

Серія

«ХРИСТИЯНСЬКІ ФІЛОСОФИ»



ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ



З рукописної
спадщини



ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

З рукописної
спадщини

*Упорядкування,
переклад
українською мовою
та коментарі
Марини Ткачук*

Життя Юркевича
глибоко символічне.
Мисленник першорядної сили
і проникливості думки,
прекрасний лектор і письменник,
професор,
що блискуче почав свою кар'єру
в Київській академії
і в віці всього 33 років
зайняв катедру
найстаршого російського університету,
він помер всього
47 років,
майже забутий,
без слухачів, без аудиторії,
твори ним залишені в рукопису
і досі не видані...
І є ділом історії і історика
виправити помилку і несправедливість долі.

Дмитро Чижевський



М. Куркович.

Ідеї керують історією людства —
визначають характер суспільного життя,
впливають на взаємини різних груп
людей, зумовлюють лад,
що панує у державі.

Після тривалого панування в колишньому СРСР
діалектико-матеріалістичної філософії,
як єдиного дозволеного та силою нав'язаного світогляду,
нині громадяни України
мають доступ до різних філософських течій,
можуть вільно сповідувати будь-яку з них.
Створюючи незалежну українську державу,
оновлюючи суспільне життя,
важливо усвідомлювати, що здійснення цих завдань
можливе через оновлення суспільної свідомості,
насамперед філософії, як її теоретичної основи.
А оновлення філософії може бути здійснене
лише через осмислення філософської спадщини,
і то не лише вітчизняної...

Серія “ХРИСТИЯНСЬКІ ФІЛОСОФИ”

пропонує твори українських та зарубіжних мислителів,
перейняті шанобливим ставленням до людської особистості,
озброєної розумом
і спроможної вільно робити свій життєвий вибір.

Відкриваємо серію
творами з рукописної спадщини
видатного українського мислителя

Памфіла Даниловича Юркевича (1826 — 1874).

Далі плануємо видати широко знаний у світі твір
французького письменника і філософа

Габрієля Марселя “Homo Viator”,

збірник праць російського філософа

Володимира Соловйова “Смисл любові”.

Хочу також ознайомити українського читача
з надзвичайно цікавими роботами

мого покійного професора з ядерної фізики

у Фрібурзі (Швейцарія) Фрідріха Дессанера,

який досліджував зв'язок природничих наук з богослов'ям.

Сподіваюся, наші видання стануть у пригоді читачам,

гідно поповнять духовну скарбницю

українського народу.

Максим Маурітссон,
директор серії
“Християнські філософи”

ПАМФІЛ
ЮРКЕВИЧ



З рукописної
спадщини

ББК 87.3(4УКР)
Ю74

*Висловлюємо вдячність
Фондові сприяння українській мові й культурі
при італійсько-українській Торговій палаті в Мілані
за фінансову підтримку цього видання*

ISBN 966-518-096-7
("KM Academia")

ISBN 966-7671-00-3
("Пульсари")

- © Юркевич П., 1999
- © Ткачук М., вступна стаття, переклад, примітки, упорядкування, 1999
- © М'яковська Н. В., Соловійов В. С., художнє оформлення та макет, 1999
- © Видавничий дім "KM Academia", 1999
- © Університетське видавництво "Пульсари", 1999

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ І ЙОГО РУКОПИСНА СПАДЩИНА

Минуло сто двадцять п'ять років від того похмурого осіннього дня, як залишив цей світ Памфіл Юркевич — видатний мислитель, непересічна особистість, талановитий педагог. Його творчість знаменувала перехід вітчизняної філософії в добу зрілості. У його працях на весь голос заявив про себе, нарешті, “суто філософський інтерес”, було закладене підґрунтя “суто філософської роботи і суто філософської творчості, що має в собі самій, а не десь ззовні, свій критерій і своє виправдання”¹, підґрунтя, на якому згодом зусиллями його талановитого учня Володимира Соловйова постав самобутній тип філософування — вільна релігійна філософія.

Ім'я П. Д. Юркевича вшановувалося найславетнішими з вітчизняних філософів, але ні в дожовтневий, ні, тим паче, у радянський час всебічний аналіз його багатогранної творчості не був здійснений: найближчі сучасники, навіть ті, хто усвідомлював усю абсурдність і хибність висловлювань так званої “демократичної преси” й дилетантів від філософії на адресу мислителя, так і не наважились на ґрунтовне вивчення його спадщини, а заідеологізованість “войовничого матеріалізму” зробила це зовсім неможливим на довгі роки. Добре ім'я, а з ним і надія на таке вивчення, повернулися до Памфіла Юркевича лише через сто років по його смерті.

Вихованець Київської духовної академії, її блискучий професор, вченість і авторитет якого не потребували підтвердження у вигляді докторського диплому, чи вишколу позакордоння, аби посісти університетську кафедру філософії в Москві, щойно відкриту після десятилітнього вигнання, П. Юркевич написав порівняно небагато, а видав — ще менше. Не так давно — наприкінці 40-х років 20 ст. — В. В. Зеньковський, котрий вважав цього мислителя найзначнішим представником київської філософської школи, гірко

¹ Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Север. записки. — 1915. — № 1. — С. 217.

ремствував, що “чудові праці Юркевича майже зовсім недоступні читачеві — вони ніколи не передруковувалися. Якщо прийде колись час, коли філософські твори Юркевича будуть зібрані й передруковані, — писав він, — його глибокі погляди знову оживуть...”¹ Нині цей час настав — упродовж останнього десятиліття друковані праці П. Д. Юркевича перевидавалися двічі й перестали, нарешті, бути бібліографічними раритетами².

Втім, праці, що склали дві останні збірки творів мислителя, не вичерпують його спадщини. Існує й рукописна її частина, до того ж за обсягом значно більша за видруковану.

Тривалий час дослідники не підозрювали про існування рукописів Памфіла Юркевича. Навіть найближчий учень філософа Вол. Соловйов був переконаний, що “залишені ним філософські праці нечисленні й не великі за обсягом”, бо П. Юркевич “не вважав за потрібне й можливе давати повний зовнішній вираз усьому своєму розумовому змісту, вивертати його на світ про людське око, він не хотів перетворити себе на книгу, перетворити всю свою духовну істоту на прилюдну власність”³.

Та ось у 1911 р. в часописі “Труды Киевской духовной академии” та окремою брошурою з’являється твір П. Юркевича “Слово на четверту пасію” — “слово доволі змістовне і глибокодумне, за деякими своїми міркуваннями відповідне настроям сучасного суспільства і досі ніде не надруковане”⁴. Його видання здійснює професор Київської духовної академії, непересічний знавець її історії Ф. І. Титов. Воно стало, мабуть, першою звісткою про наявність Юркевичевої рукописної спадщини. А вже через кілька років випускник КДА О. Ходзицький переконливо засвідчив, що спадщина Памфіла Юркевича значно більша, ніж вважається, й зовсім не вичерпується опублікованими статтями: “Можна буде без перебільшення сказати, — читаємо у його праці “Професор філософії Памфіл Данилович Юркевич”, — що Памфіл Данилович ніколи не випускав пера з рук, як про це красномовно свідчить величезна кількість власноручних рукописів, залишених ним”⁵. Твердження О. Ходзицького

¹ Зеньковский В. В. История русской философии : В 2 т. — Париж, 1989. — Т. 1. — С. 318.

² Див.: Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990; Юркевич П. Д. Вибране. — К., 1993.

³ Соловьев В. С. О философских произведениях П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 552.

⁴ Титов Ф. И. Памяти П. Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной академии (1826—1874). — К., 1911. — С. 1.

⁵ Ходзинский А. Профессор философии Памфил Данилович Юркевич. — Х., 1915. [Від упоряд. — Харківські видавці припустилися помилки у прізвищі автора. Справжнє його прізвище — Ходзицький.]

не було безпідставним — про це свідчать численні посилання на рукописи П. Юркевича, з якими він ознайомився у Церковно-Археологічному музеї Київської духовної академії.¹

Проте О. Ходзицький, котрий першим серйозно заговорив про рукописи П. Юркевича, обмежився лише згадкою про деякі з них, не даючи скільки-небудь чіткого, а тим паче повного, уявлення про рукописну спадщину мислителя загалом. Перелік рукописів П. Д. Юркевича вперше даний у праці бібліографа і археографа, випускника Київської духовної академії О. Лебедева “Рукописи Церковно-Археологічного музею імператорської Київської Духовної Академії”, виданій 1916 р. у Саратові. Ця книга — результат майже десятилітньої кропіткої праці — є своєрідним каталогом рукописних текстів, документів, листів тощо, які потрапили до зазначеного музею з 1877 до 1911 р.

Керуючись вказівками “каталогу” О. Лебедева і розшукавши щорічні звіти Церковно-Археологічного товариства при Київській духовній академії, де серед багатьох відомостей вміщені й повідомлення про музейні надходження, ми можемо, нарешті, дізнатися, звідки й як туди потрапили рукописи П. Юркевича. Виявляється, вони були передані 1896 р. як дар Церковно-Археологічному музею рідним братом філософа Василем Даниловичем, що служив тоді старшим військовим лікарем в Очакові.² Роком пізніше священник Очаківського собору М. Левицький, дійсний член зазначеного товариства, передав до музею деякі документи П. Д. Юркевича³ (мабуть, віддані йому для цього Василем Даниловичем). Від Ф. І. Титова надійшло вже згадане тут “Слово на четверту пасію”, виголошене Памфілом Юркевичем у березні 1852 р. в Братському монастирі. Кілька автографів П. Юркевича знаходимо серед листів, переданих до музею Л. Мацеєвичем.

