сократ якнайменше переймався питаннями власного зиску, часом свідомо наражаючи себе на небезпеку

та нещастя, не йдучи на компроміс із власною совістю та переконаннями, навіть під час судового процесу над ним. Маючи змогу уникнути смертного покарання (шляхом публічного зречення своїх ідей чи назавжди покинувши Афіни), він все ж таки вирішив до останнього моменту свого життя дотримуватися «букви закону», який він ототожнював із справедливістю [27, с. 48]. Наприклад, від Діогена Лаертського нам відомо про ставлення Сократа до пред'явленого йому обвинувачення після визнання його винним. Коли його дружина Ксантипа у розпачі намагалася застерегти свого чоловіка від фатального кроку, сказавши: «Ти помираєш безневинно!», то Сократ заперечив: «А ти хотіла, щоб заслужено?» [222, с. 148]. Це доводить його повну покору закону: до самої смерті він не визнавав себе винуватим, але водночас вважав, що закон є справедливим. На глибоке переконання Сократа, навіть якщо сам зміст законного рішення не має нічого спільного із тим, що дозволяло б його віднесення до справедливих та розумних, невиконання цього рішення будь-яким громадянином було б несправедливим з точки зору протиставлення останнього суспільному загалові: адже закон має бути єдиним для всіх.

Щоправда, сказане відносилось тільки до тих законів, які прийняті волею демократичної більшості без будь-якого тиску на неї. Тож не слід вважати, що будь-який свавільний закон чи розпорядження влади Сократ вважав таким, що підлягає безумовному виконанню. Свого часу влада в Афінах належала «Тридцятьом тиранам», які видали закон, відповідно до якого заборонено було «вчити мистецтву говорити», проте Сократ не лише не підкорився йому, а й відверто висміяв, називаючи його «безглуздим», і, попри погрози розправи, продовжував спілкування з молоддю, прищеплюючи їй аналітичні та риторичні навички [67, с. 348].

Слід відзначити, що чимало сократівських ідей щодо обґрунтування суб'єктивних прав та обов'язків і понині втілюються у правових системах сучасних держав [27, с. 48]. Так, скажімо, у

діалозі «Крітон» Сократ сформулював концепцію, за якою будь-який громадянин, досягнувши повноліття, може без жодних перешкод залишити державу, якщо її порядки його не влаштовують, і відправитися будь-куди – або в колонію держави, або в іншу державу. Громадянство, за Сократом, у демократичній державі може бути виключно добровільним (в іншому разі це суперечитиме самій ідеї демократії). Однак ті громадяни, які залишаються в цьому полісі, вимушені фактично погодитися виконувати всі веління держави та її органів, а також переконаннями й іншими правомірними ненасильницькими засобами уникати можливості несправедливих рішень і заходів законних органів полісу та посадових осіб, або беззастережно виконувати їх [158, с. 41]. Таким чином, Сократ уперше в історії європейської політичної та правової думки проголосив ідею договірних відносин між державою та її громадянином. Ця концепція, до речі, майже незмінно покладена в основу статті 4 Конституції України, яка проголошує єдине громадянство, допускає підстави його набуття й припинення [27, с. 49].

Окрім того, чи не вперше в історії Сократ поділив злочини на умисні й неумисні, зазначивши очевидність існування двох видів «несправедливих поступків»: одні – добровільні, інші – недобровільні. Причому він також припускав, що людина може вчинити злочин через стан божевілля, хвороби чи глибокої старості, що, власне, тотожне розумовому стану дитини [67, с. 354], а тому вважатися неосудною.

У діалозі Платона «Горгій» наводяться висловлювання Сократа щодо сутнісної мети покарання. Таку мету він вбачав, з одного боку, у відновленні справедливості, а з іншого – у «позбавленні душі зла», тобто у вихованні. На його думку, найстрашніше зло – це бути несправедливим і вчиняти несправедливо. Отже, позбавлення від цього зла є головним сенсом того, щоб понести відповідне покарання [158, с. 631]. При цьому така «відповідність» і є мірою його справедливості.

Наведені вище формули тривалий час застосовують у кримінальному законодавстві різних держав. Зокрема вони висвітлені в нормах ст. ст. 19–25 Кримінального кодексу України, які розрізняють форму вини у вигляді умислу (прямий і непрямий) та необережності (злочинна самовпевненість і злочинна недбалість); злочини, вчинені у стані неосудності, тощо. А ст. 50 цього Кодексу проголошує, що метою покарання є не тільки кара, але й виправлення засудженого [27, с. 49].

Зазвичай вважається, що українське цивільне право бере свій початок виключно з Римського права. Утім, ще задовго до римських юристів Сократ, як засвідчують про це діалоги Платона, наголошував, що приватна власність є недоторканною. Адже відсутність права власності (як первинної життєвої необхідності для людини) зводить нанівець реальне (а не лише формальне) існування будь-яких інших прав. Причому він одночасно припускав можливість обмеження такого права в окремих випадках, з огляду на суспільну необхідність [67, с. 355].

Ці ідеї Сократа також у незмінному вигляді відображено й сьогодні в ст. 43 Конституції України. Окрім того вони є концептуальним підґрунтям Цивільного кодексу України, де право власності офіційно визнано непорушним, і ніхто не може бути протиправно позбавлений цього права; тоді як примусове відчуження об'єктів права приватної власності може бути застосовано як виняток з мотивів суспільної необхідності [27, с. 49].

Про прогресивність і далекоглядність політико-правового вчення Сократа свідчить і те, що він висунув нечувану на той час ідею гендерної рівності, заявивши про необхідність залучення жінок до тієї ж роботи, що й чоловіків, оскільки, на його переконання, «багато жінок у багатьох відношеннях кращі за чоловіків» [158, с. 844]. Здавалось би, на той час – це безглузда ідея, яку, можливо, ніхто з його сучасників серйозно не сприймав. Утім, як бачимо, наразі ця «утопія» вже перетворилася на цілком звичну реальність. Нині у демократичних країнах жінки мають

рівні з чоловіками права, зокрема й щодо обіймання керівних посад будь-якого рангу.

Як вже згадувалося вище, Сократ розкритикував демократію як форму правління (у її «чистому вигляді»), зауважуючи, що за демократії бідняки, отримавши владу силою зброї чи добровільним відступом противників, деяких з них знищать, інших виженуть, а декого урівняють у громадянських правах і правах на заміщення державних посад. У державі з'явиться повна свобода й відверта можливість робити що завгодно. Демократична форма правління, як правило, не має належного управління, і тоді очолюють державу дурні виночерпії, які, «п'яніючи» від свободи, почнуть карати навіть своїх посадових осіб, якщо ті надто неупереджені й не надають усім повної свободи. Водночас керівників, які подібні до підвладних, і підвладних, схожих на керівників, там хвалять і поважають. Зрештою закінчиться все тим, що такі керівники припинять зважати на писані й неписані закони, оскільки надзвичайна свобода як для окремої людини, так і держави загалом перетворюється ні на що інше, як на абсолютне рабство [67, с. 330].

На думку Сократа, тиранія виникає, здебільшого, з демократії. Іншими словами – з крайньої свободи виникає величезне й жорстоке рабство. Філософ для прикладу наводив метафору, в основу якої покладена аналогія між державою та бджолиним вуликом, оскільки в обох цих середовищах вирізняються три частини. Одну з них складають трутні (легковажні й марнотратні), яких хорошому керівнику чи законодавцю, як і досвідченому бджоляреві, варто знищувати, допоки ті не заразили увесь вулик. Такі трутні множаться через сваволю в період олігархічного устрою, а за демократичного устрою вони перебувають чи не на чолі держави. Найотруйніші з них виголошують промови й діють, а інші сідають ближче до корита й не допускають туди інших. Існує й друга частина – ділки, які за можливості завжди захоплюють якнайбільше власності. Саме з ними трутням найкомфортніше, адже з ділків вони збирають найбільше меду. Третій

вид – це народ («рядові бджоли»), який виконує усю роботу, але водночас має найменше майна, оскільки влада його відбирає, що призводить, врешті-решт, до конфронтації народу та влади. Саме таким чином, на переконання Сократа, й народжується тиран (демагог, який уміло приватизував владу й перетворився на вовка) [67, с. 330].

Критичні зауваження Сократа на адресу демократичного ладу стосувалися не стільки демократії загалом, скільки Афінської демократії зокрема головним недоліком якої він вважав некомпетентність посадових осіб, що обиралися шляхом жеребкування: «Хіба ти соромишся цих швачок, землеробів, купців чи тих бездарних торгашів, які думають лише про те, як дешевше купити й дорожче продати? – спитав Сократ свого слухача Харміда в однойменному діалозі Платона. – З цих людей складаються «Народні збори», які своїм рішенням можуть перетворити нетямущих людей на стратегів, віслюків – на коней, бо така влада афінського демосу» (Ксенофонт. Спогади про Сократа. III, V, 1-6) [67, с. 333].

Вихід із цієї ситуації Сократ бачив, як уже згадувалося, лише в «аристократичній демократії», яка б не передавалася у спадок, не залежала від майнового цензу та обиралася шляхом призначення на керівні посади держави людей, які вміють керувати й виконують добропорядно всі закони. Мислитель неодноразово наголошував, що на кораблі управляє досвідчений мореплавець, якому підкоряється як власник судна, так і всі його пасажери.

В руслі розглядуваної проблематики доречно згадати, що політична філософія останнім часом дедалі частіше вдається до критики демократії з нахилом у бік влади інтелектуалів. Так, наприклад, 2004 року була опублікована праця британського соціолога К. Крауча «Постдемократія», у якій автор розмірковує щодо краху демократії в сучасному суспільстві й приходу на заміну їй так званої «постдемократії», у перехідний період до якої формально триватиме існування всіх базових демократичних інститутів, котрі з часом згаснуть, а принцип «народовладдя»

буде змінено на правління освічених політичних еліт, представників великих корпорацій і політтехнологів [109, с. 7].

Вельми показовою у цьому відношенні є також книга Дж. Бреннана «Проти демократії», де автор стверджує, що виборці, як правило, нетямущі, нераціональні, упереджені, дезінформовані та морально нерозсудливі щодо політики [20, с. 49]. Він також демонструє, що виборцям бракує стимулів ставати поінформованими щодо політики, оскільки вони здебільшого вважають, що один голос нічого не вирішує і не здатний щось помітно змінити в загальних результатах виборів. До того ж, оскільки виборці політично й ідеологічно упереджені, належать до партій і груп, автор констатує, що вони з різних мотивів часто схильні приймати такі виборчі рішення, що не відповідають їхньому реальному інтересу, і могли б голосувати інакше, якби були більше обізнані в суспільно-політичній сфері. Дж. Бреннан виходить з того, що цінність демократії суто інструментальна, що єдиною причиною віддавати їй перевагу над будь-якою іншою політичною системою є її ефективність [20, с. 49]. Тому, на противагу загальному виборчому праву автор пропонує й обґрунтовує «епістократичну альтернативу» (з грецьк. «знання», «уміння» + «влада»), тобто таку політичну систему, за якої правом голосу наділено лише компетентних та обізнаних виборців.

У зв'язку з відзначеними обставинами, і у вітчизняній науковій літературі дедалі частіше з'являються міркування щодо формальної участі народу в управлінні державою [11, 111, 214].

Отже, попри стрімкий розвиток державотворчих і правотворчих процесів, ідеї Сократа щодо таких фундаментальних понять, як справедливість, право, закон, держава, форма управління, державний устрій тощо, досі залишаються актуальними [27, с. 51]. Однак, це поки що були тільки окремі ідеї, не оформлені та не систематизовані у цілісне філософсько-правове вчення.

З першою в історії такою системою ми зустрічаємося у творах Платона – засновника об'єктивного ідеалізму у філософії, фундаментальні принципи якого були покладені цим давньо-

грецьким мислителем в основу осмислення моралі, права та держави. Базовим рівнем його вчення стали онтологічні уявлення про «роздвоєння буття» на «світ ідей» та «світ речей». При цьому ідеї наділялися Платоном таким самим об'єктивним статусом, як і природні речі. Зміст поняття «ідея» не обмежувався тут атрибутами людської суб'єктивності, а, відповідно, сфера «буття ідей» не замикалася виключно у царині свідомості людини. Йдеться про те, що, згідно з платонівською концепцією, кожна річ, кожне явище у світі є продуктом *реалізації* відповідної «сутнісної ідеї», яка, висловлюючись сучасною мовою, являє собою своєрідну «програму» їхнього становлення, розвитку та «згортання». Тобто ідея розглядається тут як первинне, визначаюче начало світобуття, тоді як «світ речей» генерується й розгортається як процес «здійснення» (переходу у відчутну реальність) такого «ідеального задуму». В іншому разі, вважає Платон, світ був би ірраціональним та хаотично безладним. Сама наявність певної упорядкованої організації у природному бутті, його узгодженість з певними законами є, в руслі розглядуваного вчення, свідченням присутності розуму не лише у людській свідомості (адже не людина творить та упорядковує світ), але й у самій природі.

Прагнучи пояснити свою філософсько-світоглядну позицію, Платон вдається до наступної аргументації: матерія є лише «природною сировиною», з якої формуються речі; вона характеризується виключно своїм існуванням, але не «сутністю»; останньої вона здатна набути тільки в результаті надання їй тієї якісної форми, що передбачена певним «ідеальним планом» (на кшталт того, як проста мармурова глина ще не є статуєю, а перетворюється на таку завдяки «матеріалізації» ідеї скульптора – задуму, що існує до того, як з'явиться його матеріальне втілення).

Осмислюючи кризь призму таких поглядів світ правових явищ, Платон визначає його сутність, апелюючи до поняття «ідеї права». Зміст цього поняття передбачає окреслення критеріальних вимірів того, яким має бути право як регулятор суспіль-

них відносин (тобто включає в себе ознаки, так би мовити, «ідеального права»). Найпершою та найзагальнішою з таких ознак є спрямування правових законів на те, «щоб зробити щасливими тих, хто ними користується, надаючи їм усі необхідні блага» [155, 631 с]. Далі Платон конкретизує наведене положення, розрізняючи при цьому «два роди благ: одні – людські, другі – божественні. Людські залежать від божественних. І якщо яка-небудь держава отримує більші блага, вона одночасно здобуває й менші, у протилежному ж випадку позбавляється і тих, і інших. Менші блага – це ті, на чолі яких стоїть здоров'я, далі йде краса, на третьому місці – сила у бігу та решті тілесних рухів, на четвертому – багатство, але не сліпе, а як зрячий супутник розуму. Перше ж і найголовніше з божественних благ – це розумність; друге – супроводжуючий розум здоровий стан душі; із їхнього поєднання з мужністю виникає третє благо – справедливість; четверте благо – мужність» [155, 631 с].

Усі ці блага за своєю «божественною природою» стоять попереду перелічених вище «людських благ», а тому законодавцеві потрібно ставити їх у такому самому порядку. Після цього йому належить переконати співгромадян у тому, що всі решта законодавчих приписів логічно впливають саме із змісту цих фундаментальних благ; тобто «земні блага звернені до божественних, а всі божественні блага спрямовані до керуючого розуму» [155, 631 с]. Зокрема, законодавець має подбати про шлюби, що поєднують людей, потім про народження дітей та їх виховання, як чоловіків, так і жінок, від ранніх років і до зрілих – аж до старості. Він повинен піклуватися про те, щоб пошана, так і її позбавлення, були справедливими; спостерігати за людськими стосунками, цікавитися всім, що спричинює їхню радість та скорботу, натхнення та пристрасть, своєчасно виражаючи їм осуд чи схвалення через посередництво самих законів. І що стосується гніву та страху, тобто душевних потрясінь, які відбуваються внаслідок нещастя або внаслідок звільнення від них при досягненні щастя, а також усіх душевних станів, які

бувають з людьми під час хвороб, війни, бідності і при протилежних обставинах, – стосовно усього цього законодавець має повчати громадян та визначати, що є добре і що погано у тих чи інших обставинах [155, 632 a-b].

Нарешті, згідно з «ідеєю права», що ґрунтується на розумінні того, що далеко не всі люди і аж ніяк не завжди живуть по «законах доброї волі», законодавцеві необхідно оберігати добробут громадян шляхом відповідних правових засобів, знати про їхні доходи та витрати, слідкувати за усіма добровільними та недобровільними спілками, угодами та їх розторгненнями, а також спостерігати, наскільки при цьому виконуються взяті на себе взаємні зобов'язання. Тож «законодавець повинен слідкувати, де здійснюється справедливість, а де ні; він має установити почесні тим, хто слухняний законам, а на порушників накладати належну кару, і так доти, поки не розгляне до кінця увесь державний устрій... Оглянувши все це, законодавець поставить над усім цим стражів, з яких одні будуть керуватися розумінням, а інші – істинною думкою, так щоб розум, котрий пов'язує все це воедино, виявив розсудливість та справедливість наперекір багатству та честолобству» [155, 632 b-c].

Таким чином, узагальнюючи наведенні міркування, можна дійти висновку про те, що платонівська «ідея права» загалом полягає у спрямованості регулювання суспільних відносин до встановлення «розумного та справедливого порядку». Саме у здійсненні цієї мети мислитель вбачає сутнісне призначення права, його «божественний задум», втілення якого є найважливішим завданням людини.

«Розумність» правового порядку визначається Платоном його внутрішньою гармонійною узгодженістю та рівновагою з зовнішнім суспільним та природним оточенням, оскільки лише за таких умов він може забезпечувати власну стійкість, надійність та функціональність. «Справедливим» же він вважатиметься виключно тоді, коли за такого порядку щастя одних верств

населення не буде забезпечуватися за рахунок нещастя інших [154, с. 107]. Детальніше про це йтиметься у підрозділі 2.3.

Філософська гносеологія Платона стала концептуальним підґрунтям його правової гносеології – вчення про пізнання та осмислення сутності права, а також її існуючих і потенційних проявів у регулюванні реальних правовідносин. У цьому відношенні доречно згадати, що, у відповідності до платонівської гносеологічної концепції, сутність речей, будучи ідеальною за своєю природою, ніколи не виявляється доступною жодним безпосереднім спостереженням дійсності. Тож Платон не визнавав чуттєвий досвід за джерело знання взагалі, оскільки для нього «знати» (а не «гадати») означало мати уявлення саме про об'єктивну сутність явища, а не просто сприймати це явище, Адже можна бачити тисячі людей, однак так і не спромогтися відповісти на питання «що таке людина?».

Причину такої «чуттєвої недоступності» сутнісних ознак речей та явищ Платон пояснював за допомогою метафори, згідно з якою людське існування у світі подібне до знаходження у гірській печері; при цьому людина не може визирнути з неї назовні, будучи постійно повернутою до її глухої стіни, а тому здатна бачити лише тіні того, що знаходиться поза печерою. Аналогічним чином ми не можемо мати чуттєвого зв'язку із світом ідей, сприймаючи лише його «проекції» на світ речей. Відповідно, єдиним джерелом знань про сутність явищ Платон вважає розум, спрямований не на зовнішню реальність, а в «глибини душі», яка, будучи вічною та безсмертною, вже містить у собі такі знання. Для їхнього отримання достатньо, на його думку, вилучити їх шляхом умоглядного «пригадування». На підтвердження своєї тези Платон розповідає, як хлопчик-раб, котрий ніколи не навчався у школі, зміг вирішити задачу, для розв'язання якої потрібно було знати одну з теорем Піфагора [156]. Як розмірковує мислитель на сторінках діалогу «Менон», «оскільки душа безсмертна, часто народжується і бачила все і тут, і в Аїді, то немає нічого такого, чого б вона не пізнала; тому нічого дивного нема у

тому, що і стосовно чеснот, і стосовно всього іншого вона здатна згадати те, що їй раніше було відомо. І раз усе в природі одне одному споріднене, а душа все пізнала, ніщо не заважає тому, хто пригадав щось одне, – люди називають це пізнанням – самому знайти і все інше, якщо тільки він буде мужнім та невтомним у пошуках: адже шукати і пізнавати – це як раз і означає пригадувати» [156, 71 с-d].

Найефективнішим методом стимуляції такого «пригадування» Платон вважав сократівську маєтику – мистецтво діалогічного «народження істини». Адже Сократ, як відомо, ніколи не давав готових відповідей своїм учням, а шляхом постановки зустрічних запитань та відхилення неприйнятних з логічної точки зору відповідей на них поетапно підводив їх до власного вибудовування вирішень обговорюваних проблем. Саме тому він наголошував, що «у спорі народжується істина», оскільки, як додавав до цього Платон, учасники дискусії, «блокуючи тупикові гілки» міркувань одне одного, сприяють тим самим вилученню знання істинної сутності речей з купи несуттєвих та ілюзорних здогадок. Цим пояснюється переважно діалогічна форма платонівських творів, у яких, зокрема, обговорюються питання щодо сутності права, справедливості, людських чеснот, ідеальної держави тощо. Наприклад, ведучи мову про сутність права, Платон асоціює її з тією нормативністю, яка визначається не мінливими потребами й інтересами людини, а вічними й незмінними законами природи та розуму, здатного досягнути божественну суть Блага. «Платон наполягав на тому, що оскільки закон не є первинним, а залежить від Блага, то проголошувати його мають право лише ті, хто досяг вищого ступеня розуміння суцього, чий розум сприймає Благо безпосередньо, тобто мудреці-філософи. Відповідно, всі інші люди повинні підкорюватися закону, оскільки він є втіленням розуму і постає представником Блага у земному житті» [201, с. 570].

«Ідея справедливості» тлумачиться Платоном не з точки зору ідеї правової рівності, а в плані відповідності природним схиль-

ностям та чеснотам людини [154, с. 135]. Адже, як показує мислитель у численних діалогах, не можна вважати правильним, справедливим те, що хтось займається певною справою лише через її прибутковість, а не в силу своїх здібностей. Що ж стосується чеснот, то у діалозі «Менон» Платон приходить до висновку, згідно з яким чесноти не даються від природи (оскільки ніхто не народжується мудрим, справедливим, відважним тощо), а також вони не є результатом навчання (вже хоча б тому, що ніхто не зустрічав у своєму житті жодного «вчителя чеснот»). Тож вони проголошуються Платоном «божою милістю». Він вкладає в уста Сократа, котрий веде бесіду з Мененом, наступну думку: «Оскільки ми з тобою протягом усієї нашої бесіди добре шукали й говорили, то виходить, що немає чесноти ні від природи, ні від навчання, і якщо вона кому й дістається, то лише за божественною долею... Хіба знайдеться серед державних людей такий, що й з будь-кого іншого зуміє зробити державну людину? Якби він знайшовся, то... така людина була б серед нас як справжній предмет серед тіней, якщо говорити про чесноти» [156, 100 а].

Свою класичну форму (на відміну від діалогічної маєтики Сократа й Платона) філософське вчення здобуває у Аристотеля, де усі теоретичні положення є чітко систематизованими і обґрунтовуються на основі логічної аксіоматики та строгих правил доказового міркування (тож істинність таких положень залежить ту виключно від вихідних підстав, які, на жаль, як визнає сам мислитель, далеко не завжди піддаються перевірці).

Аристотелівська онтологія вже не передбачає роздвоєння буття на «світ речей» та «світ ідей» (як це спостерігалось у Платона); при цьому у єдиному та цілісному бутті він вирізняв дві діалектичні (невід'ємні та взаємодоповнюючі) сторони, що позначаються категоріями «матерія» та «форма». Перша охоплює той «речовинний субстрат», що складає буттєву основу предметів та явищ. Проте філософи, що намагалися пояснити єдність світу його походженням з єдиного матеріального начала (води, вогню, землі, повітря тощо), так і не спромоглися відповісти на

питання про причини набуття певної сутнісної визначеності речей, їхніх змін, виникнення, зникнення і т.д. За словами Аристотеля, «філософи розглядали тільки таку причину, що належить до виду матеріальних. Але... навіть якщо будь-яке виникнення й будь-яке руйнування походить від якогось одного елемента (як у більшості випадків) або ж більшої кількості елементів, все ж постає питання, чому це відбувається і що є причиною. Справді, не сам субстрат спричинює власну зміну. Я маю на увазі, що, наприклад, не дерево і не мідь є причиною зміни самих себе, і не дерево створює ложе й не мідь — статую, а натомість щось інше. Тому шукати цю причину означає шукати інше начало, або те, що ми називаємо джерелом руху» [5, 984 а].

Таку причину Аристотель вбачав у діалектиці матерії та форми. Остання тлумачилася ним як сутнісне упорядкування речі, що не існує самостійно, відокремлено від неї самої (як не може існувати організація чого-небудь поза тим, що організується; так само як будь-що матеріальне може існувати у світі і сприйматися як «щось» лише завдяки своєму організаційному оформленню). «Адже ані вогонь, ані земля, ані щось подібне не може бути причиною впорядкованого стану речей... Отож той, хто сказав би, що розум присутній у природі так само, як у живих істотах, і назвав би його причиною всього світу й ладу, постав би розсудливим порівняно з попередниками, що висловлювалися навздогад» [5, 984 б].

Загалом, Аристотель розрізняв чотири види причин: 1) матеріальні (субстратні властивості речовин, що визначають структурні характеристики речей); 2) формальні (що зумовлюють внутрішню організацію взаємозв'язку та взаємодії структурних елементів об'єкта); 3) рушійні (що виводять предмети із стану рівноваги та спричинюють їх зміни); 4) телеологічні (визначають цільовий стан, до якого спрямовуються такі зміни, а також зумовлюють доцільність самого буття світу). Завдяки наявності та діалектичній взаємодії розглянутих видів причин речі, так би мовити, «носять у собі» свою власну сутність, а не «координу-

ються» із-зовні деяким «ідеальним началом». Відтак, аристотелівська гносеологія ґрунтується не на ідеї пошуку цієї сутності у глибинах людської душі (яка, будучи вічною, вже має містити у собі знання «про все»), а на аналітичному дослідженні самого об'єкта, поетапно переходячи від його «поверхових» властивостей до виокремлення його сутнісних характеристик.

Відзначені переосмислення у сфері філософського світогляду спонукали Аристотеля до відповідних змін у розумінні сутності права, держави, справедливості та закону. По-перше, він вже не виявляв схильності до принципового ототожнення природного та суспільного світів (як це простежувалося у більшості філософів аж до Платона включно): адже, попри те, що світ є цілісним утворенням, кожна його сфера вирізняється на тлі цієї космічної єдності саме завдяки наявності своїх специфічних рис та принципів організації. Тож, на думку Аристотеля, *правовий* (у повному розумінні слова) закон не може бути «дублікатом» закону природи принаймні з двох причин: насамперед, природні закони є суто онтологічними (описують принципові основи упорядкування *дійсності*), тоді як закони права мають деонтологічний характер (тобто визначають не стільки дійсний, скільки *належний* чи «бажаний» порядок); окрім того, закони природи порушити неможливо (на відміну від правових, звичайно), тому такі закони навряд чи доцільно було б розглядати як предмет нормативних вимог.

До речі, саме через те, що далеко не всі речі у світі можуть бути пояснені на підставі законів, яким підпорядковується природна реальність («фюсис», тобто «фізичний світ»), головна праця цього давньогрецького філософа має назву «Метафізика», будучи присвяченою дослідженню явищ, сутність яких є більш високопорядковою по відношенню до суто фізичних феноменів. Якщо в природі діють здебільшого «сліпі сили», то організація суспільного буття вже пов'язана з цілепокладальною діяльністю людського розуму, що підпорядковується не тільки «принципам гармонії» та законам «досягнення природної рівноваги», але й

власним потребам (передусім, суто егоїстичним), суб'єктивним інтересам, пристрастям, вольовим імпульсам тощо. При цьому у кожної людини ці «мірила бажаності» є надто індивідуалізованими, що стає причиною численних конфліктів у суспільстві, здатних призвести до його саморуйнації. Тож сутнісне призначення права полягає у тому, щоб задати такі нормативні стандарти, дотримуючись яких люди обмежували б власну свободу поведінки доцільними (з точки зору попередження й згладжування таких конфліктів) рамками. Однак це, як переконує Аристотель, можна здійснити лише у контексті державницької організації суспільного життя, де згадані нормативні рамки мають свої механізми примусового забезпечення у тих випадках, коли воля та розум людини ще не сягнули рівня спроможності формування «розумної та справедливої волі». Тому право і державу філософ вважав головними засобами здійснення справедливості [7, 1253 а, с. 17]. Більше того, згідно з аристотелівською політико-правовою доктриною, не лише піддані мають жити за загальними законами полісу, але й сама держава, у тому числі й законодавець, повинні підпорядковуватись законові (що, вочевидь, є прообразом ідеї правової держави): «верховна влада в державі повинна підпорядковуватися законові, а не людині, тому що саме закон непідвладний впливові людських вад» [7, 1287 а, с. 25], які зазвичай спонукають правителя діяти згідно із своїми владними амбіціями, а не державними інтересами.

В основі змісту поняття «справедливість» Аристотель (як, власне, і його вчитель Платон) вбачав ідею рівності, і так само тлумачив її не в плані «загального урівнювання в правах», а як «рівність серед рівних» та, відповідно, «нерівність серед нерівних». Проте підставою для такої «дискримінації» він вважав не природні розбіжності серед людей, а відмінності у набутому ними статусу в суспільстві й державі. Адже істинні, на його переконання, чесноти це – ті, що є власним надбанням людини, його персональною заслугою, а не просто дістаються у спадок

від шляхетного роду людині, яка сама по собі може виявитися цілковитою нікчемою.

Згадані аристотелівські новації у тлумаченнях змісту таких категорій, як «справедливість», «рівність» та «гідність» дали поштовх для розвитку численних плідних ідей у царині правової науки та державного будівництва. Зокрема, у новітніх дослідженнях у цих сферах стає дедалі популярнішим напрям так званого «неоаристотеліанства» у політико-правових доктринах сучасності (детальніше про які йтиметься у підрозділі 2.3 – «Філософські обґрунтування ідеї права та ознак розумного і справедливого суспільного порядку»).

Відзначимо нарешті, що у творчій спадщині Аристотеля філософсько-правові ідеї античної Греції досягли свого апогею, оскільки подальша криза полісної системи в епоху еллінізму сприяла утвердженню недовіри до державних інститутів, поширенню індивідуалістичних настроїв та домінуванню етичної проблематики над політико-правовою у сфері філософського пізнання. Яскравим прикладом тому є вчення Епікура, де задоволення проголошується найвищим благом, а страждання (у тому числі й через відсутність задоволення) – найвищим злом. Тож сенсом людського життя є її особисте щастя, шляхом забезпечення якого є витіснення з нього страждань та занепокоєння. При цьому «для досягнення щастя та спокою людина не потребує нічого, окрім себе самої... Для досягнення зазначеного ідеалу зайвими є наявність держави, права, знатності, багатства та навіть богів; адже людина, на переконання філософа, є автаркічною» [134, с. 168–179].

Таким чином, резюмуючи проведений тут аналіз основних джерел та особливостей давньогрецької філософії права, можна зробити, принаймні, наступні узагальнюючі висновки.

По-перше, виростаючи на ґрунті міфологічних уявлень про світ, давньогрецька філософська думка вперше звільняється від притаманних цим уявленням зооморфних та антропоморфних персоніфікацій при побудові картини світу. Відповідно, осмис-

лення сутнісного змісту права, форм його буття та механізмів реалізації здійснюється, на відміну від міфу, у логіко-поняттєвій (а не чуттєво-образній) формі. При цьому філософи вже не обмежувалися описом різноманітних форм виявлення права, а прагнули вивести універсальні критерії «правності» як такої.

По-друге, «філософський логос» давньогрецьких мислителів вимагав пояснень світу загалом (та світу права зокрема) не з позиції «вільної фантазії», а в строгих рамках аналітичної аксіоматики, згідно з якою жодне твердження не можна вважати істинним доти, поки воно не буде обґрунтованим шляхом його логічного виведення з підстав, істинність яких є очевидною чи встановленою раніше.

По-третє, обґрунтування права у давньогрецькій філософії здійснюється переважно апелюванням до певних «надлюдських» начал (природної гармонії, розумності «божественних законів» космосу, «світом ідей», що детермінує долю «світу речей» тощо). Тим самим відбувалося становлення правової онтології як фундаменту майбутньої філософії права як теоретичної науки.

По-четверте, філософам Античної Греції належать перші в світовій історії спроби глибокого, узагальненого та систематизованого аналізу таких феноменів, як справедливість, рівність, свобода, благо, гідність тощо, котрі й понині залишаються ключовими цінностями права, будучи першорядними предметами сучасних досліджень у галузі правової аксіології.

По-п'яте, ідеї Сократа й Протагора, що базувалися на принципі: «Людина є мірилом усіх речей», стали первинною основою для усього подальшого розвитку гуманістичних традицій, які охопили усі сфери культурного життя Європи та дали початок становленню й еволюціонуванню правової антропології як галузі філософії права.

По-шосте, на цьому етапі історії філософської думки були сформовані основи теорії держави та права (зокрема, у вченні Платона про «ідеальну державу», аристотелівських уявленнях про «розумний та справедливий порядок» тощо), закладено

методологічні підвалини для розвитку доказового права (на противагу так званому «праву більшості голосів»), обґрунтовано «принцип бівалентності» (що лежить в основі практично усіх правових систем, починаючи з Римського права) та ще багато з того, що визначило спрямування усієї подальшої історії європейського (а у деяких аспектах і світового) права.

2.2. Давньогрецькі уявлення про співвідношення права та закону

Специфіка філософського пізнання світу у порівнянні з конкретнонауковим полягає, насамперед, у тому, що перше спрямоване на осягнення сутності речей, тоді як друге зосереджується здебільшого на різноманітних формах її виявлення у реальності. Тож філософський світогляд передбачає накреслення такої картини буття, яка ґрунтувалася б саме на його сутнісних характеристиках, безвідносних до того, як вони сприймаються й усвідомлюються різними людьми. А це можна зробити лише шляхом вирішення питання про співвідношення мислення та буття, котре, власне, і являє собою основне питання філософії як світоглядної теорії.

Так само, коли йдеться про філософське осмислення світу правових явищ, то у цьому разі центральним предметом пізнавальної діяльності є не стільки різноманітні форми виявлення права у юридичних законах, скільки сутність права як такого. Відповідно, основним питанням філософії права є проблема співвідношення права та закону. Адже лише на підставі результатів її вирішення можна обґрунтовано вести мову про правовий чи неправовий характер самого юридичного закону, суб'єктивної поведінки, офіційних рішень, директив тощо.

Як було згадано вище, інтуїтивне розмежування цих понять (хоча й не стільки у абстрактно-поняттєвій, скільки у наочно-образній формі) спостерігається вже у міфологічних джерелах. Так, у гесіодівській персоніфікації стихійна діалектика права

(справедливості) та закону (тобто їхнє відношення як «єдності відмінного») подається у вигляді стосунків двох сестер – Діке («справедливість») та Евномії («благозаконня»), що є дочками Зевса та Феміди. Однак своє первинне раціонально-поняттєве узагальнення ці феномени отримали у давньогрецькій філософії у категоріях «діке» та «номос». Якщо остання виражає закріплену в законі волю законодавчої влади, то перша як раз і охоплює ті «позавольові» підвалини, з огляду на які здійснюється диференціація «правового» («належного», «справедливого») та «неправового» (тобто такого, що не відповідає ознакам «належності» та «справедливості»). Тим самим вже у найдавніших філософсько-правових міркуваннях (ще за багато віків до формування філософії права як галузі науково-теоретичних досліджень) простежується досить чітке уявлення про нетотожність «права» як дійсної норми та «закону» як владної директиви. Адже «директива закону – це лише мовний заклик, тоді як норми – це «працюючі» моделі поведінки. Директива є лише лінгвістичним засобом, за допомогою якого хтось наказує зробити щось; і директива залишається директивою, незалежно від того, чи ефективна вона, чи ні. Норма ж є зразком поведінки, який виконується саме тому, що він сприймається та приживається як непримусово обов'язковий, і це виконання не залежить від яких-небудь директив» [229, с. 38].

Разом з тим, саме по собі розрізнення права і закону в жодному разі не передбачає однозначності в уявленнях щодо їхнього співвіднесення. Останнє можна тлумачити принаймні двояко: або у вигляді детермінації права (як «вічного та незмінного природного порядку») по відношенню до мінливих «людських законів»; або інтерпретувати право як логічний наслідок із встановленого юридичного закону. Відповідно, вже у контексті давньогрецької філософської думки намітилася тенденція, що у подальшій історії призвела до відвертої поляризації нормативістських та юснатуралістичних доктрин. При цьому навіть ті ідеї античних мислителів, які, на перший погляд, пов'язані з при-

оритетністю природних, метафізичних чи релігійних підвалин правового закону, нерідко ставали концептуальним підґрунтям для аргументації суто нормативістських підходів у тлумаченні сутнісного змісту права. Наприклад, вчення Платона про природні основи справедливості та «еталонний» характер космічного порядку з його «божественними законами» по відношенню до нормативності створюваних людьми законів держави було використано у XX ст. відомим ідеологом юридичного позитивізму Г.Кельзенем для побудови своєї теорії права. Зокрема, у своїй статті «Платонівська справедливість» (1938) він апелює до висновків давньогрецького філософа щодо природної нерівності людей та «покликаності» одних здійснювати владу над іншими. Тобто, на думку австрійського вченого, концепція справедливості Платона є інструментом виправдання панування тих, хто у найбільшій мірі досягнув ідею суспільного блага та долучився до основ «божественної мудрості» [228, с. 377]. Саме тому він вважав філософів «ідеальними правителями» (до речі, свої уявлення щодо «ідеального державного порядку» Платон неодноразово намагався реалізувати під час своєї участі у подіях на Сицилії в умовах політичної тиранії [228, с. 378]). Тож право, згідно з кельзенівською інтерпретацією вчення Платона, є тією мірою суб'єктивної свободи, яка впливає із справедливого встановлення диктатури «освіченої еліти». До того ж, нормативізм використав платонівську тезу про те, що будь-яке «сутнісне знання» (а, отже, і знання щодо сутності права) є суто раціональною конструкцією, оскільки воно не може бути результатом безпосереднього споглядання та чуттєвого досвіду. Відповідно, Г. Кельзен інтерпретує будь-яку правову систему як систему нормативних наслідків, що логічно підпорядковуються так званій «основній нормі», де визначено суб'єктів політичної волі та необхідність її неухильного дотримання. Тобто змістовна спрямованість правового регулювання визначається у базових вимогах влади, які конкретизуються у загальних нормах конституцій; подальше ж розгортання нормативної системи здійсню-

ється як «чисте право», звільнене від будь-яких ціннісних засад та орієнтирів та обґрунтовуване виключно шляхом логічного «підведення» нижчих норм під вищі.

З іншого боку, Г. Гегель свого часу, посилаючись на платонівське розуміння «ідеї права», саме тому вбачав у конституційній монархії «вершину політико-правової історії», що в основі такого порядку має лежати не суб'єктивна воля монарха, а та «абсолютна ідея» розумного та справедливого порядку, узгодження з якою має слугувати за мету такої волі: «Розвиток держави у конституційну монархію – це справа нового світу, в якому субстанційна ідея набула нескінченної форми», що втілює в собі «мету світової історії» як синтез «ідеальної єдності поняття державності» та «реальної розумності дійсного формування морального життя» [48, с. 240]. Адже мірилом досконалості державного устрою Г. Гегель, як і Платон, вважав гармонійну єдність владно-суб'єктивної волі з її доцільним обмеженням рамками об'єктивної необхідності: «При досконалій організації держави вся справа лише в наявності вершини формального рішення; монарх має лише бути людиною, яка каже «так» і ставить крапку над «і», адже вершина має бути такою, щоб особливість характеру не мала значення... Звичайно, можуть бути такі становища держави, за яких постають лише ці приватні особливості, проте це означає, що держава ще не досить розвинута або не досить добре розбудована. У добре налагодженій монархії об'єктивна сторона належить тільки закону, до якого монарх має додати лише суб'єктивне «я хочу»» [38, с. 251].

Отже, як бачимо, одні й ті самі філософсько-правові ідеї давньогрецьких мислителів справили доволі неоднозначний вплив на подальший розвиток європейської правової науки. Проте і самі їхні погляди на сутність та співвідношення права і закону були ще більш далекими від одноманітності. Тут простежувалися чи не усі можливі альтернативи в діапазоні від граничного релятивізму софістів до «жорсткого» детермінізму Піфагора та Платона.

Скажімо, у філософії Протагора ми зустрічаємося з позицією, згідно з якою «у кожного своя правда», котра, в свою чергу, також залежить від місця, часу та конкретних обставин. Як свідчить про це Платон у діалозі «Теетет», згідно з міркуваннями Протагора, «адже те, що кожному полісові здається справедливим і прекрасним, те для нього і є таким, доки він так вважає» [159, 177]. При цьому Протагор не просто намагається продемонструвати відносність змісту справедливості як мірила «правності» закону, але й стверджує, що почуття справедливості не є «природним прагненням» людини, будучи скоріше виявленням почуття сорому, пов'язаного з недотриманням прийнятих норм суспільної поведінки. Тож справедливість фігурує у цьому контексті як «вимушений компроміс між тим, щоб вчиняти несправедливість безкарно, і тим, щоб терпіти її, коли ти не здатний до відплати» [154, с. 43–44]. Йдеться про те, що люди радше прикидаються справедливими і, навпаки, приховують несправедливість своїх вчинків, якщо така трапляється, виключно з почуття самозбереження в рамках певного соціуму, оскільки в іншому разі їм загрожуватиме, у кращому випадку, доля вигнанця. Тож сором та справедливість не визнаються Протагором за природні якості людини, а тлумачаться як «штучні громадянські чесноти», що є продуктами виховання та навчання. Відповідно, право, як концентроване вираження справедливості, не має своїх об'єктивних та універсальних вимірів. Є лише мінлива та відносна воля законодавця, втілена у юридичному законі, від специфіки якої залежить нормативізація відносин у суспільстві. Сама ж ця воля не детермінована нічим іншим, окрім постійно змінюваних потреб її суб'єктів. Що ж стосується законів, то вони загалом тлумачаться софістами (зокрема, Протагором та Антифоном) виключно як засоби досягнення індивідуальної користі та позбавлені будь-якої внутрішньої цінності. Хоча «безперечною їхньою заслугою є постановка питання про співвідношення природи людини та вимог соціуму, зазвичай виражених у нормах закону та моралі. Проголошення софістами, у відкритій

чи завуальованій формі, конвенційного (штучного) характеру законів спонукало Платона до невтомної, протягом усього свого життя, полеміки з ними, котра і призвела до виникнення традиції природного права» [10, с. 30].

Загалом, зміст згаданої традиції полягає у виявленні певних джерел права, «зовнішніх» по відношенню до мінливої людської волі, інтересів, бажань тощо та незалежних від них. Тим самим передбачалося отримати «мірила справедливості», які були б безвідносними щодо суб'єктивної волі державної влади, закріплені в офіційному законі. Згадаємо, що до таких джерел давньогрецькі натурфілософи відносили закони природної гармонії та рівноваги, узгодження з якими змісту законів полісу мало б забезпечити, відповідно, розумний та стійкий порядок у суспільстві. У Піфагора ця ідея набула навіть свого математичного обґрунтування шляхом екстраполяції його вчення про музичну гармонію (а саме про принципи співмірності тональних інтервалів, що визначаються відношеннями між довжинами звукових хвиль, пропорційними довжині струни) на царину людських стосунків, гармонійність яких також передбачає пропорційність у співвідношеннях індивідуальних та суспільних інтересів.

Якщо у вченнях софістів поняття «закон» втрачає свій «божественний зміст» і розглядається як суто людський витвір, призначений для приборкання злочинців (на підтвердження тому вони апелювали до фактичного розмаїття і навіть суперечливості законів у різні часи та у різних народів), а «природний закон» зводився, на їхню думку, до «права сильнішого», то фундаментом, на якому будувався новий світогляд загалом та праворозуміння зокрема, став розум як універсальне начало усього суцього. «У новій раціоналістичній етиці, створеній афінськими філософами, закону було повернене об'єктивне значення через демонстрацію його розумності, його сутнісному зв'язку з єдиним принципом раціонального мислення та розумного світового порядку... Корені цієї тенденції у грецькій філософії знаходяться у поглядах Анаксагора, який розглядав розум (*nous*) як причину всесвіту і

причину усякого порядку, як у живих істотах, так і в природі» [81, с. 196]. Проте думка про розум як основу морального та правового закону вперше була висловлена Сократом, який, на противагу софістам, був переконаний у існуванні всезагальної та безумовної істини. А через обмеженість та недосконалість будь-якого людського розуму він схилявся до висновку про необхідність існування також універсального надлюдського розуму, спроможного досягнути таку істину у всій її багатогранності. Це має бути не людський, а божественний розум, у якому закладений принцип упорядкування всього суцього – всезагальний космічний закон, якому мають бути підпорядковані всі суспільні норми (як моральні, так і правові). Дотримання цього закону є, на думку Сократа, абсолютним благом для людини та джерелом справедливості її вчинків. Він був переконаний, що ніхто не буває злим від природи чи з власної волі, а лише через помилковість щодо природи добра та незнання істини, що несе в собі одночасно добро та справедливість: адже і природна гармонія, і закони добра мають єдину розумну основу, а тому мають всезагальний та безумовний характер.

З огляду на відзначене, стає зрозумілим, чому Сократ відхиляв думку софістів щодо протиставлення понять «закон» та «справедливість» (як «загального» та «індивідуального»: адже, згідно з софістичним вченням, закон є загальним правилом, тоді як справедливість «у кожного своя»). Він характеризує «людські закони» як «відображення» (хоча й, здебільшого, «однобоке») «божественних законів», а тому, попри нетотожність цілого й частини, загального й часткового, суспільні закони потребують такої ж поваги, як і божественні, якщо, звісно, вони втілюють у собі «знання добра»: «Знання добра не засновується на діючих людських законах, але самі ці закони повинні засновуватися на знанні добра, узгоджуватись із вселенським законом» [189, с. 458].

Ведучи мову про пошуки «природних» основ права у давньогрецькій філософії, варто відзначити той специфічний момент, що відрізняє її від середньовічних поглядів на цю проблему та

концепцій епохи Нового часу, який полягає у наступному: тут право не пов'язується з ідеєю сприяння поступальному рухові суспільства до певного цільового стану (на кшталт «царства божого на Землі», як у Середні віки; чи «царства розуму», як в епоху Просвітництва; або ж «торжества ідей гуманізму та справедливості», як у Новий час, тощо). Античному баченню історії не були притаманні уявлення про відносну її автономію від стихії природного буття та її підпорядкованість деяким власним, нетотожним природі законам. Таке бачення «передбачало включення держави-поліса, своєрідного всесвіту в мініатюрі, у циклічні процеси природного життя. Відповідно, і державний закон, як відображення природної закономірності й необхідності, повинен був служити втіленню всезагальної гармонії, ритму загальносвітового руху в життя суспільства. Сліпа необхідність, що визначає процес світового круговороту, панує і над життям окремої людини. У цьому розумінні «мікрокосм» – людина – подібна полісові, який також повторює в мініатюрі упорядкування всесвіту, і самому космосу – єдиній живій істоті. Доля людини і всі її вчинки заздалегідь передвизначені» [81, с. 193].

Як вже згадувалося вище, Сократ першим поставив питання про саму «ідею справедливості» у її загально-поняттєвому вимірі, тобто про ті універсальні ознаки, на підставі яких уможливлювалася б чітка диференціація «справедливого» та «несправедливого». А його учень Платон трансформував це вчення в об'єктивно-ідеалістичну концепцію «ідеї права», згідно з якою розумний та справедливий порядок у суспільних відносинах досягається лише мірою відповідності між «природною передвизначеністю» людини та її реальним місцем у соціумі [154, с. 135]. Адже лише таким чином можна забезпечити, з одного боку, максимально можливе благо для суспільства (оскільки, займаючись «своєю», з точки зору природних задатків, справою, кожен індивід зможе принести найбільшу користь), а, з іншого, – це буде найбільшим благом і для самого індивіда: він буде «звільнений» від того постійного «внутрішнього тягара», пов'язаного з

вимушеністю робити те, що не відповідає його власній природі. При цьому суспільний статус індивіда та його «справедлива частка» у розподілі суспільних благ також має бути відповідною його «природно зумовленому» місцю у людській спільноті. Тож за таких умов, на переконання Платона, буде реалізована гармонійна взаємоузгодженість індивідуального та суспільного блага, а також «природного» та «людського» закону в державі. Щоправда, залишається відкритим питання стосовно шляхів визначення «свого природного призначення»: адже будь-яка людина може лише певним чином відчувати більшу або меншу «привабливість» для себе того чи іншого заняття з доступного їй діапазону таких занять; проте останній не може бути безмежним, а тому ніхто не може бути впевненим у тому, що до цього обсягу «потенційних амплуа» потрапило саме те з них, яке найбільшою мірою відповідне його «природним задаткам».

Позаяк, можна цілком упевнено стверджувати, що, починаючи з найперших давньогрецьких філософсько-правових уявлень, «суттєвим елементом класичних концептуалізацій ідеї права є їхня заснованість на «ціннісних матрицях», фундаментом яких завжди виступає ідея справедливості як абсолютної цінності (тобто такою, що є універсальною, «самодостатньою» та логічно незвідною до будь-яких інших – більш високих та значущих цінностей)» [203, с. 57]. Такий підхід зумовлений тим, що вершиною ієрархії правових цінностей є та, за висловлюванням Д.Ллойда, «глобальна мета, яка завжди стоїть перед правом: ця мета – справедливість. Ідея права в усі часи асоціювалася з ідеєю справедливості; і якщо погодитися з тим, що це і є той вищий принцип, до здійснення якого повинно прагнути право, то можна прийти до його мети прямо й безпосередньо, не вдаючись до дискусій про вищі цінності людських суспільств з усіма їх суперечностями та невизначеностями. Врешті-решт, хіба не є усі такі цінності, що намагаються знайти своє втілення в законах суспільства, всього лише окремими вираженнями загального прагнення до справедливості?» [118, с. 132].

Разом з тим, варто зауважити, що будь-які абсолютизації вимірів справедливості (на кшталт їхнього визначення шляхом апеляції до таких понять, як «природна гармонія», «царство розуму», «істинна сутність людини» та «гуманістичні ідеали») «зазвичай супроводжувалися невинуватими соціально-політичними утопіями. З цієї точки зору вважалося, що людство, виведене з рівноважного стану «гармонії розуму та гуманності», подібно до маятника, здійснює «гарячкові коливання із крайності в крайність», допоки знову не досягне втраченої рівноваги в ідеальному суспільному устрої. Причому практично кожен проект подібного устрою, незалежно від історичного періоду його накреслення, передбачав те, що сучасна йому епоха знаменує собою «початок дійсно гуманної історії», тоді як усі попередні епохи відносились до так званої «передісторії» [203, с. 57-58]. Наприклад, відповідно до узагальнених Й.Г. Гердером соціально-політичних ідей епохи Просвітництва, котрі, у певному розумінні, являли собою своєрідну «реставрацію» античної інтелектуальної традиції, «уряди спочатку здійснили усі можливі помилки і начебто вичерпали їх число, і тільки після всіх безчинств людина навчилася, врешті-решт, тому, що добробут людського роду ґрунтується не на свавіллі, а на суттєвому для неї законі – на розумі та справедливості» [39, с. 439].

Нажаль, наразі в умовах постійно зростаючої небезпеки самознищення людства за допомогою ним же створюваних та вдосконалюваних знарядь масового вбивства, які дедалі частіше та агресивніше використовуються як засіб вирішення політичних конфліктів, особливо відчутною стає утопічність поглядів, що передбачали настання «царства розуму і справедливості» вже кілька століть тому.

Повертаючись до аналізу античної «ідеї права» як «ідеї справедливості», а також шляхів її втілення в законах держави, зауважимо, що така ідея пов'язувалася насамперед із «розумним розподілом свободи» в суспільному житті. Засобом такого роз-

поділу вже у ці часи виступав саме закон, як «нормативне мірило» суб'єктивної свободи та її обмежень.

Першим з античних мислителів, хто звернув увагу на зв'язок між свободою та правовими законами, був давньогрецький філософ Демокріт. Він стверджував, що «справи державні треба вважати набагато більш важливими, аніж усі інші; кожен повинен намагатись, щоб держава була добре упорядкована, не добиваючись більших почестей, чим йому належить мати, і не захоплюючи більше влади, ніж це є корисним для спільної справи...» [121, с. 360]. Визнаючи свободу найвищою людською цінністю (зокрема, стверджуючи, що навіть бідність в умовах демократії є кращою за багатство при монархії «настільки ж, наскільки свобода є кращою за рабство» [121, с. 361]), мислитель все ж віддає перевагу державним інтересам перед особистими, оскільки саме держава за допомогою правових законів здатна гарантувати та забезпечити індивідуальну свободу громадян полісу. Він розглядає проблему свободи в плані діалектичної єдності таких протилежностей, як можливості вільного громадянина та раба. При цьому наголошується на тому, що свобода першого тримається виключно на несвободі другого: тож, згідно з «природним порядком речей», свобода одних людей може бути розширеною мірою того, як обмежуватиметься та звужуватиметься свобода інших. Через те, що у античній культурі рабство сприймалося як «природна даність», проблема свободи стосувалася виключно тих осіб, що мали певне громадянство; відповідно, лише на них поширювалося поняття юридичної *відповідальності*. Проте тут ще не було й мови про які-небудь юридично оформлені *права* громадянина, оскільки, з огляду на домінування колективних інтересів над індивідуальними, доля кожного члена полісу була повністю визначувана рішенням більшості.

Лише у класичну добу розвитку античної філософії «Сократ уперше зверне увагу на нерозривну єдність морального та політичного, колективного та індивідуального в свободі, її творчий характер та взаємозв'язок з вибором... Усвідомлення свободи

неможливе без морального вибору та дотримання моральних норм. Оскільки люди володіють розсудливістю, що виражає їхні моральні уявлення, вона допомагає у виборі між добром і злом. Людина, опиняючись у ситуації вибору,... стикаються з можливими альтернативами, і в основі вибору, який робить людина, лежить відповідальність і моральна оцінка» [108, с. 3]. Тут моральний вибір та особиста відповідальність являють собою індивідуальний аспект свободи, а моральна оцінка – її колективний бік (як суспільна реакція на суб'єктивний вибір поведінкового алгоритму індивіда). Якщо ж такого вибору індивід не має, то про жодну свободу не може бути й мови (так само, до речі, як і про людину як *особистість*, оскільки сама етимологія цього слова передбачає здатність саме шляхом особистого вибору визначати власну долю; коли ж остання вирішується іншими людьми, то це є свідченням або недостатньої зрілості людини, або тиранії над нею з боку суспільства).

Зовсім інше розуміння правової свободи ми зустрічаємо у Платона, який вважає її прерогативою не індивіда, а держави: адже в «ідеальній державі» люди займають свої «справедливі місця» не за своєю власною волею та уподобаннями, а згідно з їхніми «природними здібностями»; тому регулювання такої стратифікації суспільства має держава на основі «розумних законів», що закріплюють соціально-політичний статус відповідних категорій громадян полісу. В іншому разі, на думку Платона, надмірна свобода обертається для держави надзвичайним рабством, оскільки вона при цьому стає заручницею великого хаосу, спричиненого відсутністю розумного (узгодженого з природними якостями людей) її упорядкування [154, с. 135]. Тож будь-хто в державі, у тому числі й сама влада, повинні підпорядковуватися законові. І цей закон має обмежувати свободу збільшення держави тими рамками, у яких можливе збереження її цілісності: «Державу можна збільшувати доти, доки вона зостається єдиною, а далі – ні» [154, с. 111]. Тим самим Платон визнає закон єдиним джерелом та мірилом свободи у державі і, врешті-решт,

ставить під сумнів її необхідність для індивіда в силу її цілковитої регламентованості законодавством (у «ідеальній державі») та пріоритету інтересів держави. Щоправда, мислитель наголошує на тому, що необхідною умовою тут є *розумність* законів (у вищезгаданому розумінні), оскільки «ні закон, ані який-небудь розпорядок не є вищими за знання» [155, 875 с]. І в «ідеальній державі» найкраще за все, коли «сила не у законів, а в руках царственного мужа, що володіє розумом» [157, 294 а], оскільки «закон ніяк не може з усією точністю і справедливістю охопити все те, що є найліпшим для кожного» [157, 294 b]. Однак у реальній державі, навіть якщо й знайдеться людина, котра в достатній мірі осягне своїм розумом природну справедливість світового порядку, «то згодом, ставши необмеженим і самовладним головою держави, він ні в якому разі не зуміє залишитись при цих поглядах і не вважатиме за потрібне все своє життя підтримувати в державі загальні потреби, змушуючи приватні потреби слідувати за загальними. Ні, його смертна природа завжди буде вабити його до користі та служінню своїм особистим інтересам» [155, 875 b]. Ця природа, безрозсудно уникаючи страждань та прагнучи постійних задоволень, поставить загальні інтереси вище того, що є справедливішим та розумнішим, «переповнюючи усіляким злом і себе, і всю державу загалом» [155, 875 с]. Тож, якщо й існують люди, спроможні усвідомити ці погляди та зробити їх керівною основою свого життя, то такі люди «не потребували б законів, які б управляли ними» [155, 875 с]. Однак природні властивості людини аж ніяк не достатні для того, щоб розпізнати все корисне для суспільного життя; навіть розпізнавши це, людина далеко не завжди спроможна здійснювати вище благо і прагнути до нього. Тому «людям необхідно встановити закони і жити по законах, інакше вони нічим не будуть відрізнятися від самих диких тварин» [155, 875 а].

З іншого ж боку, Платон змушений визнати, що «не може розум бути чиїм-небудь слухняним рабом; ні, він сам має правити усім, якщо тільки по своїй природі він є насправді вільним» [155,

875 d]. Проте це можливо лише у порівняно невеликих спільнотах, достатньо прозорих для контролю як з боку держави, так і з боку суспільства. «Тому варто прийняти те, що після розуму знаходиться на другому місці, – закон і порядок, які охоплюють своїм поглядом багато чого, але не в змозі охопити всього» [155, 875 d].

Таким чином, визнаючи феномен свободи як у «світі ідей», так і у «світі речей» (а, відповідно, і цілковиту її «природність»), Платон, вбачаючи також її можливі загрози та негативні наслідки для держави, вперше в історії «ставить питання про границі свободи з позицій необхідності її обмеження державою» [108, с. 5]. При цьому зміст права полягає у тому обсязі «дозволеної свободи», що визначається межами, окресленими законом.

Якщо у концепції Платона свобода людини, з одного боку, є детермінованою її так званим «природним протохарактером», а, з іншого, – «жорстко» визначена законом, то поняття відповідальності фактично зводиться тут виключно до його юридичного аспекту: адже людина не здатна вільно вибирати свою «природну вдачу», тож може бути відповідальною лише в плані дотримання чи порушення законних норм. Тим самим нівелюється моральний аспект відповідальності, оскільки про нього може йтися тільки за умови самовизначення людини у її життєвому виборі та спрямуванні її власного становлення як людської особистості.

З огляду на відзначені суперечності платонівської концепції, Аристотель розглядає людину як «дієву істоту» не тільки в плані перетворення навколишньої реальності із її дійсної форми в належну (з точки зору своїх потреб, цілей та інтересів), але й як «творця» своїх особистих людських якостей. Як вже згадувалося у попередньому підрозділі, для Аристотеля «людська сутність» не є передвизначеною від природи: остання забезпечує лише «матеріальну сировину», якій ще належить надати певної «якісної форми». Звичайно ж, «природні задатки» при цьому є вельми істотним чинником такого особистісного «оформлення», однак дуже багато тут залежить від розуму, волі і наполег-

ливості самої людини, яка, на відміну від усіх інших живих істот, наділена унікальною здатністю вільного вибору. А, отже, є відповідальною не лише юридично (з позиції державного закону), але й морально (перед собою та суспільством) за наслідки реалізації свободи такого вибору: «Людина може здійснювати як прекрасні, так і ганебні вчинки, від неї самої залежить, вчинки якого характеру вона здійснює, за своєю волею людина є правосудною чи неправосудною, і в залежності від здійснених нею вчинків їй надаються почесні або ж її карають по суду» [9, с. 117].

Очевидно, що, на відміну від усіх своїх попередників, Аристотель інтерпретує свободу у єдності таких її моментів, як розумність та осмисленість дій людини, зв'язок з характером та умовами її діяльності, наявність вибору та відповідальності, залежність типу свободи від типології людських дій, ціннісна природа моральних та етичних аспектів свободи. Тож «у рамках свого філософського вчення Аристотель пов'язує політику, правові норми та мораль у єдину систему, оскільки метою та сенсом держави є досягнення добробуту та щастя її громадян; щоб люди жили щасливо, свобода має співвідноситися з вищим благом та чеснотою» [108, с. 6–7]. Адже тільки «автаркічна» (самоврядна) особистість може претендувати на реальне (а не лише формальне) право та бути внутрішньо (а не лише перед лицем закону) відповідальною за свої дії.

Критикуючи концепцію Платона щодо роздвоєності буття на «світ ідей» (абстрактних сутностей, існуючих самостійно та незалежно від їх «матеріальних носіїв») та «світ речей» (втілень цих сутностей у реальність), Аристотель наполягає на ідеї невід'ємності «сутнісної форми» від матеріального субстрату, що її втілює. Тож він заперечує можливість існування «справедливості самої по собі», «чистої ідеї блага» тощо. На його думку, такі поняття (як і будь-які інші універсалії) є результатом мисленого абстрагування, «відриву» тих чи інших характерних ознак, спільних для певного класу споріднених предметів чи явищ. Подібно до того, як не існує «округлості самої по собі», а існують лише ок-

руглі речі, так само не існує самої по собі «ідеї справедливості», а є реальні чи потенційні вчинки, відносини, оцінки, ставлення, що відповідають сформованому людським розумом «ейдосу справедливості». І так само, як усі речі приводяться у рух космічним розумом (що надає світові гармонійного та доцільного упорядкування) у напрямку «асимптотичного» наближення до їхнього «сутнісного призначення», люди, наділені власним розумом та волею, власноруч формують свою сутність як втілення єдності Істини, Добра та Справедливості, пізнання яких являє собою найперше завдання людського розуму. Тож свої уявлення на «розумну доцільність» у природі Аристотель екстраполює на етико-політичне та філософсько-правове вчення, згідно з якими відношення людей до природного світу та одне до одного у суспільному житті завжди прагнуть до своєї розумної та справедливої форми. При цьому Аристотель не погоджується із тезою Сократа стосовно достатності знання про добродетельність для добродетельного життя і, відповідно, не приймає його висновків про те, що зло є наслідком виключно незнання того, що таке добро. Адже подібно до того, як можна знати, що таке здоров'я, але при цьому не бути здоровим, можна, розуміючи зміст добродетельності та справедливості, здійснювати ганебні вчинки, оскільки окрім розуму поведінка людини суттєво залежить від емоцій, афектів, пристрастей та інших емоційних чинників, здатних призвести до ірраціональних дій. Тому справедливе рішення щодо відповідальності за порушення закону завжди має передбачати врахування свідомого чи мимовільного характеру дій особи, чи мала вона вибір у розглядуваній ситуації вчинити інакше, чи її дії були добровільними, чи примусовими, тощо. В цьому плані Аристотель схиляється до думки про те, що людина, будучи розумною та вольовою істотою, повинна мати свободу вибору найбільш гідного (принаймні, з її точки зору) варіанту своєї поведінки, а, відповідно, лише свідомі та добровільні дії можна оцінювати як схвальні чи ганебні.

Характеризуючи співвідношення права та закону, Аристотель, так само як і Платон, відстоює ідею про те, що закон має закріплювати природну нерівність людей у суспільстві, оскільки «рівне ставлення до нерівних» було б несправедливим. Проте, на відміну від Платона, який наполягав на абсолютно «жорсткому» характері такого закріплення та не припускав можливості жодних «соціальних ліфтів», Аристотель вважав цілком прийнятними зміни соціальних статусів людей відповідно до розвитку (або ж, навпаки, деградації) їхніх чеснот. І якщо «ідея права» передбачає відповідне та пропорційне ставлення до людини з боку держави та суспільства, то справедливий закон завжди має враховувати відмінності між різними соціальними прошарками. У зв'язку з цим Аристотель обґрунтовує принцип «справедливої пропорційності: «Якщо справедливе – це рівне, то пропорційно рівне також буде справедливим». Пропорційна рівність полягає в тому, що той, хто має велике майно, робить великий внесок, а хто має мале – малий внесок; більше має той, хто попрацював більше, ніж той, хто попрацював менше, і т. ін. Одним словом, суспільне життя тримається справедливістю, і справедливість – це пропорційність. Природна ж справедливість (пропорційна) полягає в тому, що ліва рука, по справедливості, робить менше, ніж права, дитина – менше, ніж дорослий і т. ін.» [190, с. 15]. Разом з тим, Аристотель визнає, що закон може виявитися несправедливим, відступаючи від принципу такої пропорційності. Однак, на його думку, краще коритися несправедливому закону, ніж жити у хаосі поза законом, коли реально діятиме лише «право сильнішого»: адже за таких умов людське суспільство уподібнюватиметься купці ворожих одне до одного павуків у банці, приречених на загибель (оскільки навіть найсильніший з них, з'ївши усіх своїх «одноплемінників», врешті-решт помирає з голоду).

Характеризуючи людину як «суспільну тварину», Аристотель вважав, що тільки у державі людина може бути щасливою, бо лише завдяки законам, що упорядковують життя у державі,

можна досягти блага та уникнути відкритої «війни всіх проти всіх». Тож, якщо закон є засобом справедливої та розумної організації життя, то право, як регулююча норма цієї організації, визначається ним як «мірило справедливості». При цьому Аристотель тлумачить зміст поняття «право» виключно як те, що є одночасно «справедливим та законним».

Аналізуючи співвідношення природного та узаконеного права, Аристотель зазначає, що перше, будучи укоріненим у природному порядку речей, «повсюди має однакову силу і не залежить від визнання чи невизнання його людьми» [9, с. 146]. Що ж стосується узаконеного права, то воно являє собою встановлену на свій «людський розсуд» волю законодавця по відношенню до тих випадків, коли «не важливо, так вчиняти чи інакше, а важливо саме тоді, коли встановлено» [9, с. 146].

Ще однією відмінністю між ними, на думку Аристотеля, є те, що хоча в основі обох різновидів права лежить одне й те саме універсальне розумне начало, останнє безпосередньо виражене в природному праві у вигляді деяких всезагальних та споконвічних принципів і норм, що спрямовують людські взаємовідносини до узгодження із гармонією світового порядку; тоді як в узаконеному праві це розумне начало опосередковується волею та розумом законодавця, де вимоги розуму узгоджені з конкретними умовами місця й часу (тож таке право повсюди різне).

Природне право інтерпретується Аристотелем як первинне по відношенню до узаконеного, оскільки, на відміну від останнього, «причина його буття знаходиться у ньому самому, а не у мистецтві законодавця. І хоча людський розум розглядається Аристотелем як частина світового розуму, стосовно нього все ж таки слід враховувати можливість помилковості. У розумно влаштованій, ідеальній державі розбіжності між природним та узаконеним правом бути не може» [81, с. 204], так як «найкращим по природі всюди є щось одне» [9, с. 147]. Інакше кажучи, розвиток права спрямовується, згідно з аристотелівською концепцією, до гармонійного єднання природного та людського права. Ця їх

єдність фігурує тут у вигляді своєрідної «асимптоти», до якої прагне і навколо якої «коливається» реальне законодавство.

Одначе, Аристотель зауважує на те, що навіть там де закон збігається з природним правом, він може породжувати його неприйняття та конфлікти в суспільстві вже навіть через примусовий характер державних механізмів його забезпечення (подібно до того, як будь-яка силова дія супроводжується відповідною протидією). Зокрема, філософ ілюструє це на прикладі узаконення інституту рабства. На його думку, природне рабство завжди є «істинним і справедливим»; і тільки там, де рабство засноване на законі й насиллі, воно породжує ненависть [8, с. 692].

Таким чином, аналізуючи погляди давньогрецьких філософів на співвідношення права та закону, можна помітити, що, попри розмаїття у підходах до вирішення цього питання, їх поєднує принаймні одна спільна риса – практично усі вони ґрунтуються на ідеї існування розумного світового порядку, що є природним джерелом права, узгодженню з яким підлягають полісні закони і відхилення від якого призводитиме до невинних бід для людства. Спочатку цей порядок тлумачився як стихійне врівноваження природних сил у напрямку встановлення космічної гармонії (як у іонійських натурфілософів), але згодом його осмислення сягнуло формулювання «всезагальних принципів розуму», що лежать в основі такого порядку (Сократ), та розробки вчення про «ідею права». Остання, в свою чергу, розглядалася як у вигляді «надматеріальної сутності», що детермінує становлення, розвиток та функціонування реального світу права (Платон), так і у формі тих універсальних рис, що притаманні всім виявленням правової належності і є невіддільними від них у своїй дійсності, а постають «у чистому вигляді» лише на рівні абстрактного мислення (Аристотель).

У давньогрецьких уявленнях людина мислилася як органічна частина полісу, який, у свою чергу, будучи частиною космосу, мав узгоджуватися з його упорядкуванням: «Організація і суспільства, і всесвіту підпорядковувалася єдиному принципу.

Суспільний закон, що визначає порядок у житті людей, – це відображення природної гармонії. Через цей порядок людина і суспільство долучаються до єдиного ритму життя всесвіту, незалежно від того, чим заданий цей ритм – стихійною необхідністю чи божественним розумом... У цьому нерозривному зв'язку людини із світовим цілим, опосередкованому полісом, полягають основні світоглядні передумови, що визначили розуміння закону у Стародавній Греції» [81, с. 205].

Певна річ, що тут ще не було й гадки про право як засіб гарантування особистих інтересів громадян, універсалізацію прав і свобод людини, а природне право не могло протиставлятися державному закону, оскільки останній поставав як «священний принцип порядку,... що пов'язував життя людини з полісом, а життя полісу – з космічним порядком» [81, с. 205]. Однак сама ідея про те, що право являє собою не лише матеріалізовану в законодавстві суб'єктивну волю та інтереси державної влади, але й має значно глибші корені, що не залежать від жодної волі і, більше того, є мірилами дійсно правового – розумного та справедливого – характеру юридичних законів, є безцінним надбанням давньогрецької філософії, справивши визначальний вплив на розвиток європейського та світового правознавства.

2.3. Філософські обґрунтування ідеї права та ознак розумного і справедливого суспільного порядку

Попри те, що Сократ не залишив після себе ніякого рукописного спадку, його постать і понині є однією з найвідоміших у світовій історії завдяки тому вагомому внеску, який був здійснений цим давньогрецьким мислителем у розвиток філософської думки. У згаданому відношенні слід виділити два наступних моменти. По-перше, саме Сократ започаткував традицію, що зрештою переросла у так званий «антропологічний поворот» у сфері наукового пізнання. Йдеться про його ідею зміщення гносеологічного акценту від Космосу (що був головним об'єктом

умоглядних натурфілософських концепцій) у бік Людини (тобто проблем її щастя, сенсу існування, добробуту тощо, оскільки Космос є «байдужим» до цих проблем, а, отже, сама людина має подбати про гідність та належність власного життя). По-друге, згідно з вченням Сократа, головною метою філософської думки має бути її зосередженість не на пізнанні окремих явищ, безпосередньо даних нам у досвіді, а на виявленні їхньої сутності, що зазвичай не є доступною для чуттєвого спостереження. Скажімо, ми можемо стикатися з різними правилами суспільної поведінки, звичаями та традиціями, але не розуміти, що таке Мораль; можна знати безліч законів, але не усвідомлювати, що взагалі являє собою Право, тощо. Адже саме поняття «розуміння» передбачає осмислення на рівні розуму, а не сприйняття крізь канали нашої чуттєвості. З іншого ж боку, без таких загальних уявлень стають доволі проблематичними питання щодо справжньої моральності тих чи інших прийнятих та поширених у суспільстві норм (як, наприклад, усталена у багатьох суспільствах «традиція» давати хабарі чиновникам для «спрощення» реалізації своїх інтересів) або ж дійсно правового характеру тієї владної волі, що матеріалізована у чинному юридичному законодавстві.

Відзначені філософсько-світоглядні орієнтири спонукали Платона – найвідомішого з учнів Сократа – до формулювання концепції, в основу якої було покладено чітке розмежування «світу ідей» та «світу речей». При цьому критерієм досконалості будь-якої речі вважалася міра наближення останньої до відповідної «сутнісної ідеї» цього типу явищ (до речі, саме звідси походить зміст поняття «ідеальний», тобто цілком відповідний своїй первинній «ідеї», смислу його виникнення та існування).

Ведучи ж мову про «ідею права» (тобто про його сутність, безвідносно до окремих форм його прояву в суспільному житті, смисл його зародження на тлі вже існуючих «доправових» засобів нормативного регулювання), її загалом можна звести до ідеї розумного та справедливого порядку, забезпечуваного держа-

вою там, тоді і настільки, де, коли і наскільки такий порядок не може бути гарантованим на суто добровільній моральній основі і, відповідно, потребує механізмів примусового забезпечення. Вочевидь, ця ідея має дві сторони: об'єктивну та суб'єктивну. Перша з них передбачає «розумність» такого порядку з точки зору параметрів його «онтологічної стійкості» (тобто відповідності незалежним від людської волі умовам внутрішньої та зовнішньої рівноваги встановлюваної цим порядком суспільної організації). Як наполягав Платон, прагнучи побудувати розумну та справедливую державу, ми творимо її «аж ніяк не маючи на увазі, щоб та чи інша верства населення була у нас винятково щаслива, а навпаки, щоб по-справжньому щасливою була вся держава. Бо саме в такій державі ми намагаємось знайти справедливість...» [154, с. 107]. Адже там, де немає балансу інтересів, не може бути мови ні про справедливість, ані про стійкість порядку, що постійно дестабілізується відсутністю належної гармонії та рівноваги в суспільстві. Тому принциповою основою античних уявлень про раціональність упорядкування суспільних відносин є *ідея гармонійної співрозмірності*. У свою чергу, остання ґрунтується на характерних для усієї античної епохи натуралізації та космологізації світогляду, що передбачають тлумачення будь-яких явищ (у тому числі й суспільно-політичних, моральних, правових тощо) з точки зору їх ієрархічної підпорядкованості універсальним законам світобуття (тобто законам космічної гармонії).

Щодо суб'єктивної сторони ідеї права (а саме оцінки права з точки зору ідеї справедливості), то цей вимір полягає у відповідності забезпечуваного правом суспільного порядку системі ключових для соціуму ціннісних установок, на підставі яких здійснюється розмежування належного та неналежного. Саме тому у різних народів, що мають відмінні одне від одного суб'єктивно-ціннісні уявлення про належний порядок організації й регулювання суспільних відносин, можуть радикально відрізнятися поняття про справедливість як таку та правову зокрема.

Разом з тим, варто зазначити, що однією із специфічних рис античного світогляду було *принципове* ототожнення об'єктивного та суб'єктивного (а, отже, розумного та справедливого), оскільки і те, і інше логічно виводилося з єдиних універсальних космічних законів. Йдеться про те, що «зовнішній світ буття» та «внутрішній світ людини», попри їхню фактичну «полярність», мають одні й ті самі принципи організації й функціонування. Тож «об'єктивно розумний» порядок має співпадати із «суб'єктивно справедливим». «Індивід є «вписаним» у буття полісу, а поліс «вписаний» у буття космосу. Згідно з античними уявленнями, кожній речі відповідають деякі природні зразки. Так, якщо космос влаштований ієрархічно, отже, і буття людини має наслідувати правильну (справедливу) ієрархію. Усі речі повинні бути розташовані у певному порядку, що утворює природну гармонію світобудови. Іншими словами, існує структурна подібність космосу, полісу та психофізичної конституції людини» [82, с. 247].

Повертаючись до питання щодо уявлень Платона про ідею права як про ідею розумного та справедливого порядку, а також щодо її тлумачення з точки зору понять «гармонії» та «рівноваги», варто, однак, зауважити на те, що фундатор філософського ідеалізму аж ніяк не був прихильником ідеї правової рівності. «Справедлива гармонія» у суспільстві, на його думку, досягається не в результаті співмірності між правами та обов'язками чи правових можливостей представників різних верств населення, а виключно завдяки відповідності між природною вдачею та місцем у суспільстві кожного з громадян полісу. За його доктриною, держава тримається на трьох началах: «діловому, захисному та дорадчому» [154, с. 132], тож у розумно та справедливо облаштованій державі кожен має виконувати ті обов'язки, які відповідають його природній схильності: мудрий та розсудливий повинен правити, сильний та спритний – охороняти, здатний до певного виду ремесла – розвивати й використовувати свої здібності задля спільного блага, за що він буде винагороджений відповідно до свого внеску у таке благо. «Кого приро-

да зробила шевцем, шие, а не займається чимось іншим, а кого теслю – теше, і так само й усі решта...» [154, с. 135]. Справедлива людина завжди прагне гармонійної відповідності між співвідношенням внутрішніх начал її душі, з одного боку, та заняттями, яким вона присвячує своє життя. «Така людина не дозволить ані жодному із начал займатися тим, що до нього не належить, ані щоб усі начала, що є в її душі, перешкоджали одне одному взаємним втручанням... Усе це вона поєднує разом і так із великої кількості розбіжностей досягає повної власної єдності, стає розсудливою і внутрішньо згармонізованою» [154, с. 135].

Згадаємо, що виключно натуралістичний характер давньогрецьких уявлень про гармонію ґрунтується на вченні Піфагора про універсальність принципів кількісної співмірності, відкритих ним при дослідженні числових співвідношень музичних інтервалів між ступенями гармонійних акордів та поширених на принципову організацію світобудови (оскільки «все є число», тобто будь-яке явище має кількісні виміри своєї сутнісної якості). Такі співвідношення мають строге математичне обґрунтування, а тому не залежать від волі та бажань людини; навпаки, людська воля та людські бажання, для того щоб бути розумними та справедливими, мають узгоджуватися з законами космічної гармонії. Отже, зразком якнайкращої організації життя полісу «для Платона був устрій зоряного неба з незмінним порядком руху небесних тіл. Тому в основу свого розуміння права давньогрецький мислитель поклав вічні та незмінні закони, які водночас розумілись як закони неба та розуму. Відповідно, земне право, котре встановлювали люди, мало тим більшу цінність, чим ближчим воно було до цих вічних законів, до Блага» [201, с. 569–570].

Саме через відзначені обставини Платон наполягав на тому, що в ідеальній державі правити мають наймудріші філософи, оскільки саме вони досягли вищого ступеня розуміння Блага через пізнання універсальних законів буття, що втілюють у собі єдність Істини, Добра та Справедливості. Що ж стосується «земних законів», встановлених людьми, то вони за своєю спрямо-

ваністю можуть не мати нічого спільного з Благом і призначені для підкорення розумної меншості нерозумною більшістю (як це сталося, наприклад, у суді над Сократом). Тому Платон чітко розрізняв такі поняття, як «номос» (закон) та «дікайнон» (право, справедливий порядок).

Описана платонівська концепція розумного та справедливого порядку стикалася з цілком зрозумілими перешкодами на шляху її практичного використання у юридичній практиці. По-перше, математичні співвідношення із сфери теорії музичної гармонії та порядку руху небесних тіл доволі важко було екстраполювати на царину урегулювання людських стосунків та конфліктів інтересів, що виникають у їхньому середовищі. Хіба що самі ідеї рівності (збалансованості) та співмірної відповідності (адекватності) можна було брати за основу для визначення критеріїв правової справедливості (скажімо, при оцінці законодавства з точки зору його сприяння відновленню порушеного балансу суб'єктивних інтересів, оцінці судових рішень в плані адекватності призначених санкцій тощо). По-друге, тлумачення справедливості як відповідності між природною вдачею людини та її місцем у суспільній ієрархії передбачає, принаймні, точне знання «природного призначення» кожного, що, мабуть, не видається можливим; окрім того, одна людина може мати більшу природну схильність до певного роду занять, але менше її розвивати та реалізувати, ніж друга, тоді навряд чи буде розумним та справедливим віддати перевагу першій у конкурентному виборі між ними.

Прагнучи подолати подібні суперечливі моменти у концепції справедливого та розумного порядку, учень Платона Аристотель насамперед пропонує класичне для цієї епохи визначення справедливості шляхом введення поняття «рівності для рівних»: «Здається, справедливість, полягає у певній рівності, і насправді так і буває, але це стосується не всіх, а тільки рівних. І нерівність уявляється як справедливість і є такою насправді, але вона теж стосується не всіх, а тільки нерівних» [7, с. 78]. Про-

те «рівність» та «нерівність» визначається тут не за природним походженням (як у Платона), а на підставі того статусу, якого громадянин досяг у системі полісної організації, оскільки, незважаючи на своє природне походження, «людина за своєю суттю є істота політична. А хто в силу своєї природи, а не внаслідок певних обставин, живе поза державою, – той в розумовому відношенні або надлюдина, або нелюд... Така людина за своєю природою охоплена бажанням воювати» [7, с. 17].

Аристотель вирізняє «розподільчу» та «зрівняльну» справедливість. Перша передбачає відповідність між отримуваними винагородами і суспільними благами, з одного боку, та чеснотами й заслугами – з іншого. Тож у розглядуваному сенсі справедливість далеко не завжди означатиме рівність, а лише збалансовану співмірність розподілу благ та винагород у залежності від «суспільної значущості» суб'єктів їх отримання та їхнього вкладу в суспільне благо. Друга ж («зрівняльна») справедливість ґрунтується на ідеї «еквівалентності сторін» і, як правило, застосовується при складанні цивільно-правових угод, виробленні рішень про відшкодування збитків, призначенні санкцій за скоєння злочину тощо. Тут, звичайно ж, справедливість передбачає рівновагу (чи то ціннісну рівнозначність предметів обміну, чи відповідність розмірів призначеного відшкодування обсягові нанесеної шкоди, чи адекватність міри покарання мірі суспільної небезпечності скоєного злочинного діяння і т.п.).