Згадані рукописи і документи зберігаються в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Фонд Памфіла Юркевича досить значний — понад сто одиниць зберігання. Серед них статті філософа, що залишилися невидrukованими, тексти та програми лекційних курсів, читаних ним у Київській духовній академії і Московському університеті, численні конспекти, нотатки, виписки з книг, переклади, щоденники (німецькою та російською мовами), унікальні матеріали до біографії мислителя.

¹ Див.: Ходзинский А. Профессор философии Памфил Данилович Юркевич. — Х., 1915. — С. 2, 5—6, 8, 11—12, 13, 88, 95, 97, 102—103.

² Див.: Отчет Церковно-Археологического общества при Киевской Духовной Академии за 1896 год // Труды Киев. Духов. Академии. — 1897. — Т. 1 (№ 4). — С. 638.

³ Див.: Там само. — 1898. — Т. 1 (№ 3). — С. 12, 13.

Палітра Юркевичевих рукописів вражає різноманітністю — тут представлені логіка і метафізика (“Програма і читання з логіки”, “Лекції з логіки”, “Логічні дослідження Тренделенбурга у скороченому вигляді”, нотатки з приводу “Логіки” Г. Х. В. Зігварта, “Метафізика”, “Простір і час. Історичний виклад”, “Метафізика Германа Лотце” та ін.), психологія (статті “Характеристика внутрішнього досвіду”, “Психологія і психіатрія”, “Достоїнства і вади душевного життя залежно від особливостей тілесної організації”, “Про союз душі з тілом”¹, “Читання з психології”, програма та конспекти з дослідної психології, переклади праць Г. Лотце “Медицина психологія”, “Душа і душевне життя”, “Інстинкт”, статті Й. Є. Пуркінє “Почуття взагалі”, численні нотатки й ін.), педагогіка (“Читання про виховання”, “Походження дитячого прогресивного лицю”, “Методика”, нотатки тощо), богослов’я (“Божественне одкровення про творення світу. Досвід викладу і захисту Мойсеевої оповіді про створення світу”, “Схід. Пісня над піснями Соломона “ в російському перекладі, згадане вже “Слово на четверту пасію”), літературознавство (переклад “Історії німецької літератури” Г. Вебера), математика (таблиці, “Бесіди з геометрії”, “Основи диференційного числення”). Не можна не звернути уваги на значну кількість історико-філософських рукописів П. Юркевича (“Міфи Платона про людську душу”, “Філософія неоплатонічна”, лекції з історії давньогрецької філософії та філософії середніх віків, уривки лекцій з нової філософії, нотатки під назвою “З історії філософії”, конспекти й нотатки про Арістотеля, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Бокля, Шопенгауера, виписки із творів Спінози, конспект “Історії грецької філософії” Г. Х. В. Зігварта і виклад пропедевтичних засад системи Платона за Е. Целлером, переклад статті Ф. Експера “Про номіналізм і реалізм” та ін.). Безсумнівний інтерес складають, з нашого погляду, рукописні й літографовані лекції і програми з філософії права та її історії (12 одиниць зберігання), що відкривають для дослідників нову галузь наукових і фахових інтересів П. Юркевича.

Гортаючи сторінки Юркевичевих рукописів, мимоволі посміхнешся, згадуючи відому сентенцію Вол. Соловйова: “Юркевич працював лише з прямого обов’язку, поборюючи в собі природну ліню. Це достатньо пояснює, чому він так мало написав”². Як же помилявся Володимир Сергійович, створюючи образ “лінивого” свого вчителя! Знайомство з рукописами П. Юркевича навіює, радше, образ невтомного

¹ Рукопис відсутній з 1966 р.

² Соловьев В. С. Три характеристики // Собр. соч.: — Б. р., б. м. — Т. 8. — С. 425.

трудівника науки й переконує, що спогади брата, Андрія Даниловича, про те, як працював професор до пізньої ночі навіть у найтрагічніші, останні роки свого життя, як засинав, інколи, просто над книгами, сидючи в кріслі, — зовсім не метафора.

Не варто й казати, яким багатством є рукописний фонд П. Д. Юркевича для дослідників його творчості та й історії вітчизняної філософії взагалі. Адже саме тут треба шукати відповіді на численні запитання, яких щодо спадщини мислителя, його ідей, його особистості і досі залишається чимало. Виявляється, навіть оцінки, міцно вкорінені в літературі, з огляду на наявні рукописи вимагають істотних уточнень, доповнень, а інколи — й цілковитого перегляду.

Так, на думку авторитетних дослідників, в останнє десятиліття своєї творчості П. Юркевич дещо відходить від філософії і зосереджується на проблемах педагогіки. З огляду на його публікації тих років це міркування видається зовсім не дивним, а з огляду на рукописи — не відповідає істині. Останні переконливо свідчать не тільки про зміцнення філософських інтересів мислителя, а й про розширення їх кола, залучення до нього нових галузей, зокрема філософії права. На жаль, студії П. Юркевича з філософії права ще й донині ніяк не оцінені у фаховій літературі, хоча про зацікавленість філософа і його обізнаність у цій галузі виразно свідчить здійснений ним на сторінках “Современной летописи” ґрунтовний аналіз “Підручника карного права” В. Д. Спасовича (1864 р.). Адже не випадково Рада Московського університету запросила посісти щойно відкриту на юридичному факультеті кафедру історії філософії права (1867) саме професора П. Юркевича. Не залишаючи університетської кафедри філософії, П. Юркевич відтоді незмінно викладав цей предмет аж доки страшна хвороба не звалила його в ліжку. Його лекційні курси з історії філософії права, слухачами яких, свого часу, були знані в майбутньому юрист О. Ф. Коні і філософ П. Є. Астаф'єв (останній викладав згодом історію філософії права у Демидівському юридичному лицейі), зберігаються в рукописному фонді П. Юркевича, чекаючи на своїх дослідників.

Серед рукописів Памфіла Юркевича є тексти та матеріали, що проливають світло на маловивчені аспекти його творчості. Це, зокрема, стосується як першого періоду його викладацької і наукової діяльності, пов'язаного з Київською духовною академією (“Міфи Платона про людську душу”, “Філософія неоплатонічна”, “Характер і спрямованість сучасної німецької філософії” та ін.), так і творчих пошуків мислителя у 60 — на початку 70-х років.

Особливий інтерес викликають ті рукописи, які вважалися дослідниками якщо не втраченими назавжди, то при-

наймні загубленими. Так, публікуючи уривки з листів В. Й. Ключевського до П. П. Гвоздьова, упорядники російськоюмовної збірки філософських творів П. Юркевича зазначали, що згадуваний В. Ключевським літографований курс лекцій з історії давньої філософії, читаний у Московському університеті 1862 р., й досі не знайдений.¹ Однак вже можна впевнено стверджувати, що принаймні половина саме цього курсу зберігається в рукописному фонді мислителя². Тут знаходимо й автограф публічних лекцій, читаних П. Юркевичем у Московському університеті в березні 1864 р.³, — тих самих, що викликали несамовитий “скрегіт зубовний” у войовничих матеріалістів тієї доби і спричинили нову хвилю цькування П. Юркевича демократичною пресою. В теці з цим текстом зберігається не зазначений в каталозі О. Лебедева цікавий автограф мислителя під назвою «“Гармонічна філософія”. Короткий огляд творів американського філософа Девіса “Чарівний жезл”, “Фізіологічні вади і чесноти”, “Принципи натури”», датований 15 вересня 1868 р. і здатний, на наш погляд, пролити світло на питання, яким же насправді було ставлення П. Юркевича до спіритизму.

Серед рукописів мислителя знаходимо й переконливе свідчення його пильної уваги на початку 70-х років до позитивістської філософії, що дійшла, зрештою, до Росії і почала набувати тут популярності. Повідомляючи про енергійне несприйняття П. Юркевичем ідей позитивізму, О. Ходзицький свого часу жалкував, що праця мислителя на цю тему не залишилась.⁴ Автограф “Читання про сучасний стан філософії” (датований 1871 р.), що містить ґрунтовний аналіз ідей О. Конта та Д. С. Мілля, не тільки підтверджує повідомлення харківського дослідника, а й не залишає приводів для жалкувань.

Не кажу вже про те неоціненне значення, що мають для дослідників творчості П. Юркевича його філософські щоденники, численні конспекти (зовсім не студентської доби), нотатки, виписки з книг, збережені в рукописному фонді. Адже вони дають унікальну можливість зазирнути в творчу лабораторію мислителя, глибше зрозуміти безпосередні джерела його ідей, простежити їх у становленні.

¹ Див. примітки до зб.: Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 661.

² Див.: Інститут рукопису НБУ. — КДА. — 353 Л (Муз. 818 6). — № 25.

³ Див.: Там само. — КДА. — 355 Л (Муз. 818 г). — № 17. Можливість ідентифікувати текст цього рукопису із згаданими лекціями дало зіставлення їх змістів (відомості про зміст останніх вилучені із звітів у пресі) та дат (в рукописі остання лекція датована 23 березня — днем закінчення публічних читань).

⁴ Див.: Ходзинский А. Цит. праця. — С. 95.