Треба також відзначити, що, на противагу позиції свого вчителя Платона стосовно доцільності наділення верховною владою наймудріших, Аристотель все ж віддає перевагу у цьому плані законові, оскільки навіть наймудріші люди можуть опинитися під владою власних пристрастей та вдаватися до нерозумних дій. Тоді як закон – це «розум поза пристрастями та бажаннями». Головне, щоб як при створенні цього закону, так і при його застосуванні було дотримано умов розумності та справедливості (адже навіть найдосконаліше знаряддя може бути застосованим як на користь, так і на шкоду людині). Умови справедли-

вості (за Аристотелем), як було розглянуто вище, можна редукувати до принципу *відповідності* (ідентичності для однакових випадків та відмінності, пропорційно відповідній мірі їх неоднаковості). Розумність же забезпечуваного законом суспільного порядку визначалася давньогрецьким мислителем через його надійність та стійкість. Цим умовам, на думку Аристотеля, найбільше відповідає такий державний устрій, як політія, оскільки він зорієнтований на превалювання у державі громадян середнього достатку, що має сприяти стабільності суспільного життя. І це цілком логічно: адже найбагатші верстви населення принципово не можуть мати чисельної переваги у соціумі вже навіть через те, що забезпечення такого їхнього майнового стану є можливим лише за рахунок зниження доходів більшості; якщо ж у суспільстві переважає зuboжіле населення, якому фактично нема чого втрачати, то таке суспільство стикається із серйозними ризиками його дестабілізації; нарешті, у разі наявності середнього достатку у більшості громадян, останні матимуть стимул та можливості покращити свій життєвий рівень та не допустити втрат раніше надбаного (тож лише у цьому випадку суспільство буде найстійкішим вже хоча б тому, що найкращий державний устрій та суспільний порядок – це той, «організація якого є найбажанішою» [7, с. 182]).

Окреслені контури давньогрецьких уявлень про сутність та природу права, а також про ту його «ідею», що орієнтує на досягнення розумної та справедливої організації суспільних відносин, визначили базовий вектор спрямування розвитку європейської правової культури загалом та юридичної науки зокрема. Відповідно, дослідження у будь-якій галузі цієї сфери постійно змушує повертатися до античної інтелектуальної спадщини, в межах якої закладався її концептуальний фундамент. При цьому нерідко виявляється, що саме у таких витоках зосереджені не тільки справжні глибинні причини виникнення тих труднощів, з якими доводиться стикатися у сучасній юриспруденції, але й шляхи та засоби їх подолання.

Підтвердженням тому є численні наукові дослідження проблематики, пов'язаної з інтерпретаціями змісту ідеї права, теоретичними узагальненнями і систематизаціями концепції справедливості та її критеріїв, раціональності організації суспільно-політичних відносин тощо. При цьому практично всі вони, прагнучи фундаментального, а не поверхового вирішення поставлених проблем, звернені передусім до античних джерел, у яких містяться історико-культурні основи їхнього осмислення.

Зокрема, у сучасних тлумаченнях змісту ідеї права, його сутнісного спрямування простежується доволі чітка й стабільна тенденція (що, як було показано, має «античне коріння») до асоціювання цього змісту з деонтологічними вимірами справедливості та раціональної збалансованості, врівноваженості суспільного порядку, встановлюваного на основі правової нормативності. Наприклад, у нинішніх умовах, коли нормативні основи справедливості є конституційно закріпленими, «порядок співіснування людей на ґрунті взаємного визнання прав і свобод може бути названий справедливим, тобто таким, що відображає сутність поняття «справедливість». Право ґрунтується на ідеї справедливості та є нормативно закріпленою справедливістю. Саме справедливість є основою ідеї права, виражає його сутність, а особливий акт визнання зумовлює як справедливість, так і феномен права загалом. Також вона постає особливим механізмом, що підтримує міру рівноваги правових цінностей, та одночасно є визначальним моментом домінування під час їх конфліктного зіткнення». [148, с. 40].

Певні труднощі у визначенні чітких критеріїв справедливості зумовлені наразі (як, власне, й багато століть тому) насамперед багатоплановістю змісту цього поняття. Адже «справедливість – категорія морально-правової та соціально-політичної свідомості, поняття про належне, пов'язане з мінливими уявленнями про природні права людини. Вона містить вимогу відповідності між реальною значущістю різних індивідів (соціальних груп) і їх соціальним станом, між їх правами й обов'язками, між діями

та відплатою, працею та винагородою, злочином і покаранням» [149, с. 14]. До того ж, будучи узалежненими від системи суспільно значущих цінностей, виміри справедливості є мінливими не лише у часовій площині, але й у культурно-просторовій. Тож при окресленні таких вимірів також доводиться вдаватися до «античної формули», згідно з якою справедливість характеризується як константними, так і змінними параметрами. Наявність перших пов'язана із сутнісною спільністю людської природи та її «вписаністю» в контекст універсального світобуття. Другі ж є виявленнями диверсифікації цієї природи у різних соціокультурних умовах становлення людської особистості та її суспільної самореалізації. Адже одна й та сама сутність може мати доволі широкий спектр різноманітних форм її буттєвого виявлення. Відповідним чином, «поняття справедливості можна розглядати у двох формах: справедливість, яка ґрунтується на ефективних моделях співіснування соціальних груп, що має трансформаційні особливості, залежно від середовища, історичного періоду, державності, національності, інтересів переважної більшості такого соціального середовища тощо; і справедливість, підґрунтям якої є високоморальні принципи, що не змінюється з плином часу, не пов'язана із національними особливостями, не

характеризується інтересами певної групи населення, політичних поглядів, правових норм і звичаїв. В останньому випадку справедливість не є якоюсь особливою чеснотою – це логічно обґрунтована конструкція, утілена в християнській заповіді любові до ближнього, що характеризує справедливість в її моральному значенні як самообмеження громадянами своїх домагань на користь чужих прав. У такому випадку принцип справедливості не узалежнений від зовнішніх факторів та є законом, який існував та існуватиме в усі часи, незалежно від права, що створило людство в певний історичний період свого існування» [148, с. 41].

До речі, для визначення змісту та обсягу основоположних прав і свобод людини (а, отже, *універсальних* прав і свобод, безвідносних до національної, гендерної, вікової та ін. приналежності їх суб'єкта) виходять саме з певної узагальненої моделі базових людських запитів, без реалізації яких було б неможливим ні повноцінне формування людської особистості, ані її належна адаптація до умов сучасного соціуму. Адже, на відміну від представників тваринного світу, людина не народжується «людиною» у повному розумінні цього поняття: для того, щоб стати такої, вона має асимілюватися з певним суспільством, засвоюючи його мову, знання, досвід, культурні цінності, норми тощо. А такі атрибути не є об'єктами генетичного наслідування, а стають результатами виключно соціалізаційних процесів, юридичне гарантування умов успішного здійснення яких і мають передбачати основоположні права та свободи людини.

У цьому відношенні доречно згадати, що вже у Аристотеля ми знаходимо концептуальні основи цієї ідеї: на противагу Платонові, який дотримувався тези про «природну передвизначеність» кожної людини, його славнозвісний учень вважав, що людина сама створює себе, формує власну індивідуальність із тих відносно «аморфних» задатків загальної людської природи, що дістаються нам у спадок від попередніх поколінь. Тобто природа дає лише «матерію», котрій ще належить набути відповідної «форми». Цей висновок набуває принципового значення при вирішенні питань, пов'язаних з визначенням кола базових умов становлення й розвитку людської особистості, на забезпечення яких мають орієнтуватися основоположні права та свободи людини. Відповідно, ці фундаментальні нормативні засади «окреслюють простір, який забезпечує кожній людині умови її самореалізації, тобто простір її особистісної автономії. Вони є тими моральними критеріями, якими має керуватися правопорядок. За своїм статусом права людини виступають як незалежні стандарти для критики законів та інших політико-правових інститутів, тобто як критерії легітимації. Права людини – це, передусім,

моральні права, які має кожна особа... лише завдяки тому, що він або вона є людиною. Вимагаючи дотримання наших прав людини, ми морально вимагаємо, зазвичай, від держави не робити того, що є втручанням у нашу особисту сферу, попранням нашої особистої гідності» [91, с. 90]. При цьому, попри природний характер потребових запитів, що є предметом таких прав, *реальне* їх існування (як і права взагалі) можливе лише в рамках певного державного порядку. Адже «правом» можна вважати лише той суб'єктивний запит, для реалізації якого встановлені відповідні обов'язки державних інституцій; в іншому разі жоден суб'єкт не матиме *права* вимагати здійснення цього запиту. Скажімо, чи можливо було б вести мову про *реальне* право на життя чи право на власність, якби на законодавчому рівні не були встановлені відповідні карні санкції за вбивство чи посягання на чужу власність, а також державні механізми здійснення цих санкцій? Питання, здається, риторичне. Тож, як слушно стверджує Аристотель, «право у цілому і права індивіда... носять виключно політичний характер і можливі тільки в державі (тобто в умовах полісу). У державі з деспотичною організацією влади... про право можна говорити лише умовно. Природні права людини, згідно з Аристотелем, реально існують лише як права політичного суб'єкта, тобто громадянина полісу» [91, с. 92].

Хоча, як відомо, в епоху Античності ще не існувало навіть яких-небудь теоретичних концептуалізацій прав людини (перші такі доктринальні уявлення з'явилися лише у Новий час), а тим більше не було навіть і гадки щодо їх нормативного закріплення, прототип ідеї таких прав можна знайти у платонівській «Державі», де давньогрецький мислитель розрізняє «арифметичну» та «геометричну справедливість». Перша передбачала суто кількісну (числову) відповідність (рівність) міри, ваги, відшкодування тощо. Друга ж стосувалася рівності кількісно не вимірюваних феноменів (гідності, чеснот і т.п.). І хоча така рівність, на думку Платона, не могла бути універсальною, а йшлося виключно про «рівність серед рівних», він називав її «геоме-

тричною», скоріше за все, спираючись на піфагорійські аналогії, згідно з якими такі спільні (для всіх людей певного суспільного «страту») уявлення про належне можна подати за допомогою геометричного перерізу усіх (чи, принаймні, більшості) варіантів існуючих у даному суспільному прошарку сфер (множин) таких уявлень. Наприклад, нехай, суб'єкт S_1 , умовно кажучи, вважає справедливими прагнення: A, B, C; суб'єкт S_2 – B, C, D; суб'єкт S_3 – C, D, E. Тоді їхні права можна вважати рівними в плані запиту C, що являє собою геометричний переріз множин індивідуалізованих запитів цих трьох суб'єктів.

В умовах сучасного глобалізованого суспільства, коли по-всякчас доводиться стикатися з конфліктністю різних культур, ціннісних орієнтирів та уявлень про справедливу організацію міжлюдських відносин, дедалі актуальнішою стає проблема пошуку тих «каналів порозуміння» між представниками відмінних у соціокультурному відношенні людських спільнот. Основою продуктивності такого «полілогу» є вироблення уявлень про так звану «універсальну справедливість» та формулювання її базових принципів. Треба сказати, що деякі ініціюючі кроки у даному напрямку вже здійснюються. Зокрема, висловлюється доволі слушна думка про те, що у сфері правовідносин «до змісту універсальної справедливості належать: а) вимога рівності («діяти однаково в однакових умовах»), що формулюється як вимога неупередженості та заборона сваволі; б) ідея взаємозв'язку (відповідності. – Р.В.) вчиненого та розплати за це, що має втілення у «золотому правилі»; в) вимога рівноваги між втратою та придбанням («справедливого обміну»), що має сенс не тільки для господарської діяльності. Універсальну справедливість характеризує насамперед визнання таких правових цінностей, як життя, власність, добре ім'я (честь), що втілюються у визнанні прав людини, зокрема її права на свободу, які можна прослідкувати вже у давньому кримінальному праві» [148. 44–45].

Гадається, що застосування розглянутої вище античної моделі «геометричної справедливості» може стати одним із методо-

логічних засобів подальшої універсалізації уявлень про розумний і справедливий порядок у суспільних відносинах, а також при визначенні діапазону основоположних прав і свобод людини та громадянина. Адже з розширенням суспільних можливостей, відповідно, розширюються як базові людські потреби, так і можливості держави в плані їх гарантування та забезпечення. Тому кількість таких прав і свобод періодично зростає за рахунок додавання нових поколінь прав людини, обґрунтування яких може бути здійсненим за розглянутою схемою.

Як вже згадувалося вище, права та свободи людини є скоріше «моральними правами», а не суто юридичними, втілюючи в собі основи справедливості як морального виміру права. Адже вони ґрунтуються на тих ціннісних підвалинах, що природним шляхом кристалізуються в надрах суспільної комунікації у якості «критеріїв людяності» відносин між індивідуальними, комунітарними та державними суб'єктами. Разом з тим, як слушно зауважує на сторінках своєї книги «Після чесноти» («After virtue»), котра вийшла ще у 1981 р., відомий американський політичний філософ шотландського походження Е. Макінтайр, моральна складова сучасних «істотно лібералізованих» суспільств переживає фазу глибокої кризи, пов'язаної з руйнуванням багатьох морально-політичних традицій попередніх епох. Відповідно, у таких суспільствах мораль втрачає свою цілісність, перетворюючись на конгломерат розрізнених, а подекуди й опозиційних, нормативних стандартів, звичаїв, «трендів» тощо [120]. Тож, як наслідок, спостерігається доволі неоднозначне розуміння й ставлення як до прав людини, так і загалом до ідеї справедливого й розумного суспільного порядку, що на рівні теоретичних концептуалізацій проявляється у вигляді численних альтернативних підходів до побудови так званої «теорії справедливості».

Одним з найвідоміших варіантів такої теорії є запропонована Дж. Ролзом розробка узагальнених та систематизованих критеріїв у книзі «Теорія справедливості» («A Theory of Justice»). Вихідною ідеєю для автора є так звана «завіса невідання», згід-

но з якою «ніхто не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища або соціального статусу; нікому невідома своя доля в розподілі благ і можливостей, своїх розумових здібностей, сили і тому подібного. Я навіть припушу, що сторони не мають чіткого уявлення про те, що для них є правильним, або про власні особливі психологічні схильності» [238, с. 11]. Тому не може бути жодних чітко визначених підстав для встановлення «справедливої відповідності» між реальною суспільною цінністю вкладу певної особи в суспільне благо та розміром її належної винагороди такими благами. Натомість Дж. Ролз пропонує «утилітаристський» варіант теорії справедливості, спрямований на досягнення максимального рівня «загальної вигоди» в суспільстві, представленої як баланс індивідуальних та комунітарних інтересів. При цьому він висуває наступні два принципи справедливості: 1) кожна людина повинна мати рівні права по відношенню до найбільш обширної схеми рівних основних свобод, співмірних із подібними схемами свобод для інших; 2) соціальні та економічні нерівності мають бути влаштовані таким чином, щоб: а) від них можна було розумно очікувати переваг для всіх; б) доступ до соціальних позицій та посад був відкритий усім [238, с. 53]. Інакше кажучи, нерівність припустима тією мірою, якою вона є вигідною всім.

Звичайно ж, описана позиція піддається критиці з боку таких альтернативних концепцій справедливості, як лібертаризм та комунітаризм. Перша (відомим представником якої є Р. Нозік) спрямована насамперед проти передбачуваного ролзівською теорією перерозподілу доходів та переваг на засадах «загальної вигоди», прирівнюючи такий перерозподіл до експропріації, що суперечить ідеї непорушності індивідуальних прав та свобод. Друга ж загалом ставить під сумнів спроможність держави у належному забезпеченні реалізації потреб громадян, оскільки значно «чутливішою» до них є «соціальна мікроспільнота», яка дедалі більше руйнується державним втручанням, у тому числі й державним перерозподілом [241].

Відзначені концептуальні суперечності, як констатує Е. Макінтайр, на сьогоднішній день вже не можуть бути вирішеними шляхом звернення до таких понять, як «чесноти» чи «заслуги», не тільки через згаданий вище ролзівський принцип «завіси невідання», але й з огляду на те, що цей підхід був би прийнятим лише в межах спільноти, де усі поділяють одні й ті самі цінності [120, с. 336–337]. Одначе сучасне ліберальне суспільство радше нагадує «зібрання чужинців», яким не притаманні спільні уявлення про «чесноти», що, власне, й зумовлює цілком зрозумілу проблематичність такого підходу. Тому у пошуках шляхів подолання подібних труднощів Е. Макінтайр вбачає за доцільне звернутися до аристотелівської ідеї багаторівневості вимірів розумного та справедливого порядку. Йдеться про те, що «ідеальне полісне упорядкування», за Аристотелем, являє собою ієрархічну організацію, «де усі соціальні практики знаходяться у чітко визначеному положенні відносно одна одної, а значущість заслуг виявляється в залежності від того, в рамках якої практики вони досягаються. Найбільш цінними видами практик вважалися політика та законодавство» [92, с. 255]. Тож розумна та справедлива оцінка діяльності в контексті певної сфери соціальної практики передбачає відповідність тим стихійно сформованим (а, отже, об'єктивним, безвідносним до будь-чиєї волі та бажань) стандартам, що склалися у цій сфері. Адже лише таким чином «самовизначається» *реальний* суспільний попит на даний вид діяльності, а, тим самим, і її реальна значущість (на кшталт того, як відбувається стихійне ціноутворення на ринку товарів і послуг шляхом встановлення балансу між попитом та пропозицією). Одна з відомих робіт Е. Макінтайра, у якій отримує своє «друге життя» аристотелівська ідея стратифікованого підходу до мірил справедливого та розумного порядку, так і називається: «Чия саме справедливість? Яка саме розумність?» («Whose Justice? Which Rationality?»). Тим самим автор наполягає на релевантному (відповідному, доречному) підході до таких оцінок, оскільки в іншому разі ми завжди наражатимемося

на небезпеку їхньої ірраціональності (на кшталт того, якби ми стали вимірювати довжину, скажімо, у літрах чи кілограмах; або ж сперечалися з приводу того, що є більшим: 5 вольт чи 5 ампер). Разом з тим, автор розглядуваного підходу змушений визнати, що стійкість (а, отже, життєздатність) такого суспільного упорядкування є досяжною «лише у відносно замкнених та доволі дрібних локальних спільнотах» [120, с. 341], тоді як мірою їх укрупнення та зменшення «прозорості» цей проект перетворюватиметься на черговий варіант «соціальної утопії». До того ж, далеко не завжди рівень матеріальної винагороди того чи іншого виду діяльності знаходиться у взаємооднозначній відповідності з його суспільною значущістю та корисністю. Наприклад, високий рівень оплати деяких послуг зумовлений не стільки їх користю для суспільства, скільки, навпаки, ступенем ризику, пов'язаного з їх протизаконністю та суспільною небезпечністю (як це має місце при незаконній торгівлі зброєю, наркотичними речовинами тощо).

Варто зауважити, що, попри очевидну небездоганність розглянутої концепції, при цьому слід визнати раціональність покладених у її основу ідей Аристотеля, згідно з якими при оцінці справедливості та розумності суспільного порядку варто уникати «порівнянь непорівнюваного», наївно дивуючись при цьому, що одна година різних видів діяльності винагороджується неоднаково. Тож чимало інших дослідників вбачають потужний конструктивний потенціал етико-політичного надбання давньогрецького мислителя в плані пошуку шляхів вирішення низки актуальних проблем сучасної політико-правової науки та практики. У цьому відношенні вирізняється функціоналістська теорія людського блага, розроблена американською дослідницею М. Нуссбаум. На відміну від комунітаристських концепцій, ця теорія має досить акцентовану індивідуалістичну домінанту, а тому цілком відповідає ліберальному характерові сучасного суспільства. Окрім того, її центральною ідеєю є не перерозподіл благ на засадах суспільної вигоди (як це спостерігається у

теорії справедливості Дж. Ролза), а політико-правове сприяння розширенню та розвитку функціональних людських можливостей («human capabilities») [234]. Згадаємо, що основи цієї ідеї були закладені Аристотелем, котрий, на противагу Платонові, заперечував «природну передзаданість» особистісних якостей людини, наполягаючи на тому, що індивід сам створює власну «сутнісну форму» з «природної матерії», і спрямованість такого «самостворення» істотно залежить від умов його здійснення. Отже, більш «правильним», справедливим буде не надання індивідові готових благ (тим більше, що суспільство та держава не можуть точно знати, що саме, кому і коли потрібно), а сприяння розвитку його здатностей забезпечувати собі ці блага в залежності від свої власних уподобань та преференцій. З огляду на відзначені обставини, функціоналістську концепцію М. Нуссбаум відносять до одного з різновидів сучасного етико-політичного аристотеліанства. В контексті цього підходу основним благом визнається повноцінне (у функціональному відношенні) людське життя, зорієнтоване на перманентне підвищення рівня його якості. Забезпечення ж такого блага передбачається завдяки створенню можливостей для розвитку у кожної людини певного комбінаційного набору з десяти окреслених тут життєво значущих функцій. По-перше, – це здатність прожити «нормальне» життя (за середньостатистичними показниками того соціуму, у якому формується та реалізує себе людина, оскільки як саме поняття «норми», так і «параметри нормальності життя» можуть бути різночасно відмінними у різних соціокультурних середовищах). По-друге, до цього діапазону базових умов належить тілесне здоров'я, від якого, певна річ, безпосередньо залежить те, у якій мірі життя є благом, а не тягарем. По-третє, – це тілесна цілісність: адже навіть на тлі стійкості організму до різних хвороб можна бути при цьому людиною з обмеженими фізичними можливостями через втрату тілесної цілісності (тож для таких випадків суспільством та державою мають бути забезпечені відповідні засоби компенсації подібних вад, аби, за мож-

ливiстю, мiнiмiзувати спричинюваний ними дефiцит якостi життя). По-четверте, ця концепцiя передбачає створення належних умов для розвитку та реалiзацiї чуттєвостi, уяви та мислення (так як без належного вдосконалення цих якостей людинi важко iнтегруватися до певного соцiуму, засвоюючи накопичений ним досвiд, цiнностi, норми, знання тощо). По-п'яте, потребується вiдповiдний для соцiального ареалу особи розвиток її емоцiйної сфери як первинного каналу зв'язку iз суспiльством: адже, скажiмо, ще до того, як людина на рiвнi свого розуму осмислює ту чи iншу iнформацiю, вона може сприймати її з позицiї позитивного чи негативного емоцiйного забарвлення (на чому, до речi, часто-густо спекулює масова пропаганда та агiтацiя). По-шосте, – це практичний розум (спрямований на ефективне застосування знань та умiнь, засвоєних на рiвнi розуму теоретичного), оскiльки самi лише знання не роблять людину успiшною. По-сьоме, людина повинна мати належнi навички суспiльної комунiкацiї та пiдтримання зв'язкiв з iншими людьми (згадаємо аристотелiвський вислiв про те, що людина, здатна прожити своє життя поза такими зв'язками, є або надлюдиною, або нелюдом). По-восьме, людина потребує контактiв з iншими живими iстотами, оскiльки при цьому повнiше формуються й розвиваються вияви її «людяностi». По-дев'яте, життєво значущою вважається здатнiсть до гри. Завдяки цiй здатностi розвиваються можливостi швидкого та доцiльного реагування на швидко змiнюванi умови життя, а також навички партнерської взаємодiї у ситуацiях конкурентної змагальностi. По-десяте, – це здатнiсть контролювати (бодай, у доступних межах) економiчну та полiтичну ситуацiю (оскiльки байдужiсть чи безконтрольностi у цьому вiдношеннi частiше за все призводить до «маргiнальзацiї особи») [235].

Перелiченi функцiональнi якостi фiгурують в контекстi розглядуваної теорiї як базовi критерiї справедливостi суспiльно-державної органiзацiї: те суспiльство, де створенi можливостi для розвитку й реалiзацiї таких якостей, вважається справедли-

вим; в іншому випадку – воно несправедливе [235, с. 229]. З іншого боку, тут обґрунтовується теза про те, що чим ширшим є діапазон розвинутих особою функціональних здатностей, тим вищим буде рівень якості її життя. Проте, яким саме має бути цей діапазон і які з його компонентів виявляться пріоритетними для особи, ці питання має, врешті-решт, вирішувати сама особа, а не суспільство чи держава [33, с. 6].

Як бачимо, ключовим для розглядуваної функціоналістської концепції є поняття «якості життя», а не певні принципи розподілу чи перерозподілу соціальних благ. Раціональність такого підходу вбачається у тому, що навіть бездоганний (з точки зору будь-яких принципів справедливості) розподіл, скажімо, жалюгідного за обсягом суспільного продукту, нездатного забезпечити належної якості життя навіть незначної частини певного соціуму (не кажучи вже про усе його населення загалом), напевно чи можна буде розцінювати як «благое». Так, історія має чимало прикладів суспільств, що обрали для себе лозунг: «Краще у злиднях, але у рівності!», але усім добре відома їхня доля. Адже тотальна рівність може бути досягнута виключно шляхом тотального знищення свободи. Тому, якщо суспільство обирає ліберальний шлях розвитку, ключовою ознакою якого є проголошення свободи як найвищої людської цінності, то критерієм справедливості та розумності його організації є такий баланс цих діалектично протилежних характеристик, за якого сумарні втрати свободи та рівності (зменшення однієї за рахунок збільшення іншої) будуть мінімальними.

Треба сказати, що функціоналістська концепція справедливості є доволі наближеною до соціал-демократичного її розуміння, втіленого у політичній організації скандинавських держав, що відзначаються одним з найвищих рівнів життя [33, с. 6]. Детальний опис сучасної «справедливої політії» представлений у роботі М. Нуссбаум «Аристотеліанська соціал-демократія» (1990) [233].

Таким чином, аналіз філософсько-правових уявлень давньогрецьких мислителів стосовно ідеї права та ознак справедливо-го й розумного суспільного порядку свідчить про визначальний вплив інтелектуальної традиції античності на увесь подальший розвиток європейської політико-правової науки. Вже у найдавніших натурфілософських вченнях (представників мілетської школи, елеатів, піфагорійців та ін.) досить чітко простежується схильність до максимально можливої онтологізації світогляду, тобто спроб пояснення світу на підставі виявлених у ньому самому властивостей та законів, а не шляхом «нав'язування» йому певних сконструйованих виключно у людській уяві фантастичних образів (як це мало місце у міфології). Тим самим був закладений фундамент для майбутнього наукового мислення, відзнакою якого є прагнення об'єктивності, започатковане у цю історичну добу. Адже філософська онтологія зорієнтована на виявлення універсальних принципів організації буття – світу об'єктивної реальності, що не залежить від людської волі та свідомості. Відповідно, давньогрецька філософія права стала своєрідним «першопоштовхом» до об'єктивізації юридичної науки.

Завдячуючи вченню Сократа, наукове пізнання загалом та правове зокрема набуло, зрештою, свого раціонально-теоретичного характеру, тобто спрямування не стільки на накопичення знань про окремі явища та події, скільки на формулювання загальних понять про них та законів, яким вони підпорядковуються. До того ж саме цей мислитель започаткував антропоцентричну традицію, що прийшла на зміну натурфілософському космоцентризмові та стала першоджерелом європейських гуманістичних доктрин у філософії, політиці та праві.

Перші філософсько-правові обґрунтування ідеї права як «природної справедливості» ми знаходимо у працях Платона, де мірила останньої виводяться з універсальних принципів гармонійного (співмірного, збалансованого) упорядкування світу. Звідси бере свій початок традиція обґрунтування прав шляхом їх урівноваження з кореспондуючими обов'язками; обґрунту-

вання справедливості правових рішень на підставі аргументів щодо співмірності правових наслідків із ступенем порушення законних прав і свобод тощо).

Нарешті, своєї класичної форми античні витоки європейської філософсько-правової думки набули у вченні Аристотеля, котре містило ідею «самостворення» людини як особистості. Тож ця ідея стала ключовою для низки сучасних теорій, спрямованих на вирішення концептуальних суперечностей між лібертаристськими та комунітаристськими доктринами стосовно критеріїв політико-правової справедливості та умов раціональності організації суспільних відносин. Зокрема, дедалі ширшого світового визнання набувають ідеї так званого «неоаристотеліанства» (особливо сучасні функціоналістські концепції справедливості), що втілені у політичних організаціях країн з найрозвиненішими соціал-демократичними системами.

2.4. Античні витоки методології сучасного доказового права

Як свідчить навіть побіжний аналіз сучасної наукової літератури, проблематика, пов'язана із визначальним впливом інтелектуальної традиції Античності є предметом численних та багатопланових досліджень, спрямованих на вивчення генетичних зв'язків європейських правових інститутів з концептуальними підвалинами, сформованими ще у давньогрецькій філософії та римському праві. Разом з тим, доводиться констатувати вкрай незначну кількість робіт, присвячених виявленню та ефективно-му застосуванню принципів основ юридичного доказування, розроблених ще у часи Античності, зокрема мислителями Стародавньої Греції. Ця обставина зумовлена здебільшого тим, що Афінська демократія, як відомо, не мала того, що нині асоціюється з поняттям «доказового права»: судові рішення приймалися виключно шляхом голосування. Однак слід зауважити, що логіко-методологічні основи теорії аргументації загалом та юридичної зокрема були досить ретельно сформульовані та

систематизовані Аристотелем [5], а їх «стихійне» використання досить рельєфно простежувалося ще в аналітичних міркуваннях софістів, Протагора, Сократа, Платона [154] та багатьох інших видатних представників цієї історичної доби. Тому головною метою цього підрозділу є спроба виявлення тих логічних підвалин доказового міркування, що є надбанням античної думки та можуть бути ефективно використаними при розробці сучасних методів юридичної аргументації та вирішення деяких актуальних проблем теорії доказування (зокрема, критеріїв достатності доказів [45, 70, 87], суперечностей концепції стандартів доказування [191, 236], конкурування альтернативних методологічних парадигм у доказовій практиці [55, 224] тощо).

Згадаємо, що характеризуючи у найбільш загальних та концентрованих рисах світогляд античної доби, можна назвати його космоцентричним. Це, у свою чергу, зумовило його онтологічну та переважно раціоналістичну спрямованість. Йдеться про те, що головним пізнавальним об'єктом у цю епоху був Всесвіт як єдина, цілісна система з притаманними їй всезагальними законами, від яких є похідними принципи початку організації й функціонування усіх її підсистем та елементів (у тому числі й людське суспільство та будь-який людський індивід). Відповідно, у світоглядній сфері спостерігається перехід від міфу до логосу, що передбачає строге розрізнення реального та уявного, знання та гадки, істини та вимислу. Пояснення та обґрунтування тих чи інших явищ уже не може зводитися до антропоморфних чи зооморфних міфологічних тлумачень: «логос» базується на ідеї пояснення світу його ж власними засобами, не вдаючись при цьому до яких-небудь фантастичних образів та «посередників» між суб'єктом та об'єктом, оскільки лише таким шляхом можна забезпечити об'єктивність, «безсторонність» людських знань про світ. У розглядуваному плані істинним можна вважати не те, що видається можливим, або у що віриш, а лише те, що є *доведеним*, тобто логічно виведеним із фундаментальних законів універсального світобуття (Космосу). Саме тому антична

філософія відзначається домінантною онтологічною орієнтацією, а її раціоналізм зумовлений пріоритетом логосу – обґрунтування знання на підставі законів розуму, що корелюють із законами Буття. Так само, як ніщо не може визнаватися за істину без логічного доведення, ніщо не можна відкидати як хибне без відповідного логічного спростування. Саме цими рисами раціональний (філософський) світогляд насамперед відрізняється від міфологічного та релігійного.

Разом з тим, попри згадані прогресивні зрушення у царині філософського світогляду та його логіко-методологічних підвали, у ці часи простежується доволі контрастний дисонанс між філософською та правовою культурою: якщо перша, як відзначалося вище, набула рис об'єктивістської та раціоналістичної спрямованості, то друга залишалася «у полоні» суб'єктивістських та емоційно-психологічних парадигм. Скажімо, вже у VI-V ст. до н.е. Піфагор та Парменід використовували строгі логічні схеми доведення своїх положень, не покладаючись виключно на інтуїцію чи такі аргументи, як «думка більшості» або «авторитетна позиція». Приміром, ми навряд чи й донині користувалися славнозвісною теоремою Піфагора, якби остання була визнана за істинну на підставі результатів голосування Народних зборів (еклесії) – вищого органу влади в системі Афінської демократії чи Ради п'ятисот (буле), що обиралася шляхом простого жеребкування з чоловіків, не молодших за 30 років, та призначалася для ведення поточних справ у перервах між скликанням Народних зборів. Адже Піфагор довів, що квадрат гіпотенузи будь-якого прямокутного трикутника дорівнює сумі квадратів його катетів, продемонструвавши, що, незалежно від вимірів такого трикутника, площа квадрата із стороною, що дорівнює згаданій гіпотенузі, з *необхідністю* буде еквівалентною сумі площ двох квадратів, побудованих на основі цих катетів. Гарантом такої необхідності стало те, що Піфагор розглядав не конкретно взятий прямокутний трикутник, показуючи на ньому справедливість своєї здогадки (оскільки у цьому разі про-

цедура доведення ніколи б не була завершеною через нескінченність множини потенційних варіантів побудови такого виду трикутників), а шляхом абстрагування від конкретних значень довжини його сторін, обґрунтувавши тим самим *універсальний* (а, отже, закономірний) характер їх співвідношення через незалежність останнього від значень змінних. Тож попри те, що на той час ще не існувало логічної теорії аргументації, Піфагор, так би мовити, «стихийно» застосував строгу логічну схему прямого доведення загальних суджень, сформульовану значно пізніше у цій теорії. Згадана схема передбачає отримання константного висновку на базі змінних вихідних підстав, не вводячи при цьому жодних припущень (на кшталт того, як можна довести універсальність рівняння: $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$ шляхом розкриття дужок та зведення подібних доданків у правій частині цього рівняння, в результаті чого вона буде редукованою до лівої його частини, чим буде доведено їхню тотожність безвідносно до значень змінних).

Подібним чином, ще задовго до формулювання логічної схеми аргументації методом зведення до абсурду Парменід спростував тезу філософів-атомістів про те, що світ складається з поєднання атомів (як найдрібніших часток матерії) та порожнечі (тобто положення про єдність «буття» та «небуття»). Виходячи з аргументу, згідно з яким «небуття» - це те, чого не існує, що є відсутнім у дійсності, саме навіть гіпотетичне припущення щодо існування «небуття» призводить міркування до непереборної логічної суперечності (тобто до абсурду), а саме до висновку про «існування неіснуючого». Звідси він зробив цілком обґрунтований висновок щодо неможливості існування порожнечі, незаповненої матерією. Слід зауважити, що цей висновок був емпірично підтверджений більш, ніж через 2500 років сучасними дослідженнями в галузі квантової фізики, за результатами яких базовою формою існування матерії є континуальне (безперервне) квантове поле, а частки речовини являють собою лише певні збурення останнього.

Що ж стосується давньогрецької правової культури, зокрема, методів юридичної аргументації, то вони зазвичай зводилися до формальних процедур голосування, яким передувало не стільки компетентне обговорення, спрямоване на пошук раціонального вирішення справи, скільки на апеляцію до емоційно-психологічного схилення голосуючих у бік підтримання вердикту, відповідного певним лобійованим суб'єктивним інтересам. Вочевидь, ця парадигма виявилася доволі живучою. Її застосування досить часто зустрічається і понині, оскільки прагнення об'єктивної істини, на жаль, далеко не завжди виявляється конкурентоспроможним по відношенню до суб'єктивної зацікавленості та налаштованості осіб, уповноважених приймати такі рішення.

Доволі показовим у цьому відношенні є судовий процес над Сократом, звинувачуванім у розбещенні молоді тим, що застерігав своїх учнів від сліпої віри у суспільно визнаних богів та сприяв формуванню у них навичок самостійного розумного мислення, «поправши» тим самим авторитет державних правителів та офіційних законів. За результатами голосування Радою п'ятисот з незначною перевагою голосів було прийнято первинне рішення щодо застосування смертної кари по відношенню до підсудного. Але після того, як Сократ, відмовившись від захисту, легко та переконливо спростував усі звинувачення на його адресу, заявивши у підсумку, за спогадами Платона, що «волю закону чи суду треба терпіти так само, як волю батьків; вона може бути несправедливою, але підлягає безумовному виконанню» [66, с. 784], число прибічників його страти, як це не парадоксально, суттєво збільшилося при остаточному голосуванні. Це було зумовлено, по-перше, сплеском заздрощів з боку суддів по відношенню до розумово-аналітичних та аргументаційних здібностей Сократа, а, по-друге, стороною обвинувачення було застосовано тактику впливу на батьківські емоції членів суддівської колегії, апелюючи при цьому до аргументу стосовно того, що Сократ, схиляючи молодь до самостійного мислення, прищеплював їй ідею непокори батьківській волі (що цілком

очевидно суперечило останнім словам Сократа перед тим, як він, підтвердивши їхню щирість, випив отруйну цикуту).

Такий граничний суб'єктивізм у вирішенні цієї судової справи викликав широке обурення, що вийшло далеко за межі Афін і на досить тривалі часи стимулювало у колах інтелектуальної еліти спрямування пізнавальної активності на розробку методологічних підвалин та критеріїв раціонального мислення. При цьому раціональним вважалось лише таке мислення, принципова організація якого узгоджувалася із всезагальними законами буття. Виключно за цієї умови його результати могли претендувати на об'єктивну істинність і називатися *знаннями*, а не просто суб'єктивною гадкою. Як наголошував Платон, тільки «те знання, що побудоване згідно з природою, ... заслуговує бути названим мудрістю» [154, с. 117]. Відповідно, «розсудливість» у відношенні мислення до природного буття «подібна до певної співзвучності й гармонії» [154, с. 119]. Тож паралельно з розвитком філософських уявлень про закони буття (Космосу) відбувалася генеза та еволюціонування основ логіки як вчення про закони та правила розумного мислення, на підставі яких можна було б диференціювати прийнятні та неприйнятні його результати.

Проте, як відомо, застосування одних і тих самих засобів може призводити до різних (і навіть діаметрально протилежних) наслідків. Те ж саме стосується і використання логічних основ побудови аргументації, результатами якого далеко не завжди бувають істинні висновки. Так, наприклад, вже давньогрецькі софісти вдавалися до своєрідного «інтелектуального шахрайства», обґрунтовуючи за допомогою, здавалося б, цілком переконливих з точки зору логіки міркувань хибні, але у певних відношеннях вигідні їм положення. Адже софісти не представляли якої-небудь окремої філософської школи, а були, зазвичай, мандрівними «вчителями мудрості», яких цікавила не стільки істина, скільки розмір їхнього гонорару за надані «педагогічні послуги». Тому у своїх аргументаціях вони схилилися до більш «рентабельної» позиції. Їхньою головною ідеєю була теза про те,

що, оскільки всі люди різні і мислять по-різному, то немає єдиної істини; у кожного вона своя. А, отже, як стверджував Протагор, не природне буття, не Космос, а саме людина є мірою всіх речей. Відповідно, навіть об'єктивні закони логіки використовувалися софістами як знаряддя досягнення суб'єктивно вигідної мети. Для цього логічні принципи та правила застосовувалися або до завідомо хибних аргументів, або шляхом прихованого порушення цих правил. В останньому випадку для майстерного «вуалювання» таких порушень, потрібно було принаймні в загальних рисах уявляти собі критерії раціонально-правильного мислення. Хоча на той час ще не було чітко сформульованої системи правил аргументації (одне з яких забороняє визнавати прийнятність будь-яких результатів обґрунтування на підставі аргументів, що містять несумісні твердження), софісти нерідко вдавалися до свідомих маніпуляцій з прихованими суперечностями у аргументах. Вони навіть інтуїтивно відчували, що коли опонент прийме взаємовиключні доводи, то він зможе прийняти також будь-який отриманий на їхній основі висновок (незалежно від того, чи відповідає він дійсності, чи ні).

До речі, сам Протагор одного разу потрапив у пастку власних «софістичних тенет», коли уклав угоду з одним із своїх учнів Еватлом. Зміст цієї угоди полягав у наступному: Еватл має сплатити за пройдений у Протагора курс права та ораторського мистецтва після першого ж виграного ним судового процесу (ця умова виступала як гарантія ефективності проведеного навчання). Деякий час потому, не встиг Еватл взяти участь у жодному з таких процесів, Протагор подав на нього позов до суду за несплату за надані педагогічні послуги. Логіка його міркувань була такою: якщо Еватл виграє цю справу, то він буде зобов'язаний сплатити Протагорові за їхньою попередньою угодою (оскільки це й буде перший виграний ним процес); якщо ж він її програє, то до сплати його зобов'яже рішення суду). Тож, за розрахунками Протагора, Еватл заплатить йому у будь-якому випадку. Причиною такої, на перший погляд, парадоксальної ситуації стало

те, що зміст попередньо укладеної угоди передбачав приховану протилежність юридичних наслідків виконання останньої по відношенню до юридичних наслідків виконання рішення суду. Тому, якщо не за угодою, то за судовим вердиктом (і навпаки) Протагор планував отримати гроші. Але ж він не врахував того, що, оскільки із суперечливих підстав можна «обґрунтувати» *будь-який* висновок, то наведена аргументація матиме ще й свій зворотний бік: вигравши справу, Еватл звільнятиметься від зобов'язання до оплати за рішенням суду; програвши ж її, таке звільнення логічно впливатиме з їхньої угоди (через програшний *перший* процес, у якому Еватл брав участь). Усвідомивши це, Протагор ганебно відкликав свій позов.