І тоді, можливо, не залишиться місця натужним спробам представити філософську спадщину П. Юркевича як “прямий результат” розвитку українського народного світогляду або “безпосереднє продовження” ідей професорів Києво-Могилянської Академії. Філософія П. Юркевича тому й набула особливого значення у вітчизняній філософській культурі, що органічно поєднала глибинну спорідненість з православною традицією, життя у цій традиції з глибоким переосмисленням і переживанням світового досвіду філософування. Ідеї Платона і Канта, Лотце і Шопенгауера є такими само живильними ферментами Юркевичевої думки, як і твори святих отців. Збережене в рукописному фонді мислителя – переконливе цьому свідчення. Рукописи Памфіла Юркевича особливо увиразнюють його приналежність до тієї філософської школи, що склалась у стінах Київської духовної академії в 20–50-ті роки минулого століття, адже творче прочитання світової філософії (передусім німецької) крізь призму християнсько-православного умоспоглядання складало її фундаментальну традицію. Пошук цілісного універсального світогляду, вільного від односторонностей і вад як європейського раціоналізму, так і емпіризму, ідеал цілісного знання і цілісного життя — ось що об’єднувало речників цієї школи. Глибоко символічними видаються у зв’язку з цим проводи Памфіла Юркевича до Москви 26 листопада 1861 р., коли колишні вчителі та колеги влаштували на його честь прощальний обід.¹ У квартирі ректора арх. Філарета (Філаретова) зібрались разом майже всі, хто створював традиції київської духовно-академічної школи впродовж трьох десятиліть — Орест Новицький, Сильвестр Гогоцький, Йосип Міхневич і Памфіл Юркевич (бракувало вже померлого Петра Авсенєва і Василя Карпова, тоді професора Санкт-Петербурзької духовної академії). Сумуючи з приводу того, що академія втрачає одного з найкращих своїх вихованців, молодого й талановитого викладача і вченого, старі професори водночас раділи його успіхові та визнанню, справедливо вбачаючи в них успіх і визнання київської духовно-академічної філософії.

Знайомство з рукописами П. Юркевича ще раз переконує в тому, наскільки мало вивчена його спадщина, яким ще довгим та важким є шлях до глибин його творчості. Їх вивчення потребує надзвичайно трудомісткої й ретельної праці і пов’язане з великими технічними труднощами. Втім, необхідність і значущість його цілком очевидні. Без вивчення рукописної спадщини мислителя наші уявлення про нього залишаться поверховими. Без цього ми ніколи не зможемо

¹ Див. про це: Прощание Киевской академии с профессором Юркевичем // Православ. обозрение. — 1862. — Янв. — С. 46—48.

адекватно оцінити місце й роль ідей Памфіла Юркевича в історії вітчизняної філософської культури.

Така робота тільки-но розпочинається. У 1992 р. в Німеччині опублікований німецькомовний щоденник П. Д. Юркевича за 1858—63 рр. (КДА. — 353 Л (Муз. 818 6). — № 1)¹. В Києві за останні кілька років побачили світ текст під назвою “Історія філософії права. Вступ”² і частина рукопису “Психологія та психіатрія”³.

Сподіваюсь, дана збірка рукописних творів Памфіла Юркевича, що вперше виходять друком, стане не тільки даниною пам’яті видатного мислителя, а й новим потужним стимулом до вивчення його спадщини.

Марина Ткачук

¹ Див.: Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert — Pamfil D. Jurkevych (1826—1874) von Roland Pietsch.— Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm. — 1992. — P. 23—80.

² Див.: Філософська і соціологічна думка. — 1996. — № 3—4. — С. 38—71 (публікація М. Ткачук і Н. Краснобоки).

³ Див.: Київські обрії: історико-філософські нариси. — К., 1997. — С. 282—315 (публікація Н. Григор'євої).

ПАМФІЛ
ЮРКЕВИЧ



З рукописної
спадщини

ХАРАКТЕР І СПРЯМОВАНІСТЬ СУЧАСНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

В нашій літературі не раз було чути скарги на нинішній занепад філософії і верховенство в житті й науці грубого, неосмисленого матеріалізму, явище якого звичайно розглядають як необхідний наслідок такого занепаду. З цієї точки зору п. Кирєєвський волів порівняти нашу добу з добою Риму під владою імператорів, коли давнє суспільство, егоїстичне і морально занепале, виявляло, на його погляд, прагнення виключно матеріальні ¹. Втім, щодо цієї доби Римської імперії справедливість вимагає зауважити, що матеріалізм панував тоді тільки у світі офіційному й, немовби, на поверхні суспільства, що поруч із ним, чи трохи глибше, можна було помітити найжвавіше й щемливе прагнення до всього істинного і доброго й що, мабуть, людство ніколи ще не було так захоплене високими сподіваннями і власне духовним життям, як цієї доби. Ми зазначаємо лише, що в цю, вочевидь матеріалістичну, добу панував стоїцизм з його глибоко моральнісними принципами ², нові піфагорійці ³ з містичним та споглядальним спрямуванням до світу ідеального, нові платоніки ⁴, котрі у своїй сміливій системі дали місце всім моментам ідеалізму, розгорнутим у філософіях і релігіях стародавнього світу, зрештою, гностицизм ⁵, який зовсім не цікавився феноменальним і мінливим, а поринав лиш у споглядання духовного й божественного, — усі ці напрями, з ідеалізмом у теорії, з незнанням у давнину принципом зречення й аскетизму в практиці, охоплювали всі кутки Римської імперії — від Александрії до дальніх кордонів Галлії.

Може видатись, що і в наш час існує така сама двоїстість у прагненнях людського духу. Принаймні, коли справедливо, що у нашому суспільстві здебільшого переважають матеріалістичні погляди та переконання, то ми ще не бачимо, чому філософія повинна відповідати за ці погляди та переконання, якщо вона не може бути визнана єдиним і виключним джерелом ідей даної епохи. Сократ, Платон та Арістотель розвивали ідеалістичний світогляд у суспільстві, налаштованому матеріалістично. Справа філософії й загальний розумовий настрій певної епохи не збігаються цілком. Філософія як наука має свій самостійний розвиток, що не дає їй зли-

ватися з поглядом маси, яка черпає свої ідеї з тисячі джерел здебільшого несвідомо, віддзеркалюючи потреби, потяги і бажання, котрих ніхто не виправдовує науковим чином.

Цими загальними міркуваннями, що мали на меті оцінити значущість літературних пересудів про сучасний стан філософії, ми не маємо наміру приховувати той безперечний факт, що в наш час справді існує матеріалістична школа, яка вважає своїми речниками Фохта, Бюхнера та ін. Це так звана юна фізіологічна школа⁶; вона намагалась знайти *безпосередній* перехід від явищ фізіологічних до психічних і таким чином пояснити духовне життя людини з начал матеріальних, як простий наслідок або видозміну останніх. На жаль, деякі з наших часописів сповіщають нам про цю школу, — а саме про її наукові успіхи, про силу й закінченість її висновків, — відомості найупередженіші й хибні. Зазначимо для прикладу статтю, вміщену в п'ятій книжці "Современника" за минулий рік під назвою: "Органічний розвиток людини в зв'язку з її розумовою й моральнісною діяльністю"⁷. Автор статті, вочевидь великий прихильник матеріалістичних поглядів, розповідає нам про згадану школу так, немовби її справа довершена, немовби у свідомості науки твердження матеріалізму отримали математичну достовірність. Дивно чути такі запевняння від російського письменника після того, як самі ж матеріалісти кажуть нам, що їхнє завдання ще не розв'язане, а лише поставлене, що вони впевнені тільки в правильності своєї методи, яка [ще] не привела до бажаного результату. Ми знаємо, що деякі із згаданих матеріалістів надто вчені й сумлінні для того, щоб їм сподобалась стаття їхнього російського послідовника, котрий нав'язує їм нечувані успіхи. Автор згаданої статті каже, наприклад, що перевага людського мислення над мисленням тварин залежить від більшої кількості жиру та фосфору в головному мозку людини й посилається при цьому на дослідження Бібра. Втім відомо, що Бібра виявив особливо великим мозковий жир у дурної вівці й дурного гусака, відомо також, що він досліджував мозковий жир людей душевнохворих і не знайшов аніякого співвідношення між цим жиром і душевною хворобою. Віддаємо тепер на розсуд публіки, чи є сумлінним і моральним з боку російського письменника вигадувати, використовуючи

ім'я відомого науковця, небувалі факти, аби на їхній підставі вселити в читачів довіру до деяких матеріалістичних тверджень.

Незалежно від цього випадку, який може характеризувати наукову гідність деяких наших матеріалістів, ми повинні визнати, що згадані фізіологи доклали найнапруженіших зусиль, аби розвинути світогляд, в якому дух і мислення були б витіснені й заміщені матерією та рухом. Ми не в змозі простежити ту цікаву боротьбу, яка розгорнулась, було, з цього приводу в Німеччині між захисниками матеріалізму та ідеалізму, тому обмежимося загальним зауваженням. Чим яснішими й виразнішими були спроби матеріалізму пояснити духовне життя зі станів і рухів речовини, тим наочніше виявлялась слабкість його начал, тим глибше усвідомлювалась неспроможність вирішити завдання знання без припущення [існування] духу, розуму й ідеї. Доки матеріалізм не розв'язав нам пересічного питання — яким чином стан і рух речовини перетворюються на знання про цей стан і рух, — доти поле філософії залишається вільним, доти вона буде ґрунтувати свої висновки на вищих началах самосвідомості, так само, як природознавство стверджується на підпорядкованому началі зовнішнього досвіду.

На цьому полі й на цих началах і працює нині філософія. Її успіхи недостатньо визнані в нашій літературі якщо не через те, що багато хто не досить усвідомив наукову неспроможність висновків матеріалізму і безпідставно визнав його торжество в галузі філософії, то внаслідок порівняння нинішньої філософії з філософським розвитком у школах Гегеля та Шеллінґа. Адже з огляду на суголосні й закінчені системи цих великих філософів новітня філософія може видатись явищем надто пересічним і незначним, аби визнати в ній нову епоху людської думки. Коли Декарт подав науковому світові свої прості й нехитрі дослідження про предмет філософії, то будь-який послідовник Фоми Аквіната, система котрого так розвинена, так багата пишномовними ідеями, так цілісна, міг скаржитись на занепад філософії, що заговорила про найпростіші речі, використовуючи найневигадливіші засоби.

В такому самому відношенні стоїть наша сучасна філософія до попередніх ідеалістичних шкіл. Її достоїнство полягає саме в тому, в чому, попервах, можна

було б побачити її ваду, тобто в простій і достеменно науковій методі, яка зближує її з природознавством і від якої залежить, головним чином, як її вища спрямованість, так і переважний вибір тих чи інших предметів філософування.

1. Філософія ідеалізму в школах Шеллінга і Гегеля сподівалась розвинути весь зміст знання з чистого, або апіорного, мислення. Якщо Шеллінг і допускав ще розумове споглядання як орган, що сприяє мисленню в розв'язанні його завдання, то для Гегеля мислення не потребувало ніякої підмоги ані зверху, ані знизу: без усяких припущень, узятих із досвіду, без цього розумового споглядання, яке й справді не може бути виправдане психологічно, мислення повинно було розкрити увесь зміст і всі форми світу явищ просто з себе. Рухаючись внутрішньо, подалі від усякого погляду, в логічних прийомах, для яких характерні всезагальність і необхідність, мислення сподівалось відтворити, чи, радше, повторити, в собі всі істотні рухи світу явищ, всі ті прийоми, якими творча сила збирається пізнати види і форми дійсності.

Звідси стає зрозумілим, чому в Гегеля логіка є безпосередньо метафізикою, наука про мислення є безпосередньо наукою про буття, тобто про Бога і світ в його істотному відношенні до Бога. Якщо з цим припущенням мислення, яке, незалежно від досвіду, розкриває перед нашими очима усі таїни буття, пов'язана та зручність, що система філософії могла розвиватись безперервно, без прогалин, й утворювати такий правильний і цілісний організм, який ми сподівалися знайти тільки в побудові світу, то, з іншого боку, це ж саме припущення було чинником найвиразніших вад у філософії Гегеля. Ними є заперечення всіх явищ досвіду, котрі не могли бути виведеними чи поясненими суто логічно, рішуча критика релігійних вірувань людства, які ґрунтуються не стільки на логічних засадах, скільки на цілісному характері людського духу, позаяк він, опріч мислення, має моральнісні й естетичні прагнення, бо здатний не тільки розуміти, а й відчувати, бажати й любити, боятися і сподіватись, страждати й насолоджуватись, — всі ці сторони духовного життя людини і людства опинялись перед судом байдужого мислення як дещо феноменальне, неістотне, незначне. Втім, психологічний аналіз переконує нас, по-перше, в тому,

що людина зовсім не володіє таким дужим мисленням, яке б не потребувало одкровення, що йде з боку дійсності, й по-друге, що людський світогляд виходить не лише з мислення, яке ґрунтується на досвіді та спостереженні, — моменти моральнісні та естетичні, як і релігійні запити людського серця, так само є його складовою і значущою частиною. Ці два твердження визначають метод і напрям новітньої філософії, на відміну від однобічно логічного розвитку філософії в школі Гегеля: і якщо перше з них вводить філософію в галузь досвіду, аналізу й ретельного вивчення явищ, то останнє не дає їй обмежуватись окремими, незавершеними дослідженнями емпірії й підносить її до ствердження та визнання ідеї як начала, що пояснює сенс і розумність явищ. Це веде нас до другого припущення, котре характеризує цю філософію.

2. Тоді як природознавство пояснює явища з діючих причин, філософія в школах Шеллінґа і Гегеля намагалась витлумачувати їх тільки з ідеї. Якими б слушними не були обидва ці способи пояснення, останній є лише продовженням і завершенням першого, без якого не може дати нам повноти знання. Якби нам поталанило пізнати сенс, достоїнство і значення якогось явища у цілій системі світу або окремого організму, то це ідеальне знання ще не пояснило б нам способу походження й утворення цього явища за умов і обставин наявної дійсності. Так, наприклад, одна річ — знати, яке значення мають пам'ять або уявлення для цілей духовного життя, й інша річ — вивчити їхнє утворення та розвиток з попередніх умов або елементів душевного життя.

Останнє питання зовсім не студіювалось філософією ідеалізму. Марно шукали б ми в ній вказівок, як складаються в людській душі уявлення, свідомість, мислення тощо. Вона спроможна лише розтлумачувати нам сенс та ідеї цих явищ, якщо вони існують. "Філософія, — каже Гегель, — є наука про світ, позаяк він закінчений, позаяк процес його утворення завершений", тобто вона має вказати лише *ідею* готового явища, а не ті умови, які готували й підготували саме явище. Таким чином, весь її зміст був *гіпотетичним*, тобто філософія давала нам ймовірні основи для *оцінки* явища, а не для його *буття*.

Цей недолік ідеалізму зрозуміла й достатньо надолужила наукова метода новітньої філософії. Філософія,

як і природознавство, має передусім вивчити механізм явищ, як у природі, так і в сфері душевного життя; метода природознавства, яка полягає у підшукуванні умов для даного обумовленого, є методою й філософії. Лише там, де філософія досягає того простого пункту, що не може розкладатися й складатися далі, не може виводитися з попередніх умов як їхній складний результат, постаючи перед нами, натомість, як *справжнє буття, істинно-суще й реальне*, — лише там у філософії лежить та межа, за котрою вона вже сама може пояснюватись не з механічних умов, а з ідеї. Цією методою новітня філософія: 1) зблизилась з природознавством і встановила з ним плідні для обох сторін відносини; 2) розширила галузь своїх досліджень, позаяк різка межа, що досі перетинала царину [дії] механізму й царину ідеї, поступилася місцем вільному переходові від першої до останньої; 3) стала наукою глибоко практичною, позаяк опріч начал абсолютних вивчає тепер ті феноменальні й умовні форми дійсності, які одні можуть видозмінюватись згідно з волею і цілями людини.

Ця остання риса, яка робить філософію живим образом сучасної практичної епохи, є, на наш погляд, дуже промовистою. Якщо, наприклад, попередні філософи пояснювали нам з безумовних визначень ідеї форми моральнісного життя людини або форми мислення, то, дозволяючи відчутти цим високу гідність таких форм, вони не вказували, втім, жодних засобів до вдосконалення моральності та мислення, позаяк останні виступають у значенні феноменів; вони казали про таку сутність, щодо якої ми не знаємо, як, за яких умов вона переходить у явище, або навпаки, не знаємо, яким чином наперед дане або готове явище звести до цієї сутності, спрямувати й зрівняти його, по змозі, з ідеєю.

Всупереч цьому однобічному напрямові філософії ідеалізму Гербарт, Бенеке й Лотце розвинули теорію так званого психічного механізму, тобто вказали, що душевні події зовсім не є простими й нерозкладаваними актами, котрі визначалися б *ідеєю безпосередньо, без умов*, що навпаки, вочевидь найпростіша думка, найбезпосередніше бажання чи почування мають свою історію, свої попередні умови, свій *складний* спосіб виникнення; отже, знаючи всі ці попередні умови, педагог може впливати на правильний розвиток душевних

сил вихованця, мабуть, з такою ж впевненістю, з якою садівник викохує рослину й викликає в ній квіти і плоди. Всяка душевна подія, позаяк вона є акт свободної волі або *безпосереднє* виявлення натури душі, не піддається людським засобам утворення й перетворення; втім, вона подається їм такою мірою, якою зумовлена механічно; тому цей бік душевних явищ має вивчатись особливо, якщо філософія бажає впливати на суспільство так, як впливає природознавство.

Ми не стверджуємо, що новітня філософія розв'язала це завдання: ми лише зазначаємо *наукову гідність* її методи. Втім, коли Гербарт підпорядковує душевні явища точним математичним формулам і викладкам, коли Бенеке й Лотце зводять в остаточному аналізі явища *фізичні до психічних* або роблять начала психології початками загального природознавства, то в цих прийомах неможливо не бачити прямих успіхів новітньої філософії.

Справедливо, що ідеалізм не має в новітній філософії того виняткового значення, яке він мав раніше; втім, основна точка зору ідеалізму не відкинута, а лише поставлена у правильне відношення до методи так званого позитивного знання. *Природа підпорядкована всезагальним і незмінним законам*. Це твердження, яке привело природознавство до таких плідних результатів, — чому б йому не поширитися на природу взагалі, тобто на явища як *матеріальні*, так і *душевні*? Новітня філософія особливо напружено вивчає всезагальні й незмінні закони душевних явищ, які досі витлумачувались безпосередньо з ідеї. Лише після того, як будуть пізнані ці всезагальні й незмінні закони природи й духу, філософія матиме підстави запитувати, звідки цей необхідний *механізм* явищ, що він означає й для чого існує? Якщо ми, наприклад, *необхідно й неунікно* мислимо за законом достатньої підстави, то що це за доля, яка завдала нам пута цієї необхідності? Невже наша голова є машиною, що виробляє суб'єкти та предикати для суджень, засновки для силогізмів так само, як створена людиною машина виробляє різні тканини, не цікавлячись, навіщо вона це робить.