Попри ту небезпідставну критику, якої зазнали софісти з боку дуже авторитетного на той час мислителя Платона (він називав їх «торговцями наук», «найманими мисливцями за багатими юнаками», «словоблудами» тощо), варто, разом з тим, відзначити й той позитивний ефект від їхньої діяльності, що полягав у їх беззаперечному сприянні розвитку риторики, логіки, діалектики, еристики (мистецтва ведення дискусії) та ін.

Перші спроби узагальнення та систематизації логіко-методологічних основ доказового міркування були здійснені Аристотелем. Вони задавали універсальні критерії раціональності як людського мислення, так і будь-якої системної організації його результатів (будь то система знань, юридичних законів, суспільних норм тощо) і ґрунтувалися на двох аксіоматичних принципах: 1) «заборони суперечності» та 2) «виключеного третього». Ці принципи фігурували у якості базових раціональних обмежень свободи міркування, дотримуючись яких ми не впадимо у притаманну міфологічному розумові довільність та утримуватимемо наше мислення в узгодженості з упорядкуванням реального буття.

Перший з них, у формулюванні Аристотеля, полягає у наступному: «Неможливо, щоб одне й те саме... одночасно було та не було притаманне одному й тому ж в одному й тому самому від-

ношенні» [5, 1005 b 19]. Тобто раціональне мислення не може містити в собі суперечностей, оскільки реальність не передбачає можливості одночасної наявності та відсутності якого-небудь стану речей; відповідно, одночасне ствердження та заперечення однієї й тієї ж думки завжди буде хибою. До речі, у сучасних підручниках з логіки досить часто опускається Аристотелеве застереження щодо заборони суперечливих тверджень, *взятих в одному й тому самому відношенні*. Проте воно є дуже суттєвим, оскільки взяті у *різних* відношеннях суперечливі судження можуть бути одночасно істинними: наприклад, відносно рухомого потягу його пасажир не рухається; у той же час відносно платформи він рухається разом з потягом. Однак, відносно однієї й тієї ж системи координат «рухатися» та «не рухатися» одночасно неможливо.

Другим є принцип «виключеного третього», що передбачає: «Однаковим чином не може бути нічого посередині між двома судженнями, які заперечують одне одного, бо про одне необхідно щось стверджувати, або заперечувати» [5, 1011 b 23]. Інакше кажучи, два контрадикторні судження (теза та антитеза) не можуть бути одночасно хибними; тож спростування одного з них є підставою для визнання обґрунтованості іншого. Саме ця аксіома була покладена в основу формулювання принципу бівалентності, на якому ґрунтуються практично усі правові системи, починаючи з римського права. Згідно з цим принципом будь-який судовий вердикт може бути або обвинувальним, або виправдним; третього не дано.

Згадані аксіоматичні закони також є логіко-методологічним підґрунтям таких критеріальних вимірів раціональності побудови наукових теорій та нормативних систем (у тому числі й правових), як несуперечливість та повнота. Ці критерії застосовні також до оцінки будь-яких систем аргументів (зокрема, доказової бази при усіх різновидах юридичної аргументації). Тож, прийняття раціонально обґрунтованих правових рішень на основі того чи іншого законодавства та наявної сукупнос-

ті доказових матеріалів у справі передбачає, щоб як сама система цього законодавства, так і згадані матеріали відповідали вище названим критеріям. Це означає, по-перше, що система законодавчих норм не повинна містити взаємовиключних положень (згідно з критерієм несуперечливості) та має забезпечувати визначення правомірного чи неправомірного характеру будь-якої дії (згідно з критерієм повноти). Стосовно ж доказової бази ці критерії передбачають відсутність у ній несумісних свідчень та спроможність на її основі довести чи спростувати наявність складу розглядуваного правопорушення. При цьому повнота нормативної системи зазвичай гарантується принципами: «дозволено все, що не є забороненим» (для приватного права), або ж, навпаки, – «заборонено все, що не є дозволеним» (для публічного права). Повнота ж доказової бази (тобто її достатність для прийняття одного з двох альтернативних рішень) забезпечується презумпцією невинуватості: особа вважається невинною доти, поки не буде доведеним протилежне.

Хоча у Аристотеля ми не знаходимо формулювання законів тотожності та достатньої підстави як фундаментальних аксіом раціонального мислення (а, відповідно, й принципів визначеності та обґрунтованості), у нього, однаке, вони намічені у якості технічних засобів побудови доказових міркувань. Так, наприклад, описуючи закони заборони суперечності та виключеного третього, давньогрецький мислитель також відзначає, що неможливо нічого мислити, якщо не мислити кожного разу щось одне, що фактично відповідає відтворюваному у законі тотожності принципу визначеності (згідно з яким будь-яка думка має бути зафіксована в логічно однозначній мовній формі та не змінювати свого логічного змісту протягом міркування [213, с. 225]). Саме з метою дотримання цього критерію раціональності у сучасних законодавствах формулюються не тільки нормативні приписи, але й нормативні визначення, яких належить чітко дотримуватися у всіх юридичних процедурах. Що ж стосується закону достатньої підстави та закріплюваного ним принципу об-

ґрунтованості думки, то, як відомо, Аристотель, не формулюючи їх у загальному вигляді, натомість запропонував першу систему цілком конкретних логічних правил, на основі яких забезпечується доказовість міркувань.

У своїй праці «Аналітики. Перша та друга» Аристотель найдетальнішим чином аналізує логічні умови та механізми отримання необхідних висновків із наявних підстав (засновків), виявляючи схеми доказових міркувань (тобто таких, де підстави є достатніми для обґрунтування істинності висновку). При цьому, як демонструє Аристотель, головною із згаданих умов є однозначність впливання логічних наслідків із наявних засновків (коли останні виявляються сумісними лише з єдиним варіантом висновку, а будь-яка інша його альтернатива буде, навпаки, несумісною з ними та відхилятиметься на підставі закону несуперечності). В іншому разі, коли висновок не буде однозначним, а являтиме собою множину двох чи більше прийнятних (з точки зору вихідних засновків) варіантів, такі засновки не вважатимуться достатніми ні для доведення, ні для спростування жодної з версій висновку. Адже стверджувати, що певний отриманий суто аналітичним шляхом висновок буде з *необхідністю* істинним, можна лише за умови неприйнятності навіть припущення про його хибність чи про цілком імовірну можливість інакшого (аніж передбачається цим висновком) стану речей, оскільки невиключеність можливості того, що «може бути інакше», завжди є джерелом сумнівів стосовно того, що «є саме так». Тому усі виявлені Аристотелем схеми доказових міркувань обґрунтовані ним за принципом «зведення до неможливого» (тобто до вимушеності одночасного визнання істинності несумісних тверджень) припущень про хибність висновків у цих схемах. Тим самим було доведено, що за заданих підстав такі висновки *в принципі* не можуть бути хибними. Наприклад, розглядаючи логіку побудови силогізму, Аристотель пропонує у якості однієї з його доказових схем наступну: якщо будь-яке явище, що має ознаку А, належить до класу явищ В, а також будь-яке А характеризується

наявністю ознаки С, тоді з необхідністю мають існувати явища В, що мають ознаку С. Необхідність впливання такого висновку (а, отже, й доказовий характер наведеної силогістичної схеми) обґрунтовується засновником логічної науки наступним чином: якщо б за даних умов не існувало таких В, що належать до С, то таке припущення означало б цілковиту несумісність класів явищ В та С (тобто відсутність у цих класах яких-небудь спільних елементів); відповідно, згідно з першою умовою (що всі А належать В), довелося б визнати відсутність бодай одного А, котре б належало С (що неможливо через суперечність із другою умовою про належність усіх А до С). І, навпаки, визнаючи другу умову, довелося б відкинути першу, що також приводило б міркування до неприпустимих з точки зору логічної аксіоматики суперечностей.

За таким самим принципом Аристотель обґрунтував усі сформульовані ним формальні правила побудови міркувань; тобто такі, застосовність яких визначається виключно структурною формою, а не змістом останньої, і тому мають статус універсальних правил – використовуваних у будь-якій міркувальній процедурі, незалежно від її галузевої, предметної, цільової чи іншої специфікації. Відповідним чином, такі правила є критеріями достатності наявних підстав для обґрунтованого висновку щодо предмета аналітичного дослідження, у тому числі й у сфері юридичної науки та практики. І цими правилами ми й понині користуємося для розмежування доказової та недоказової аргументації.

Як бачимо, сучасне доказове право (тобто право, що ґрунтується не стільки на результатах суб'єктивного волевиявлення шляхом голосування, скільки на логічному обґрунтуванні прийнятих правових рішень, виходячи з перевірених свідчень та фактичних матеріалів) має свої витоки ще в античній інтелектуальній традиції [28]. Разом з тим, варто зауважити, що з приводу деяких аспектів застосування описаних логіко-методологічних засад досі точаться вельми запеклі дискусії.

Передусім, це стосується питання щодо змістовного співвідношення самих понять «доведення» (прийнятого у точних теоретичних науках) та «доказування» (що вживається по відношенню до аргументаційних процедур у юридичній практиці). «Якщо під терміном «доведення» мається на увазі строга логічна операція, яка передбачає обґрунтування істинності певної тези (гіпотези, теорії, версії тощо) шляхом демонстрації її необхідного впливання з наявних аргументів (підстав, істинність котрих є або фактично очевидною, або доведеною раніше), то зміст терміну «доказування» загалом передбачає *переконання* учасників дискурсу у доцільності прийняття того чи іншого висновку. В останньому випадку йдеться не лише про *об'єктивні* підстави для остаточного рішення, але й передусім про можливість *суб'єктивного* схвалення сторін до нього» [47, с. 6]. Відмінність між логічним доведенням та юридичним доказуванням полягає також у тому, що останнє не завжди має на меті встановлення істини. Нерідко, наприклад, судовий процес спрямований на вирішення спорів між конфліктуючими сторонами; «при цьому судове рішення передбачає не стільки виявлення «істинної картини» конфлікту (об'єктивних умов, причин та механізмів його виникнення й розгортання), скільки прийняття рішення на користь однієї з цих сторін. І хоча таке рішення повинно бути обґрунтованим, його аргументація зазвичай будується за принципом змагальності, згідно з яким справа може бути виграною не тільки за рахунок надання достатніх та невідворотних доказів, але й через порівняну слабкість позиції опонента». [47, с. 8–9]. Тому такі поняттєві відмінності між «доведенням» та «доказуванням» часто-густо спонукають до взаємного дистанціювання логічних основ аргументації, з одного боку, та юридичних доказових процедур – з іншого. Більше того, доволі поширеною є навіть така позиція, що у нинішніх умовах «у процесі розслідування злочинів замість минулих архаїзмів типу діалектики, аналітики, доказового силлогізму сучасні спеціалісти використовують тех-

нічні нововведення, у тому числі хімію, біологію, генетику, дактилоскопію, автоматичну систему розпізнавання облич, спектральні та інші аналізи. Об'єктом зацікавленості є широкі бази даних, аналогові співставлення, тобто те, що дає не філософія, а хімія, біологія, генетика, комп'ютерні технології тощо» [82, с. 81]. Відповідно, розробляються нові спеціалізовані методики та техніки слідчо-криміналістичної діяльності [219, 226, 242].

Справді, на сьогоднішній день значущість перелічених засобів розслідування важко переоцінити. Проте, слід зважати і на ту обставину, що ці засоби є виключно джерелом фактів, які, по-перше, попри свою очевидність, можуть бути неоднозначно витлумачені (скажімо, факт виявлення знаряддя вбивства під час обшуку помешкання підозрюваного може означати не тільки те, що саме він є винуватцем розслідуваного злочину, але й те, що комусь є вигідною така версія). По-друге, факти самі собою нічого не доводять і не спростовують. Це лише на їхній основі відповідна уповноважена особа має будувати свою аргументацію, доказовість якої визначається саме тими логіко-аналітичними критеріями, які процитований автор відніс до «архаїзмів минулого».

Також досить дискусійним у сучасній юриспруденції є питання стосовно критеріїв достатності доказів (особливо, якщо відмежовуватися від тих логіко-методологічних основ, що були закладені ще у часи Античності). Так ч. 1 ст. 94 КПК України передбачено: «Слідчий, прокурор, слідчий суддя, суд за своїм внутрішнім переконанням, яке ґрунтується на всебічному, повному й неупередженому дослідженні всіх обставин кримінального провадження, керуючись законом, оцінюють кожний доказ з точки зору належності, допустимості, достовірності, а сукупність зібраних доказів - з точки зору достатності та взаємозв'язку для прийняття відповідного процесуального рішення». При цьому, однак, залишаються відкритими чимало ключових питань. По-перше, це питання стосовно того, що саме є *об'єктивною* основою вироблення та оцінки такого переконання... По-дру-

ге, висновок про наявність або відсутність обставин справи, які входять до предмета доказування, також не повинен бути результатом виключно власного розсуду суб'єктів доказового процесу, а ґрунтуватися на певних загальних критеріях, безвідносних до будь-якої волі чи інтересів. По-третє, у наведених нормативних положеннях неважко виявити неприпустиме з точки зору логічних основ аргументації «коло в обґрунтуванні»: виходить, що суб'єкт прийняття процесуального рішення може прийняти певне *обґрунтоване* рішення лише за умови *достатності* доказів, тоді як останні вважаються достатніми, якщо вони дозволяють йому прийняти те чи інше рішення у справі. При цьому, до речі, сам суб'єкт прийняття процесуального рішення і уповноважений кваліфікувати докази як достатні чи недостатні на власний розсуд (за відсутністю чітко визначених критеріальних вимірів такої їхньої оцінки)» [55, с. 63]. Таким чином, подана у чинному КПК України форма нормативного визначення умов достатності доказової бази у справі припускає практично необмежений діапазон суб'єктивної свободи при прийнятті судових рішень. Тож, «без вирішення цієї проблеми сама ідея правосуддя може бути дуже легко витісненою ідеєю суддівського свавілля. Тим більше, що судова практика дедалі частіше засвідчує випадки здійснення такої можливості» [55, с. 63].

Аналізуючи можливі шляхи вирішення згаданої проблеми, А. Хмиров, наприклад, доходить висновку про принципову відсутність яких-небудь інших підстав вважати докази достатніми, окрім тих, що «достатність доказів визначається можливістю прийняття на основі їх наявної сукупності відповідного рішення у кримінальному провадженні» [204, с. 211]. Проте, як вже згадувалося, рішення у розглядуваній справі приймається у будь-якому випадку: за умови достатності доказів, воно буде обвинувальним, а за їх недостатності – виправдувальним [87, с. 239]. Тому, згідно з таким критерієм, ми приходимо до дещо парадоксального висновку: раз рішення у справі неодмінно

має бути прийнятим, то докази завжди є достатніми, навіть якщо вони недостатні.

Також навряд чи можна погодитись з такими пропонуваними критеріями достатності доказів, як «можливість отримання на їхній основі правильного рішення» [138, с. 126-127], «переконаність суб'єкта у достовірності обґрунтовуваних обставин» [70, с. 72] і т.п., оскільки «правильність», «переконаність» тощо є надто суб'єктивними характеристиками. Що ж стосується об'єктивних чинників «внутрішньої переконаності» у прийнятті саме «правильного» висновку, то вони як раз і зумовлені *логічною однозначністю* впливання такого висновку з наявної системи доказів. Згадаємо, що лише такі схеми міркування ще з часів Аристотеля вважаються «правильними» (доказовими, демонстративними), які передбачають не більш, ніж один варіант висновку, прийнятого на підставі наявних аргументів. Адже, якщо таких варіантів буде більше одного, то «джерелом сумнівів» у істинності будь-якого з них буде невиключеність можливості підтвердження альтернативних версій висновку. З цього випливає, що «достатні для обґрунтування цільового висновку докази повинні бути настільки ж достатніми для спростування всіх інших його альтернатив» [55, с. 65].

Певна річ, сказане не слід розуміти так, що ми маємо спочатку передбачити всі можливі варіанти розвитку досліджуваних подій, а потім, по чергово перевіряючи їх на сумісність з наявними доказами, «відфільтрувати» той єдиний серед них, що не виключатиметься цими доказами. Це було б надто громіздкою та нераціональною процедурою. Але, пригадавши дві тривіальні Аристотелеві аксіоми, згаданий критерій можна гранично спростити. Якщо, наприклад, нам потрібно встановити достатність наявних доказів для обґрунтування версії V, то, оскільки її ствердження та її заперечення не можуть бути одночасно хибними (згідно з законом виключеного третього), у разі можливості встановлення хибності заперечення цієї версії (тобто її антитези) ці докази вважатимуться достатніми для визнання

істинності V. У свою чергу, встановлення хибності антитези розглядуваної версії здійснюється методом її «зведення до абсурду» (тобто до взаємовиключних логічних наслідків), оскільки, за законом заборони суперечності, такі наслідки є універсальним логічним «детектором хибності» гіпотез, з яких вони випливають. Якщо ж, навпаки, припущення про істинність V дає на виході суперечливі наслідки, а припущення про її хибність – ні, тоді докази будуть достатніми для спростування цієї версії. У разі ж незвідності до абсурду ні ствердження, ні заперечення V (тобто, коли ні припущення про істинність цієї версії, ані припущення про її хибність неможливо буде відхилити як несумісне із наявною системою доказів) тоді останні вважатимуться недостатніми для доведення чи спростування V. Нарешті, спростовність обох цих альтернативних припущень означатиме наявність хибної інформації серед зібраних доказових матеріалів.

Щоправда, варто зауважити на те, що описані критерії достатності доказів «працюють» виключно у дедуктивних моделях побудови аргументації, де самі базові підстави мають бути беззаперечно істинними та передбачати однозначний висновок. При цьому доводиться констатувати, що «юридична аргументація має свою специфіку. Вона ведеться в умовах неповноти інформації, нечіткості формулювань, зіткнення інтересів сторін, конфлікту поглядів» [216, с. 39], що суттєво звужує можливості застосування такої моделі у юридичній практиці. Відповідно, у сучасних дослідженнях розглядуваної проблематики чітко намітилась альтернативна гілка, спрямована на розробку ймовірісно-статистичного підходу до визначення доказових стандартів [19], [221], [224]. Останні ґрунтуються на встановлених «порогових» значеннях ймовірісних коефіцієнтів для доказів у різних галузях процесуального права. Наприклад, у цивільно-процесуальних спорах стандартом є «баланс імовірностей» (або «перевага доказів»): кожен доказ має бути «скоріше істинним, ніж хибним» (тобто перетинати ймовірісний поріг 50%). У кримінальних справах цей

індекс має бути значно вищим за 50% (тобто знаходитись «за межами розумних сумнівів») [243, с. 1193].

Описаний підхід нерідко піддається цілком справедливій критиці. Адже, насамперед, впадає в око той сумнівний момент, що навряд чи можна вважати доказом свідчення, істинність якого є меншою за 100%, оскільки це означає неналежну його перевіреність та неспроможність претендувати на статус підтвердженого юридичного факту. Окрім того, цей підхід наражається на низку непереборних парадоксів, пов'язаних з визначення ймовірнісного значення сукупності декількох доказів. Так, наприклад, якщо ймовірність випадання «орла» при підкиданні монети становить 0,5 (50%), то випадання «орла» два рази поспіль становитиме $0,5 \times 0,5 = 0,25$ (25%). Подібним чином, коли цивільний позов містить елементи А і В, кожен з яких має «прохідний» для цієї сфери права ймовірнісний показник доказовості (приміром, 0,6 та 0,7), тоді ймовірність їх одночасного підтвердження складатиме $0,6 \times 0,7 = 0,42$, що є нижчим за «прохідний поріг» [236, с. 267-268].

Гадається, що шляхом до вирішення подібних суперечностей при визначення критеріїв достатності доказів є звернення до самих логіко-семантичних основ поняття «достатньої підстави», досліджених ще Аристотелем. У загальному вигляді підстава А є достатньою для висновку В, якщо область визначення А (тобто множина випадків, у яких А є істинною думкою) не виходить за межі області визначення В (тобто є або її підмножиною, або тотожна їй) [55]. Чому, наприклад, знання того, що особа працює адвокатом (А), є достатнім для висновку про наявність у неї вищої юридичної освіти (В)? Тому, що множина всіх існуючих адвокатів є підмножиною юристів; тож неможливо, потрапляючи у множину А, опинитися при цьому за межами множини В. Але ж не навпаки: факт, що особа має вищу юридичну освіту, не є достатнім для висновку щодо її адвокатської діяльності, так як, будучи юристом за освітою, можна опинитися як у межах, так і поза межами множини адвокатів.

Таким чином, логічною умовою достатності доказів для певного висновку є непоширюваність перерізу областей їх визначення за межі області визначення цього висновку. При цьому кожен окремо взятий доказ може виявитися недостатнім для такого обґрунтування, але у їхній сукупності (що визначається перерізом областей підтвердження кожного з них) умова достатності може стати виконуваною. Тож в контексті доказового права більш доречними вбачаються розробки дедуктивних моделей аргументації, оскільки лише вони мають доказову силу; тоді як ймовірісно-статистичні підходи є доволі ефективними у розслідуванні, оскільки дозволяють раціоналізувати процедури формулювання та оцінки слідчих версій. З цієї метою наразі активно розробляються комп'ютерні програми (зокрема, так звані «Байєсові мережі»), призначені для алгоритмічних оцінок залежностей розроблюваних версій від наявної фактичної інформації у справі [237].

Узагальнюючи викладене, можна обґрунтовано стверджувати, що для вирішення актуальних проблем сучасної методології доказового права часто-густо доцільним є ретроспективний аналіз її попереднього історичного розвитку, оскільки тим самим уможливорюється, по-перше, з'ясування сутнісних причин виникнення таких проблем із самих їхніх витоків. По-друге, запропонований підхід, будучи спрямованим на дослідження логіко-методологічних першооснов теорії юридичної аргументації, закладених ще давньогрецькими мислителями, передбачає пошуки вирішення цих проблем на фундаментальному рівні, а не шляхом їх «поверхового згладжування». Зокрема, звернення до античних джерел методології доказування сприятиме вирішенню багатьох дискусійних питань її сучасного розвитку, серед яких вирізняється дилема пріоритетності дедуктивістської чи ймовірісно-статистичної парадигми у цій царині, проблема критеріїв достатності доказів тощо. По-третє, доречність такого аналізу вбачається ще й у тому, що базовим вектором античної філософсько-правової думки було її прагнення до максималь-

ного ступеня онтологізації, а, відтак, до об'єктивності знань про буттєву реальність загалом та світ права у тому числі [28].

Особливої значущості у цьому контексті набувають строго обґрунтовані та систематично викладені Аристотелем логічні основи аргументаційної аналітики, на підставі яких і досі конструюються й удосконалюються доказові стратегії та моделі. Використання таких методологічних засобів істотно доповнює результати застосування сучасного техніко-криміналістичного інструментарію, оскільки здобутий за допомогою останнього фактичний матеріал може мати неоднозначні процесуальні тлумачення. До того ж розробка й реалізація аргументаційних стратегій, побудованих на базових логічних критеріях раціональності та доказовості, сприятиме підвищенню ступеня об'єктивності у практиці прийняття правових рішень, будучи дієвим засобом протидії суб'єктивізму у ході їх вироблення.

Висновки до розділу 2

1. До характерних рис давньогрецької філософсько-правової думки належить, насамперед, те, що осмислення сутнісного змісту права, форм його буття та механізмів реалізації здійснюється, на відміну від міфу, у логіко-поняттєвій (а не чуттєво-образній) формі. При цьому філософи вже не обмежувалися описом різноманітних форм виявлення права, а прагнули вивести універсальні критерії «правності» як такої. Окрім того, «філософський логос» цієї доби вимагав пояснень світу не з позиції «вільної фантазії», а в строгих рамках аналітичної аксіоматики, згідно з якою жодне твердження не можна вважати істинним доти, поки воно не буде логічно обґрунтованим. Зокрема, обґрунтування права у давньогрецькій філософії здійснювалося переважно апелюванням до певних «надлюдських» буттєвих начал (природної гармонії, розумності «божественних законів» космосу, «світом ідей», що детермінує долю «світу речей» тощо).

Тим самим відбувалося становлення правової онтології як фундаменту майбутньої філософії права як теоретичної науки.

2. Філософам Античної Греції належать перші в світовій історії спроби глибокого, узагальненого та систематизованого аналізу таких феноменів, як справедливість, рівність, свобода, благо, гідність тощо, котрі й понині залишаються ключовими цінностями права, будучи першорядними предметами досліджень у галузі правової аксіології. Ідеї ж Сократа й Протагора, що базувалися на принципі: «Людина є мірилом усіх речей», стали первинною основою для усього подальшого розвитку гуманістичних традицій, які охопили усі сфери культурного життя Європи та дали початок становленню й еволюціонуванню правової антропології. Нарешті, у вченні Платона про «ідеальну державу» та аристотелівських уявленнях про «розумний і справедливий порядок» були сформовані основи теорії держави та права.

3. У давньогрецьких уявленнях людина мислилася як органічна частина полісу, який, у свою чергу, будучи частиною космосу, мав узгоджуватися з його упорядкуванням. Тож попри розмаїття у підходах до вирішення питання щодо співвідношення права й закону, їх поєднує принаймні одна спільна риса – практично усі вони ґрунтуються на ідеї існування універсального світового порядку, що є природним джерелом права, узгодженню з яким підлягають полісні закони і відхилення від якого призводитиме до невинних наслідків для людства. Концептуальні розбіжності стосувалися лише тлумачень самої природи такого порядку, яка отримувала натуралістичні, метафізико-ідеалістичні, теологічні та інші інтерпретації.

4. Розуміння давньогрецькими мислителями «ідеї права» (тобто його сутності, безвідносно до окремих форм його прояву в суспільному житті) загалом можна звести до ідеї розумного та справедливого порядку, забезпечуваного державою там, тоді і настільки, де, коли і наскільки такий порядок не може бути гарантованим на суто добровільній моральній основі і, відповідно, потребує механізмів примусового забезпечення. Об'єктивна

сторона згаданої ідеї передбачає «розумність» такого порядку з точки зору параметрів його «онтологічної стійкості» (тобто відповідності незалежним від людської волі умовам внутрішньої та зовнішньої рівноваги встановлюваної цим порядком суспільної організації). Щодо суб'єктивної сторони ідеї права (а саме оцінки права з точки зору ідеї справедливості), то цей вимір полягає у відповідності забезпечуваного правом суспільного порядку системі ключових для соціуму ціннісних установок, на підставі яких здійснюється розмежування належного та неналежного. «В ідеалі» такі установки мають узгоджуватися із всезагальними «основами розумності», що відповідають принципам упорядкування космосу.

5. У працях Аристотеля набули свого узагальненого й систематизованого вигляду логічні основи аргументаційної аналітики, що стали фундаментом для розвитку методології доказового права (на противагу «праву більшості голосів»). Побудовані на таких основах доказові стратегії сприяють підвищенню ступеня об'єктивності у практиці прийняття правових рішень, будучи дієвим засобом протидії суб'єктивізму у ході їх вироблення. До того ж вони дозволяють визначити чіткі логічні критерії достатності доказів при обґрунтуванні процесуальних висновків.

Розділ 3.

ВПЛИВ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА НА РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

3.1. Спадщина давньогрецької філософії права та формування європейських правових цінностей

У найзагальнішому розумінні, головною змістовною ознакою поняття «цінність» є значущість окремих реалій дійсності або ж абстрактних ідей чи еталонів щодо задоволення духовних і матеріальних людських потреб, інтересів, цілей тощо [78, с. 992]. Вони є результатами узагальнення соціального досвіду і виконують функцію орієнтирів належності в суспільно-культурному житті. При цьому із входженням людства в еру цивілізованої історії одним з головних засобів реалізації ціннісних запитів та ідеалів є право як система механізмів регулювання відносин у суспільстві та забезпечення необхідних життєвих благ для його представників.

У свою чергу, саме право також має відповідні ціннісні засади, на яких воно ґрунтується і які «визначають зміст, напрямки розвитку та формують характеристики права та його інститутів і використовуються з метою оцінки діючого права» [144, с. 1052] на предмет його відповідності цільовим параметрам правового регулювання у конкретно взятому соціумі. Саме з точки зору певного діапазону основоположних правових цінностей здійснюється легітимація юридичного закону, тобто визначається його узгодженість з критеріальними вимірами *правової* – справедливої – норми (або ж, навпаки, визнання його неправового характеру).

Ведучи мову про формування європейських правових цінностей та їх вплив на політико-інтеграційні процеси, що мали

своїм наслідком утворення такої наднаціональної організації, як Європейський Союз, доречно згадати, насамперед, зміст ст. 2 Маастрихтського Договору про Європейський Союз. Ця стаття визначає, що «Союз заснований на цінностях поваги людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави та дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин. Такі цінності є загальними для держав-учасниць в рамках спільноти, що характеризується плюралізмом, недискримінацією, терпимістю, справедливістю, солідарністю та рівністю жінок і чоловіків».

З огляду на проведений у попередньому розділі аналіз філософсько-правових поглядів давньогрецьких мислителів, неважко помітити, що концептуальні основи більшості з перелічених вище ціннісних засад сягають своїм корінням інтелектуальних традицій Античної Греції, яку по праву називають «колискою демократії». При цьому давньогрецькі філософи у своїх умоглядних міркуваннях часто-густо на багато віків випереджали власну епоху, висловлюючи погляди, які йшли у розріз з сучасною їм суспільною думкою і здобули своє визнання у досить віддаленому майбутньому. Наприклад, уже перша з виділених основоположних правових цінностей, а саме – людська гідність, заради визнання та утвердження якої, власне, й існує право як засіб гуманізації людських стосунків та їх захисту від будь-яких злочинних посягань, посіла пріоритетне місце серед інших засад права у вченні Сократа. І, до речі, не тільки у своїх висловлюваннях, але й усім своїм життям (і навіть добровільним рішенням піти з нього) він продемонстрував значущість цієї цінності для людини. Тож одними з останніх його слів були наступні: «Ви можете забрати моє життя, але не можете відняти мою гідність!».

Лише два тисячоліття поспіль в епоху Просвітництва буде відродженою сократівська ідея «людиномірності» права у її універсалізованій формі. Тобто сутнісний зміст права буде переосмислено з його розуміння як засобу реалізації потреб еліти на засіб утвердження «гуманного духу» як такого. Якщо за часів

Античності далеко не кожна людина могла претендувати на визнання її людської гідності (про це красномовно свідчить хоча б сама наявність інституту рабства у цю епоху), то у XVIII ст. Й.Г. Гердер стверджуватиме: «Якщо розглядати людство... за втіленими в ньому самому законами, то у людини немає нічого більш високого, ніж гуманний дух; адже навіть уявляючи собі ангелів чи богів, ми мислимо їх собі ідеальними, вищими людьми... Отже, все добре робилося в історії заради гуманності, а все безглузде, розпусне й мерзенне, що також з'являлося в історії, було злочинном проти духу гуманності, так що людина взагалі не може уявити собі жодної іншої мети усіх своїх земних упорядкувань та установлень, крім тієї, що закладена у ній самій, тобто у її створеній богом натурі – слабкій та сильній, ганебній та шляхетній» [49, с. 428, 429]. Саме на цих ідеалах поступово консолідувався «спільний дух» європейського права, традиції якого були закладені ще у давньогрецьких філософських уявленнях.

Пріоритетність людської гідності як ціннісної основи європейського права виявлялася, зокрема, у античних витоках індивідуалістичних концепцій. Адже відомо, що загалом для давньогрецького менталітету була притаманна тенденція до підпорядкування особистого людського начала загальним інтересам полісу. Відповідно, життя окремого індивіда без вагань могло бути принесеним в жертву суспільству та державі. Разом з тим, уже в період античної класики (особливо у вченнях Сократа і Аристотеля) на перший план виходить людина як «самоцінне створіння», здатне самостійно вирішувати власну долю, визначати лінію свого життя та нести персональну відповідальність за свій життєвий вибір. Скажімо, згідно з поглядами Сократа, людина є здатною опанувати власним розумом всезагальні закони добра та справедливості, а тому, здійснивши це, вона не потребуватиме жодних суспільних законів для розумного регулювання її поведінки: «зовнішня» примусова сила закону потребується лише тим, чиє «внутрішнє» усвідомлення розумної необхідності ще є надто слабким. При цьому

він вважає, що будь-яка людина здатна це зробити за умови надання їй можливості пізнати таку необхідність. Тож, як бачимо, Сократ у притаманній йому піднесено-ідеалістичній манері навіть дещо «переоцінює цінність» людської гідності. Одначе, саме він, розглядаючи людину як суб'єкта свідомого та самостійного мислення, «здійснив найбільш вагомий внесок у розвиток ідей індивідуалізму... Саме Сократ не тільки відкрив у філософії індивідуалізм, але і здійснив поворот всієї історії до антропологічної теми, обґрунтувавши індивідуальне буття. Індивідуалізм Сократа проявляється через розуміння людини як істоти моральної, мислячої, здатної розділити прекрасне та потворне, зло і добро, істину та неправду тощо» [153, с. 20].

Натомість Платон, як «ярий прихильник» ідеї державності, наполягав на тому, що гідність людини визначається її походженням та природними задатками, і що державні інтереси мають бути первинними, оскільки саме держава має забезпечувати той розумний і справедливий порядок, за якого кожному належить те, що передбачається його статусом у суспільстві та державі.

Сократівську ідею гідності людини як правової цінності розвинув у своєму вченні Аристотель, обґрунтовуючи думку про те, що держава – це спілкування вільних людей, спроможних власноруч творити та розвивати власну природу, вдосконалюючи свої здібності. Право ж вважається ним справедливим тією мірою, якою воно надає можливості людині для такого вдосконалення та самореалізації, оскільки «за своєю природою людина є суспільною, справедливою та розумною істотою» [180, с. 78]. І основою почуття її власної гідності є здатність творити свою долю. На підтвердження тому мислитель зауважує, що «притаманне кожному почуття любові до самого себе не випадкове, а укорінене в нас самою природою. Щоправда, егоїзм справедливо засуджується, але він полягає не в любові до самого себе, а у більшій, ніж належить, мірі цієї любові» [8, с. 412].

Таким чином, будучи прихильником індивідуалістичних ідей в плані самовизначення людини як особистості, Аристо-

тель «визнає перевагу особистісних інтересів над суспільними, не заперечує приватну власність, відстоює щастя людей, вважає, що для людини турбуватися за особисте – це нормально,... оскільки суспільне ціле не може бути щасливим, якщо його частини є нещасними» [153, с. 20]. Тож із цих ідей бере свій початок гуманістична спрямованість європейського права на пріоритет людської гідності як фундаментальної цінності права. У зв'язку з цим, Євромайдан 2014 року носив назву Революції Гідності: адже головною рушійною силою цих подій стало прагнення громадян України відстояти цю базову цінність шляхом повернення до європейських культурних витоків після тривалого перебування під владою російсько-радянської імперії.

Аналізуючи змістовні характеристики людської гідності як правової цінності, відомий вітчизняний дослідник П. Рабінович наголошує на те, що гідність – це цінність людини як такої, самої по собі (самоцінність) – незалежно від будь-яких її біологічних чи соціальних особливостей. З цього випливає і засада рівності всіх людей у їхній гідності. Гідність – це категорія, яка відображає значущість людини з точки зору унікальності її природи. Тож, у розглядуваному аспекті, гідність усіх людей є однаковою вже з самого моменту їхнього народження, рівною гідності всіх інших людей. Усвідомлюючи цю обставину, кожна людина формує в собі почуття власної гідності [170, с. 21]. Тобто наразі гідність людини розглядається вже не лише з точки зору її індивідуальних здобутків, соціального статусу, походження тощо, але насамперед крізь призму самої причетності до роду людського, здатного осмислювати як власне буття, так і надавати смислу усім речам буття природного. Відповідно, людина, за висловлюванням І.Канта, «є не засобом, а метою», оскільки вона сама здатна до автономії та розумної реалізації власної природженої самобутності за «законами свободи»: «Ці закони свободи, на відміну від законів природи, називаються моральними. У тій мірі, в якій вони стосуються лише зовнішніх вчинків та їх законоузгодженості, вони називаються юридичними законами; якщо ж ними

висувається вимога, щоб вони (закони) самі були визначальними підставами вчинків, вони називаються етичними, і у цьому випадку говорять: відповідність з першими є легальність, з другими – моральність вчинку» [93, с. 120-121].

Таке урівнювання людей як морально автономних суб'єктів у їхній людській гідності стало, врешті-решт, підставою для універсалізації прав людини й громадянина. Як зазначено у преамбулі та ст. 1 Загальної декларації прав людини 1948 р., «беручи до уваги, що визнання гідності, яка властива всім членам людської сім'ї, і рівних та невід'ємних їх прав є основою свободи, справедливості та загального миру,... всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю і повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства».

Спрямована на утвердження пріоритету людської гідності як правової цінності міжнародна система захисту прав людини дістала подальший розвиток у створенні регіональних, зокрема європейських, правозахисних механізмів. З метою забезпечення економічної та демократичної стабільності в Європі створено такі організації, як Рада Європи, Європейський Союз і Організація з безпеки та співробітництва в Європі (ОБСЄ). При цьому значущість Європейської конвенції про захист прав людини і основних свобод полягає не лише у закріпленні людської гідності, прав та свобод людини, а, насамперед, у забезпеченні механізму їх впровадження, визначальна роль у якому відводиться Європейському судові з прав людини, рішення якого є засобом захисту гідності та прав людини у рамках Ради Європи. Тож передбачена Конституцією України правова держава має будуватися на верховенстві права з огляду на ідею людської гідності, бо саме держава існує для людини, а не навпаки [76, с. 50].

Як слушно зауважив К. Поппер, для того, щоб вести мову про той чи інший смисл речей чи процесів, необхідна наявність їхньої «доцільності», пов'язаності певними спільними чинниками та «онтологічною метою». Однак «єдиної історії людства немає,

а є лише нескінченна множина історій, пов'язаних з різними аспектами людського життя, і серед них – історія політичної влади. Її зазвичай підносять до рангу світової історії, але я стверджую, що це є образливим для будь-якої серйозної концепції розвитку людства» [163, т.2, с.312]. Адже такий підхід, на думку автора, є анітрохи не кращим за трактування історії людства як історії злочинства, грабежу чи отруєнь, оскільки «історія політичної влади є не що інше, як історія міжнародних злочинів та масових убивств... Реальною історією людства, якби така існувала, мала б бути історія всіх людей, а отже – історія усіх людських надій, борінь та страждань, так як одна людина не є більш значущою за іншу» [163, т.2, с. 312].

Разом з тим, варто зауважити, що у соціальних системах роль консолідуючих та смислоутворюючих цільових орієнтирів виконують ключові для них цінності. Саме вони формують спільну мету та сенс людської діяльності у соціумі. Тож, з огляду на це, К.Поппер робить висновок: «Хоча історія не має смислу, ми можемо надати їй цей смисл... Адже ми можемо інтерпретувати історію, виходячи з тих проблем політичної влади, які ми намагаємося вирішити у наш час. Ми можемо інтерпретувати історію політичної влади з точки зору нашої боротьби за відкрите суспільство, за владу розуму, за справедливість, свободу, рівність і за припинення міжнародних злочинів» [163, т.2, с. 320].

Безспірно, ці слова є особливо актуальними сьогодні, коли наша країна потерпає від нелюдської військової агресії, і в той же час вони пронизані тим духом гуманізму, концептуальні основи якого ведуть свою історію від філософсько-правових ідей давньогрецьких мислителів.

Наступні дві фундаментальні цінності європейського демократичного права – свобода та рівність – являють собою ті аксіологічні засади, без реалізації яких взагалі немислима сама навіть ідея демократії, а людська гідність залишатиметься не більш, ніж внутрішньою моральною якістю людини, не маючи свого дійсного виявлення. Так, скажімо, античний раб цілком

міг усвідомлювати себе як повноцінного представника роду людського, однак *de facto* його суспільний статус був надто віддаленим від гідного ставлення до нього з боку вільних громадян полісу, що не сприймали його як рівного їм. Відповідно, людська гідність передбачає насамперед суб'єктивну свободу та рівність, котрі ще з античних часів пов'язувались з ідеєю справедливості.

Згадаємо, що свобода як правова цінність асоціювалася у давньогрецьких філософів виключно з вільними громадянами і жодним чином не стосувалася рабів. Останні, власне, і були основним засобом досягнення свободи для перших. Тому переважна більшість мислителів цієї доби схилилася до думки про «природну виправданість» інституту рабства. Навіть Аристотель, який, на відміну від свого вчителя Платона, не поділяв позицію, згідно з якою одні люди народжуються повелителями, а інші – рабами, визнаючи при цьому *можливість* зміни соціального положення індивіда, все ж таки стверджував, що далеко не всі люди прагнуть здійснити таку можливість. Адже є люди, які за своєю природою більш схильні до покори, аніж до влади чи навіть свободи: вони радше будуть підкорятися чужій волі, ніж повелівати й керувати іншими, але якщо це буде «добровільним рабством», а не насильницьким; примус завжди породжує свою закономірну протидію у вигляді зустрічної ненависті. Тож рабство як природне явище вважалося цілком справедливим та розумним, оскільки без нього не уявлялися досяжність і збереження свободи для громадян держави: у такому разі всі люди без винятку стають рабами сліпих сил природи, як це було у первісному суспільстві.

У сучасному суспільстві завдяки тому, що технологічний прогрес давно уможливив скасування інституту рабства, права свобода стає універсальною людською цінністю (а не лише привілеєм обраних). Вона є конституційно закріпленою у законодавствах усіх демократичних держав. Зокрема, право на особисту свободу та недоторканність передбачене ч.1 ст. 29 Кон-

ституції України. З метою запобігання надто вузького розуміння змісту даної статті (як свободи від незаконного затримання і арешту) Конституційний Суд України дав наступне її тлумачення: «серед фундаментальних цінностей дієвої конституційної демократії є свобода, наявність якої у особи є однією з передумов її розвитку та соціалізації. Право на свободу є невід'ємним та невідчужуваним конституційним правом людини і передбачає можливість вибору своєї поведінки з метою вільного та всебічного розвитку, самостійно діяти відповідно до власних рішень і задумів, визначати пріоритети, робити все, що не заборонено законом, безперешкодно і на власний розсуд пересуватися по території держави, обирати місце проживання тощо. Право на свободу означає, що особа є вільною у своїй діяльності від зовнішнього втручання, за винятком обмежень, які встановлюються Конституцією та законами України» [112, с. 12]. Тобто свобода суб'єктивної самореалізації людини є припустимою у тих межах, що визначені законом з метою гарантування правової свободи інших суб'єктів. Адже за відсутності таких обмежень унеможлиблюватиметься уникнення конфліктних зіткнень інтересів, як застерігали ще давньогрецькі мислителі (Платон у творах «Держава», «Політик», «Законо»; Аристотель у «Політиці», «Нікомаховій етиці» тощо). Тому законне обмеження свободи вже у ті часи розглядалося як єдиний засіб її забезпечення шляхом встановлення певної «нормативної міри» для приборкання «рудиментарно-тваринного єства» людини: «Хто вимагає, аби панував закон, очевидно, хоче, щоб панували божество і розум, а хто вимагає, аби панувала людина, проявляє (у своїй вимозі) певне дикунство; бо пристрасть саме і є таким (чимось тваринним), до того ж вона зводить навіть найкращих правителів з істинного шляху; навпаки, закон – це розум поза пристрастями й бажаннями» [7, с. 96].

Безперечно, сучасне розуміння свободи як правової цінності багато в чому відрізняється від давньогрецького, проте сама ідея пов'язування сутнісного змісту права не лише з заборона-

ми та зобов'язаннями, а, насамперед, із забезпеченням можливостей вільного самовизначення й самореалізації людини в суспільному житті стало стійкою традицією для європейської правової культури [35, с. 42].

Будучи необхідним компонентом гідного людського існування, свобода, у той же час, є засобом, яким далеко не всі здатні в однаковій мірі успішно користуватися. Це доволі швидко призводить до соціально-економічного розшарування суспільства та посилення фактичної нерівності у ньому та дестабілізує його (яскравою ілюстрацією тому є майнова поляризація на теренах пострадянських країн у так званий період «перебудови» економіки на засадах лібералізації). Одним з компенсаторних засобів, спрямованих на «амортизацію ударної сили» таких тенденцій є принцип правової рівності: «Як уже давно помічено, такі правові цінності, як свобода та рівність знаходяться у відношенні взаємної протилежності, а тому вектори руху суспільства у напрямку їх здійснення, так би мовити, «компенсують» один одного (аналогічно тому, як це спостерігається при «взаємопереродженні» потенційної та кінетичної енергії у замкнених механічних системах, на кшталт маятника, де сума значень цих енергій є постійною величиною). Тож, чим більшу міру суб'єктивної свободи забезпечує правова система певного суспільства, тим більш віддаленим від стану фактичної рівності громадян опиняється дане суспільство, що істотно дестабілізує його та зменшує гарантії реального захисту права на власність, на життя, на особисту недоторканність тощо» [203, с. 156].

Як зауважував свого часу Б. Чичерін, свобода завжди породжує прогресуючу нерівність, а фактична рівність може досягатися лише ціною «абсолютно немислимого всезагального знищення свободи» [203, с. 326]. Адже природні задатки людей є різними, тому, мірою розширення свободи їх реалізації, відповідно, поглиблюватиметься економічна нерівність між ними, що, у свою чергу, сприятиме зростанню індексу нерівності соціальної. Протидією тому, як було згадано вище, є організація

правового регулювання відносин на засадах правової рівності. «Рівність як соціально-правова цінність – наділення усіх членів суспільства однаковим правовим статусом», безвідносно до майнового, соціального, гендерного тощо. Її основними аспектами є: «рівна повага в межах певної схеми процесу ухвалення рішень (вимога виявляти рівну повагу до думки кожного); об'єктивне ставлення (вимога однакового розгляду однакових випадків); рівність розподілу (вимога отримання кожним рівної частини певного блага); рівність результату (вимога, згідно з якою індивіди після процедури розподілу повинні опинитися в однакових умовах)» [56, с. 735].

Певна річ, що з точки зору ідеї справедливості тут йдеться аж ніяк не про прагнення встановлення фактичної рівності, а про правове забезпечення рівних «стартових умов» для кожного учасника правовідносин; однак при цьому не передбачається однакова для всіх винагорода «на фініші». Подібно до того, як у спортивних змаганнях не усі стають призерами, але правила проведення змагань є однаковими для всіх, в плані забезпечення правової рівності та протидії надмірному майновому розшаруванню населення в умовах вільної конкуренції запроваджується обґрунтований ще в Античній Греції принцип пропорційності. Згідно з цим принципом, «пропорційна рівність полягає в тому, що той, хто має велике майно, робить великий внесок, а хто має мале – малий внесок; більше має той, хто попрацював більше, ніж той, хто попрацював менше, і т. ін.» [190, с. 15]. В сучасних умовах цей принцип втілено у системі координації заробітної платні згідно з кількісними і якісними показниками виконуваної роботи, системі прогресивного преміювання та оподаткування тощо. Такі заходи зумовлені тим, що тенденція зростання добробуту фінансової еліти, в силу об'єктивних закономірностей соціально-економічної динаміки, може «підживлюватися» лише за рахунок «протипажних тенденцій до зменшення питомої частки останньої в суспільстві та, відповідно, розширення числа «аутсайдерів», відносний рівень добро-

бути яких буде знижуватися. В результаті спостерігатиметься масове зростання суспільної невдоволеності та «кризове переосмислення» ліберально-демократичних цінностей» [203, с. 156-157]. Як писав свого часу А. де Токвіль, «демократичні народи відчувають природне прагнення свободи та болісно переживають її втрату. Однак рівність викликає у них пристрасть, палку, незгасиму, неодмінну та непереборну; вони жадають рівності у свободі, і, якщо вона стає для них недосяжною, вони воліють рівності бодай у рабстві» [187, с. 373].

З огляду на відзначені обставини, «при обґрунтуванні юридичної нормативності сучасного демократичного суспільства треба відштовхуватися не лише від її економічної, політичної чи іншої ефективності, але й від умов оптимальної регламентації правової свободи з метою її збалансованого розподілу між різними суб'єктами у напрямку параметрів досягнення й підтримання загальної рівноваги в системі «людина – суспільство – природа» (що, власне, й складає сутнісну основу права, з огляду на яку, насамперед, має обґрунтовуватися його функціональність)» [203, с. 157]. Як бачимо, сучасні концептуально-теоретичні уявлення про рівність як ціннісну основу права мають тісний генетичний зв'язок з давньогрецькими вченнями про гармонійну рівновагу, принципи якої є критеріями розумності та справедливості правопорядку.

Варто також зауважити на те, що хоча в Античній Греції ідея рівності й фігурувала у якості фундаментального компонента ідеї справедливості, однак тут йшлося виключно про «рівність серед рівних» (на чому постійно наполягали Платон та Аристотель). Іншими словами, ця ідея ще не була навіть концептуально оформлена у принцип правової рівності, вже не кажучи про реальне втілення цього принципу у системі існуючих на той час правовідносин. Саме поняття «правової рівності» з'являється у римському праві, будучи пов'язаним з терміном «*paritas*». Вперше цей термін «входить до мовного обігу в значенні «однаковості». Принципи римського права щодо питання рівно-

сті використовують саме цей термін, наприклад: «*Par in parem imperium non habet*» (рівний над рівним не має влади); «*Parium eadem ratio est idem jus*» (у схожих ситуаціях та сама підстава і той самий закон). Цікавий термін ще і тим, що застосовується у версії принципу таліона: «*Par pari referre*» - рівним за рівне відплатити. В даному випадку мова йде не просто про рівність, а про взаємності і подоби в діях, їх співмірності та адекватності» [208, с. 173–174]. Проте тут ще не йдеться про формальну та природжену рівність людей як представників спільного для них «роду людського».

Така ідея отримала своє філософсько-правове обґрунтування лише в епоху Нового часу, коли активно почали розвиватися юснатуралістичні доктрини у праворозумінні. Наприклад, Г. Гегель інтерпретував зміст поняття «правової рівності» як «однакову правоздатність» людей з точки зору того, що всі вони за своєю природою є вільними особистостями; разом з тим, не менш природними є відмінності між їхніми фізичними, розумовими, вольовими та іншими якостями, в силу чого ця «абстрактно-загальна правова рівність» кожною людиною реалізується по-різному, і тут вже немає місця рівності [48, с. 60–61]. Тобто йдеться про діалектику співвідношення формальної та фактичної рівності, що виявляється між загальним та частковим (особливим) рівнями буття права.

У сучасному суспільстві «рівність як правове явище розвинулася до нормативно-юридичних форм, здатних виступити зразками, моделями, правилами можливого, належного або забороненого варіантів поведінки людей. Сутність правової рівності полягає у вимозі однакового становища усіх людей перед законом... Рівність прав і свобод сьогодні є одним з основних принципів конституційного статусу людини і громадянина, показник загальнолюдської культури» [208, с. 176]. Тож загалом можна стверджувати, що ідея рівності, первинно сформульована давньогрецькими мислителями та обґрунтована у європейській філософсько-правовій думці Нового часу, належить

до фундаментальних засад самого існування сучасної правової демократичної держави, будучи ціннісною «опорою» гідності кожного громадянина в суспільстві, безвідносно до його індивідуально-суб'єктивних особливостей.

З ідеєю рівності тісно пов'язана така ключова правова цінність, як справедливість (оскільки далеко не будь-яку рівність можна обґрунтовано визнати справедливою і тим самим надати їй статусу «правової», тобто відповідної самій сутнісній «ідеї права»). Більше того, «право виникло і розвивається заради втілення у життя ідеї справедливості. Воно є тим суспільним ідеалом, на яке повинно орієнтуватися законодавство. Справедливість – це і є таке право, за якого кожен індивід отримує те, чого заслуговує, що є його невід'ємною частиною блага у суспільстві, те, чого так сильно потребує. Це своєрідна рівновага та баланс суспільних потреб і можливостей, де право іманентно передбачає справедливість, а справедливість має правову основу, тобто є реальною та захищеною правом» [160, с. 11].

Як засвідчує поданий у попередньому розділі аналіз основних філософсько-правових ідей давньогрецьких мислителів, поняття справедливості посідає ключове місце серед об'єктів їхньої уваги при вивченні сутнісного змісту та призначення права в суспільному житті. Попри все те розмаїття підходів та тлумачень в плані визначення цього поняття у цю добу (як, власне, і на усіх подальших етапах історії осмислення права), його зміст традиційно асоціювався з ідеєю відповідності, гармонійної узгодженості чи пропорційної співрозмірності по відношенню до тих чи інших «еталонних мірил». При цьому у ролі останніх могли фігурувати абсолютно різнопорядкові феномени – принципи природної гармонії космосу, універсальні засади божественного чи людського розуму, природні задатки людини, найбільш значущі людські потреби, ціннісні установки та ідеали тощо, які були своєрідними «змінними параметрами» у «формулі справедливості», тоді як згадана вище «відповідність» – її загальною «константою».

У сучасних підходах до розуміння справедливості як цінності права ця традиція не втратила своєї сили; хіба дещо змінилися критеріальні виміри цієї аксіологічної характеристики права: «Розуміння права як засобу досягнення певної гармонії в суспільному житті у своєму внутрішньому змісті передбачають ідею справедливості. Справедливість, яка забезпечує рівновагу та баланс соціальних сил, справедливість, яка відтворює людину як неповторну та унікальну особистість. Саме таке трактування справедливості актуалізує подальші практичні пошуки аксіологічних основ права, того ціннісного виміру права, який зумовлює безумовний авторитет права не просто у регулюванні суспільних відносин, а у людинотворенні, становленні людини як творчої, непересічної особистості» [160, с. 10-11]. Тож наразі головним орієнтиром удосконалення правового регулювання у напрямку набуття ним дедалі більш справедливої форми є вже не «космічна гармонія» чи «божественний закон», а забезпечення умов повноцінного та всебічного розвитку й самореалізації людини в суспільстві. Як слушно зауважив С. Алексєєв, «істина про те, що право існує для людської особистості і для її охорони, виступає основною філософсько-правовою аксіомою» [2, с. 110]. До того ж, за словами Б. Кістяківського, важливо, «щоб право не розходилося зі справедливістю»; тобто щоб «саме право було справедливим». [96], тобто отримало свою легітимацію на основі базових гуманістичних цінностей, «оскільки закон, в якому нівелюється принцип справедливості, стає неправовим, деспотичним, свавільним приписом влади; він вивищує владу над людиною, робить людину засобом для досягнення вузьких державницьких цілей» [160, с. 13].

В умовах нинішньої політико-економічної ситуації, коли все перетворюється на товар, у тому числі й будь-яка людська діяльність, вже давно укорінилася думка про те, що головним регулятором суспільного розвитку є та ринкова стихія, у середовищі якої все отримує свій вартісний еквівалент, незалежно від яких-небудь індивідуальних чи суспільних ціннісних пріори-

тетів. У цьому відношенні дуже слушним вбачається наступне застереження Дж. Сороса: «У кожному суспільстві повинні бути деякі спільні цінності, що цементують його. Ринкові цінності самі по собі не здатні виконувати цієї функції, оскільки відображають лише суму, яку один учасник ринку готовий сплатити іншому в процесі вільного обміну... Може існувати ринкова економіка, але не може бути ринкового суспільства. Окрім ринків суспільству необхідні інститути, котрі обслуговували б такі спільні цілі, як політична свобода та соціальна справедливість. У деяких країнах такі інститути наявні, але їх немає у глобальному суспільстві. Розвиток глобального суспільства відстає від розвитку глобальної економіки. Якщо цей розрив не буде подолано, глобальна капіталістична система не виживе» [182].

Разом з тим, слід відзначити, що розглядувана виключно у юридичній площині «справедливість – ідея формальна. Вона не дає відповіді на два запитання, вважаючи що відповідь на них уже знайдена. Вона означає однаковий підхід до рівних і неоднаковий до нерівних за тією ж мірою, але вона не може встановити, по-перше, кого слід розглядати як рівного чи нерівного, і, по-друге, як слід трактувати рівних і нерівних. Рівність – завжди лише абстракція з наявної нерівності» [171, с. 157]. Адже так само, як нетотожні одна одній речі, кожна з яких є, по-суті, унікальною, ми об'єднуємо у спільний клас і називаємо спільним для них ім'ям (абстрагуючись при цьому від усіх їхніх специфічних рис), так само і люди фактично не є рівними між собою за біологічними, фізичними, інтелектуальними, культурними та іншими ознаками. Тому «при вирішенні питання, зокрема, стосовно того, чи варто засуджувати до однакової міри покарання двох злочинців з однаковим складом злочину (оскільки вони вчинили однакові за своєю типологією протиправні дії), або ж підходити до розгляду цих справ по-різному, з огляду на відмінності у їхній попередній поведінці, мірі її узгодженості чи конфліктності з законом, ступені небезпечності раніше скоєних злочинів тощо, окрім аналізу даного питання в плані формальних критеріїв

справедливості, доводиться оцінювати варіанти його вирішення з позиції міркувань доцільності, моральної виправданості, громадської думки та ін.» [203, с. 59].

Аналогічним чином, з самої лише абстрактної ідеї справедливості логічно не впливають які-небудь конкретно-змістовні висновки щодо виду чи абсолютної (незалежної від контексту) міри покарання: «справедливість може ствердити лише відносну міру покарання виключно всередині заданої системи покарань, а не встановити саму систему покарань» [171, с. 157]. Але якою саме повинна бути ця система, які види санкцій вона має передбачати і у якому діапазоні вони будуть розгорнуті (тобто, що вважатиметься найлегшим, а що – найтяжчим покаранням), такі питання є «позамежними» по відношенню до ідеї формальної справедливості: «справедливість може лише визначити у заданій шкалі покарань пункт, який відповідає пунктові завданої злочинцем міри вини і небезпеки. Справедливість може визначити лише форму закону: те, що він має бути рівним для всіх рівноправних і тому несе в собі форму загальності. Про зміст таких загальних,... однаковим чином значущих законів справедливості, однак, нічого не може сказати» (там же). Цей зміст завжди є релевантним відносно суспільно-культурних уявлень про належне, що є результатом своєрідної «кристалізації» в контексті численних інтерактивних стосунків між людьми (як у синхронічному, так і в діахронічному плані, оскільки крім специфіки соціального середовища, у якому формуються спільні уявлення про справедливість, направленість такого формування багато в чому зумовлена історичним досвідом, усталеними культурними традиціями тощо). Тож «у будь-якому випадку істинність шкали цінностей неможливо довести логічно, але можливо лише прийняти чи відхилити, тому що ми відчуваємо, що просто не можемо вчинити інакше» [118, с. 141]. Адже не слід ігнорувати того, що правосвідомість має не тільки свій ідеологічний рівень, в межах якого ми будемо аргументовані висновки, засновані на чітко визначених поняттях, але й психологічний, де ми скоріше має-

мо справу з емоційним прийняттям чи, навпаки, відторгненням певних ідей навіть без достатньої міри їх раціонального осмислення. Так, наприклад, мало хто спроможний дати загальну та однозначну дефініцію ідеї справедливості, але практично будь-хто здатен відчувати, що у тому чи іншому випадку хтось обійшовся з ним несправедливо. Відповідно, у сучасних концептуалізаціях ідеї справедливого регулювання суспільних відносин вже «не ставиться питання про конкретні риси бажаного суспільного устрою, і тим самим знімається одвічне питання нашого політичного і правового менталітету: яке суспільство ми будемо? Якими б не були конкретні риси спільноти, що формується, важливим є лише те, щоб у ній реалізувався принцип автономії особистості та знайшли б своє втілення правові смисли». За поняттям правового, справедливого суспільства «не стоїть певна емпірична реальність, що має бути досягнутою у той чи інший строк... Воно являє собою регулятивну ідею, котра, як деяка мета, організовує нашу ситуацію, надає їй осмисленості навіть там, де смисли поки що невловимі» [123, с. 319].

Справді, між такими феноменами, як суспільно-державний устрій та правовий статус особи навряд чи існує строга взаємодозначна залежність: адже часто-густо у сучасних країнах з усталеними монархічними традиціями (таких, наприклад, як Велика Британія, Швейцарія, Нідерланди та ін.) рівень життя та правової свободи людини є значно вищим, ніж у багатьох країнах з офіційно закріпленим демократичним державним устроєм. Як переконає суспільно-політична практика, *реальна* демократія може існувати навіть у формально недемократичних державах і, навпаки, фактична автократія може здійснюватися на теренах держав, що формально є демократичними (як це спостерігається у Росії, Білорусі, Північній Кореї тощо). Тож, попри те, що майже чверть держав-членів Євросоюзу не відмовилися від своїх монархічних традицій, демократія є однією з «цементуючих» цю наднаціональну організацію правовою цінністю (як зазначено у ст. 2 Договору про Європейський Союз).

Як вже згадувалося, як витoki самої ідеї демократії, так і перші кроки її реалізації в суспільно-політичному житті пов'язані з Античною Грецією. І треба сказати, що протягом усієї своєї історії ця ідея стикалася з вельми суперечливим її сприйняттям та тлумаченням. Наприклад, Аристотель, з одного боку, визнавав, що «народ меншою мірою піддається зіпсуттю», ніж окрема людина чи незначна їх кількість, подібно до того, «як велика кількість води, так і маса псується менше, ніж невелика (кількість). Коли гнів чи подібне почуття оволодіває однією людиною, то присуд її виявиться неминуче хибним. Малоймовірно, аби таке трапилося з народом; мова про те, що усі б водночас перейнялися гнівом і через це вчинили хибно... Через свої нікчемні бажання... правителі налаштували проти себе народ, внаслідок чого той повстав проти них і, зрештою встановив демократію» [7, с. 93–94]. З іншого ж боку, мислитель констатував підвищений ризик соціально-політичної нестабільності у демократичних державах, котра виявляється у численних народних бунтах, оскільки люди зазвичай «вважають, що, коли вони рівні відносно (у чомусь), то мають бути рівними в усьому (абсолютно)» [7, с. 130]. До того ж, «демос із обов'язками монарха прагне управляти, мов одноосібний володар, не підлягаючи певному закону, і стає деспотом (тому й улесливці користуються у нього пошаною). Цей демократичний лад найдужче нагадує нам (з окремих видів монархії) тиранію... І трапляється так, що демагоги стають могутніми внаслідок зосередження в руках демосу всіх важелів влади» [7, с. 107].

Проте, як вважав класик давньогрецької філософії, усі народи зрештою мають прийти саме до демократичного устрою: адже із закономірним укрупненням державних утворень, відповідно, зростатиме маса народу, що їх населяє; і чим більшою є така маса, тим важче її підпорядковувати правлячій меншості, тому за таких умов «нелегко утворитися іншій формі державного устрою, окрім демократії» [7, с. 94], попри усі її суперечності.

Шлях до вирішення цих суперечностей полягає, на думку Аристотеля, у чіткій законній регламентації влади народу, оскільки «у тих демократичних державах, де править закон, демагогам немає місця, але управляють кращі громадяни» [7, с. 107]. Однак при цьому сам закон, що має правити у демократичному суспільстві, не є якоюсь «зовнішньою організуючою силою», а створюється самими членами цього суспільства; і цей законотворчий процес має ті ж самі вищезгадані вади, які притаманні демократії загалом. Тут також нерідко зустрічаються суб'єктивізм та політична заангажованість рішень, демагогічні маніпуляції, лобіювання економічних інтересів тощо. Тож еволюція демократичної системи розгортається шляхом виявлення та нейтралізації таких негативних її моментів. Зокрема, у сучасному світі ми досить часто стикаємося з доволі резонними критичними міркуваннями з приводу поширених форм представницької демократії. Класичні інститути останньої базуються на таких фундаментальних поняттях, як «народна згода» та «правління від імені народу», які, на думку Р. Барнета, є «фіктивними» [218, с. 107]. Цей висновок аргументується на підставі твердження про можливість тлумачення змісту поняття «згода» виключно як «особисте схвалення певного рішення»; в іншому разі, коли хтось дає свою згоду за когось іншого, ця згода не може вважатися реальною, а лише фіктивною. Окрім того, ведучи мову про «згоду» не в особистому, а у загальносуспільному відношенні, такої згоди практично неможливо досягнути в умовах масштабів сучасних національних держав, неспівмірних з масштабами давньогрецьких полісів. Що ж до «правління від імені народу» шляхом виборів його представників до органів законодавчої влади, то з цією процедурою, як зауважує Дж. Рейман, «пов'язані численні проблеми легітимності... Норми, що встановлюються в результаті діяльності обраних представників, нав'язуються незгодній меншості проти її волі. І у такому випадку вибори не тільки не є підставою для визнання легітимності, але й піднімають питання про права цієї незгодної меншості.

Чому правила, схвалені більшістю проти волі меншості (і, можливо, такі, що перешкоджають вираженню її волі), мають бути обов'язковими для цієї меншості? Чому б не розглядати таке виявлення влади як тиранію більшості над меншістю?» [239, с. 127]. Адже для раціональності встановлюваних законів потрібна не стільки воля, скільки розум; тоді як люди, здатні приймати виважені та розумно обґрунтовані рішення, далеко не завжди належать до більшості.

Нарешті, як аргументує Р. Барнет, зміст прийнятих парламентом законів «від імені народу» практично не залежить від волевиявлення виборців: «якщо ми голосуємо за кандидата, і він перемагає на виборах, ми тим самим виражаємо згоду із законами, за які він голосує, але ми також виразили свою згоду із прийнятими парламентом законами, проти яких він голосував. Так само, якщо ми голосуємо проти кандидата, і він перемагає, ми виражаємо згоду коритися законам, за і проти яких він голосуватиме. Якщо ми взагалі не голосуємо, то ми тим самим погоджуємося із результатами голосування, якими б вони не були» [218, с. 119]. На підставі наведених міркувань автор доходить висновку про те, що «спроба обґрунтувати легітимність, засновуючи її на мажоритарній згоді, є моральним еквівалентом квадратури круга» [218, с. 123], тобто невіршуваною проблемою легітимації закону електоральними засобами класичної представницької демократії.

В руслі сучасних дискусій з приводу переосмислення й трансформації демократичних інститутів розробляються альтернативні (по відношенню до класичних) концепції демократії. При цьому переважна більшість дослідників схиляється до висновку про те, що законотворчий процес має передбачати не стільки схвалення чи незгоду з певними попередньо сформульованими рішеннями влади (шляхом проведення парламентського голосування чи загальнонародного референдуму), скільки процес спільного дискурсивного вироблення таких рішень, починаючи з «низових ланок» суспільної самоорганізації

аж до надання їм законної сили на рівні вищих органів законодавчої влади. Як зазначає з цього приводу Ю. Габермас, ключовою ідеєю сучасних дискурсивних теорій демократії у питаннях підстав легітимації законотворчих рішень є «відхід від «стратегічної парадигми» та перенесення ваги доказу... на сам процес формування спільної волі... За такого порядку громадяни відповідають як співучасники за розв'язання проблеми колективного вибору через громадське відкрите обговорення і свої основні інститути розглядають як легітимні тією мірою, якою вони встановлюють рамки для вільного відкритого обговорення» [53, с. 33]. Здійснення реформ демократичних інститутів у такому напрямку передбачає відповідне «інституціонування правових процесів, котре забезпечить щонайістотніше виконання принципових передумов комунікативності щодо чесних обговорень і непідвладного примусові аргументування» [53, с. 35]. З цією метою формуються принципи «дискурсивної етики, що є моральними засадами... організації відкритого праксису обговорення» [53, с. 34], у ході якого базовими критеріями слугують фундаментальні суб'єктивні права та свободи. Таким чином, «сучасний «дискурс легітимації» обґрунтовує поєднання дії народного суверенітету із системою прав людини. Сенс останніх полягає у тому, що вони інституціоналізують комунікативні умови для формування розумної політичної волі. Це означає, що легітимними визнаються лише ті регулятиви, котрі могли б бути прийняті усіма можливими зацікавленими особами» [123, с. 221].

Як відомо, перше юридичне закріплення таких основоположних прав було здійснене лише у середині XX століття шляхом прийняття Генеральною Асамблеєю ООН Загальної декларації прав людини (Париж, 1948 р.). Проте ідейні витoki цих фундаментальних для європейського права аксіологічних засад укорінені у філософсько-правових вченнях давньогрецьких мислителів. Адже саме з уявлень про існування законів, що є вищими по відношенню до будь-яких «людських настанов», бере свій початок традиція, пов'язана з легітимаційним обґрунтуван-

ням законодавчих положень (тобто аргументацією їх правового статусу) через встановлення відповідності останніх змістові та деонтологічній спрямованості таких всезагальних законів.

У попередньому розділі вже йшлося про те, що «позавольовий» характер цих «космічних законів» тлумачився філософами Античної Греції по-різному. Вони розглядалися і як принципи природної гармонії та рівноваги (іонійські натурфілософи, Піфагор та інші); і як базові умови розумності організації світобуття та людського мислення (як, наприклад у Анаксагора чи Сократа); і як автономна, існуюча незалежно від світу речей «ідея права», завдяки здійсненню якої відбувається правове упорядкування суспільного життя (Платон); і як «божественний космічний закон», що стоїть над усіма «людськими законами» (Аристотель) тощо. Однак у будь-якому випадку тут присутня досить чітка думка, по-перше, про наявність певних передумов визначення змісту правової нормативності, які є «непідвладними» самій державній владі, що встановлює суспільні закони і, більше того, сама має коритися цим передумовам; а, отже, по-друге, останні, в силу своєї «природності» та незалежності від суб'єктивного людського ставлення до них, мають визнаватися за універсальні правові вимоги. Як, наприклад, розмірковує Аристотель, подібно до того, як безглуздо було б вимагати, щоб усі люди більше працювали лівою рукою, ніж правою, щоб усі жінки та діти працювали на рівні з чоловіками і т.п., так само нерозумно йти проти природного порядку речей при формулюванні законів; тож цей порядок «повсюди має однакову силу» [6, с. 219].

Очевидно, мабуть, що саме ці ідеї лягли в основу універсалізації прав і свобод людини й громадянина як базових цінностей європейського права, завдяки яким у суспільному житті відбувається дедалі глибше утвердження «тих начал, що зумовлюються гуманістичною сутністю самого права... Право змістовно конститується вже не як «право держави», що встановлює рамки суб'єктивної свободи, а як право людини, залежно від якого нормативізується як певні дозволи щодо окремих осіб,

так і зобов'язання держави в плані забезпечення можливостей реалізації таких прав» [139, с. 310]. До речі, ідея правового забезпечення належних умов самовизначення та самореалізації людини як «автаркічної особистості» вперше була висловлена та обґрунтована у вченнях Сократа і Аристотеля. Тож, пройшовши багатовіковий шлях свого розвитку, вона зумовила докорінні трансформації у політико-правовій сфері, в результаті яких наразі «права людини встановлюють моральні стандарти легітимності державної політики і є соціальними й політичними гарантіями, необхідними для захисту індивідів від поширених загроз людській гідності з боку сучасної держави й сучасних ринкових відносин» [74, с. 38].

Щоправда, в сучасній філософсько-правовій науці «природність основ права», на яких базуються права людини, має дещо інше осмислення, аніж за часів Античності. По-перше, такі основи вже не розглядаються як незалежні від соціокультурного контексту «позаісторичні» та «надлюдські» нормативні цінності, оскільки «права людини – це певні можливості людини, які необхідні для задоволення потреб її існування та розвитку в конкретно-історичних умовах, об'єктивно визначаються досягнутим рівнем розвитку суспільства і забезпечені обов'язками інших суб'єктів» [169, с. 20]. По-друге, їхня «природність» полягає не у тому, що вони є, так би мовити, «віддзеркаленням» природного порядку. Адже в самій природі право не виникає і не існує; воно є виключно людським витвором, притаманним лише цивілізованому суспільству. Що ж до «права сильнішого», згідно з яким живуть народи, що знаходяться у своєму розвитку на стадіях дикості та варварства, то воно називається «правом» суто умовно. Тому, ведучи мову про «природність» прав, йдеться, з одного боку, про «невимушений», «нештучний» характер їхнього формування в середовищі суспільної комунікації (подібно до того, як стихійно формуються моральні цінності й норми, ринкові ціни тощо), а, з іншого, – про специфіку «сутнісної природи» людини, що, на відміну від тварин, не є суто біологічною істотою.

Відповідно, для формування, розвитку й реалізації власної *соціально-культурної* сутності людський індивід цілком об'єктивно потребує певного діапазону можливостей, без забезпечення яких він неспроможний стати людиною (у повному розумінні цього слова, а саме – суспільно визначеною та адаптованою особистістю), а, отже, для гарантування яких і мають слугувати основоположні права і свободи людини.

Звичайно ж, при усій «природності» таких прав та їх незалежного від держави формування, їхнє забезпечення неможливе без відповідних державно-владних механізмів, завдяки яким вони перетворюються із всезагального морального обов'язку на *право*, котре вже не можна віднести до законів «доброї волі». Як слушно зазначає С. Максимов, «права людини виникають незалежно від юридичних установлень і лише визнаються у законодавстві (в широкому сенсі) як вираз моральної гідності людини. Вони спрямовані на утримання найважливіших цінностей людського життя і утвердження людини як найважливішої цінності. Це такі права, від яких людина не може відмовитися, і дотримання яких може вимагати від кожного» [122, с. 41]. З огляду на загальнолюдський статус цих прав, вони, як і решта європейських засадничих правових цінностей, в рівній мірі поширюються на чоловіків і жінок, як це спеціально відзначено у ст. 2 Договору про Європейський Союз. В цьому плані згадаємо, що саме Сократ вперше підняв проблему гендерної рівності, котра ще понад два тисячоліття не вписувалася в контекст суспільної свідомості.

Таким чином, у підсумку проведеного у цьому підрозділі аналізу історичних витоків базових цінностей сучасного європейського права можна переконливо стверджувати, що всі вони ґрунтуються на ідейній спадщині давньогрецької філософсько-правової думки. Зокрема, поняття про людську гідність як основну аксіологічну засаду права бере свій початок від вчення Сократа про людину як «центральної фігури» у картині світу, у тому числі й у рамках правового світогляду. Практично усі мис-

лителі цієї доби у той чи інший спосіб аналізували зміст правової справедливості з точки зору діалектики свободи та рівності. У політико-правових вченнях Демокріта, Платона та Аристотеля закладені концептуальні основи демократії, а аристотелівські погляди стосовно доцільності законодавчого обмеження свободи державної влади стали першим кроком до майбутньої концепції правової держави. Нарешті, міркування давньогрецьких філософів стосовно єдності природного та суспільного порядку, заснованого на всезагальних принципових началах, започаткували традицію розмежування права та закону, одним з найвагоміших результатів якої є ідея універсальних прав людини, що складають основу легітимації усіх інших законодавчих норм.

3.2. Традиції та новації в українській юриспруденції

Розвиток будь-якої правової системи відбувається як діалектичний процес, у якому завжди має місце взаємодія певних усталених – звичаєво-традиційних – компонентів та тих чи інших новоутворень, зумовлених специфікою такого розвитку на кожному його етапі. Ця специфіка є закономірним наслідком постійно змінюваних економічних, політичних та соціокультурних умов функціонування права і, відповідно, його осмислення в юридичній науці [34, с. 41].

Як зазначає вітчизняний дослідник Ю. Оборотов, «будучи чинником стабільності в суспільстві, правова система уособлює традиції, які забезпечують зв'язок між минулим, сьогоденням і майбутнім не тільки права і правової культури, а й усієї культури суспільства в цілому. Традиції у праві – це факт правового спадкування, оскільки вони є синонімом абсолютного, вічного, життєствердного у різні часи; їхній авторитет забезпечується корисністю, поширеністю, масовістю застосування, ефективністю дії. Тому традиції у сфері права здебільшого не потребують примусу» [143, с. 25].

Саме завдяки наявності певних консолідуючих традицій різні правові системи інтегруються у спільну правову сім'ю. Так, наприклад, у сім'ї загального права домінує традиція накопичення досвіду щодо подібних та особливих випадків правовідносин, що потребують свого вирішення у судовому порядку, а також «алгоритмів» вироблення судових рішень у цих справах. Натомість, романо-германська правова сім'я ґрунтується на традиції нормативного узагальнення стандартів правомірної поведінки та вироблення загальних критеріїв її розмежування з різними видами правопорушень. При цьому у першій із згаданих правових сімей процесуальне право традиційно превалує над матеріальним, а у другій – навпаки.

Новації ж являють собою «відхилення від традиційного досвіду, пов'язані з його творчим розвитком» [143, с. 23]. Так, скажімо, вже навіть на рівні праворозуміння, тобто фундаментального тлумачення самого сутнісного змісту права у юридичній науці (у тому числі й українській) помітно формується «інноваційна гілка», спрямована на подолання традиційної односторонності інтерпретації згаданого змісту, котра полягає або у вузькому позитивістському зведенні права до закону, або у його юснатуралістичному редукуванні до тих чи інших «природних основ» нормативності людської поведінки. Ця традиція бере свій початок від античної філософсько-правової ідеї розмежування «абсолютних» («божественних», «універсальних») та «відносних» («людських», «мінливих») законів. Проте, як не обґрунтована якими-небудь «метаюридичними» підвалинами нормативна вимога сприймається не стільки як воля, котрій необхідно коритися, скільки як «примха влади», так само і не закріплена офіційно і не забезпечена відповідними державно-правовими механізмами «справедлива норма» спиратиметься виключно на доволі хиткий фундамент «доброї волі». Тому «не випадковими є спроби перебороти вузькість традиційних західних концепцій права, щонайменше позитивістської природної й соціологічної, шляхом створення єдиної інтегрованої юриспруденції. Ця нова юриспруденція (соціальна

теорія права) вочевидь має ґрунтуватися не тільки на розумі, а й на почуттях, інтуїції та вірі» [143, с. 26–27].

Розробка сучасних інтегративних підходів до права здійснюється на різних підставах (соціологічних, психологічних, релігійних, аксіологічних тощо). Однак найбільш поширеними серед них є онтологічні версії, що ґрунтуються на ідеї організаційно-принципової єдності фактичного та належного буття. Як зауважував свого часу Б. Кістяківський, аналізуючи «багатосутнісність права» та потребу у його цілісному розумінні, хоча «право є і державно-організаційним, і соціальним, і психічним, і нормативним явищем» [97, с. 191], але усі форми його буття «є різними модусами єдиної субстанції» [97, с. 354]. До того ж «право ніколи не існує як чиста ідея, сутність, що немовби «витає» у якомусь просторі. Онтологічно ідея права завжди пов'язана з існуванням у світі, де на основі права створюється правопорядок. Розглядати буття права, не враховуючи його зв'язки з цим правопорядком, досить утопічно. Саме тому осягнення існування права можливе лише за умови одночасного врахування умов його буття у світі» [184, с. 25].

Що ж стосується деонтологічно-ціннісного виміру права, то у проектах його інтегрування на базі правової онтології ціннісний простір зазвичай фігурує як органічний компонент системи суспільного буття, оскільки «як природно-біологічні схильності людини, так і комунікативні механізми її входження до царини суспільних відносин та асиміляції нею правової нормативності свого соціального буття завжди опосередковуються певними «аксіологічними матрицями», що визначають ступінь значущості кожної з таких схильностей для самого індивіда та його суспільного оточення». До того ж, «він є найбільш наближеним до свідомості суб'єкта і, перебуваючи ніби «на поверхні», а не в глибинах буття, завершує піраміду онтологічної ієрархії» [186, с. 127]. Відповідно, «динаміку утворення та функціонування нормативних орієнтирів зумовлюють передусім ціннісні установки суб'єкта як основного агента генерування й реалізації права.

Так, система інтегральної правової онтології має увінчуватися аксіологічним пластом людського буття, де концентруються ціннісні атрактори динаміки феноменів права» [206, с. 107].

Такі інноваційні підходи до інтеграції онтологічних та деонтологічних аспектів права зумовлені тим, що його сутнісні основи не вдається однозначно окреслити ні самими лише фактично-буттєвими, ні суто нормативними межами. Головною причиною на те, як слушно вважає А.Кауфман, є та обставина, що право виявляє себе як своєрідний єднальний канал, крізь який відбувається «взаємоузгодження між суцим і належним» [227, с. 112]. Справді, «немає сенсу розмірковувати про реальність Належного (Ought), принципово відмінну від реальності Буття (Is)... Загалом люди осмислюють Належне передусім як об'єктивну реальність, хоча й нечітко розуміючи її та все ж вірячи у її існування» [151, с. 20]. Адже, формуючи наші уявлення про «належний», «бажаний» порядок, ми так чи інакше передбачаємо його потенційне *здійснення* (тобто перетворення з мислено-ідеального на реальний), а, отже, узгоджуємо такі уявлення з організаційними принципами та умовами дійсності, оскільки в іншому разі цим ідеям про «належне» не судитиметься бути коли-небудь реалізованими в системі існуючих правовідносин.

Традиційним для українського права є його приналежність до романо-германської правової сім'ї з притаманною їй схильністю до вироблення загальних норм регулювання суспільних відносин, на підставі яких здійснюється розмежування правомірної та протиправної поведінки, а також кваліфікація правопорушень та визначення відповідних юридичних санкцій у разі їх вчинення. Разом з тим, доводиться констатувати, що «надто абстрактний та узагальнений характер правових норм завжди передбачає доволі суттєвий діапазон «власного розсуду» суб'єктів правозастосовної діяльності у ході вироблення та прийняття рішень у конкретних справах; тому реальний зміст та обсяг прав визначається, врешті решт, не стільки попередньо встановленими законодавчими положеннями, скільки суддівським

рішенням у тій чи іншій ситуації, специфіку кожної з яких неможливо передбачити нормативно» [203, с. 74]. Передусім із цієї причини нинішнє розгортання демократизаційних процесів призводить до того, що навіть на теренах держав, де традиційно панує романо-германська (європейсько-континентальна) правова система дедалі відчутною стає «криза парламентаризму та посилення ролі судів» [245, с. 11].