Тут і саме тут, тобто наприкінці досліджень, з'являється необхідність *ідеалізму*: ідея і тлумачення явищ з ідеї вимагається філософією, бо інакше необхідність усезагальних законів природи й духу тяжіла б над нами,

немов сліпа доля: філософія бажає знати, наскільки розумними є ті закони, що пізнані в їхній необхідності. Таким чином, ідеалізм з'являється як остаточна відповідь на запити духу, а не як всезагальна і первинна метода тлумачення явищ. Одні, як Гербарт і Бенеке, сподіваються цієї відповіді від віри, інші, як Шопенгауер і Лотце, — від знання.

З попереднього можна вже бачити, що психологія мала чекати від зазначеної методи рішучого перетворення. Весь цей розвій філософії можна назвати психологічним не лише тому, що психологія досягла в цей період довершеності, якої досі не знала, а й тому, що вона постала тут основною наукою філософії, філософським природознавством, на якому стверджуються в остаточному аналізі всі метафізичні теорії. Ми вкажемо тут на відношення психології до метафізики й означимо коротко реформу, здійснену в самій психології.

Метафізика можлива взагалі лише тоді, коли десь на світі перед нашим пізнанням постане таке буття, яке на момент усвідомлювання не буде видозмінено формами пізнаючого суб'єкта; інакше всяке буття, всяка річ, змінюючись у чужому для неї середовищі пізнавальних форм, доходить до нашої свідомості в якості чуттєвого явища, котре, принаймні наполовину, зумовлюватиметься не пізнаваною річчю, а пізнаючим глядачем. Кант доводив, що позаяк ми втілюємо погляди зовнішнього досвіду в суб'єктивну форму простору й погляди внутрішнього досвіду в суб'єктивну форму часу, то ми взагалі знаємо лише явища, й метафізика як наука про буття саме по собі, без домішки суб'єктивних форм знання, неможлива. Шопенгауер, Бенеке, Лотце особливо наполегливо відстоюють, всупереч цьому скептицизмові, права внутрішнього досвіду: на їхній погляд, тут, у внутрішньому самоспогляданні, ми охоплюємо справжнє буття, річ у собі, якою вона є без домішки суб'єктивних форм знання.

Наше пізнання про нас самих є *безпосереднє*, тобто тут немає *посереднього* середовища, яке стояло б між нами й предметом нашого знання і видозмінювало б або закривало справжню природу останнього. Час, каже Бенеке всупереч Кантові, є не формою внутрішнього почуття, а формою тих душевних подій, що пізнаються внутрішнім почуттям. Явище, каже Лотце, завжди передбачає того *іншого* глядача, для котрого воно є яви-

щем; втім, коли людина не є таким *іншим* глядачем сама для себе, вона й не є сама для себе явищем, вона знає своє *внутрішнє* безпосередньо, тоді як про зовнішнє буття вона знає постільки, поскільки воно *являється* в ній, як сторонньому для цього буття глядачеві.

Отже, якщо для Шопенгауера світ є *телеологічний процес*, якщо Бенеке бажає споглядати все зовнішнє як ряди *психічних систем*, якщо Лотце підноситься до споглядання такого буття, яке не просто існує, але й володіє і насолоджується існуванням, як *для себе* суще, як душа, то ці метафізичні начала взяті з безпосереднього внутрішнього самоспоглядання, позаяк вони доводять до свідомості буття не удаване, не феноменальне, а справжнє буття в його безпосередній натурі. Метафізика, що донині була наукою з начал *a priori*, стала конкретним знанням, котре повинно, як і всяка людська наука, спиратися на факти, позаяк річ у собі, буття саме по собі не є *заданим*, як думав Кант, а *дане* фактично в нашому внутрішньому самоспогляданні. Це психологічне обґрунтування метафізики є, на наш погляд, рішучим кроком уперед у галузі філософії.

Щодо психології самої по собі, то раніше вона виходила з такої численної кількості *начал*, що вони не давали місця ніякому розвитку, тобто, як кажуть, *процеси* витіснялись у ній *принципами*. Так само, як логіки казали про закони мислення, розсудок і форми судження як про щось первинне і природжене, так і психологія допускала тут цілу систему готових здібностей, природних ідей, котрі, як такі, не могли виводитись або витлумачуватись. Окрім того, що за даного погляду вже не залишалось ніякої справи, хіба тільки пересічної повісті про випадкові й неістотні зміни всередині готових, чужих процесові і розвиткові форм душевного життя; саме це життя набувало поганого образу машини, котра наділена колінням, гвинтами, перегородками та різними двигунами й лише чекає, поки зовнішній світ надасть їй матерію для роботи.

Людина стає тим, ким вона *має* бути, не від себе, не внаслідок великотрудного подвигу й розвитку, а просто за натуральними, відразу даними визначеннями. Герbart, Бенеке та Лотце (особливо два перші) заперечують ці *принципи*, аби покласти на їхнє місце *процеси*. Шопенгауер визначає, що все це розрізняння багатьох здібностей у душі означає гармонійне відношення між

пізнаючим і пізнаваним, а не щось властиве душі самій по собі. Ці здібності, — уява, розсудок, розум відносяться до окремих класів уявлень так само, як суб'єкт *взагалі* відноситься до об'єкта *взагалі*. Як бути суб'єктом, значить мати об'єкт, і бути об'єктом, значить підлягати пізнанню суб'єкта, так само кожному якось *визначеному* об'єктові безпосередньо покладається суб'єкт, котрий пізнає *якимось визначеним* чином. Тому байдуже, кажу я, що предмети поділяються на такі й такі класи, чи що суб'єкт має ось такі й такі пізнавальні здібності.

Цим глибоко позначається реалістичний напрям новітньої філософії. Душу не можна виривати з того середовища, з яким вона поставлена у необхідне співвідношення, й потім розглядати її сили та здібності відчужено, немовби вони мали сенс і значення незалежно від цього середовища й цього необхідного співвідношення, немовби для всякого, випадково наданого душі світу вони залишалися б такими самими, якими є внаслідок усезагальних і необхідних умов буття. Тому коли фізіолог тлумачить зір ока або його здатність випускати сльози з таких попередніх умов, котрі самі в собі не є ні зором, ні сльозою, хоча здатність ока бачити і плакати є, без сумніву, природженою, а не винайденою штучно, то й психолог в змозі так само поводитися із так званими природженими здібностями душі, тобто він може тлумачити і впорядковувати ці здібності за всезагальними й необхідними законами, з таких елементів, які у собі не є ще цими здібностями.

Душа є не лише простим буттям, вона водночас є буттям, що *впорядковується*. Якщо не підлягає сумніву, що вона проста, тобто що основу душевних явищ складають не дві або кілька сутностей, а одна, неподільна на дві чи кілька, то так само ймовірно, що *розвинений* організм душі — ця численна кількість почуттів, ці групи й шеренги уявлень та бажань, це розмаїття схильностей, здібностей, прагнень, талантів, ідей тощо — видається найскладнішим організмом у світі, хоча й не просторовим. З цієї точки зору, яку ми позначили тут загальним чином, психологія отримала в новітній філософії такого широкого розвитку, якого вона не мала за жодної філософської доби. Педагоги *взагалі* — люди, котрим з огляду на їхнє життєве завдання необхідне мистецтво володіти й керувати душами людей, — високо оцінили психологічні праці новітніх

філософів: вже не скаржаться на непрактичність філософських ідей, а користуються висновками філософії так само, як висновками точного природознавства.

Особливою увагою нині користуються психологічні й філософські розвідки Германа Лотце. Учена Німеччина гідно вшанувала начала, ідеї та аналізи цього філософа. Навіть скептики, котрі, як Юрген фон Мейер, переконані, в дусі Канта, що філософія ніколи не зможе розв'язати свого завдання, зізнаються, що ніколи ще філософія не захищала своєї справи і справи всього людства у боротьбі з матеріалізмом так, як філософія Лотце. Дробіш, котрий, варто зазначити, розходиться, як послідовник Гербарта, з Лотце у багатьох істотних пунктах, пише, однак, про цього останнього: "З переконливою тактикою й мудрою бережливістю вивів він помалу суголосні армії своїх думок на поле битви, й не лише його супротивники, а й ті, хто співчутливо стежили за його походами і вже бачили в ньому свого союзника, часто зовсім не підозрювали, які величезні резерви ще були в його руках і як мало він думав, надаючи послугу цим союзникам; коли у своїй патології він переможно вразив життєву силу й висунув права механізму в яскравому світлі, юна фізіологічна школа, так схильна до матеріалізму, збиралась уже вітати в ньому свого спільника й сподівалась, що він підписав розрив і розлучне свідцтво з усілякою теологією. Але той, хто читав його метафізику, помічав в авторі тонку і всебічну освіченість, поетичне чуття, ніжне естетичне й моральнісне почуття, той не міг дивуватись, що вже в *загальній патології*⁸, а ще більше в *медичній психології*⁹, Лотце замкнув механізм у межах матеріального світу й указав на вищу над ним сферу, на яку не поширюється володарювання механізму, і нарешті, в *мікрокосмосі*¹⁰ чітко висловив, що механізм панує тільки в *царині засобів*, яка лише лежить перед цариною гідностей, що можуть бути визначені тільки найвищими цілями". Ці вислови Дробіша, вказуючи на особливу наукову гідність філософської методи Лотце, характеризують почасти й його метафізичні погляди. Якщо раніше не лише філософи, а й природознавці говорили про життєву силу, котра без засобів та умов утворює тілесний організм, і таким чином, за виразом Лотце, визнавали для кожного члена світу іншого бога, понад Бога єдиного, якщо деякі ототожнювали цю життєву силу з душею,

котра, народжуючи з себе ідеї, почування, бажання, створюючи мистецтва, науку та історію, повинна займатись при цьому ще й вироблянням та розміщенням соків у шлунку, то Лотце, з притаманною йому силою аналізу, викрив цю плутанину й довів, що *все* тілесне треба витлумачувати з начал суто механічних за загальними й необхідними законами, позаяк досвід надає нам у всій достеменності лише явища механізму, з одного боку, й діяльністю душі — з іншого. Та якщо в душі ми знаходимо такий пункт, котрий вже не може скластися за правилами механіки з попередніх двох або багатьох пунктів, то тут вперше на полі досвіду ми стикаємося з *істинним буттям*, тобто з таким, сутність якого вміщена не у факторах, йому попередніх, а безпосередньо й відразу в ньому самому.