До речі, віддання переваги казуїстичному підходові до права перед нормативістським є центральною ідеєю правового реалізму у юриспруденції, представники якого вважають, що навіть очевидні факти, а тим більше які-небудь узагальнені норми чи абстрактні принципи, завжди тлумачаться індивідуалізовано, будучи оцінюваними різними людьми з різними світоглядними, політичними, моральними, гендерними, психологічними та іншими установами. Тож, як зауважував свого часу один з яскравих представників цієї школи Ф. Коен, «ця залежність індивідуального значення від персональної системи співвіднесення є чимось таким, що більшість з нас вважає чимось саме собою зрозумілим, коли ми відмовляємося сперечатися з питань релігійного культу. А чи не простежується така сама залежність значення та істини від варіативного контексту і поза межами релігії, навіть у тих мирських сферах, котрі є предметом діяльності адвокатів та їхніх клієнтів? Чи не доречно вести мову навіть про те, що право як царина постійних суперечок є таким полем, в межах якого накладання різних значень на одну й ту саму усну формулу фігурує як найбільш характерний та найсуттєвіший атрибут?» [220, с. 123].

Загалом же, з огляду на відзначені обставини, представники правового реалізму дійшли висновків про те, що абсолютно одноманітне та логічно послідовне застосування права є в принципі нереальним; при цьому юристи повинні усвідомлювати власні преференції, світоглядні установки та забобони, що створюють істотні перешкоди об'єктивному застосуванню права. Тож «так само, як не існує двох однакових суддів з однако-

вим мисленням, не існує двох однакових справ з ідентичними фактичними обставинами; з чого випливає, що судді мають виносити рішення, не стільки спираючись на абстрактні юридичні норми, скільки з урахуванням унікальності обставин кожної конкретної справи» [137, с. 75].

Сказане, певна річ, не слід розуміти як повну відмову від нормативного підходу до права. Адже суб'єктивний судовий розсуд має здійснюватись у певних об'єктивно-правових рамках, що обмежували б суддівське свавілля та слугували б загально-нормативними підставами для правової рівності (принаймні, в плані спільного для всіх учасників правовідносин чинного законодавства). Однак в умовах євроінтеграційного курсу нашої держави посилюється потреба у конвергентних новаціях вітчизняного права у напрямку його асиміляції з європейським, де спостерігається доволі стійка тенденція до зближення нормативного та прецедентного права. Тому серед українських правознавців вельми поширеною є думка стосовно того, що в контексті національної правової науки має бути переосмислено ставлення до судового прецеденту, який по суті являє собою, принаймні, конкретизацію існуючої правової норми, а подекуди й фактичний фундамент для її докорінного реформування чи створення принципово нового нормативного положення. Зближення національного права з правом європейським, підписання Угоди про асоціацію з Європейським Союзом, ратифікація Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод, прийняття Законів України «Про ратифікацію Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод 1950 р., Першого протоколу та протоколів № 2, 4, 7 та 11 до Конвенції» та «Про ратифікацію Протоколів № 15 та № 16 до Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод» зумовлюють необхідність у відповідних змінах традиційного для вітчизняного правового менталітету неналежного ставлення до судового прецеденту як до джерела національного права. Тим більше, що де-факто судовий прецедент як джерело права в Україні вже досить тривалий час

використовується. Зокрема, це виявляється у тому, що, виходячи з положень усіх процесуальних кодексів (крім Кримінального), підставою для касаційного перегляду рішення є неоднакове застосування судами однієї й тієї ж законодавчої норми. Врешті-решт, вже цілком очевидно, що протягом останніх двох десятиліть ставлення до судового прецеденту як джерела права у вітчизняній юриспруденції відчутно змінюється, хоча, безумовно, інерція традиційного мислення все ще простежується як у загальній теорії права, так і в галузевих юридичних науках. Одначе, «у зв'язку з активною конвергенцією національного та європейського права питання про необхідність упровадження правового прецеденту, визначення його місця в національній правовій системі України сьогодні постає як ніколи актуальним та необхідним, особливо на тлі судової реформи» [183, с. 32-33].

Традиція пріоритетності державних інтересів перед особистими, що дісталася національному праву від радянської системи, вже понад три десятиліття інноваційно заміщується традицією, що ґрунтується на принципі правової рівності усіх суб'єктів правовідносин – державних, суспільних та індивідуальних. У цьому плані фундаментального статусу набувають права та свободи людини й громадянина, універсальність яких, як було проаналізовано у попередньому розділі, концептуально базується на засадах інтелектуальної традиції Античності. Проте в сучасних умовах і самі ці основоположні права піддаються постійному коригуванню з огляду на економічні, політичні, культурні та інші трансформації у ході розгортання суспільно-динамічних процесів.

Перше покоління прав людини мали, як відомо, переважно громадський та політичний характер, закріплюючи гарантії особистої та цивільної безпеки (заборони рабства, вчинення катувань та інших видів негуманного поводження з людьми), а також свободи віросповідання, права участі у політичному житті тощо. Друге покоління є економічними, соціальними та культурними правами, що передбачають гарантованість рівноправного досту-

пу до основних суспільних благ, послуг і можливостей (сюди входять право на працю, освіту, охорону здоров'я, відпочинок і т.д.). До третього покоління належать, так би мовити, «самовизначальні» права: право на мирне існування, на самостійне визначення свого майбутнього, на безпечне довкілля тощо. При цьому стрімкий технологічний розвиток сучасного суспільства зумовлює розширення не тільки людських можливостей, але й самих потребних запитів. Відповідно, все актуальнішими та гострішими стають дискусії щодо наступного – четвертого – покоління прав людини, до яких відносять насамперед «соматичні» права (право на еутаназію, трансплантацію, зміну статі тощо). Вагомою причиною дискусійності питань, пов'язаних з легалізацією таких прав, є те, що для визнання таких запитів у якості універсальних прав поки що відсутні достатні можливості в плані розробки механізмів їх реалізації по відношенню до будь-якої людини.

Окрім того, прогрес у сфері інформаційних технологій призвів до феномену «віртуалізації» життя, у зв'язку з чим назріла потреба у розробці відповідних нормативно-правових засобів регулювання відносин у мережевому просторі, або ж, як їх часто називають, «цифрових прав». До останніх зазвичай відносять: право на свободу й особисту безпеку в онлайн-просторі; приватність; свободу вираження поглядів в онлайн-просторі; право на мирні зібрання, асоціації та використання електронних інструментів демократії; право на цифрове самовизначення; право відключатися від онлайн тощо [130, с. 364]. Адже сучасна ера суспільної історії являє собою вже не просто «інформаційне суспільство», головною відмінністю якого загалом є зміщення від індустріальної домінанти до інформаційної, а так зване «цифрове» (або «діджиталізоване») суспільство.

З огляду на це, прийнятою на Всесвітньому саміті під егідою ООН Декларацією принципів під назвою «Побудова інформаційного суспільства: глобальний виклик у новому тисячолітті» (Женева, 2003 р.) було проголошено, що міжнародне управління мережею Інтернет має бути багатостороннім, прозорим

і демократичним. Стосовно такого завдання було сформульовано декілька засадничих положень. По-перше, політична влада щодо питань державної політики, пов'язаної з Інтернетом, повинна бути суверенним правом держав; по-друге, приватний сектор повинен продовжувати відігравати важливу роль у розвитку Інтернету; по-третє, має забезпечуватися максимальне розширення участі у цих процесах громадянського суспільства, особливо на рівні громад; по-четверте, міжурядові організації повинні сприяти скоординованості державної політики з питань функціонування Інтернету.

На основі цих положень Декларацією затверджено наступні 11 принципів:

1) роль органів державної влади та всіх зацікавлених сторін у всебічному сприянні розвитку інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ);

2) необхідна основа для інклюзивного інформаційного суспільства – це інформаційно-комунікаційна інфраструктура;

3) доступ до інформації та знань;

4) підвищення компетентності;

5) формування безпеки при використанні ІКТ;

6) забезпечення сприятливого комунікаційного середовища;

7) використання переваг застосування ІКТ в усіх сферах суспільного життя;

8) збереження культурної різноманітності та ідентичності в умовах глобалізації;

9) максимальне залучення ІКТ до діяльності засобів масової інформації;

10) розробка й утвердження етичних підвалин інформаційного суспільства;

11) регулярне міжнародне та регіональне співробітництво у сфері інформаційних технологій та їх впровадження [65].

Важливим кроком в плані законодавчого сприяння розвитку інформаційного суспільства на теренах нашої держави стало прийняття Постанови Верховної Ради України «Про Реко-

ментації парламентських слухань з питань розвитку інформаційного суспільства в Україні у 2005 р.», де було констатовано недостатність рівня розбудови вітчизняного інформаційного суспільства порівняно зі світовими досягненнями у цьому напрямку. Основними причинами такої ситуації (відповідно до Постанови) станом на 2005 р. в Україні були: 1) відсутність національної стратегії розвитку інформаційного суспільства в Україні та плану дій щодо її реалізації; 2) недостатній розвиток інформаційної нормативно-правової бази; 3) повільне створення національної інформаційної інфраструктури для надання органами державної влади й органами місцевого самоврядування юридичним і фізичним особам інформаційних послуг із використанням Інтернету; 4) відсутність координації зусиль державного і приватного секторів для ефективного використання наявних ресурсів; 5) низький рівень інформаційної представленості України в Інтернет-просторі; 6) недостатня присутність в Інтернеті україномовних інформаційних ресурсів; 7) нерівномірність забезпечення можливості доступу населення до комп'ютерних і телекомунікаційних засобів, поглиблення «інформаційної нерівності» між окремими регіонами, галузями економіки та різними верствами населення [165].

Відповідно, для усунення причин вкрай низького рівня розвитку інформаційного суспільства в Україні було запропоновано низку основних напрямів діяльності стосовно виправлення такого стану речей, а саме: «прискорене впровадження інформаційно-комунікаційних технологій в усі сфери суспільного життя, у діяльність органів державної влади й органів місцевого самоврядування; державна підтримка економічного зростання нових «електронних» секторів економіки (торгівлі, надання комунальних і банківських послуг тощо), вирішення нормативно-правових питань щодо електронної взаємодії; захист інформаційних прав громадян, насамперед щодо доступності інформації, захисту інформації про особу, підтримку демократичних інститутів, удосконалення правового урегулювання питань ін-

телектуальної власності та мінімізації ризику інформаційної нерівності тощо» [130, с. 372–373]. Зокрема, були законодавчо закріплені основні засади розвитку інформаційного суспільства в Україні на 2007–2015 рр., що стало результатом інтеграції України до глобальних міжнародних систем та інфраструктури.

Тож цілком очевидно, що сучасне суспільство багато в чому відрізняється від усіх попередніх його історичних форм, а тому, звертаючись до європейських правових традицій, започаткованих ще в Античній Греції, необхідно враховувати цю специфіку при використанні правового досвіду минулого в нинішніх умовах. Це стосується, безумовно, не лише юридичної практики, але й юриспруденції загалом [30]. Як слушно зауважує Н.В. Кушакова-Костицька, «у світлі сучасних інформаційних загроз та викликів український соціум повинен визначати своє майбутнє шляхом вироблення оптимальної інформаційної політики, яка охоплює питання створення електронної юриспруденції; розвитку законодавчої бази для боротьби зі злочинами в інформаційній сфері; формування правосвідомості громадян в умовах інформаційно-психологічних воєн (з урахування появи нового типу особистості – *Homo virtualis*); розвитку нових правових дисциплін, пов'язаних із теоретичним та дидактичним обґрунтуванням різних аспектів функціонування інформаційного суспільства» [117, с. 1]. При цьому, певна річ, необхідно брати до уваги глобальний характер сучасної юридичної науки, вплив на її характер та зміст процесів інтеграції різних галузей гуманітарних та природничих наукових знань, а також взаємозв'язку науково-філософських та релігійних уявлень на світоглядному рівні осмислення правоявищ. Відповідним чином, у філософсько-правовому контексті відбувається реінтерпретація таких понять, як «інформація», «інформаційне суспільство», «інформаційне право», «інформаційна безпека» тощо, а тому стимулюються багатопланові наукові пошуки у цих інноваційних напрямках.

Більше того, віртуалізація життя сучасного суспільства призводить, врешті-решт, до того, що у соціумі «відбувається зру-

шення базових цінностей – зменшується значення інструментальної раціональності, натомість починають переважати цінності постмодерну – права, свободи та законні інтереси особистості («цінності другого порядку» за Платоном). Це виявляється, зокрема, як необхідність дотримання прав і свобод людини щодо вироблення, отримання, використання та передачу інформації» [117, с. 20]. До того ж, зважаючи на транснаціональний характер функціонування інформації, актуалізується потреба у правовому регулюванні інформаційного обміну у міждержавному та світовому масштабах, що, у свою чергу, стимулює формування та розвиток таких нових галузей права, як інтернет-право, право міжнародних телекомунікацій, інформаційне міжнародне право, медіа-право тощо.

Міжнародно-правові акти в інформаційній сфері мають спрямовувати регулятивний зміст своїх положень на захист загальнолюдських цінностей (аксіологічний вимір), правомірність впливу на політичні, економічні, соціальні та інші важливі чинники життєдіяльності соціуму (онтологічний вимір), повагу до державного суверенітету, менталітету, культурних, морально-етичних традицій, релігійних уподобань та інших відмінностей населення (культурно-ідентифікаційний вимір). Що ж стосується правового регулювання інформаційного суспільства в Україні, то джерела міжнародного права щодо такого регулювання представлені наступними групами: 1) акти права загального характеру; 2) акти права стосовно певних категорій фізичних осіб (дітей, інвалідів, журналістів тощо); 3) акти права, якими регулюються правовідносини в інформаційній сфері на регіональному рівні; 4) акти права з питань протидії кіберзлочинності (мінімальні та факультативні); 5) акти права, якими визначаються принципи використання інформаційно-комунікаційних технологій у законотворчій діяльності органів державної влади; 6) рекомендації щодо розвитку електронного управління та електронного судочинства [117, с. 23].

Очевидно, що інформатизація суспільства є вагомим чинником його тяжіння до «відкритості» та глобалізації. При цьому слід відзначити, що такі трансформації сучасного світу доволі неоднозначно оцінюються в політико-правовій літературі: «з одного боку, глобалізацію можна вважати рушійною силою прогресу, оскільки вона дає кожній країні можливість долучитися до інформаційних технологій обміну товарами, послугами, інформацією, капіталами тощо... Проте, з іншого боку, глобалізація створює значні загрози національному устрою суспільного життя, традиціям, світогляду та іншим суспільним цінностям» [59, с. 31].

Разом з тим, така неоднозначність в оцінках глобалізаційних процесів у сучасному світі багато в чому пояснюється внутрішньою діалектикою останніх, що полягає у наступному: будь-яке системне утворення (у тому числі й національно-політичне) не існує як абсолютно ізольований об'єкт і, відповідно, взаємодіючи з іншими подібними утвореннями свого оточення, формує тим самим цілісність більш високого порядку (метасистему), в контексті якої фона функціонує вже не тільки за власними принципами організації, але й за законами взаємодії в рамках утвореної таким чином метасистеми; у свою чергу, така взаємозалежність передбачає існування певних диференційованих (а, отже, відносно автономних) елементів, між якими ця взаємодія відбувається. Тому «рух у напрямку становлення глобальної єдності світу було б некоректно зводити лише до процесів його гомогенізації. У даному відношенні радше вести мову про функціональну єдність гетерогенних та відносно самостійних національно-культурних спільнот. Тим більше, що передбачити й забезпечити реалізацію варіативних та динамічних людських інтересів, цілей і потреб неможливо суто «глобально»... Дієві механізми такої реалізації можуть розроблятися й функціонувати лише на локальному рівні – в системі національної державності та громадської самоорганізації» [203, с. 100–101]. Тож розгортання глобалізаційних процесів діалектично поєднує в собі такі протилежні (і, водночас, підтримуючі та врівноважуючі один од-

ного) аспекти, як «гомогенізація» та «гетерогенізація» (у зв'язку з чим Р. Робертсон вживає термін «глокалізація», підкреслюючи єдність тенденцій до «глобального вирівнювання» та «локальної ідентифікації» [240]), об'єктивна зумовленість та суб'єктивна вмотивованість. Як зауважує Л.Г. Удовика, «глобалізація як об'єктивний процес, як потреба людського співтовариства в єднанні, як певна мегатенденція всесвітнього історичного розвитку, продукт глобальної інформатизації і зміни ролі фінансів визначається не лише позитивними здобутками, а й процесами, що мають негативні наслідки: екологічними проблемами, стрімким зростанням населення планети, нерівномірним розподілом ресурсів тощо; у той час, як небезпека, пов'язана з «суб'єктивним аспектом глобалізації, полягає у прагненні окремих учасників світової економіки і політики використати об'єктивні глобалізаційні процеси та їхні наслідки у власних інтересах... Суб'єктивна глобалізація відображає ідеологію ринку, зміст і правила якої диктують МВФ, МБ, індустріально розвинені держави, олігархічні клани...Саме тому сучасні науковці висловлюють стурбованість з приводу того, що суперечливе поєднання об'єктивних і суб'єктивних складових глобалізації призводить до посилення ризиків, антропологічних катастроф, різноманітних форм дестабілізації та руйнації соціуму в усіх сферах суспільного життя. Ризик стає постійним явищем у сучасному глобальному суспільстві...» [192, с. 63–64]. Відповідним чином, у вітчизняній юриспруденції загострюється потреба у переосмисленні багатьох традиційних підходів до правового регулювання сучасного суспільства, а також у розробці дієвих інноваційних механізмів його здійснення.

У цьому відношенні однією з ключових проблем, що є предметом активних дискусій у вітчизняній та світовій політико-правовій літературі, є проблема ревізії класичних уявлень про демократію як фундаментальну цінність європейського права. Як вже згадувалося у попередньому підрозділі, демократичні традиції, започатковані ще в епоху Стародавньої Греції, наразі ба-

гато в чому виявляють свою неадекватність нинішнім суспільно-політичним реаліям.

До речі, способи здійснення демократії постійно піддавалися критичному аналізу, ревізії та інноваційному вдосконаленню з самого початку запровадження цієї форми правління (особливо після «демократичного судилища» над Сократом). Вже у Платона ми зустрічаємося із спробами вирішення таких суперечностей останньої, які є наслідками, з одного боку, прагнення до всезагального щастя в державі [154, с. 107] та збереження «гідності душі кожного громадянина» [154, с. 40], а, з іншого, – відсутності природних задатків «розумного та справедливого правителя» у більшості з них. Адже так само, як очі і вуха мають абсолютно різні призначення, таким же чином різні людські душі мають по-різному реалізувати себе в житті [154, с. 39]; тож «у нікчемної душі правління і піклування будуть поганими, а добра душа вестиме свої справи добре» [154, с. 40]. Відповідно, Платон наполягав на тому, щоб до демократичного правління залучалися не всі, а лише «обрані», тобто наймудріші, оскільки саме вони найкраще розуміються на тому, що є Благо (як «боже-ственне», так і «людське») [155, 631 b–c].

Той факт, згідно з яким вже давньогрецькі мислителі усвідомлювали, що демократичний лад може здійснюватися у різних формах, проявляється у вирізненні Аристотелем п'яти видів демократії. Перший з них передбачає, що «всі неодмінно беруть участь у державному управлінні... Рівність, як говорить основний закон цієї демократії, полягає у тому, що ні багаті, ні бідні не мають певних переваг... а постанови більшості мають вирівнювальне значення» [7, с. 106]. Другий – «той, при якому досягнення державних посад обумовлене бодай невисоким майновим цензом» [7, с. 106]. Третій вид демократії передбачає надання права заступання на державні посади всім, хто є громадянином держави за походженням, а четвертий – поширює таке право і на осіб, що набули громадянства. Однак за обох цих форми демократичного правління «панівним є закон» [7,

с. 107]. Нарешті, «п'ятий вид демократії – той, за якого необхідні такі самі умови, що й при четвертому (виді). Але верховна влада належить не законові, а демосові. А це трапляється тоді, коли вирішального значення набувають народні декрети, а не закон. Досягається це через демагогів» [7, с. 107].

Треба відзначити, що демократичні правові традиції є невід'ємним компонентом історії українського права. Згадаємо, що навіть за часів перебування під самодержавною владою Російської імперії українське козацтво, будучи символом свободи як найвищої цінності, заснувало Запорізьку Січ, організаційні основи якої містили чимало «республіканських» елементів, характерних для давньогрецької та давньоримської державності [30]. Попри те, що Конституція Пилипа Орлика закріплювала довічну владу гетьмана, ця влада всіляко обмежувалася Конституцією та скеровувалася на її узгодження з рішеннями козацької ради (на кшталт народних зборів у грецьких полісах). При цьому гетьмана обирали на козацькому віче, участь у якому брали усі дорослі чоловіки. Так, ст. 6 цієї Конституції наголошує на те, що навіть у самодержавних країнах Європи «завжди, і під час війни, і в мирний час, приватно та публічно проводяться ради щодо загального добра Вітчизни, на яких самі самодержці, присутні на них, не забороняють свої рішення міністрам та радникам піддавати обговоренню та ухваленню. То чому ж серед вільного народу такий добрий лад не може бути збережений? У Війську Запорізькому при гетьманах відповідно до давніх прав та вольностей він неодмінно зберігався... Якщо у діях Ясновельможного гетьмана буде помічено щось несумісне з правами та вольностями, шкідливе та некорисне для Вітчизни, тоді Генеральна Старшина, полковники і генеральні радники будуть уповноважені вільними голосами чи приватно або, якщо виникне така необхідність, й публічно на раді висловити Його Вельможності докір щодо порушення прав та вольностей без осудження та найменшої образи високої регіментарської честі. На ті докори Ясновельможний гетьман не має ображатися та

мститися, а, навпаки, намагатися виправити недоладності» [73]. Тож вже перші «паростки» самостійної української державності, що з'явилися на тлі імперського самодержавства, були просякнуті духом європейського конституціоналізму та демократичними традиціями Античності.

Як вже було відзначено у попередньому підрозділі, об'єктивне тяжіння динаміки сучасної політико-правової реальності до підвищення ступеня відкритості суспільства та збільшення його самоорганізаційного потенціалу сприяє відповідним інноваційним змінам у розумінні самого змісту демократії та форм її реалізації. Зокрема, її метою дедалі частіше стає не стільки вироблення певних «строгих директив» щодо регулювання правовідносин, скільки унормування «процесів дискурсивного формування спільної думки в децентралізованому режимі,... у ході яких критично обґрунтовуються правові запити та взаємні обов'язки, що впливають із досягнутого консенсусу і є релевантними потенційним правовідносинам» [225, с. 3–4]. Якщо навіть у доволі «скромних» (порівняно з сучасними державами) масштабах давньогрецького полісу така мета була б далеко не завжди досяжною, то наразі вона взагалі мала б вважатися утопічною. Проте з розвитком інформаційно-комунікаційних технологій значно розширилися можливості в плані охоплення дискурсивно-демократичними процесами не тільки населення певної національної держави, але й їхнього виходу на транскордонний рівень (аж до всесвітнього). У нинішніх умовах одним із способів подолання так званого «дефіциту демократії» та залучення більшої кількості громадян до демократичних процесів є електронна демократія (або «е-демократія»). При цьому використання електронних ресурсів стає не лише одним з допоміжних засобів її здійснення, а і набуває ознак необхідної умови останнього. «Сучасні тенденції свідчать, що традиційні зв'язки між громадянами та представниками політичних сил слабшають. Водночас відносини між обраними представниками, громадянами, громадянським суспільством і політичною владою роз-

виваються, тож значно поширюються електронні інструменти, включаючи Інтернет, веб-сайти, соціальні мережі. Вони можуть допомогти мобілізувати виборців, збільшити участь громадян у різних способах покращення надання державних послуг, сприяння інноваціям та економічному зростанню, зрештою навіть зміцнити демократію» [130, с. 378]. Одним з найяскравіших прикладів успішного існування електронної демократії є Естонія, що обрала курс на побудову «цифрового суспільства» ще чверть століття тому, коли на її теренах була започаткована система електронного урядування, за допомогою якої здійснювалося надання державних послуг через мережу Інтернет.

Н.В. Грицяк і С.Г. Соловйов пропонують розрізняти широке та вузьке значення поняття «е-демократія» [54]. У широкому значенні воно передбачає залучення громади за допомогою сучасних інформаційних технологій до вирішення різноманітних суспільно-політичних завдань. Вузьке розуміння охоплює технологічний бік процедур подання різного роду заяв, звернень та запитів до органів влади з метою отримання певної довідки чи інформації. Такі дії здійснюються громадянами у межах реалізації їхніх прав, зокрема, права на направлення індивідуальних або колективних звернень, визначеного ст. 40 Конституції України: усі мають право направляти індивідуальні чи колективні письмові звернення або особисто звертатися до органів державної влади, органів місцевого самоврядування та посадових і службових осіб цих органів, що зобов'язані розглянути звернення та дати обґрунтовану відповідь у встановлений законом строк.

У якості прикладу здійснення електронної демократії у широкому розумінні автори наводять модель інтерактивної участі громадян у засіданні місцевої ради, коли засідання місцевої ради транслюється в Інтернеті в режимі он-лайн, і під час цього кожний, хто виявляє відповідне бажання, може висловити своє ставлення до рішень ради, виступів депутатів і вплинути на позицію органу влади тощо [54, с. 5].

Головною метою електронної демократії є створення можливостей бути почутими та долученими до політичного життя країни для тих, хто зазвичай не бере участі у процесах творення політики. При цьому ключову роль у функціонуванні е-демократії в Україні відіграють сайти центральних органів влади та місцевого самоврядування, які виконують функцію інформування суспільства про діяльність органів влади, спрощують доступ громадян до відкритих даних та системи державних послуг. На місцевому рівні е-демократія представлена передусім сайтами місцевих рад, а також низкою спеціалізованих сервісів [133].

Таким чином, цільовий зміст е-демократії (зокрема, в Україні) полягає не лише у забезпеченні доступу до публічної інформації, але й безпосередньої участі громадян в управлінському процесі. Кожен громадянин може звертатись до влади із питаннями, пропозиціями, заявами та скаргами, брати участь в обговоренні законопроектів та ухвалених рішень. До найважливіших інструментів е-демократії, якими громадяни України можуть скористатися, належать електронні петиції (запроваджено з 2015 р.); е-декларації (запроваджено з 2016 р.); портали відкритих даних та ін. Ряд законодавчих актів визначають порядок здійснення та забезпечення права доступу громадян до публічної інформації (Законів України «Про інформацію», «Про доступ до публічної інформації», Указ Президента «Питання забезпечення органами виконавчої влади доступу до публічної інформації» та ін.). Разом з тим, для подальшого розвитку е-демократії доволі важливим є прийняття в Україні законопроектів «Про публічні консультації» та «Про всеукраїнський референдум» [24].

Одним з переконливих свідчень ефективності застосування ІКТ у практиці державного будівництва є приклад Ісландії, яка внаслідок кризи 2008 р. постала перед необхідністю модернізації державного устрою. У цьому відношенні вельми ефективним інструментом виявилось віртуальне спілкування громадян. Новий основний закон цієї держави писався в Мережі за широкої участі громадськості. У ході такого інтернет-дискурсу ісландці

відмовилися від традиційної моделі проведення формального конституційного референдуму, коли громадянам пропонують схвалити текст, підготовлений вузькою групою політиків. Громадяни обрали 25 представників – раду, яка у мережі Facebook готувала проект конституції. Їм було надіслано понад 370 пропозицій і тисячі коментарів, після врахування яких залишалося лише проголосувати за цю нову конституцію [54, с. 8].

Електронна демократія є одним з компонентів такої більш широкої інноваційної системи, як електронне урядування. З позиції правової науки останнє розглядається у декількох аспектах: 1) як форма організації публічного управління за допомогою інтеграції держави та її органів (включаючи органи місцевого самоврядування та інших суб'єктів публічної влади) у цифровий простір; 2) як спосіб надання державою публічних послуг населенню, організаціям, суб'єктам господарської діяльності; 3) як форма організації публічної комунікації органів державного управління та громадян, інших фізичних та юридичних осіб; 4) як діяльність уряду та інших органів публічного управління, інтегрована в мережу Інтернет [15, с. 33]. При цьому в структурному плані основу е-урядування складають такі три ключові області: електронна адміністрація, електронні послуги та електронна демократія. У цій системі електронна адміністрація відповідає в основному за всі адміністративні та експлуатаційні процеси влади, в яких використовуються ІКТ, включаючи повсякденні офісні завдання і основні управлінські функції. Особливе значення у виконанні таких функцій має автоматизація документообігу та запровадження електронного архіву [101, с. 56-57].

Що стосується електронних послуг (тобто забезпечення публічними послугами громадян та інших цільових аудиторій на основі використання ІКТ), то вони складаються з інформаційних, комунікаційних і транзакційних послуг, що надаються у різних сферах суспільної діяльності; зокрема, таких, як охорона здоров'я, соціальне забезпечення, освіта тощо [101, с. 58]. Зрозуміло, що користування такими послугами значно спрощує здійснення

адміністративних процедур та забезпечує суттєву економію часу, матеріалів та зусиль при їх виконанні. Адже оформити послугу з домашнього чи робочого комп'ютера значно швидше, ніж особисто відвідувати державні установи та вручну оформлювати документи. Також, електронні послуги сприяють мінімізації корупції, оскільки нівелюють потребу в особистому контакті громадян та бізнесу з чиновниками. Повний перелік державних е-послуг, які пропонуються для громадян та бізнесу в Україні, розміщено на Урядовому порталі у розділі «Електронні послуги» [24].

Варто відзначити, що в Україні створено достатню нормативно-правову базу для регламентації функцій е-урядування, «але його практичне впровадження просувається надто повільно. Основними причинами тут є: наявність значної частки корупційної складової у діяльності органів виконавчої влади, місцевого самоврядування, їх посадових та службових осіб, а також недостатній рівень комп'ютерної грамотності значної частки населення» [17, с. 18]. Згідно з результатами досліджень ООН «United Nations E-government Survey 2016» щодо розвитку електронного урядування (E-Government Development Index), Україна посіла 62 місце серед 193 країн [UN global], тоді як лише через два роки, згідно з E-government Survey 2018, Україна посіла 82 місце [194].

Як бачимо індекс розвитку е-урядування в Україні знизився, і хоча це можна пояснити несприятливою внутрішньою та зовнішньою економічною ситуацією, на думку розробників дослідження E-Government Development Index, розвиток елементів е-урядування визначається наявністю багатьох суб'єктивних факторів: цілеспрямованості політики уряду в сфері ІКТ і е-урядування; сильної політичної волі, яка надає підтримку «клієнтоцентричній» (сконцентрованої на потребах споживачів) моделі обслуговування; міцності інституційної структури держуправління та держслужби. Не можна не визнати, що в Україні відбуваються позитивні зміни щодо розвитку е-урядування. Свідченням цього є: низка прийнятих законодавчих актів («Про доступ до публічної інформації», «Про електронні довірчі послуги»;

«Про схвалення Концепції розвитку електронного урядування в Україні до 2020 р.» та ін.), що регулюють сферу інформаційних відносин держави з громадянами; значна кількість офіційних порталів та веб-сайтів органів державної влади та місцевого самоврядування (Урядовий портал, Національний портал відкритих даних; Єдиний державний портал адміністративних послуг та ін.); модернізація публічних послуг, відкриття центрів надання адміністративних послуг (ЦНАП) (на 01.07.2019 – 796 центрів); створення електронних реєстрів та баз даних (на 01.01.2020 – 146 відкритих баз даних) [24].

Отже, не продовжуючи перелік та характеристику тих інноваційних зрушень, що відбуваються в сучасній юридичній науці та практиці, можна дійти висновку стосовно того, що як би не модифікувалися форми ключових правових цінностей, доктрин та інститутів, у їхній основі завжди відстежуються ті фундаментальні ідеї, які базуються на інтелектуальних традиціях та філософсько-правових уявленнях мислителів Античної Греції. Свідченням тому є і започаткований ними універсалістський підхід, на якому будується вся європейська наука (у тому числі й юридична); і сучасні антропологічні концепції праворозуміння загалом та обґрунтування основоположних прав людини зокрема, що ґрунтуються на принципах, генетично укорінених у вченнях Протагора, Сократа та Аристотеля; і новітні досягнення в організації демократичного урядування, які у будь-якому випадку зорієнтовані на втілення давньогрецької ідеї народовладдя, оскільки до такої форми правління (як обґрунтував Аристотель) закономірно тяжіє кожний суспільно-політичний процес [30].

3.3. Антична ідея правової держави та реформування правової системи України

Згідно з сучасними науковими уявленнями, зміст поняття «правова держава» загалом можна визначити як «управлінсько-правову форму організації та діяльності публічних органів

влади й суспільства, цінністю якої є людина, її життя, здоров'я, честь, гідність недоторканність та інші права і свободи, що забезпечуються через взаємопов'язану діяльність усіх гілок влади на засадах верховенства права» [50, с. 21]. Тобто це теоретична і практична модель управління суспільством, у якому реалізація владних повноважень органів держави й посадових осіб базується на демократичних принципах, що забезпечують пріоритет прав і законних інтересів особистості, яка регламентується чіткою завершеною системою законодавства з утіленням у правозастосовній діяльності принципу верховенства права та здійснюється на основі самостійності й незалежності законодавчої, виконавчої (управлінської) та судової функцій держави, побудованих із застосуванням механізмів взаємних стримувань і противаг [21, с. 25].

У філософсько-правовому аспекті головним тут є не просто узгодження суспільно-політичних відносин з певними законодавчими нормами, але й відповідність останніх самій ідеї права як розумного та справедливого порядку. В іншому разі принцип верховенства права буде підмінятися аж ніяк не тотожним йому принципом законності, концептуальні основи розрізнення яких були намічені ще в епоху Античності.

Як вже демонструвалося у підрозділі 2.2, у філософсько-правових вченнях практично всіх відомих давньогрецьких мислителів проводиться чітке розмежування «справедливості» як космічного (божественного, вічного, абсолютного) порядку та «закону» як людської (відносної й тимчасової) настанови. Це і вчення Піфагора про гармонійну співрозмірність космосу, узгодження з якою державних законів є умовою рівноважної стійкості суспільного порядку, організованого за цими законами; або ж вчення Сократа про «вище благо та добро», котрі не можна вивести з «діючих людських законів»; це і анаксагорівський «нус», що визначає не тільки розумність будь-якого порядку речей (у тому числі й суспільного), але й самого людського розуму та волі (зокрема, політико-правової), тощо. Навіть Платон, який

був прибічником не стільки ідеї панування закону, скільки «влади розумного мужа» (оскільки закон не може все передбачити, а розум є тим «універсальним органом», що здатен знайти правильне рішення у будь-якій конкретній ситуації), виходив з визнання абсолютних мірил справедливості як відповідності природному призначенню кожної речі та кожної людини. Нарешті, Аристотель, узагальнюючи ідеї своїх попередників та чималий досвід функціонування й розвитку давньогрецької демократії, сформулював досить систематизовану доктрину, що стала прообразом європейського конституціоналізму та сучасних концепцій правової держави. Адже саме він уперше обґрунтував і ідею розмежування владних функцій, а також необхідність механізмів взаємних стримувань і протидії різних гілок влади; і висновок щодо доцільності забезпечення державою превалювання у суспільстві прошарку громадян середнього достатку; і думку про закономірне тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; і концепцію справедливості, що ґрунтується не стільки на принципах розподілу та перерозподілу суспільних благ, скільки на ідеї законодавчого сприяння розвитку особистісних якостей та здібностей людини, тощо (про що вже більш детально йшлося у другому розділі).

На думку Аристотеля, не тільки громадяни мають підпорядковуватися державним законам, але й сама держава, і особливо її законодавча діяльність, повинна спрямовуватися не на задоволення виключно власних егоїстичних потреб можновладців, а на досягнення максимального блага для всіх її жителів. Лише за такої умови закони можна буде вважати правовими, а державний лад – справедливим: «Метою держави є досягнення щасливого життя, і все у ній створюється задля цієї мети. Сама ж держава являє собою об'єднання родів і поселень для досягнення досконалого і самодостатнього існування, яке... полягає у щасливому й прекрасному житті, тому – треба відзначити – державне об'єднання має на меті досконали діяльність інституцій, а не тільки співжиття родів» [7, с. 80].

Аналізуючи античні витoki ідеї правової держави та їхній вплив на спрямування реформ правової системи України, варто згадати, насамперед, що ця система, будучи цілісною, структурно впорядкованою за допомогою джерел права та інших юридичних засобів стійкою взаємодією суб'єктів національного права, що забезпечує досягнення належного правопорядку як необхідної умови функціонування та розвитку українського суспільства, містить наступні складові: а) ідеологічну (доктринальну) сферу, що включає правову ідеологію, правову етику, правову освіту та юридичну психологію, притаманні цивілізованому європейському суспільству; б) нормативно-правову сферу, що характеризує особливості зовнішньої та внутрішньої будови права; в) інституційну сферу, що включає сукупність установ правничої специфіки; г) практичну (функціональну) сферу, що визначає особливості правотворчості, правозастосування і тлумачення права при розумному поєднанні романо-германської традиції з англосаксонським правом [183, с. 33].

Становлення України як незалежної держави з самого початку було пов'язане з наступним вибором шляху подальшого розвитку своєї правової системи: «або залишитися в рамках так званої слов'янської правової сім'ї, або приєднатися до однієї з існуючих сімей європейського права. Сьогодні можна впевнено говорити про те, що українська правова система відмежувалася від радянської та слов'янської моделі права та знаходиться в процесі власної самоідентифікації. Більшість теоретиків вітчизняного права майже одностайно схиляються до того, що правова система України як самостійної держави має багато спільних рис із романо-германським правом, але головне в цьому еволюційному процесі інше: сьогодення національна правова система вже настільки відрізняє себе від соціалістичного права, що не може йти і мови про її повернення в рамки колишньої сім'ї» [183, с. 28].

Навіть на ідеологічному рівні етатистська домінанта радянського (а у ряді країн і пострадянського) тоталітарного право-

розуміння є несумісною з самою ідеєю правової держави: адже за такою «логікою», яка держава – таке й право, а не навпаки, оскільки держава творить право, а не право державу. Що ж до сучасних зрушень у сфері вітчизняної правової ідеології, то остання відчутно зорієнтована на виявлення тих «метаюридичних» підвалин права, узгодження з якими послаблює залежність законодавчої нормативності від суб'єктивізму та волюнтаризму влади. У цьому відношенні доволі показовою є дедалі зростаюча кількість наукових досліджень у галузях правової онтології, правової антропології, правової аксіології тощо, спрямованих на пошук первинних джерел права, з огляду на які має визначатися зміст норм офіційного закону. Адже «принципові механізми нормативізації суспільного життя онтологічно складаються разом із формуванням суспільства як такого ще задовго до виникнення державно-правового регулювання. Ці інтерактивні механізми є достатньо автономними по відношенню до «випадкових флуктуацій» індивідуально-суб'єктивної волі (у тому числі й суб'єктів законодавчої влади); тож якщо офіційний закон не узгоджується з ними, то він досить швидко перетворюється на віддалену від реальної констеляції суспільних інтересів «абстрактну форму», дотримання якої можна забезпечити лише примусово. І, навпаки, врахування результатів дії таких механізмів у правотворчій діяльності істотно нівелюватиме потребу «зовнішнього стимулювання» правопорядку» [203, с. 136–137].

Інакше кажучи, сама «законодавча воля» формується й реалізується не у якомусь «ціннісно-нормативному вакуумі», а у суспільно-буттєвому середовищі, де діють стихійно генеровані стандарти й пріоритети у міжлюдських відносинах, від врахування чи ігнорування яких у значній мірі залежить дієвість закону, що документально закріплює таку «волю». Самі ж ці стандарти конститууються як результат постійного зіткнення, «накладання» та взаємообмеження різноспрямованих людських інтересів, оскільки при цьому формуються ті інтерсуб'єктивні поведінкові рамки, якими визначаються орієнтири доціль-

ного самообмеження індивідуальної свободи, перешкоджаючи тим самим її переростанню на «безмежну сваволю». Справді, будь-який свідомий індивід, у разі зіткнення та перехреснування своїх життєвих інтересів з подібними інтересами інших осіб постає перед своєрідним «онтологічним вибором»: «чи знехтувати їхніми претензіями на таку ж саму міру свободи, на яку він сам претендує (і, відповідно, силою відновити собі «право» на більш широкий діапазон такої свободи, порівняно з іншими претендентами), чи дещо «самообмежитись» у власних претензіях на користь іншого» [186 с. 149]. Зрозуміло, що у першому випадку таке «силове» розширення ступеня індивідуальної свободи пов'язане з очевидним ризиком аналогічної протидії з боку суспільного оточення і, відповідно, з відсутністю будь-яких гарантій збереження навіть раніше досягнутого її рівня. Тож у вітчизняній правовій доктрині нормативна сутність права дедалі виразніше «постає як узагальнене обмеження свободи для всіх, підпорядковане забезпеченню гарантованого діапазону суспільної свободи для кожного» [186, 160].