Таким чином, закони і форми цього простого буття визначатимуться не *механізмом*, котрий передбачає складність буття, а його *достойнством* або *ідеєю*. Звідси отримуємо метафізичне твердження, що корінь сущого вміщений в його *достойнстві*, тобто буття є не одвічно й безпосередньо, як думає однобічний реалізм, а існує за силою свого *достойнства*, або *ідеального сенсу*, — твердження, яке приводить Лотце до визначення абсолютного разом як субстанції світу й як зосередженої на собі особистості.

Вже Шеллінг висловив сміливу думку, що монотеїзм, тобто переконання в бутті одного особистого Бога, аби постати у своїй істині, повинен був увібрати в себе пантеїзм, тобто переконання, що Бог є єдине буття, отже, непричетний буттю, яке при цьому належало б ще чомусь іншому, але є все буття. Відповідно до цього Лотце каже, що буття не твориться, що воно не походить з таких елементів, котрі не є буттям, отже, Бога ми маємо мислити як субстанцію світу. Втім, Бог є найвища істота, зміст котрої, розкритий у формі нашого людського знання, виявився б як сума моральнісних ідей, а в зв'язку з насолодою його достойнством усвідомлювався б як святість й блаженство, і котрої форма, відповідна цьому змістові, є форма особи.

Це останнє, таке дороге людству твердження, Лотце виправдовує з ідеї буття. Якби абсолютне існувало тільки як субстанція, то йому бракувало б визнання й ствердження власного буття, або, як він полюбляє висловлюватись, потрібен би був третій, — глядач, що стоїть

осторонь, котрий визнавав би цю субстанцію як субстанцію і насолоджувався б її повнотою та довершеністю: абсолютне було б буттям для іншого, а не для себе; воно не втішалося б свідомістю й відчуттям свого буття та його повноти, а чекало би, поки хтось інший знає на ньому блаженство існування. Тому буття абсолютне, котре не володіло б, втім, актами визнання й самопокладання, свідомості й розуму, суперечило б ідеї абсолютного буття: воно мало б пасивне існування для поглядів іншого, а не для себе; воно відсилало би нас до іншого вищого буття, котре було б разом буттям й визнанням буття, життям і світлом. У свідомості людства ця ідея найвищого, особистого Бога досягається не категоріями розсудку, але відкривається в ідеях моральнісних та естетичних, в ідеях святості й блаженства, отже, вчення Канта про незбагненність абсолютного визнається у своїй істині. Основу метафізики складає не фізика, а моральнісна філософія, позаяк самі поняття достоїнства, досконалості, ідеї є поняття іфічні¹¹.

Ці метафізичні твердження Лотце, розкрити які тут немає ніякої можливості, дають, однак, підстави зазначити, як далеко сягнула метафізика після Шеллінга і Гегеля. Отже, новітня філософія працює не лише в галузі практичній, вона не перестає працювати й над витлумаченням тих вищих проблем, що так нестримно втручаються в людський дух, і робить в цьому тлумаченні дедалі більші й більші успіхи. Ті, хто скаржаться на занепад філософії в наш час, мають, мабуть, на увазі філософію *апріорного* мислення, яке так легко і просто могло створювати цілі системи, не переймаючись тими утрудненнями, що протиставляє їм наявна дійсність. Втім, доба цього аристократичного мислення, яке бажало в собі відкрити те, чому треба навчитись у досвіді, без сумніву, минула: настав час ретельної праці, іноді безбарвної, завжди важкої. Ми не маємо тепер таких систем, які поставали б перед нашими очима у величі готичних храмів, проте маємо в галузі філософії найпильніші аналізи, дослідження фактів, практичні висновки, зрештою, принципи та ідеї, так чітко й докладно обґрунтовані, що в цьому відношенні сучасна філософія не поступиться гідністю найблискучішим епохам філософії минулого.

ТРАКТАТ ПРО МІСТЕРІЇ ¹

1. Віра в Бога та богів — універсальні.

2. Боги, демони ², герої ³ та душі складають світ божественний; всі вони мають тіло, хоча всі однаково безпристрасні, тому незмінні.

3. В явищі образи богів зовсім прості й незмінні, образи архангелів ⁴ та ангелів ⁵ є більш-менш достеменні подоби образів Богів; образи демонів — лише тіні явищ божественних; душі, в явищі, наслідують демонів; герої — образи Богів. Інакше: Боги являються у блиску, вищому світлі, архангели постають чистим світлом, ангели — світлом слабким, демони — чистим вогнем, герої — вогнем змішаним, душі — грубим.

4. Боги, з'являючись, породжують здоров'я в тілі, добродішність у душі, цноту в розумі. Архангели чинять те саме меншою мірою, ангели — ще меншою, демони обтяжують тіло й утягують душу в натуру і сферу долі; герої спонукають її до сміливих дій; чисті душі оцнотлюють людину, нечисті — зваблюють її у хтивість. Інакше: Боги пробуджують любов і святу насолоду, архангели — споглядання; ангели породжують науку та істину, демони — хтиві бажання, герої — добродішність і мужність, душі — піклування про тіло і бажання народжувати.

5. Філософія сама не в змозі привернути душу до єднання з Богом; це робить теургія ⁶, знання й виконання таємних символів Богів, через які душа з'єднується з натурою божественною. В теургії душа знає саму сутність речей, без покриву, перебуваючи в тому стані, який змальовується словами: несамовитість, захват, божевілля, меланхолія тощо. А це показує, що теургія — мистецтво не людське, а божественне; велика сила співів, слів, таємничих речень, формули тощо свідчить, що душі внесли всі ці засоби з життя досвітнього, там чули й бачили все це. Втім, і загальна гармонія пояснює силу теургічних прийомів. Філософія і споглядання є лише приготування до цього божественного стану духу людського; ніщо чуттєве не впливає на теурга — ані вогонь, ані залізо, ані вода; він безстрашний, як Бог.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА (давньої)

ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП

ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА В ЮРИДИЧНІЙ ОСВІТІ

Від початку викладу філософії права перед нами постає запитання: яку прогалину заповнює собою ця наука в юридичній освіті та яке значення має вона для юриста з точки зору його практичної діяльності?

Наша наука входить до широкої галузі наук філософських, до яких так неприхильно ставиться сучасна епоха, схарактеризована вченням позитивізму¹. Вважають, що час філософії минув, що вона мала силу в грецькій освіті, що настала пора її занепаду. Серед головних причин такої неприхильності видаються дві. ХІХ століття є, переважно, століттям практичних винаходів і вдосконалень, отже науки, що ведуть до них, користуються всезагальною повагою освіченого класу. Звісно, коли науковець поринає в проекти різного ґатибу вигод життя, то надає своїм думкам достоїнства лише за умови, що вони ведуть його до цих практичних винаходів. Інша причина та, що сучасна людина мало схильна до абстракції і надто розіп'ята дріб'язковими життєвими інтересами, якими вона надзвичайно *дорожить*. Припущення, що доба принципів минула, що вони заперечуються загальною, що один лише факт може стояти як незламний базис, є немислимим історично і внутрішньо. В історії нашої, наприклад, освіти ми бачимо поступове звільнення від мимовільного служіння авторитетам. Ми, росіяни, ставились і ставимось до всього критично, з рефлексом, як висловлюється белетристика; це значить, що ми залишаємо в себе один священний і непохитний авторитет — наш розум. В цьому сенсі годі й уявляти неохильність до принципів.

Вивчивши право з різних точок зору, ви, панове, запаслись ясным юридичним матеріалом, але щоб не залишитись із тьмяним поглядом на розмаїття предметів і не отримати суперечливого погляду, потрібно здійснити перехід від множинного до єдиного, загального, від широкої маси відомостей — до їхньої єдності, вивчи-

ти принципи права, яким підпорядковане життя людини в різних сферах її діяльності. Чим вище рівень нашої освіченості, тим більше відчуваємо ми необхідність об'єднувати відомості й висновки, надані нам емпіричними науками. З виникненням такої потреби настає час філософської науки, яка є системою відомостей, підпорядкованих певній єдності. Вивчаючи, наприклад, права людини як громадянина тієї або іншої держави, як члена сім'ї, власника, члена певної промислової асоціації, ми стикаємося з різними міркуваннями про право, даними під відомими принципами: принципом держави, сім'ї, асоціації тощо. Чим докладніше вивчаються ці права, тим гучнішою стає потреба єдності, інакше права людини як громадянина видаються такими, що суперечать правам її як сім'янина, й виходить, що громадянський елемент руйнує сім'ю, державний елемент — власність, тобто у своєму зіставленні права знищують і паралізують одні одних.

Де ж гарантія, що ці права є чинними? Де запорука того, що вони діють у самому житті людини, не знищуючи одні одних? Така гарантія дана правом людини як людини, позаяк усі людські права визначаються з однієї ідеї права, — звідси ідея права, вносячи єдність, дає можливість усунути уявну паралізацію прав.

Ідея єдності явищ фізичного й морального світів визначена вперше Платоном і залишається непохитною досі, незважаючи на спроби сучасних філософів відкинути її². Згадаємо міркування Платона, що держава зі своєю освітою стоїть поміж плином явищ і їхньою незмінною підвалиною, тобто посередині між чуттєвим та ідеальним світами. Отже, нашому мисленню дані два широких світи — світ фізичний і світ моральний. Наша свідомість визріває лише тоді, коли ми прагнемо явища обох світів звести до однієї загальної думки, в якій би нам, немов у фокусі, відкрилась єдність природи всупереч довколишньому розмаїттю. Так само підвищиться й освіта правника, коли в масі конкретних законів він шукатиме один загальний принцип. Безумовно, істотний обов'язок юриста полягає в тому, щоб ясно засвоїти кодекс права своєї вітчизни, але на цьому щаблі не можна зупинитися, позаяк він є надто початковим. Це призведе лише до канцелярського, формального погляду на право і державу, за якого неможливий прогрес науки й життя.

РІЗНІ ВИДИ ЄДНОСТІ В НАУЦІ ПРАВА

Як же задовольнити потребу єдності? Коли б людина була безплотним духом (чистим розумом), вона ввела б єдність безумовного розуму в розмаїття відомостей — за аксіомою, що розум раціональний. Але людина є істотою обмежено-чуттєвою, а тому єдність, що нею вводиться, може мати різне достоїнство. Матеріал, здобутий нами з відповіді, ми можемо об'єднувати за двома методами: або спостерігати послідовний хід явищ, згрупувати їх і, усвідомлюючи факт чи події в цілому, зводити ці явища до зовнішньої єдності, — або ж відшукувати внутрішню залежність фактів, їхніх причин і законів, яким вони підпорядковані у своєму прояві. Звідси дві єдності: емпірична, або зовнішня, та внутрішня, або єдність *a priori*³.

Емпірична єдність надає чинному праву певної зовнішньої конструкції в класифікації предметів й уможливорює суб'єктивну вигоду легкості огляду; вона є простою й випадковою, але саме тому нею не варто нехтувати. Втім, цією єдністю не можна задовольнитися: вона зумовлена психологічним началом асоціації ідей, позаяк групування ідей є справою звички, що складається з досвідом. Сприймати послідовний хід подій, відрізнити наступне від попереднього здатні, через досвід, і тварини. Емпірична єдність не потребує рефлексу, а відтак не може принести справжнього приросту знань, позаяк за неї неможлива сама наука. Людина доходить до усвідомлення причин, сутності речей і норм власної діяльності лише через свій рефлекс.

Для науки важливою є *внутрішня єдність*, через яку ми усвідомлюємо принципи життя, правила, що визначають стан людини в різних союзах — сім'ї, державі, промисловій асоціації тощо. Внутрішня єдність, якою ми спроможні охоплювати матеріал, вміщений у кодексі, є потрібною; вона має три елементи, що об'єднують наше судження про право. Кодекс певної країни можна пояснювати через дух національний, історичний і раціональний. Ці три точки мислення беруться не довільно; підґрунтя такого поділу закладене в характеристиці людини. Характер людини залежить від її природи, певних схильностей і переконань, що дають їй слабкість або стійкість, — так виникає природний,

або фізичний, темперамент людини й, відповідно до нього, національний темперамент народу. Але характерні риси людини набуваються нею ще й з досвіду, шляхом спостережень, радощів, страждань і втрат, та засвоюються в часі, — це її історія. Зрештою, в [кожній] людині є дещо тотожне й спільне всім людям, — це розум, який вона виявляє у своїх діях. З таких самих джерел складається й народна особливість. У праві певного народу, відтак, є три принципи: *національний, історичний і раціональний*.

Певна *національність* диктує народові його права, приписує йому певні закони, певний кодекс. Національний темперамент народу, його психологічна конституція накладають свій відбиток на право і форми життя. Коли народ відзначається енергією і здатністю до самостійної діяльності, коли він усвідомив непохитні моральні принципи, то його право є прогресивним, активним і таким, що має достатню міру внутрішньої санкції. Натомість апатія, пасивна натура, погляд на принципи права як на байдужі у моральнісному відношенні й властива цьому поглядові рабська покора випадковим авторитетам надають праву нерухомості, застою; за них немислима розумна повага до закону. Отже, народний дух може виявляти властиві йому недоліки й обмеженості; він не є всезагальним розумом людства, який дає принципи, однаково важливі для всіх народів.

У нерозумінні різниці між принципами національними і загальнолюдськими полягає слабка сторона історичної школи, речниками якої були Гуго і Савіньї⁴. Історична школа виводить джерело права з народних переконань, але таке пояснення суперечить тому наочному фактові, що багато з прав приходить від одного народу до іншого. Всі народи подібні за основними своїми правами, загальні цілі всюди підкорені державі; погляди на злочини узагальнюються. Треба відкинути зазначене пояснення і внутрішньо, позаяк не можна визнати принципи національного духу раціональними лише за їхньою національністю. Хіба певні переконання, які існують у державі, є розумними тому, що складають її набуток? Переконання має значення, коли воно — істина, коли спирається на міцні, загальнозначущі засади. Народне переконання може виразно показувати, чи правильно цей народ відобразив об'єктивну ідею права у своєму суб'єктивному погляді.

Цю відмінність об'єктивних начал права від суб'єктивних переконань народу губить з ока історична школа.

Другий елемент, що визначає начало і зміст кодексу, — *історичний*. Історичний бік права залежить від долі, яка спіткала народ, від співвіднесення з іншими народами, від певних змін у житті тощо. Тут панує той усезагальний закон, що чим менше розвинений народ, тим більше відображається в кодексі його права історичний елемент. У нерозвинутого народу право є лише авторитет минулого, піднесений до своєї недоторканності в законі. Психологічне підґрунтя панування такого випадкового закону знайти неважко. Кожна людина дошукується основних принципів життя, але через індивідуальне своє ставлення до предмета, через те, що цей предмет справив на неї приємне враження, вона зводить у принцип факт, певні відносини життя не за внутрішнім достоїнством, а за їхньою придатністю й корисністю. Це йде від розумової обмеженості, від нездатності зректися корисності та усвідомити внутрішню необхідність і придатність. Коли народ перебуває на такому щаблі розвитку й відчуває благо від установ, що існують, то зводить наявну форму співжиття в політичний ідеал, натомість іншу, бодай розумнішу, вважає за непридатну, якщо з нею пов'язані неприємні випадкові враження. Наприклад, Ісайя каже, що придуть часи, коли сім жон піде за одного чоловіка⁵, і жінки зважаться на це виключно з інтересу прогодування. Такі випадки плекання жінками вигоди мали наслідком те, що багатожонство було зведене у принцип. Форма безумовної влади виникла в історії так само: бували хвилини небезпеки, коли один врятовував усіх, і суто фактичне до нього ставлення привело до встановлення верховного начала в державі.

Звідси ясно, що історичний елемент у праві, як такий, що ґрунтується на авторитеті випадковому, хиткому, повинен піддаватися розумній критиці. Як емпірична єдність неспроможна створити науку взагалі, так само й історичний елемент у праві не дасть тих об'єктивних принципів, на яких повинна ґрунтуватися раціональна наука, позаяк стверджувати, що дещо має бути, бо воно є таким, яким удається, — дика філософія. Тільки раціональна єдність може дати не випадкові принципи права, а такі, що мають безумовне значення.

Розвідуючи раціональний елемент у позитивному праві⁶, ми підносимось до вищого, філософського вивчення права. В даному кодексі завжди можна знайти загальнолюдські ідеї права, ті спільні принципи, які формуються незалежно від національних переконань й історичних випадковостей, позаяк усяке право, навіть китайське, не позбавлене об'єктивних начал. Пізнати й розкрити ці начала, фактично виявлені в інститутах того чи іншого народу в просторі та часі, — в цьому й полягає завдання *філософії позитивного права*. Через філософську єдність наближаємось, таким чином, до усвідомлення розумної ідеї, котра має бути джерелом позитивного права й істинних форм співжиття. Тут юридичні норми постають у світлі думки, й окремі закони виявляються виразом однієї ідеї.

Виникає питання: якщо ми відкрили, що певне законодавство є виразом якоїсь розумної ідеї, то чи притаманна вона цьому законодавству сама по собі, — наприклад: усе законодавство може ґрунтуватися на релігійній ідеї; чи вважатиме юрист цю ідею безумовною підвалиною? Що повинно складати ту незмінну норму, за якою визначалися б достоїнства й хиби позитивного права? Загальна відповідь: в позитивному праві мають втілитися безумовні норми права з огляду на *право природне* (або право загальнолюдське, моральне, раціональне, — це те саме)⁷. Що таке природне право, як воно відноситься до інших прав, — ось питання, що складають предмет *філософії права*.