Описана тенденція розвитку сучасної вітчизняної правової ідеології є своєрідним «відлунням» тієї античної філософсько-правової традиції, згідно з якою першочерговим критерієм розумності та справедливості суспільно-політичного порядку є забезпечувана ним гармонійна рівновага обсягів суб'єктивної свободи самовизначення та самореалізації (або ж «автаркії» за термінологією Аристотеля). Щоправда, згідно з античними уявленнями, через відмінності у природних задатках в плані здійснення такої свободи справедливим вважалося законодавче закріплення правової нерівності (чим, власне, виправдовувався інститут рабства, а згадана «рівновага свобод» стосувалася лише юридично рівних між собою суб'єктів). Відповідно ж до сучасної правової доктрини, «діапазон суб'єктивної свободи кожного має нормативно обмежуватися там, де він стає чинником звуження рамок аналогічної свободи інших» [203, с. 137]. Саме «такий стан системи регуляції суспільної поведінки індивідів є

атрактором еволюції цієї системи, оскільки йому притаманна стійка та «онтологічно доцільна» рівновага. Тому параметри згаданого стану, що визначатимуть раціональність організації даної системи, треба шукати в контексті чинників упорядкування самого природно-суспільного буття, а не добирати нормативні цінності виключно за певними суб'єктивними схильностями, лише *post factum* визначаючи міру їхньої онтологічної релевантності» [56, с. 136]. Прагнення саме такої гармонійної пропорційності та стійкої рівноваги інтересів серед учасників правовідносин є основою ідеї демократії від її становлення в епоху Античності до сучасних форм її здійснення у глобально відкритому суспільстві.

Отже, на доктринальному рівні правової системи України спостерігається неухильний рух у бік асиміляції європейських демократичних цінностей. І це відбувається не тільки у сфері офіційної правової ідеології, але й у правосвідомості населення. Тож для подальшого сприяння такій тенденції потрібні відповідні реформи в системі правової освіти, спрямовані на підвищення рівня правової культури громадян, стимулювання їх свідомого відходу від нігілістичного ставлення до права, а також на осмислення його гуманістичного змісту. Адже цей зміст передбачає, що право – це не лише «караючий меч», але й насамперед – засіб утвердження людської гідності та ідеї справедливості у відносинах між людьми. Саме з огляду на цю обставину європейська правова ідеологія стала ініціатором мораторію на застосування смертної кари. Попри те, що така ініціатива й досі стикається з цілком зрозумілим психологічним спротивом (особливо з боку тих осіб, чиї рідні та близькі їм люди стали жертвами вбивства), однак, з іншого боку, якщо право не заборонятиме державі позбавляти життя кого-небудь з людей, забороняючи робити це іншим суб'єктам, то таке порушення симетрії й рівноваги у відносинах між особою та державою спонукатиме до подальшого «розхитування» гуманістичних ціннісних основ суспільства та масового поширення правового нігілізму (що, у

свою чергу, призводитиме до значно тяжчих для суспільства наслідків, ніж почастищення випадків самосуду після скасування смертної кари).

Загалом можна стверджувати, що сучасна вітчизняна правова ідеологія зорієнтована на максимально можливу реалізацію принципу рівносуб'єктності як фундаменту європейського демократичного права. У даному відношенні йдеться не лише про офіційне закріплення цього принципу, але й про правове регулювання реального забезпечення рівних можливостей для різних категорій правосуб'єктів – як юридичних осіб (державних чи суспільних організацій), так і фізичних (особлива увага при цьому приділяється створенню умов такої рівності для людей з обмеженими фізичними можливостями, представників меншин тощо). Тобто простежується та загальна орієнтація на підвищення якості життя, про яку писав ще Аристотель у своїх концептуальних проектах «справедливої політії» [7, с. 80].

Що стосується реформування нормативної сфери правової системи України, то воно наразі здійснюється передусім у руслі євроінтеграційних процесів, що передбачає відповідну гармонізацію європейського та національного права. При цьому, як відомо, сучасне право ґрунтується на принципі примату міжнародного права над національним правом країн. Зокрема, в законодавстві України державна позиція щодо співвідношення національного та міжнародного права вперше була сформульована в Декларації про державний суверенітет України 1990 р., де був офіційно проголошений «пріоритет загальновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права» (ст. X). У Законі України «Про дію міжнародних договорів на території України», а пізніше у Законі України «Про міжнародні договори України» ця норма Декларації була доповнена: «...укладені і належним чином ратифіковані Україною міжнародні договори становлять невід'ємну частину національного законодавства України і застосовуються у порядку, передбаченому для норм національного законодавства» [164]. Кон-

ституція України у ст. 9 закріпила: «Чинні міжнародні договори, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України, є частиною національного законодавства України. Укладання міжнародних договорів, які суперечать Конституції України, можливе лише після внесення відповідних змін до Конституції України» [102].

До основних напрямів впливу міжнародного права на національні правові системи відносяться: зближення національних правових систем, уніфікація права, гармонізація права, діяльність міжнародних організацій, створення модельних законів. При цьому процес зближення національних правових систем передбачає, по-перше, розробку загальної політики державно-правового розвитку; по-друге, – здійснення заходів з метою подолання суттєвих економічних, політичних та соціальних відмінностей між країнами, що прагнуть узгодження засобів нормативно-правового регулювання; по-третє, – вироблення спільних для таких держав юридичних правил зближення законодавств, де має визначатися загальний курс держав в даній сфері, напрямки, етапи та способи зближення [129, с. 36].

Зближення національних правових систем передбачає здійснення таких заходів, як уніфікація та гармонізація права. Перша являє собою діяльність компетентних органів, спрямовану на вироблення правових норм, що однаково регулюють певні види суспільних відносин. Друга ж має наметі коригування законодавства держав-членів Європейського Союзу на підставі правових актів ЄС, зокрема директив, які мають обов'язкову силу для таких держав та вимагають від них приведення їх внутрішнього законодавства у відповідність до положень цих директив. В останньому випадку не йдеться про повну ідентифікацію, а лише про узгодження національних законів. Тобто «гармонізація – це створення норм, адаптованих до національної правової системи, які нічим не відрізняються від інших норм національного права і застосовуються в загальному порядку. Гармонізація національних правових систем передбачає певну

адаптацію національних законодавств до загальних міжнародних стандартів» [129, с. 37].

Слід, однак, зауважити, що у ході таких уніфікаційних та гармонізаційних заходів треба досить обережно підходити до питань правової рецепції, яка доволі часто тлумачиться як безпосередня «трансплантація норм» від «донорської» правової системи до «законодавства-реципієнта». Такий підхід, зокрема, характерний для представників функціоналістської школи, вихідним положенням для якої є припустимість перенесення норми з однієї правової системи до іншої, якщо вона регулює відносини, функціонально подібні до відповідних відносин країни-реципієнта. Як зазначає один з відомих представників цієї школи К. Цвайгерт, «різні правопорядки, попри усі відмінності у своєму історичному розвитку, доктринальних поглядах та стилях функціонування на практиці, вирішують дуже часто одні й ті самі життєві проблеми, аж до найдрібніших деталей однаково» [205, с. 58–59]. Проте, мабуть, не менш часто одні й ті самі відносини регулюються у різних соціокультурних контекстах у радикально відмінний спосіб. На підтвердження тому достатньо порівняти, як регулюються, скажімо, сімейні відносини у європейських та азійських правових системах. Тож при перенесенні нормативного змісту законів однієї держави у законодавство інших держав необхідно враховувати онтологічну специфіку нових соціокультурних умов функціонування таких норм (подібно то того, як далеко не у будь-якому організмі-реципієнті здатен прижитися донорський орган), і, з огляду на таку специфіку, провести відповідні адаптаційні процедури. Як слушно зауважив відомий фахівець у галузі порівняльного правознавства П. Легран, «було б абсурдним редукціонізмом обмежено розглядати норму лише як норму. Більше того, норма не є простим актом нагромадження... правових проблем та їх вирішень. Правова норма внутрішньо є культурною формою. Так само, як культура є джерелом ідентичності, норми також є джерелом

ідентичності. Вони кодують досвід,... вони є рефлексією відповідної правової культури» [230, с. 56–57].

Разом з тим, з іншого боку, не варто на цій підставі робити поспішних песимістичних висновків щодо можливості конвергентного зближення різних європейських національних правових систем (як автор щойно процитованих рядків), оскільки шляхом такого зближення може бути не тільки критикована ним «правова трансплантація», але й спільне вироблення міжнародних норм, що інкорпорується (у адаптованому по відношенню до конкретного культурно-правового контексту) до національних законодавств. Тим більше, що в процесі такої міжнародної комунікації та співробітництва поступово конвергують і самі суспільно-буттєві основи правовідносин між цими країнами, утворюючи новий їх пласт (інтеркультурного та наднаціонального масштабу), в межах якого такі спільні норми сприймаються як цілком релевантні.

Одним з дієвих засобів вироблення таких норм є так звані «модельні» (або рекомендаційні) закони. «Модельний закон – це законодавчий акт рекомендаційного характеру, який є орієнтиром для розвитку та зближення національних законодавчих актів. Модельні закони є містком між нормами міжнародного права і національного права... Національні закони, які включають у себе основні положення модельного закону, повинні прийматися беззаперечно, але в окремих випадках вони також носять індивідуальний характер, тобто при їх прийнятті враховують національні особливості» [129, с. 37–38] (на кшталт того, як, наприклад, в процесі нинішнього реформування національної освітньої системи європейські стандарти оцінювання, широко відомі як «болонська» бально-рейтингова система, у багатьох закладах освіти України адаптовано застосовуються у «змішаному» з традиційною для нашої країни п'ятибальною системою вигляді).

Вже протягом трьох десятиліть Україна знаходиться у стані перманентної правової реформи. За цей час було прийнято велетенську кількість нових законів та внесено численні зміни до

існуючих. Разом з тим, навряд чи при цьому можна констатувати суттєве полегшення правового регулювання суспільних відносин, оскільки значне розширення нормативної бази, з одного боку, ускладнює процес їхнього практичного застосування, а, з іншого, – призводить до збільшення колізійності чинного законодавства. Скажімо, чинні Цивільний кодекс України і Господарський кодекс України мають однакову юридичну силу, проте виявляють низку розбіжностей в плані регулювання відносин у підприємницькій сфері. Тож для успішного здійснення подальших кроків правової реформи потребується удосконалення насамперед законодавчої техніки у напрямку оптимізації нормативно-правової бази шляхом її структурного спрощення та усунення нормативних суперечностей (як було розглянуто у підрозділі 2.4, логіко-методологічні підвалини такої техніки були закладені ще Аристотелем у вигляді сформульованих ним принципів раціонального міркування). До того ж, розгортання системи чинного законодавства має бути синхронізованим та узгодженим із розробкою й удосконаленням відповідних правових механізмів його реалізації; в іншому разі «не працюючий» закон перетворюється на суто формальну директиву, зростання числа яких сприяє тільки зневірі населення у доцільності обрання легальних шляхів вирішення життєво важливих питань.

Особливої уваги потребує подальший розвиток приватно-правової сфери. Адже від якості цивільних правовідносин залежить повноцінність умов формування та реалізації особистісного потенціалу людини, про що неодноразово наголошував ще Аристотель, оскільки індивідуальні потреби, інтереси та прагнення у багатьох випадках задовольняються через укладання цивільно-правових договорів та встановлення відповідних правовідносин з іншими суб'єктами права. Зокрема, у даному плані є актуальним міжнародний досвід з питань створення так званого «всесвітньоцивільного» права. Воно включає в себе систему «уніформованих норм», що застосовуються і у міжнародному, і у внутрішньому цивільному обігу різних держав. До

таких норм, наприклад, належать деякі «основні норми-принципи природного приватного права, які вже встигло досягнути людство, зокрема: *bona fides* (good faith, справедливість, добросовісність, розумність), право людини на честь і гідність, право власності, свобода договору, відшкодування заподіяної шкоди тощо. Природні принципи права, що усвідомлені людством, втілено (позитивовано) людиною у закони, договори або у звичаї. Тому на сьогодні ми можемо вже говорити про існування позитивного всесвітньоцивільного права на рівні принципів та навіть норм у певних сферах, наприклад, у сфері прав людини» [72, с. 249]. Зрушення у цьому напрямку стимулюватимуть збільшенню питомої ваги середнього класу в суспільстві, що, як було помічено ще давньогрецькими філософами, є необхідною матеріальною передумовою стабілізації державного порядку. Як уже згадувалося у попередньому розділі, згідно з їхніми цілком обґрунтованими міркуваннями, до олігархів не може належати більшість населення (оскільки досягнення великих статків можливе шляхом перетікання благ від більшої його частини до меншої, але не навпаки). Якщо ж більшість громадян є убогими, то вони (вже навіть силою своєї більшості) прагнутимуть «відновити справедливий баланс», дестабілізуючи суспільний порядок; і у цьому прагненні їх практично ніщо не зможе зупинити: адже їм нічого втрачати, окрім власної убогості. Тож головна «ставка» у спробах забезпечення стійкого порядку має бути зроблена саме на середній клас та його зацікавленість у збереженні принаймні досягнутого ним рівня якості життя.

Суттєвим чинником ефективності заходів у сфері реформування національного законодавства є здійснення регулярного моніторингу практичних результатів, досягнутих завдяки внесеним змінам, та їх відповідності цільовим орієнтирам таких змін. У разі ж відсутності такої відповідності (внаслідок неправильного вибору засобів чи внесення змін, неадекватних з точки зору їхньої мети, або через неправильне використання засобів (нечітке, неповне, неоднозначне, колізійне тощо), дія закону

має бути призупинена, а сам він має бути доопрацьований у напрямку усунення цих невідповідностей [125, с. 23].

Як наголошують М. Терлюк та О. Ющик, оптимізація правової реформи має початися з удосконалення нормативних та техніко-процедурних основ самої законотворчої діяльності: «для забезпечення дії принципу верховенства права в Україні необхідно припинити хаотичне реформування різних суспільних та владних інститутів і визначити як пріоритет реформу законодавчого процесу, аби перетворити закони України на справжні джерела права як дієвий інструмент здійснення усіх інших реформ» [185, с. 24]. Для цього, на думку авторів, потребуватиметься відповідна парламентська реформа, передумовою якої є «ухвалення нової редакції Конституції України на всеукраїнському референдумі, в якій необхідно встановити більш чіткі конституційні вимоги до законодавчого процесу і закону, а також впорядкувати систему влади в Україні» [185, с. 25].

В умовах зростання ступеня відкритості та самоорганізаційного потенціалу сучасного суспільства, а також збільшення питомої ваги та значущості громадянських інститутів та організацій серед напрямків реформування правової системи України варто виділити децентралізацію правового регулювання суспільного життя. Вона передбачає подальше обмеження публічно-правових форм такого регулювання та сприяння розвитку місцевої самоврядності. Адже динаміка правової реальності виявляє об'єктивну схильність до генерування та подальшого вдосконалення у її системі таких механізмів самоупорядкування, нормативне сприяння функціональності яких все більше визначає ступінь легітимності правотворення, починаючи з самих його конституційних основ. Тому в умовах прогресуючої демократизації сучасного світу зміст ідеї конституціоналізму та принципу верховенства права «вже не може бути зведеним до простого нормативного закріплення невідчужуваних та непорушних суб'єктивних прав і свобод в основному законі. Правова система має стати більш «чутливою» до самоорганізаційних

механізмів суспільства (зокрема, через органічне поєднання централізованої конституційності з «поліцентричним» конституційним порядком, а саме – з тими локальними формами соціально-правового упорядкування, нормативність яких є значно простіше узгоджуваною до високого рівня її легітимності)» [139, с. 336–337].

Саме через це давньогрецькі мислителі наполягали на поєднанні загальних норм закону з формами прямої та представницької демократії «на місцях». Вони мали розумно доповнювати одне одного: неможливість законодавчого передбачення усіх можливих ситуацій, що потребують свого врегулювання, компенсується шляхом їх демократичного обговорення та вирішення з урахуванням специфіки конкретних обставин; тоді як стримуючою перепорою на шляху суб'єктивізму та демагогічних маніпуляцій у ході прийняття таких рішень має бути саме закон. Як запевняв Аристотель, «у тих демократичних державах, де дійсно править закон, демагогам немає місця, але управляють кращі громадяни. Де ж влада спирається не на закони, з'являються демагоги» [7, с. 107].

Відзначені законодавчі реформи передбачають відповідні трансформації в інституційній сфері правової системи. Головною тенденцією таких змін є децентралізація – передача повноважень та фінансів від державної влади до значно більш досяжних для громадського впливу й контролю органів місцевого самоврядування. Ця реформа триває з 2014 року і наразі знаходиться вже на другому своєму етапі. Якщо на першому з цих етапів (2014–2019 роки) здебільшого формувалося законодавче підґрунтя докорінної зміни системи владних органів та її територіальної основи (на базі засадничих положень Європейської хартії місцевого самоврядування), то другий етап відзначається низкою практичних кроків у напрямку реалізації схваленої у квітні 2014 року Концепції реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади, законів України «Про добровільне об'єднання територіальних громад», «Про співро-

бітництво територіальних громад», «Про засади державної регіональної політики», а також пакету законів щодо розширення повноважень органів місцевого самоврядування та оптимізації надання адміністративних послуг. 12 червня 2020 року було затверджено новий адміністративно-територіальний устрій базового рівня. Відповідно до розпорядження Кабінету Міністрів, в Україні сформовано 1469 територіальних громад, які покриватимуть всю територію країни, поділену на 136 районів. У 2022 році очікується внесення змін до Конституції України щодо децентралізації, які потрібні для подальшого просування реформи та її завершення.

Разом з тим, здійснення таких реформ стикається з численними перешкодами, пов'язаними, з одного боку, з укоріненістю посттоталітарних інститутів, що функціонують у старих координатах цінностей та не сприймають змін, а, з іншого, – із сформованою в Україні адміністративно-олігархічною моделлю, не здатною забезпечити успішне реформування соціально-економічної та правової системи [25, с. 58–59]. В результаті у суспільній свідомості «накопичується втомленість» від непослідовності політики реформ. Як відзначає В. Горбулін, «після 2014 року дуже багато було сподівань, що саме реформи зроблять те, чого так і не вдалося зробити за десятиліття української незалежності, – створять європейську модель держави й економіки, призведуть до викорінювання порочних явищ і консолідують суспільство. Ризикну зробити провокаційний висновок, але консолідація суспільства на темі реформ не вдалася. Точніше буде сказати, що деконсолідуючу роль виконують не самі реформи (важливість яких усі безумовно визнають), а те, що їх супроводжує. При цьому не можна сказати, що реформи не проводяться. Та хоча кількість їх велика, якість дуже страждає» [53]. Тож одним з головних завдань в плані реформування правової системи України на інституційному її рівні є також удосконалення організації державного управління, від якості якого у першу чергу залежить ефективність таких реформ, та його координаційної

взаємодії з інститутами громадянського суспільства та органами місцевого самоврядування.

Треба сказати, що багато хто з дослідників цієї проблематики констатують все більш відчутний перехід від формальної організації до корпоративних зв'язків та відносин у сфері публічного управління та адміністрування. При цьому корпоративне управління виступає способом такої організації суспільних справ, що дає змогу установити в співтоваристві, організації, корпорації баланс інтересів усіх діючих сторін на основі договорів, корпоративних норм і цінностей [168]. Загалом, відзначається, що корпоративізація державного управління істотно змінює всі його аспекти, змушує діяти відповідно до узгоджених цінностей, інтересів, стратегій на основі дотримання договорів і підтримання балансів. Управлінські функції в публічному управлінні також підпадають під трансформаційні процеси. На перший план тут виступає радше планування, мотивація і координація, аніж контроль і організація; відбувається поступовий перехід від управління до регуляції, дерегуляції і саморегуляції; від прямої керівної дії до посередництва; спостерігається лібералізація контролю, доповнення самоконтролем і контролем зі сторони. Так, «сьогодні публічне управління характеризується переходом від концентрації, нагромадження і використання ресурсів до їх розподілу і створення, від орієнтації на освоєння вкладених ресурсів до орієнтації на ефективність та результат, прискорюється перехід від програмно-цільового до проектно-програмно-цільового управління, що передбачає розробку комплексу узгоджених проектів і програм розвитку основних підсистем, побудованих на основі антикризового, сталого розвитку. Також відбувається перехід в діяльності органів публічної влади від закритої системи вироблення управлінських рішень до транспарентності, підзвітності та підконтрольності громадянському суспільству в умовах підвищення публічності управління» [174].

Суттєвим чинником оптимізації реформ у цьому напрямку є залучення системи електронного урядування на базі сучасних

інформаційно-комунікаційних технологій. Як слушно зауважує з цього приводу Н. Кушакова-Костицька, «впровадження електронного урядування в Україні дасть змогу громадянам мати широкий доступ до інформації (адміністративно-управлінської. – Р.В.), безпосередньо брати участь у процесах підготовки проектів рішень, що приймаються на всіх рівнях державного управління, сприятиме зменшенню рівня корупції та детінізації економіки, дасть можливість досягти якісно нового рівня управління державою і суспільством в цілому і зміцнить довіру громадян до інститутів держави» [117, с. 25].

Нарешті, ведучи мову про реформування правової системи України на рівні її практичної (функціональної) сфери, що визнає особливості правотворчості, правозастосування і тлумачення права, доречно згадати, що у своїх міркуваннях про розумну та справедливую державу (політію), Аристотель алегорично називав цю сферу «душею державного організму» [7, с. 105]. Якщо «тілесні» функції такого «організму» мислитель пов'язував з діяльністю «посадових осіб, що служать народові», та «воїнського розряду» (тобто виконавчих органів державної влади та силових структур, на які вона спирається), то «духом держави» він вважав той правопорядок, що у ній панує. При цьому «розумом» такого «духу» є «законодавці – особи з повноваженнями ухвалювати закони, в чому й знаходить свій вияв політична мудрість» [7, с. 105]. Але ж функціональність «державного розуму» у найбільшій мірі залежить від тих посадовців, «хто чинить суд між позивачами. Тому, коли вже в державі є необхідна справедлива й правильно упорядкована законодавча та судова влада, носії таких обов'язків повинні мати чесноти, притаманні політичним діячам» [7, с. 105]. А гармонійне – чітко розподілене у функціональному плані, взаємодоповнювальне та злагоджене – поєднання таких органічних частин державності є необхідною умовою її дієвості як засобу досягнення загального блага та щасливого життя. Разом з тим, як наполягає класик давньогрецької філософсько-правової думки, як відносини між пересічними громадянами, так і діяль-

ність самих керівних органів держави має підпорядковуватися законові: «адже там, де відсутня влада закону, немає місця і для певної форми державного устрою. Закон же повинен панувати над усім» [7, с. 108]. Якщо ж «вирішальне значення надається не законам, а постановам народу (часто-густо маніпульованого демагогами. – Р.В.),... така демократія не являє собою законних форм державного устрою» [7, с. 107–108], будучи суто охлократичною «тиранією більшості над меншістю».

Вочевидь, наведені міркування не втратили своєї актуальності і в умовах нинішньої розбудови правової держави в Україні, одним з ключових напрямків якої є реформування вітчизняної судової системи. Це значною мірою простежується у змісті положень затвердженої рішенням Правничої Асамблеї Асоціації правників України від 19 вересня 2014 р. Концепції реформування судової системи України. Як зазначено вже у п.1 Концепції, «головною метою проведення судово-правової реформи в Україні має стати створення законодавчих та організаційних умов для утвердження в Україні незалежної, ефективної та відповідальної судової влади, якій довірятиме суспільство» [103]. Тобто ця мета передбачає, насамперед, строге законодавче розмежування повноважень різних гілок влади для забезпечення автономності судів та їх унезалежнення від політичної заангажованості та тиску з боку інших владних інституцій. Про це більш конкретно йдеться у п.4 Концепції: «З метою забезпечення незалежності судової влади пропонується на конституційному та законодавчому рівнях повністю виключити участь Верховної Ради України, Президента України та органів виконавчої влади у процесах призначення, переведення, притягнення до дисциплінарної відповідальності та звільнення суддів» [103].

Загалом, стратегія розглядуваної Концепції спрямована на те, що судово-правова реформа в Україні повинна мати комплексний характер і передбачати внесення змін до Конституції України, законодавства з питань судоустрою та статусу суддів, реформування суміжних інститутів (прокуратури, адвокатури,

правоохоронних органів), вдосконалення процесуального законодавства та законодавства, що регулює порядок виконання судових рішень. Основою для проведення судово-правової реформи в Україні мають стати, відповідно до положень Концепції, загальновизнані міжнародні стандарти незалежності суддів, кращі практики демократичних держав, аналіз вітчизняного досвіду становлення та розвитку правосуддя, а також вже напрацьовані пропозиції щодо вдосконалення судової влади в Україні, які пройшли експертизу Венеціанської Комісії, напрацювання Конституційної Асамблеї.

Серед перспективних напрямків реформування судової системи України, окрім вже згаданої спрямованості на забезпечення її незалежності, в сучасній юридичній літературі виділяють також встановлення надійного механізму притягнення суддів до відповідальності за неправосудні рішення та корупційні правопорушення; забезпечення збалансованого взаємозв'язку між судовою та правоохоронною гілками влади; встановлення надійніших важелів гарантування прав учасників судового процесу; уніфікацію судової практики та встановлення надійного механізму подолання правових прогалин і колізій; удосконалення системи виконання судових рішень; доступ громадськості до судочинства [98, с. 186].

Зокрема, коли йдеться про уніфікацію судової практики, то одним із її напрямків є згадуване у попередньому підрозділі інтегративне зближення традицій романо-германського (нормативного) та англо-саксонського (прецедентного) права шляхом використання у вітчизняному судочинстві певних прецедентних судових рішень, які набувають сили закону. Адже, відповідно до п. 10-1 ст. 46 Закону України «Про судоустрій та статус суддів», «Верховний Суд України може визначати «показові» судові рішення, якими мають керуватися інші суди при прийнятті рішень в аналогічних справах. Тож, по суті, це як певні *прецедентні судові рішення*... Зазначені зміни можна охарактеризувати позитивно, оскільки неоднакове правозастосування в судах

негативно позначається на сприйнятті принципу «верховенства права». У цілому, судова гілка влади не претендує на законодавчі функції, вона просто формує правозастосовну практику (відповідні правила) у процесі вирішення конкретних спірних питань, що вирішуються у рамках загальних норм закону. Інша справа з Конституційним Судом України, який справді нерідко формує нові законодавчі положення, у разі якщо попередні були неконституційними» [98, с. 189].

Окрім того, як передбачено п. 7 Концепції реформування судової системи України, ця система має будуватися на принципах ефективності та доступності правосуддя. З метою розвантаження судової системи, а також наближення її до населення пропонується запровадити інститут мирових суддів. За Верховним Судом України пропонується зберегти статус найвищого судового органу, визначивши його головним завданням забезпечення однакового застосування закону усіма судами відповідно до принципу верховенства права. Також наголошується на необхідності внесення змін до Конституції України, спрямованих на визнання Україною юрисдикції Міжнародного кримінального суду. В плані ж розвантаження судової системи та її доступності для населення пропонується законодавчо врегулювати діяльність суду присяжних і гарантувати право обвинуваченого на такий суд у визначених категоріях справ. При цьому наголошується, що мають надалі розвиватися і заохочуватися механізми позасудового вирішення спорів (медіація, арбітраж, третейські суди).

Нарешті, варто згадати і про такий першорядний чинник ефективності функціонування правової системи загалом та судочинства зокрема, як досконалість процесуального законодавства. Особливо це стосується такої його частини, що охоплюється поняттям «доказового права». Як було проаналізовано у підрозділі 2.4 при розгляді питання щодо критеріїв достатності доказів для прийняття судового рішення, ч. 1 ст. 94 КПК України передбачено: «Слідчий, прокурор, слідчий суддя, суд за своїм внутрішнім переконанням, яке ґрунтується на всебічному,

повному й неупередженому дослідженні всіх обставин кримінального провадження, керуючись законом, оцінюють кожний доказ з точки зору належності, допустимості, достовірності, а сукупність зібраних доказів - з точки зору достатності та взаємозв'язку для прийняття відповідного процесуального рішення». При цьому демонструвалася низка суперечностей та алогізмів, пов'язаних із застосуванням наведених нормативних положень (зокрема, логічно неприйнятне «коло в обґрунтуванні»: для прийняття рішення мають бути достатні доказові матеріали, а останні вважаються «достатніми», якщо на їхній підставі приймається рішення), а також той простір для суб'єктивізму, який відкривається у зв'язку з посиланням виключно на «внутрішнє переконання» при визначенні критеріїв достатності доказів.

Шляхом подолання таких суперечностей та сприяння об'єктивізації судових рішень є звернення до античних витоків методології раціонального мислення (й доказового права у тому числі), де були закладені її найзагальніші принципи. Принцип достатності, як один з них, полягає у тому, що базові твердження (докази) можуть вважатися достатніми для обґрунтування певного висновку, якщо і тільки якщо за умови істинності цих тверджень даний висновок *однозначно* (безальтернативно) випливає з них, а, отже, об'єктивно не може виявитися хибним. Показником такої однозначності є логічна несумісність припущення про хибність передбачуваного висновку з сукупністю наявних підстав. Саме таким способом Аристотель обґрунтовував усі правила доказового міркування у своїх «Аналітиках».

З огляду на відзначене, вбачається за доцільне доповнити ч. 1 ст. 94 КПК України наступним формулюванням: «Підставою для внутрішнього переконання стосовно достатності доказів для прийняття певного рішення має бути несумісність зворотного рішення з наявними доказами».

Отже, визначення напрямків та ефективних шляхів реформування правової системи України у багатьох відношеннях спирається на античні уявлення про розумний та справедливий

вий державний устрій. Особливої уваги при цьому заслуговують філософсько-правові та політичні ідеї Аристотеля, що стали прообразом сучасної концепції правової держави. Зокрема, йдеться про обґрунтування закономірного тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; про ідею верховенства права як справедливого закону; про розмежування владних функцій та необхідність механізмів взаємних стримувань і протидії різних гілок влади; про доцільність забезпечення державою превалювання у суспільстві прошарку громадян середнього достатку; про концепцію справедливості, що ґрунтується не стільки на принципах розподілу та перерозподілу суспільних благ, скільки на ідеї законодавчого сприяння розвиткові особистісних якостей та здібностей людини; про розробку й систематизацію логіко-методологічних основ доказового права тощо.

Висновки до розділу 3

1. Аналіз історичних витоків базових цінностей сучасного європейського права засвідчує, що всі вони ґрунтуються на ідейній спадщині давньогрецької філософсько-правової думки. Зокрема, поняття про людську гідність як основну аксіологічну засаду права бере свій початок від вчення Сократа про людину як «центральної фігури» у картині світу, у тому числі й у рамках правового світогляду. Практично усі мислителі цієї доби у той чи інший спосіб аналізували зміст правової справедливості з точки зору діалектики свободи та рівності. У політико-правових вченнях Демокріта, Платона та Аристотеля закладені концептуальні основи демократії, а аристотелівські погляди стосовно доцільності законодавчого обмеження державної влади стали першим кроком до майбутньої концепції правової держави. Нарешті, міркування давньогрецьких філософів стосовно єдності природного та суспільного порядку, заснованого на всезагальних принципових началах, започаткували традицію, одним з найвагоміших резуль-

татів якої є ідея універсальних прав людини, що складають основу легітиматії усіх інших законодавчих норм.

2. У діалектичному процесі розвитку будь-якої правової системи завжди має місце взаємодія певних усталених (традиційних) компонентів та тих чи інших новоутворень, зумовлених специфікою такого розвитку на кожному його етапі. Дослідження інноваційних зрушень, що відбуваються в сучасній юридичній науці та практиці, схилиють до висновку стосовно того, що як би не модифікувалися форми ключових правових цінностей, доктрин та інститутів, у їхній основі завжди відстежуються ті фундаментальні ідеї, які базуються на інтелектуальних традиціях та філософсько-правових уявленнях мислителів Античної Греції. Свідченням тому є і започаткований ними універсалістський підхід, на якому будується вся європейська наука (у тому числі й юридична); і сучасні антропологічні концепції праворозуміння загалом та обґрунтування основоположних прав людини зокрема, що ґрунтуються на принципах, генетично укорінених у вченнях Протагора, Сократа та Аристотеля; і новітні досягнення в організації демократичного урядування, які у будь-якому випадку зорієнтовані на втілення античної ідеї народовладдя, концептуальні засади якої були сформульовані давньогрецькими філософами, та багато інших фактів.

3. При визначенні напрямків реформування правової системи України у багатьох аспектах доцільним є звернення до античних уявлень про розумний та справедливий державний устрій. Особливої уваги при цьому заслуговують філософсько-правові та політичні ідеї Аристотеля, що стали прообразом сучасної концепції правової держави. Зокрема, йдеться про обґрунтування закономірного тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; про ідею верховенства права як справедливого закону; про розмежування владних функцій та необхідність механізмів взаємних стримувань і противаг різних гілок влади; про доцільність забезпечення державою превалювання у суспільстві прошарку громадян середньо-

го достатку; про концепцію справедливості, що ґрунтується не стільки на принципах розподілу та перерозподілу суспільних благ, скільки на ідеї законодавчого сприяння розвитку особистісних якостей та здібностей людини; про розробку й систематизацію логіко-методологічних основ доказового права тощо.

ВИСНОВКИ

1. Проблема генетичних зв'язків європейського (а, особливо, українського) права з давньогрецькою інтелектуальною традицією є недостатньо опрацьованою в сучасній науковій літературі. До того ж, спостерігається досить високий ступінь контрверсійності у підходах до її вивчення. Нарешті, такі дослідження, будучи спрямованими переважно на виявлення давньогрецьких витоків європейського права та його ціннісних підвалин, здебільшого, не зосереджуються на питаннях щодо методологічного значення згаданих історико-правових розвідок для оптимізації сучасних підходів до вирішення актуальних проблем юридичної науки та практики.

2. Головною метою звернення до інтелектуального надбання Античності має бути не стільки демонстрація відмінностей між минулим та теперішнім станом наукового пізнання загалом та світу права зокрема, скільки пошук, з одного боку, «первинних джерел» тих суперечностей, що спричинили виникнення й загострення проблем сучасної науки, а з іншого – «забутих» чи своєчасно «недооцінених» способів їх вирішення, відкритих у далекому минулому. У цьому відношенні актуальними є дослідження світоглядно-методологічної ролі давньогрецьких філософсько-правових ідей у становленні європейського права, а також їхнього впливу на розвиток української юриспруденції в контексті євроінтеграційних процесів.

3. Методологічні підвалини таких досліджень мають передбачати раціональне поєднання емпіричних та теоретичних методів. При цьому перші є ефективними знаряддями отримання й підтвердження лише фактуальної інформації (тобто такої, що пов'язана з конкретними ситуаціями, подіями, обставинами тощо). Для обґрунтування ж загальних положень чи висновків доцільно застосовувати інструментарій теоретико-критичного аналізу, що базується на закономірних принципах побудови аргументаційних процедур. Тим самим забезпечуватиметься

принциповий характер таких висновків, який неможливо обґрунтувати виключно емпіричними спостереженнями окремих явищ чи шляхом статистичних досліджень громадської думки.

4. Обґрунтування права у давньогрецькій філософії здійснювалося переважно апелюванням до певних «надлюдських» буттєвих начал (природної гармонії, розумності «божественних законів» космосу, «світом ідей», що детермінує долю «світу речей» тощо). Тим самим відбувалося становлення правової онтології – фундаменту майбутньої філософії права як теоретичної науки. Філософам Античної Греції також належать перші в світовій історії спроби глибокого, узагальненого та систематизованого аналізу таких феноменів, як справедливість, рівність, свобода, благо, гідність тощо, котрі й понині залишаються ключовими цінностями права, будучи першорядними предметами досліджень у галузі правової аксіології. Ідеї ж Сократа й Протагора, що базувалися на принципі: «Людина є мірилом усіх речей», стали первинною основою для усього подальшого розвитку гуманістичних традицій, які охопили усі сфери культурного життя Європи та дали початок становленню й еволюціонуванню правової антропології. Нарешті, у вченні Платона про «ідеальну державу» та аристотелівських уявленнях про «розумний і справедливий порядок» були сформовані основи теорії держави та права.

5. У давньогрецьких уявленнях людина мислилася як органічна частина полісу, який, у свою чергу, будучи частиною космосу, мав узгоджуватися з його упорядкуванням. Тож попри розмаїття у підходах до вирішення питання щодо співвідношення права й закону, їх поєднує принаймні одна спільна риса – практично усі вони ґрунтуються на ідеї існування універсального світового порядку, що є природним джерелом права, узгодженню з яким підлягають полісні закони і відхилення від якого призводитиме до невинних наслідків для людства. Концептуальні розбіжності стосувалися лише тлумачень самої природи такого порядку, яка отримувала натуралістичні, метафізико-ідеалістичні, теологічні та інші інтерпретації.

6. Розуміння давньогрецькими мислителями «ідеї права» загалом можна звести до ідеї розумного та справедливого порядку, забезпечуваного державою там, тоді і настільки, де, коли і наскільки такий порядок не може бути гарантованим на суто добровільній моральній основі і, відповідно, потребує механізмів примусового забезпечення. Об'єктивна сторона згаданої ідеї передбачає «розумність» такого порядку з точки зору параметрів його «онтологічної стійкості» (тобто відповідності незалежним від людської волі умовам внутрішньої та зовнішньої рівноваги суспільної організації, встановлюваної цим порядком). Щодо суб'єктивної сторони «ідеї права» (а саме оцінки права з точки зору ідеї справедливості), то цей вимір полягає у відповідності забезпечуваного правом суспільного порядку системі ключових для соціуму ціннісних установок, на підставі яких здійснюється розмежування належного та неналежного. «В ідеалі» такі установки мають узгоджуватися із всезагальними «основами розумності», що відповідають принципам упорядкування космосу.

7. У працях Аристотеля набули свого узагальненого й систематизованого вигляду логічні основи аргументаційної аналітики, що стали фундаментом для розвитку методології доказового права (на противагу «праву більшості голосів»). Побудовані на таких засадах доказові стратегії сприяють підвищенню ступеня об'єктивності у практиці прийняття правових рішень, будучи дієвим засобом протидії суб'єктивізму у ході їх вироблення. До того ж вони дозволяють визначити чіткі логічні критерії достатності доказів при обґрунтуванні процесуальних висновків, що варто врахувати у ч. 1 ст. 94 КПК України (зокрема, вбачається за доцільне доповнити його наступним формулюванням: «Підставою для внутрішнього переконання стосовно достатності доказів для прийняття певного рішення має бути несумісність зворотного рішення з наявними доказами»).

8. Аналіз історичних витоків базових цінностей сучасного європейського права засвідчує, що всі вони ґрунтуються на

ідейній спадщині давньогрецької філософсько-правової думки. Зокрема, поняття про людську гідність як основну аксіологічну засаду права бере свій початок від вчення Сократа про людину як «центральної фігури» у картині світу. Практично усі мислителі цієї доби у той чи інший спосіб аналізували зміст правової справедливості з точки зору діалектики свободи та рівності. У політико-правових вченнях Демокріта, Платона та Аристотеля закладені концептуальні основи демократії, а аристотелівські погляди стосовно доцільності законодавчого обмеження державної влади стали першим кроком до майбутньої концепції правової держави. Нарешті, міркування давньогрецьких філософів стосовно єдності природного та суспільного порядку, заснованого на всезагальних принципових началах, започаткували традицію, одним з найвагоміших результатів якої є ідея універсальних прав людини, що складають основу легітимації усіх інших законодавчих норм.

9. У діалектичному процесі розвитку будь-якої правової системи завжди має місце взаємодія певних усталених (традиційних) компонентів та тих чи інших новоутворень, зумовлених специфікою такого розвитку на кожному його етапі. Дослідження інноваційних зрушень, що відбуваються в сучасній юридичній науці та практиці, схиляють до висновку стосовно того, що як би не модифікувалися форми ключових правових цінностей, доктрин та інститутів, у їхній основі завжди відстежуються ті фундаментальні ідеї, які базуються на інтелектуальних традиціях та філософсько-правових уявленнях мислителів Античної Греції (це і започаткований ними універсалістський підхід, на якому будується вся європейська наука, у тому числі й юридична; і гуманістичні ідеї Протагора, Сократа та Аристотеля; і античної традиції народовладдя, концептуальні засади якої були сформульовані давньогрецькими філософами, тощо).

10. При визначенні напрямків реформування правової системи України у багатьох аспектах доцільним є звернення до античних уявлень про розумний та справедливий державний устрій.

Особливої уваги при цьому заслуговують філософсько-правові та політичні ідеї Аристотеля, що стали прообразом сучасної концепції правової держави. Зокрема, йдеться про обґрунтування закономірного тяжіння історичного розвитку державності до демократичних основ управління; про ідею верховенства права як справедливого закону; про доцільність забезпечення державою превалювання у суспільстві середнього класу; про концепцію справедливості, що ґрунтується не стільки на принципах розподілу та перерозподілу суспільних благ, скільки на ідеї законодавчого сприяння розвитку особистісних якостей та здібностей людини; про розробку й систематизацію логіко-методологічних основ доказового права тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аврамова О., Жидкова О. Четверте покоління прав людини: постановка проблеми. *Право України*. 2010. № 2. С. 101–107.
2. Алексеев Н. Основы философии права. СПб. : Юрид. ин-т, 1998. 216 с.
3. Аннерс Э. История европейского права. М. : Наука, 1994. 397 с.
4. Античная философия: энциклопедический словарь / [П. П. Гайденко, М. А. Солопова и др.]. М. : Прогресс-Традиция, 2008. 896 с.
5. Арістотель. Метафізика. Харків : Фоліо, 2020. 295. URL: <https://mir-knigi.net/uk/inshe/4734-metafizika-aristotel.html>.
6. Арістотель. Нікомахова етика. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
7. Арістотель. Політика. Київ : Основи, 2005. 240 с.
8. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. М. : Эксмо, 2008. 958 с.
9. Аристотель. Этика. М. : Харвест, 2010. 496 с.
10. Баженова Е. А. Истоки естественно-правового мышления в идеях древнегреческих софистов: Протагор и Антифон. *Труды Института государства и права РАН*. 2019. Т. 14. № 1. С. 9–33.
11. Бандура О. Антропологія права як складова філософської антропології (загальний нарис). *Філософські та методологічні проблеми права*. 2019. №1 (17). С. 8–15. DOI: <https://doi.org/10.33270/01191702.8>.
12. Бандура О. О. Єдність цінностей та істини у праві : монографія. Київ : НАВСУ, 2000. 200 с.
13. Бандура О. О. Правознавство у системі наукового знання: аксіологічно-гносеологічний підхід. Київ : КНУВС, 2010. 272 с.
14. Березовська І. Правові механізми інтеграції в рамках європейського економічного простору: досвід для України. *Право України*. 2011. № 8. С. 236–244.
15. Берназюк О. О. Електронне урядування як особлива форма публічного управління: поняття та проблеми запровадження. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. 2019. Вип. 55. Т. 2. С. 32–35. (Серія «Право»).

-
16. Бехруз Х. Порівняльне правознавство : підручник. Одеса : Фенікс, 2009. 464 с.
17. Бігун С. В. Філософія правосуддя: ідея та здійснення : монографія. Київ, 2011. 303 с.
18. Бондаренко О. В. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів: історико-культурний аспект. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2008. Вип. 32. С. 66–78. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpqgzdia_2008_32_8.
19. Брамбо Р. С. Философы древней Греции. М. : Центрполиграф, 2002. 320 с.
20. Бреннан Д. Проти демократії. Київ : Дух і Літера, 2020. 464 с.
21. Бринцев В. Д. Стандарти правової держави: втілення у національну модель організаційного забезпечення судової влади : монографія. Харків : Право, 2010. 464 с.
22. Брюггер В. Відображення людини в концепції прав людини. *Людина і політика*. 2003. № 1. С. 54–69.
23. Буткевич В. Виклики міжнародному праву в умовах глобалізації. *Право України*. 2012. № 3–4. С. 12–50.
24. Бучковська О. Ю., Веремчук О. В. Електронне урядування як основа взаємодії держави та суспільства в Україні. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. 2020. № 3. DOI: <https://doi.org/10.32702/2307-2156-2020.3.34>.
25. Валевський О. Інституціональні та ціннісні засади реформ в Україні: європейський контекст. *Публічне урядування*. 2018. № 4 (14). С. 51–62.
26. Ванджурак Р. В. Світоглядні витоки та онтологічні особливості давньогрецької філософії права досократичного періоду. *Наше право*. 2019. № 4. С. 168–175.
27. Ванджурак Р. В. Сократ й українська юриспруденція: передумови, сучасний вплив і майбутнє. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2021. № 1 (21). С. 47–53.

28. Ванджурак Р. В. Ancient Origins of the Methodology of Modern Evidence Law. *Науковий вісник Національної академії внутрішніх справ*. 2022. № 2 (27). С. 99–107.

29. Ванджурак Р. В. Філософсько-правові погляди давньогрецьких семи мудреців та їх вплив на сучасну українську юриспруденцію. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2022. № 2 (24). С. 38–44.

30. Ванджурак Р. В. Традиції та новації в українській юриспруденції: давньогрецькі корені. *Соціально-правові студії*. Том 5, № 4, 2022, ст. 9–17.

31. Ванджурак Р. В. Про світоглядні витоки античної філософії права. *Національна юридична освіта й наука в європейському та євроатлантичному вимірах* : матеріали загальноакад. підсумк. наук.-теорет. конф. (Київ, 17 трав. 2019 р.). Київ : Нац. акад. внутр. справ, 2019. С. 263–266.

32. Ванджурак Р. В. Філософсько-правові погляди давньогрецьких «семи мудреців» та сучасне українське право. *Філософські, методологічні та психологічні проблеми права* : матеріали VIII Всеукр. наук.-теорет. конф. (Київ, 26 листоп. 2020 р.). Київ : Нац. акад. внутр. справ, 2020. С. 47–50.

33. Ванджурак Р. В. Аристотілевське вчення про природу людини та сучасні концепції справедливості. *Актуальні дослідження правової та історичної науки* : матеріали Міжнар. наук. інтернет-конф. (Тернопіль (Україна) – Переворськ (Польща), 21–22 верес. 2022 р.). Тернопіль, 2022. Вип. 43. С. 3–6.

34. Ванджурак Р. В. Традиції та новації в українській демократії. *Шістдесят восьмі економіко-правові дискусії* : матеріали Міжнар. наук. інтернет-конф. (Львів (Україна) – Переворськ (Польща), 27–28 верес. 2022 р.). Львів, 2022. С. 41–45.

35. Ванджурак Р. В. Витоки громадянського суспільства: від давньогрецької ідеї свободи як правової цінності до сьогодення. *Захист прав людини в Україні: сучасний стан та перспективи вдосконалення* : зб. тез наук.-практ. круглого столу, присвяч. 74-й річниці проголошення Заг. декларації прав людини (Хмельницький, 9 груд.

2022 р.). Хмельницький : Хмельн. ун-т упр. та права ім. Л. Юзькова, 2022. С. 41–43.

36. Варга Ч. Правова доктрина: методологія та онтологія. *Право України*. 2011. № 8. С. 99–108.

37. Виноградова Е. В., Виноградова С. А. Влияние идеи верховенства права в античной философии на становление концепции правового государства. *Образование и право*. 2018. № 9. С. 312–316.

38. Висновок Комітету Верховної Ради України з питань інтеграції України з Європейським Союзом щодо проекту Закону України «Про внесення змін до Закону України “Про судоустрій і статус судів” та деяких законів України щодо діяльності Верховного Суду та органів суддівського врядування»: від 22 черв. 2020 р. реєстр. № 3711. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=69228.

39. Вовк В. М. Роль римського права у формуванні сучасного європейського права. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2009. № 1. С. 30–34.

40. Вовк П. Правова держава: вітчизняні наукові підходи до змісту поняття. *Юридичний вісник*. 2020. № 1. С. 19–23. DOI: <https://doi.org/10.32837/yuv.v0i1.1531>.

41. Волошенюк О. В. Процеси конвергенції в сучасних правових системах. *Форум права*. 2009. № 3. С. 122–128.

42. Волошин Ю. О. Доктрина «глобального конституціоналізму» в механізмі забезпечення європейської міжнародної інтеграції: теоретико-методологічний аналіз. *Часопис Київського університету права*. 2008. № 3. С. 95–102.

43. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії «громадянське суспільство». Львів : Літопис, 2000. 320 с.

44. Гатри У. К. Ч. История греческой философии : в 6 т. СПб. : Владимир Даль, 2015. Т. I : Ранние досократики и пифагорейцы. 863 с.

45. Гвоздік О. Критерії достатності доказів. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2019. № 2 (18). С. 63–70. DOI: <https://doi.org/10.33270/02191802.63>.

46. Гвоздік О. І. Онтологія розуму та раціональність філософського світогляду. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2006. № 8–9. С. 134–141.

47. Гвоздік О. І., Кошинець В. В. Логіка доказування у юрисдикційному процесі : навч. посіб. Київ : Нац. акад. прокуратури України, 2016. 140 с.

48. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / пер. з нім. Р. Осадчука, М. Кушніра . Київ : Юніверс, 2000. 336 с.

49. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М. : Наука, 1977. 704 с.

50. Глава Венеціанської комісії: Без прозорої ВРП судова реформа в Україні приречена. *DW* : [сайт]. URL: <https://www.dw.com/uk/hlava-venetsianskoi-komisii-bez-prozoroi-vrp-sudova-reforma-v-ukraini-pryrechen/a-57814150>.

51. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / ред. и примеч. В. В. Соколова ; пер. с лат. и англ. М. : Мысль, 1991. Т. 2. 735 с.

52. Головатий С. Тріада європейських цінностей – верховенство права, демократія, права людини – як основа українського конституційного ладу. *Право України*. 2011. № 5. С. 159–174.

53. Горбулін В. Україна-2018: дорога між викликами й ризиками. Але дорога... *Дзеркало тижня*. 2018. 13 січня. URL: <https://dt.ua/internal/ukrayina-2018-doroga-mizh-viklikami-y-rizikami-ale-doroga-264644.html>.

54. Грицяк Н. В., Соловійов С. Г. Електронна демократія : навч. посіб. Київ : НАДУ, 2015. 66 с.

55. Гришук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми : монографія. Київ : Атіка, 2007. 432 с.

56. Гришук О. В. Рівність. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 735–738.

57. Гришук О. В. Справедливість і право. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 834–838.

58. Гроций Гуго. О праве войны и мира. М. : Ладомир, 1994. 868 с.

59. Гуменюк Б. І. Україна в глобальному світі. *Зовнішня політика України – 2007: стратегічні оцінки, прогнози та пріоритети*. Київ : Ін-т зовнішньополіт. дослідж., 2008. С. 15–31.

60. Гуренко М. М. Розвиток національно-правової думки про гарантії прав і свобод людини і громадянина : монографія. Київ : Логос, 2002. 252 с.

61. Гусарєв С. Д., Тихомиров О. Д. Юридична деонтологія (основи юридичної діяльності) : навч. посіб. Київ : Знання, 2005. 655 с.

62. Давид Р. Основные правовые системы современности. М. : Прогресс, 1988. 496 с.

63. Данильян О. Г. Антична філософія права. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 49–55.

64. Дармограй Н. Державно-владна культура управління трансформаційного періоду. URL: <http://www.academy.gov.ua/ej/ej2/txts/philo/05dnmutp.pdf>.

65. Декларація принципів «Побудова інформаційного суспільства – глобальне завдання у новому тисячолітті» : прийнята ООН 12 груд. 2003 р. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_c57#Text.

66. Демиденко Г. Сократ. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права С. 782–784.

67. Демиденко Г. Г. Суд над Сократом : науч.-популяр. очерк. Харьков : Право, 2018. 568 с.

68. Десятник В. О. Методологія давньогрецьких філософів та сучасна філософія права. *Часопис Київського університету права*. 2013. № 4. С. 25–30.

69. Десять фактів про судову реформу. *Укрінформ* : [сайт]. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2683461-10-faktiv-pro-sudovu-reformu.html>.

70. Деєв М. В. Визначення достатності доказів як складова частина процесу оцінки доказів. *Держава та регіони*. 2015. № 4 (50). С. 65–74. (Серія «Право»).

71. Дидикин А. Б. Платонизм и нормативизм: историко-фило-софская реконструкция. *ΣΧΟΛΗ*. 2018. Т. 12. № 2. С. 709–713.

72. Довгерт А. Лекція професора А. Довгерта: «Вступ до курсу “Міжнародне приватне право”». *Право України*. 2012. № 9. С. 238–255.

73. Договори і постанови прав і свобод військових між Ясновельможним Його Милості паном Пилипом Орликом, новообраним гетьманом Війська Запорізького, і між генеральними особами, полковниками і тим же Військом Запорізьким з повною згодою з обох сторін : підтверджені 5 квіт. 1710 р. від Різдва Христового. URL: <http://static.rada.gov.ua/site/const/istoriya/1710.html>.

74. Донеллі Дж. Права людини у міжнародній політиці. Львів : Світ, 2004. 280 с.

75. Древнеримские мыслители. Киев : КГУ им. Т. Г. Шевченко, 1958. 280 с.

76. Дучак Б. Л. Людська гідність у праві. *Наукові записки НаУК-МА*. 2017. Т. 200. С. 47–50. (Серія «Юридичні науки»).

77. Енциклопедичний словник з державного управління / [уклад. : Ю. П. Сурмін, В. Д. Бакуменко, А. М. Михненко та ін.] ; за ред. Ю. В. Ковбасюка, В. П. Трощинського, Ю. П. Сурміна. Київ : НАДУ, 2010. 820 с. URL: http://academy.gov.ua/NMKD/library_nadu/Encycloped_vydanniy/14ff57eb-06bd-4b2b-8bfb-ead7f286d5dd.pdf.

78. Енциклопедія освіти / гол. ред. В. Г. Кремень. Київ : Юрінком Інтер, 2008. 1040 с.

79. Ерліх Є. Соціологія права. *Проблеми філософії права*. 2005. Т. 3. № 1–2. С. 161–167.

80. Євграфова Є. Об'єктивність права: гіпотеза та сприйняття. *Право України*. 2012. № 3–4. С. 385–395.

81. Жданов П. С. Понятие «закона» в контексте греческого мировоззрения VI–IV веков до н. э. *Правоведение*. 2014. № 3 (314). С. 188–205.

82. Жуков В. И. Истоки философии права в политических учениях Древней Греции. *Труды Института государства и права РАН*. 2020. Т. 15. № 2. С. 68–87. DOI: <https://10.35427/2073-4522-2020-15-2-zhukov>.

83. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. Київ : Наук. думка, 1992. 110 с.

84. Завьялова Г. И. Становление категорий ответственности и свободы в античной философии. *Вестник ОГУ*. 2013. № 1 (150). С. 27–31.

85. Загальна декларація прав людини : прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 груд. 1948 р. *Офіційний вісник України*. 2008. № 93. Ст. 3103.

86. Захарова М. Запозичення у праві: онтологічний аналіз. *Право України*. 2013. № 1–2. С. 365–378.

87. Зінченко В. М. Достатність доказів у ході закінчення досудового розслідування. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2019. № 4. С. 237–240. DOI: <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2019-4/63>.

88. Иконникова Г. И., Ляшенко В. П. Философия права : учебник. М. : Юрайт, 2011. 351 с.

89. Іонійська натурфілософія : навч.-метод. посіб. / М. Марчук, С. Мудра, Т. Радзяняк. Чернівці : Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2015. 255 с.

90. Історія філософії : підручник / [В. І. Ярошовець, О. В. Александрова, Г. Є. Аляєв та ін.] ; за ред. В. І. Ярошовця. Київ : Київ. ун-т, 2010. 569 с.

91. Казацький В. Першоджерела ідеї прав і свобод людини: від Античності до Відродження. *Інформація і право*. 2021. № 4 (39). С. 90–97.

92. Канарш Г. Справедливость. *Философская антропология*. 2018. Т. 4. № 1. С. 244–262. DOI: 10.21146/2414-3715-2018-4-1-244-262.

93. Кант И. Метафизика нравов. *Сочинение* : в 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 4. Ч. 2. С. 107–438.

94. Квасневська Н. Д. Трансформація державної політики в сфері організації та функціонування судової системи України: адміністративно-правовий аспект. *Прикарпатський юридичний вісник*. 2015. Вип. 3 (9). Т. 2. С. 100–104.

95. Кельзен Г. Чисте Правознавство. З додатком: Проблема справедливості пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2004. 496 с.

96. Кистяковский Б. Право как социальное явление. *Вопросы права*. 1911. Кн. 8. № 4. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/901/930/1219/14-Kistyakovskij.pdf>.

97. Кистяковский Б. А. Философия и социология права. М. : Христиан. гуманитар. ун-т, 1988. 800 с.

98. Когут Н. Перспективи подальшого реформування судової системи України. *Часопис Київського університету права*. 2020. № 2. С. 186–191. DOI: 10.36695/2219-5521.2.2020.32.

99. Козюбра М. І. Тенденція розвитку джерел права України в контексті європейських право інтеграційних процесів. *Наукові записки: юридичні науки*. 2004. Т. 26. С. 3–9.

100. Конєв І. Принципи судової реформи в сучасній Україні. *Закон і бізнес* : [сайт]. URL: https://zib.com.ua/ua/140812-principi_sudovoi_reformi_v_suchasniy_ukraini.html.

101. Коновал В. О. Організаційно-правові механізми державного управління електронним урядуванням на місцевому рівні на прикладі територіальної громади міста Києва : дис. ... канд. наук з держ. упр. : 25.00.02. Київ, 2018. 330 с.

102. Конституція України : Закон України від 28 черв. 96 р. № 254к/96-ВР. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.

103. Концепція реформування судової влади України. URL: <https://uba.ua/ukr/projects/15/>.

104. Костицький М. В. Державницько-політичні погляди в універсалістській системі світогляду Піфагора. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2020. № 1 (19). С. 118–125.

105. Костицький М. В. Позитивізм як методологія юриспруденції. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2014. № 2. С. 16–35.

106. Костицький М. В. Філософський аналіз європейського права та його трьох світоглядних джерел. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2009. Вип. 1. С. 22–30.

107. Костицький М. В. Філософські та психологічні проблеми юриспруденції : вибрані наук. пр. Чернівці : Рута, 2009. 580 с.

108. Кот Я. И. Становление и развитие представлений о свободе в античной философской традиции. *Гуманитарный вестник*. 2018. № 2. С. 1–15. DOI: 10.18698/2306-8477-2018-2-508.

109. Крауч К. Постдемократия. М. : Изд. дом Гос. ун-та Высш. шк. экономики, 2010. 192 с.

110. Краснов Є. «Електронний суд» потребує не лише технологічного вдосконалення, а й правового. *Рада суддів України* : [сайт]. URL: <http://rsu.gov.ua/ua/news/egor-krasnov-elektronnij-sud-potrebue-ne-lise-tehnologichnogo-vdoskonalenna-a-j-pravovogo>.

111. Кресін О. В. Пошук загального у праві як змістовної подібності національних правопорядків (друга половина XVIII – перша третина XIX ст.). *Філософські та методологічні проблеми права*. 2020. № 1 (19). С. 64–75. DOI: <https://doi.org/10.33270/02201901.64>.

112. Кузьменко О. В. Свобода як принцип конституції і цінність громадянського суспільства. *Прикарпатський юридичний вісник*. 2021. Вип. 1 (36). С. 12–16. DOI: <https://doi.org/10.32837/pyuv.v0i1.723>.

113. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М. : Наука, 1993. 381 с.

114. Кушакова-Костицька Н. В. Право на інформацію в інформаційну епоху (порівняльне дослідження) : монографія. Київ : Логос, 2018. 271 с.

115. Кушакова-Костицька Н. В. Свобода інформації: філософсько-правовий вимір. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2017. Вип. 2 (14). С. 188–196.

116. Кушакова-Костицька Н. В. Філософсько-правові засади розвитку інформаційного суспільства в Україні : монографія. Київ : Логос, 2019. 346 с.

117. Кушакова-Костицька Н. В. Філософсько-правові засади становлення і розвитку інформаційного суспільства в Україні : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.12. Київ, 2019. 37 с.

118. Ллойд Д. Идея права: Репрессивное зло или социальная необходимость? М. : Книгодел, 2006. 415 с.

119. Лурье С. Я. Демокрит. М. : Мысль, 1970. 664 с.

-
120. Макінтайр Е. Після чесноти. Київ : Дух і літера, 2002. 436 с.
121. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку : АН Азербайджан. ССР, 1946. 402 с.
122. Максимов С. Права людини: універсальність і культурна різноманітність. *Право України*. 2010. № 2. С. 36–43.
123. Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков : Право, 2002. 328 с.
124. Максимов С. І. Справедливість. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 830–834.
125. Малишев Б. В. Правова реформа: поняття, ознаки, види. *Бюлетень Міністерства юстиції України*. 2011. № 3 (березень). С. 19–23.
126. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М. : Прогресс-Традиция ; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 248 с.
127. Мамчин П. І. Проблематика правосуддя у філософсько-правових поглядах Платона та Аристотеля. *Європейські перспективи*. 2018. № 4. С. 121–127.
128. Мануссакіс Д.-П. Рух мислення: від Анаксагора до Максима Сповідника. URL: <https://www.verbum.com.ua/08/2019/meaning-of-transience/thinking-moves>.
129. Маньгора В. В. Реформування правової системи України під впливом міжнародного права. *Інформація і право*. 2021. № 3 (38). С. 35–40.
130. Марущак А. В. Права людини в Україні та зарубіжних країнах: традиції та новації. *Права людини в епоху діджиталізації* : монографія. Львів : Ліга-Прес, 2021. С. 360–389.
131. Марченко О. В. Філософія права : навч. посіб. Дніпропетровськ : ДДУВС, 2015. 304 с.
132. Материалисты Древней Греции. М. : Политиздат, 1955. 217 с.
133. Махначова Н. М. Е-демократія як інструмент розвитку громадянського суспільства та ефективного партнерства в публічній сфері. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. 2018. № 10. URL: http://www.dy.nayka.com.ua/pdf/10_2018/25.pdf.

134. Меленко С. Г. Давньогрецькі витоки української філософсько-правової думки : монографія. Чернівці : Технодрук, 2013. 432 с.

135. Меленко С. Г. Проекція філософсько-природничих уявлень Анаксимандра Мілетського на проблеми процесу державотворення. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2010. Вип. 599. С. 18–22.

136. Меленко С. Г. Число як першооснова філософських та правових поглядів Піфагора Самоського. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2011. Вип. 604. С. 25–28.

137. Мережко А. А. Введение в философию международного права: Гносеология международного права. Киев : Юстиниан, 2002. 190 с.

138. Мірошніченко Т. М. Щодо питання правової регламентації оцінки доказів у кримінальному процесі. *Перший Харківський кримінальний процесуальний полілог*. 2016. № 1. С. 124–130.

139. Невідомий В. І. Самоорганізація правової реальності та легітимність основного закону : монографія. Київ : НТЕУ, 2011. 376 с.

140. Нерсисянц В. С. История политических и правовых учений : учебник. М. : Норма, 2010. 704 с.

141. Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М. : Наука, 1979. 261 с.

142. Ніколенко Л. М. Транспарентність судової влади в умовах реформування. *Правовий часопис Донбасу*. 2019. № 2. С. 24–29.

143. Оборотов Ю. Традиції та новації у правовому розвитку. *Психологія і суспільство*. 2004. № 1. С. 15–42.

144. Оборотов Ю. М., Горобець К. В. Ціннісні засади права. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 1052–1055.

145. Окладна М. Г. Гроцій Гуго. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 170–174.

146. Осійчук М. С. Глокалізація як чинник модернізації державного управління. *Державне управління: теорія та практика*. 2010. № 2. URL: <http://www.academy.gov.ua/ej/ej12/txts/10omsmdu.pdf>.

147. Оцінка ситуації в країні, довіра до інститутів суспільства та політиків, електоральні орієнтації громадян (березень 2021 р.). *Центр Разумкова* : [сайт]. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-s>.

148. Павлишин О., Васюта Ю. Справедливість як елемент ідеї права та її місце в системі правових цінностей. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2020. № 2 (20). С. 40–47. DOI: <https://doi.org/10.33270/02202002>.

149. Паляниця О. Г. Універсалізм правових цінностей: поняття та різновиди. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. 2018. Вип. 55. Ч. 1. Т. 1. С. 14–17. (Серія «Право»).

150. Патеї-Братасюк М. Г. Антропоцентрична теорія права. Київ, 2010. 394 с.

151. Паттаро Е. Реалістичний підхід до об'єктивності норм права. *Проблеми філософії права*. 2005. Т. III. № 1–2. С. 14–23.

152. Петрова Л. В. Фундаментальні проблеми методології права: філософсько-правовий дискурс : монографія. Харків : Право, 1998. 416 с.

153. Пилипишин П. Б. Філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму в античній класиці. *Право і суспільство*. 2020. № 4. С. 15–21. DOI: <https://doi.org/10.32842/2078-3736/2020.4.3>.

154. Платон. Держава. Київ : Основи, 2000. 355 с.

155. Платон. Закони. URL: PSYLIB® – Платон. ЗАКОНЫ. Книга I.

156. Платон. Менон. URL: PSYLIB® – Платон. МЕНОН.

157. Платон. Політик. URL: PSYLIB® – Платон. ПОЛИТИК.

158. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М. : Альфа-книга, 2020. 1311 с.

159. Платон. Теетет. URL: PSYLIB® – Платон. ТЕЭТЕТ.

160. Подковенко Т. Справедливість у системі цінностей права. *Актуальні проблеми правознавства*. 2016. Вип. 4 (8). С. 10–14.

161. Поліковський М., Воловець Ю. Судова реформа в Україні як складова розбудови правової держави. *Судова влада в Україні та інших державах: історія та сучасність (аспекти права)* : матеріали Сьомої Всеукр. наук.-теорет. інтернет-конф. (Львів, 25 трав. 2018 р.)

/ уклад. І. Я. Терлюк. Львів : ІНПП НУ «Львівська політехніка», 2018. С. 122–126.

162. Політологія : навч.-метод. комплекс / Ф. М. Кирилюк, А. Є. Конверський, В. Ф. Білик. Київ : Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2004. 697 с. URL: politics.ellib.org.ua/pages-2305.html.

163. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : в 2 т. М. : Фенікс, 1992. Т. 1. 448 с. Т. 2. 522 с.

164. Про міжнародні договори України : Закон України від 29 черв. 2004 р. № 1906-IV. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/1906-15>.

165. Про Рекомендації парламентських слухань з питань розвитку інформаційного суспільства в Україні : постанова Верховної Ради України від 1 груд. 2005 р. № 3175-IV. *Відомості Верховної Ради України*. 2006. № 15. Ст. 131.

166. Про Стратегію розвитку системи правосуддя та конституційного судочинства на 2021–2023 роки : указ Президента України від 11 черв. 2021 р. № 231/2021. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/2312021-39137>.

167. Пролеєв С. В. История античной философии. Киев : Ваклер, 2001. 512 с.

168. Публічне управління : навч. посіб. / за заг. ред. А. В. Стасишина. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2019. 460 с.

169. Рабінович П. М. Основи загальної теорії права та держави : навч. посіб. Львів : Край, 2008. 224 с.

170. Рабінович П. М. Право людини і громадянина у Конституції України (до інтерпретації вихідних конституційних положень). Харків : Право, 1997. 64 с.

171. Радбрух Г. Філософія права. Київ : ТанDEM, 2006. 316 с.

172. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней : в 3 кн. М. : Акад. проект, 2009. 1008 с.

173. Резнік В. С. Модернізація, самоорганізація та легітимація соціального порядку у сучасному перехідному суспільстві: концепція дослідження. *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства*. 2014. Вип. 20. С. 21–26.

-
174. Решота О. Особливості розвитку публічного управління в Україні: сучасні тенденції та проблеми. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. 2020. № 3. URL: <http://www.dy.nayka.com.ua>.
175. Рожанский И. Д. Анаксагор. М. : Мысль, 1983. 142 с.
176. Рудюк В. С. Діджиталізація у сучасному судочинстві. *Філософські та методологічні проблеми права*. 2020. Вип. 2 (20). С. 82–85.
177. Рудюк В. С. Філософські засади та методологія визначення впливу Європейської правової традиції на трансформацію судочинства в Україні. *Наше право*. 2019. № 3 С. 160–168.
178. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М. : Канон-пресс, 1998. 414 с.
179. Селіванов В. Нетотожність права і закону (методологічний аспект). *Право України*. 2005. № 5. С. 7–12.
180. Сливка С. С. Природне та надприродне право : у 3 ч. Київ : Атіка, 2005. Ч. 1 : Природне право: історико-філософський погляд. 224 с.
181. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат, 1992. 543 с.
182. Сорос Дж. К глобальному открытому обществу. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/soros_glob.php.
183. Степаненко К. В. Правова система України: вітчизняна правова традиція та проблеми трансформації. *Проблеми законності*. 2018. Вип. 140. С. 26–34. DOI: 10.21564/2414-990x.140.123610.
184. Стовба О. В. Буття права у правовій ситуації як онтологічна засада верховенства права. *Проблеми філософії права*. 2005. № 1–2. С. 24–31.
185. Терлюк М., Ющик О. До проблеми якості закону України як джерела права. *Право України*. 2017. № 6. С. 17–26.
186. Тімуш І. С. Інтегральний погляд на право : монографія. Київ : Атіка, 2009. 284 с.
187. Токвиль А. де. Демократия в Америке. М. : Прогресс, 1992. 554 с.
188. Трубецкой С. Н. История древней философии. М., 1906. Ч. I. 211 с.

189. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М. : Мысль, 2003. 590 с.
190. Трубніков В. М., Скакун О. Є. Принцип справедливості з позиції філософії. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2015. Вип. 20. С. 13–20. (Серія «Право»).
191. Тягло А. В. Про стандарти доказування. *Форум права*. 2018. № 1. С. 88–94. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.1239007>.
192. Удовика Л. Г. Трансформація правової системи в умовах глобалізації: антропологічний вимір : монографія. Харків : Право, 2011. 552 с.
193. Узбек К. М. Фрагменти побудови античної науки, філософії і культури. Донецьк : Схід. вид. дім, 2010. 234 с.
194. Україна в міжнародних рейтингах. *E-UKRAINE: портал розвитку ІКТ та е-урядування*. URL: <https://eukraine.org.ua/ua/news/ukrayina-v-mizhnarodnih-rejtingah>.
195. Фергюсон Н. Глобальний занепад. Як помирають інститути та економіки. Київ : Наш Формат, 2020. 144 с.
196. Філософія права / за ред. М. В. Костицького, Б. Ф. Чміля. Київ : Юрінком Інтер, 2001. 333 с.
197. Філософія права : підручник / за ред. О. Г. Данильяна. Харків : Право, 2009. 208 с.
198. Філософський енциклопедичний словник / голов. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
199. Философский энциклопедический словарь. М. : Совет. энцикл., 1983. 840 с.
200. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Київ : ЦУЛ, 2020. 393 с.
201. Характеристика права ЄС. *Євроінтеграційний портал* : [сайт]. URL: <http://eu-ua.org/kharakterystyka-prava-yes>.
202. Хаустова М. Г. Правова трансформація: теоретичний аспект. *Актуальні проблеми сучасного міжнародного права* : зб. наук. ст. за матеріалами II Харків. міжнар.-прав. читань, присвяч. пам'яті проф. М. В. Яновського і В. С. Семенова, (Харків, 21 листоп.

2016 р.) : у 2 ч. Харків, 2016. Ч. 1. С. 75–87. URL: <http://dspace.nlu.edu.ua/handle/123456789/11887>.

203. Хірсіні А. В. Методологія обґрунтування права: від класики до сучасності. Київ : НВП Інтерсарвіс, 2013. 380 с.

204. Хмыров А. А. Косвенные доказательства в уголовных делах. СПб. : юрид. центр Пресс, 2005. 250 с.

205. Цвайгерт К. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права : в 2 т. М. : Междунар. отношения, 2000. Т. 1. 288 с.

206. Цимбалюк М. М. Онтологія правосвідомості: теорія та реальність : монографія. Київ : Атіка, 2008. 288 с.

207. Цицерон М. Т. Про державу. Про закони. Про природу богів. Київ : Основи, 1998. 476 с.

208. Чепульченко Т. О. Принцип рівності у праві як регулятор суспільних відносин: генеза та загальна характеристика. *Вісник НТУУ «КПІ»*. 2014. Вип. 3/4 (23/24). С. 172–176. (Серія «Політологія. Соціологія. Право»).

209. Черник Н. С. Філософсько-правові засади творення Української держави і права на початку ХХ ст. у контексті християнської доктрини : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12. Київ, 2016. 203 с.

210. Чичерин Б. Собственность и государство. Часть вторая. М. : Брискорн, 1883. 459 с.

211. Шевцов С. П. Платон. *Велика українська юридична енциклопедія* : в 20 т. Харків : Право, 2017. Т. 2 : Філософія права. С. 568–572.

212. Шемчушенко Ю. С. Судова реформа в Україні у світлі європейського досвіду: конституційний аспект. *Часопис цивільного і кримінального судочинства*. 2016. № 6 (33). С. 47–59.

213. Шепетяк О. Логіка : підручник. Київ : Фенікс, 2015. 256 с.

214. Шульга А. М. Правовий менталітет як складова правосвідомості та об'єкт пізнання. *Форум права*. 2018. № 4. С. 141–148. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2005081>.

215. Шульженко Ф. П., Андрусак Т. Г. Історія політичних і правових вчень. Київ : Юрінком Інтер, 1999. 304 с.

216. Щербина О. Ю. Логіка та юридична аргументація : монографія. Київ : Київ. ун-т, 2013. 303 с.

217. Яковюк І. В. Прояв наднаціональності в Європейському Союзі. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. 2006. № 12. С. 121–128. URL: http://dspace.nulau.edu.ua/bitstream/123456789/2841/1/Jakovyk_121.pdf.

218. Barnett R. E. Constitutional Legitimacy. *The Columbia Law Review*. 2003. Vol. 103. No. 11. P. 101–135.

219. Borysenko I., Bululukov O., Baranchuk V., Prykhodko V. The modern development of new promising fields in forensic examination. *Journal of Forensic Science and Medicine*. 2021. Vol. 7. P. 137–144.

220. Cohen F. S. Field Theory and Judicial Logic. *The Legal Conscience. Selected Papers of F. S. Cohen*. New Haven : Yale Univ. Press, 1960. P. 121–159.

221. Depauw S. In search of a free movement of forensic evidence: Towards minimum standards to determine evidence admissibility? *Journal of Forensic Science and Medicine*. 2020. Vol. 74. P. 10–20. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jflm.2020.102021>.

222. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers* / ed. by T. Dorandi. Cambridge : Cambridge University Press, 2013. 943 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511843440>.

223. Dworkin R. Legal Philosophy and the Liberal Theory of Justice. *The Defense of Natural Law*. Oxford Scholarship, 1992. P. 145–195.

224. Enoch D., Fisher T., Spectre L. Statistical evidence, sensitivity and the legal value of knowledge. *Philosophy and Public Affairs*. 2012. Vol. 40. No. 3. P. 197–224.

225. Habermas J. Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge : Polity Press, 1996. 256 p.

226. Hryhorenko A., Musiienko O., Boyko-Dzhumelia V., Sakovskyi A., Myrovska A. Reconstruction as a method of crime investigation. *Amazonia Investiga*. 2021. Vol. 10. No. 45. P. 113–119. DOI: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8336867>.

227. Kaufmann A. *Rechtsphilosophie*. 2. Aufl. München, 1997. 423 p.

-
228. Kelsen H. Platonic Justice. *Ethics*. 1938. Vol. 48. No. 3. P. 367–400.
229. Krawietz W. The Cocept of Law Revised – Directives and Norms in the Perspectives of a New Legal Realism. *Ratio Juris*. 2001. Vol. 14. No. 1. P. 32–48.
230. Legrand P. European legal systems are not converging. *International Comparative Law Quarterly*. 1996. Vol. 45. No. 1. P. 52–81.
231. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? London : Duckworth, 1988. 410 p.
232. Miles T. J. The New Legal Realism. *University of Chicago Law Review*. 2008. Vol. 75. No. 2. P. 831–851.
233. Nussbaum M. Aristotelian Social Democracy. *Liberalism and the Good*. N.Y. : Routledge, 1990. P. 203–252.
234. Nussbaum M. Beyond the social contract: capabilities and global justice. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. P. 196–218.
235. Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*. 1992. Vol. 20. P. 202–246.
236. Pardo M. S. The paradoxes of legal proof: A critical guide. *Boston University Law Review*. 2019. Vol. 99. P. 233–290. DOI: <https://ssrn.com/abstract=3293023>.
237. Ramos D., Gonzalez-Rodriguez J., Zadora G., Aitken C. Information-theoretical assessment of the performance of likelihood ratio computation methods. *J. Forensic Science*. 2013. Vol. 58. P. 1503–1518. DOI: <https://doi.org/10.1111/1556-4029.12233>.
238. Rawls J. A Theory of Justice. Harward university press, 1999. 538 p.
239. Reiman J. The Constitution, Rights and the Conditions of Legitimacy. *Constitutionalism: The Philosophical Dimension*. Westport : A. S. Rosenbaum ed., 1988. P. 122–139.
240. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogenity. *Global Modernities*. L., 1995. P. 45–68.
241. Sandel M. J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. 233 p.

242. Shally C., Vinny S. Fingerprint reconstruction using algorithms. *Journal of Forensic Science and Criminal Investigations*. 2022. Vol. 15. No. 5. P. 55–59. DOI: <https://10.19080/JFSCI.2022.15.555922>.

243. Smith M. When does evidence suffice for conviction? *Mind*. 2018. Vol. 127. Issue 508. P. 1193–1218.

244. UN global e-government survey 2016: E-government in support of sustainable development. Egovernment survey. UN. N. Y., 2016. 242 p. URL: <http://workspace/unpan.org/sites/Internet/Documents/UNPAN96407.pdf>.

245. Van Hoecke M. *Law as Communication*. Oxford, 2002. 224 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

РЕЗУЛЬТАТИ

проведеного соціологічного дослідження
(методом анкетування), спрямованого на вивчення
громадської думки щодо рівня довіри населення
до інститутів влади, доцільності та спрямованості
державно-правових реформ в Україні
(опитано 327 респондентів, серед яких – 175 фахових юристів)

1. Чи підтримуєте Ви вступ України до Європейського Союзу?
Так – 72%;
Ні – 16%;
Важко відповісти – 12%.
2. Чи поділяєте Ви основоположні правові цінності Європи (повага людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави та дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин)?
Так – 83%;
Ні – 9%;
Важко відповісти – 8%.
3. Чи вважаєте Ви задовільним стан організації державної влади в Україні?
Так – 12%;
Ні – 69%;
Важко відповісти – 19%.
4. Чи відповідає ця організація ознакам правової держави?
Так – 11%;
Ні – 75%;
Важко відповісти – 14%.

5. Чи вважаєте Ви належними та достатніми антикорупційні заходи в Україні?
Так – 4%;
Ні – 91%;
Важко відповісти – 5%.
6. Чи вбачаєте Ви необхідність у посиленні централізованої влади?
Так – 21%;
Ні – 59%;
Важко відповісти – 20%.
7. Чи прихильно Ви ставитесь до процесів децентралізації влади та активізації громадського самоврядування?
Так – 57%;
Ні – 24%;
Важко відповісти – 19%.
8. Чи довіряєте Ви Верховній Раді України?
Так – 13%;
Ні – 79%;
Важко відповісти – 8%.
9. Чи довіряєте Ви Урядові України?
Так – 15%;
Ні – 76%;
Важко відповісти – 9%.
10. Чи довіряєте Ви судовій системі?
Так – 3%;
Ні – 91%;
Важко відповісти – 6%.
11. Чи довіряєте Ви органам правопорядку?
Так – 36%;
Ні – 49%;
Важко відповісти – 15%.

12. Чи вбачаєте Ви потребу у конституційній реформі в Україні?

Так – 63%:

Ні – 29%;

Важко відповісти – 8%.

13. Чи є, на Вашу думку, необхідним реформування правоохоронної системи?

Так – 87%:

Ні – 9%;

Важко відповісти – 4%.

14. Чи підтримуєте Ви ідею збереження культурно-національної ідентичності українського народу в контексті євроінтеграції?

Так – 84%:

Ні – 12%;

Важко відповісти – 4%.

15. Чи підтримуєте ви вступ України до НАТО?

Так – 63%:

Ні – 30%;

Важко відповісти – 7%.

Наукове видання

Р. В. ВАНДЖУРАК

**ВПЛИВ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ ПРАВА
НА СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ
ЮРИСПРУДЕНЦІЮ**

Монографія

Комп'ютерна верстка *О. В. Денделєвої*

Коректор автор

Художнє оформлення обкладинки *О. В. Денделєвої*

Підписано до друку 20.06.2023. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$.

Бумага офіс №1 Гарнітура "Montserrat"

Ум. друк. арк. 14,41. Обл.-вид. арк 15,62.

Тираж 300 прим.

Віддруковано в друкарні ТОВ «Вістка»

Адреса: Україна, 01014, м. Київ,
вул. Соловцова Миколи, будинок 2, офіс 38/1.

Свідоцтво про внесення
до Державного реєстру України видавців, виготовлювачів
і розповсюджувачів видавничої продукції:
серія ДК № 7814 від 22.05.2023 р.