Ця наука особливо потрібна сучасній добі, захопленій питаннями політики і права так само, як середні віки були зацікавлені питаннями релігійними. Ми бачимо проекти, спрямовані на вдосконалення побуту, що свідчать, загалом, про незадоволеність потреб і вимагають надіння випадкового авторитету. За таких умов завдання життя має підпорядковуватись рішенню неупередженого розуму, незалежного від сили даних обставин. Ми не повинні вважати за принципи те, що нам приємно і корисно, не повинні змінювати ідею права за власним розсудом, — це призведе до політичного фанатизму. Питання життя і права вимагають розумової зосередженості, здатності відрізняти істинне від облудного, бо у сфері права, так само, як і у сфері релігії, фантазія легко зазіхає на істину.

РІВНОМІРНЕ ІСТОРИЧНЕ І РАЦІОНАЛЬНЕ ВИВЧЕННЯ ПРАВА

Оскільки національний дух виокремлюється лише в абстракції, й цілий народ не може мислитись поза історією, філософи і правники поєднують національний та історичний методи вивчення права в один історичний і протиставляють його раціональному. З цієї точки зору всі правничі науки поділяються на два відділи: історичні та раціональні. Перші шукають опертя у факті, другі — в думці. Метод перших наук — *індуктивний*, такий, що ґрунтується на точному спостереженні і порівнянні явищ (індукція); метод других — *дедуктивний*, такий, що ґрунтується на порівнянні абстрактних начал (дедукція). Отже, віддання переваги одним наукам щодо інших зводиться до віддання переваги тому чи іншому методові й до боротьби за обраний.

Історичний метод відштовхується від даного, того, що виявилось і діє у певній формі. Хоч би як високо не шанувався цей метод нині, він має два недоліки, необхідно йому властиві.

1. Під впливом історичного вивчення явищ складається сліпа звичка посилатись на авторитет факту і з того, що дещо існує як дане і певне, висновлювати, що воно має бути принципом, нормою. Історична школа, яка піддалася цьому впливу, поширювала грубі й прикрі забобони. Роблячи з факту принцип або норму, ми здійснимо наукову обробку, позбавлену всякої ідеї морального і прогресивного розвитку права.

2. Психологічні наслідки: позаяк предмет спостереження дається у плині явищ, то від постійного споглядання історичних змін (політичних пертурбацій, різного [рівня] розвитку права у різних народів) мимоволі виникає впевненість в абсолютній мінливості норм права і переконань. Цей шкідливий скептицизм заспокоює себе тим, що все плинне, що немає нічого сталого, що випадково принесене однією історією буде так само випадково віднесене іншою, що вчорашня правда сьогодні стає брехнею. Така несталість принципів змушує юриста посісти точку зору корисного й вважати за святиню сьогоденний інтерес. Отож зрозуміло, що історичний метод не може відкрити непохитне у факті, не маючи ніякого критерію для його витлумачення.

Протилежним цьому методові є метод *теоретичний*, філософський, метод принципів, сутностей, нетлінних начал. Як історичному методові властива різноманітність, так само теоретичному — одноманітність і незламність. Закони, які відкрила математика, ні на йоту не змінились упродовж багатьох століть. Втім, філософський метод, узятий окремо, може так само призвести до однобічного погляду, бо за його панування ми маємо справу з ідеалами, далекими від справжніх відносин. Філософське вивчення права покликане не само по собі, не є саме собі метою, — воно важливе, позаяк дає нам усвідомлення тих принципів, за якими ми можемо ввести єдність у нескінченне розмаїття фактів. Усебічний огляд предмета можливий лише за злиття двох методів. Фізика Newton'а ⁸, що поєднала історичне начало вивчення з теоретичним, відрізняється певністю фактів, усуненням всього суб'єктивного і правильністю принципів. Необхідність поєднання двох методів логічно випливає й з наведеного раніше міркування Платона про те, що сутність речі та її явище мають бути пізнані однаковою мірою.

ПОДІЛ ТЕОРЕТИЧНИХ НАУК

Теоретичні науки у своєму логічному поділі розпадаються на дві групи: першу групу складають науки, які вивчають *таке, що є*, — це науки висновлювальні, *пояснювальні*; друга група містить науки, які вивчають *таке, що має бути*, — це науки *оцінювальні*, котрі визначають достоїнство.

Перші науки розглядають те, що виявилось певним чином, існує і діє, з'ясовують, з яких законів воно отримало своє буття й розвиток, як воно змінюється, знищується — отже, вони вивчають причини факту, закони його утворення й розвитку. Інші науки, такі що дають правило для оцінки, торкаються різниці між добром і злом, справедливим і несправедливим, істинним і хибним, правильним і безладним, або ж хаотичним.

Отже, перші науки дають принципи, поняття, а другі — норми, ідеї. Логіка, що виводить закони, за якими повинні поєднуватися думки, аби бути здатними вміщувати істину, є наукою, що дає норми (норми думок); натомість психологія є наукою пояснювальною, такою що виводить закони, за якими поєднуються думки

як істинні, так і хибні, — байдуже. Ще приклад: так зване “вчення про державу”, котре показує, за якими нормами має бути побудована така держава, що відповідала б завданню свого існування, є наукою оцінювальною. Але поруч із цією наукою йде фізіологія держави, яка з’ясовує закони виникнення держави — варварської чи цивілізованої — це наука пояснювальна.

Логічна різниця між цими двома групами наук існує, втім вона не є цілковитим розмежуванням, як вважає Гербарт, бо, згідно з їхнім співвідношенням, ми не повинні ані змішувати їх поміж себе, ані рішуче відокремлювати одну від одної. Якщо ми почнемо їх змішувати і викладати у сукупності, то отримаємо, в результаті, невизначеність і хаос понять; якщо ж будемо виходити з ізольованого їх стану, то отримаємо суперечливі, цілком протилежні погляди на один і той самий предмет. Науки пояснювальні й оцінювальні повинні *правильно поєднуватись*, аби перші поступово переходили до других. Цей поступовий перехід помічаємо й у різниці пояснювальних наук, які від першого свого класу поволі переходять до наук оцінювальних. У світі механіки ми досягаємо знань, коли вивчаємо складні *механічні причини*. Як хімія, так і механіка, пояснюють явища неорганічного світу через закон причинності. В другому класі пояснювальних наук — біологічних (фізіологія, фізика) — ми досягаємо явища не лише з боку їхньої причини, а й з боку внутрішньої мети, реалізованої, однак, механічними умовами, а відтак, несвідомої, — таким є вивчення іманентних цілей природи. Фізіолог, котрий вивчає будову органа зору, його складові, й фізик, котрий вивчає дію предмета на око, однаково мають предметом своїх розвідок внутрішню замкнену діяльність ока, ціль, якій слугує цей орган, втім сама мета зору досягається не мислячим началом, а системою механіки. Це *несвідома доцільність*, що присутня скрізь у природі, в царстві тварин. Кюв’є каже, що тварини діють за ідеями сонними, за певним рухом ідей, нав’язаних їм інстинктом, або розумом органічним.

Зрештою третій, вищий щабель складають науки моральні або ж етичні, що вивчають предмет з боку *мети, вільно обраної й висунутої*, тобто свідомої. Тут ми маємо справу з самосвідомим розумом, властивим тільки людині, на підставі якого вона може віддавати перева-

гу одному перед іншим, щось схвалювати, свідомо й вільно, або заперечувати, приймати чи відкидати. До етичних наук, з боку цієї вільно обраної мети, входить і філософія права. Отже, вивчення філософії права немислиме без знань, набутих вивченням двох категорій пояснювальних наук, адже багато з її питань не можуть розв'язуватись інакше, ніж за допомогою останніх.

Ці три системи наук складають загальні, початкові пункти людських світоглядів: перша система вивченням факту з боку причини характеризує вчення епікурійців⁹; вивчення іманентних¹⁰ цілей природи характеризує вчення Арістотеля і, зрештою, філософія Платона є спогляданням людини з боку свідомо обраної нею мети.

МІСЦЕ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА У ЗАГАЛЬНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ. ІДЕЯ ФІЛОСОФІЇ

Філософія знайома кожному ще до наукових студій і розвідок, позаяк, каже Кант, усяка людина вже від природи філософ. У житті ми часто висуваємо питання, відповіді на які лежать поза цариною наук емпіричних, поза пізнанням одних лише фактів. Перший потяг до філософського дослідження — моральний; він полягає в тому, що людина, як розумна істота, визнає за обов'язок усвідомити свої переконання про світ і життя, розвинуті в ній під впливом чужих думок, державного авторитету, релігії etc. Важливість цієї потреби впливає з поняття нашої розумної особи. Ми тоді досягаємо гідності вважатися істинними моральними особами, коли наші переконання складаються не випадковими чинниками, але початками, виправданими розумом, тобто якщо ми маємо багато обов'язків щодо самих себе і ближніх, то виконання їх мислиме, коли ми виконуємо перший і важливий обов'язок, — пізнати істину, бо знання істини щільно пов'язане із здійсненням обов'язку.

Другий потяг до філософської розвідки виникає теоретично, з достоїнств знань, наданих позитивним наукам¹¹ за їхнім характером і змістом. Поки не знаємо, чим займається філософія, можемо бути впевненими, що предмет її студій складає щось таке, що є даним, адже вивчати можна тільки *дане*: вигадка стоїть поза

як істинні, так і хибні, — байдуже. Ще приклад: так зване “вчення про державу”, котре показує, за якими нормами має бути побудована така держава, що відповідала б завданню свого існування, є наукою оцінювальною. Але поруч із цією наукою йде фізіологія держави, яка з’ясовує закони виникнення держави — варварської чи цивілізованої — це наука пояснювальна.

Логічна різниця між цими двома групами наук існує, втім вона не є цілковитим розмежуванням, як вважає Гербарт, бо, згідно з їхнім співвідношенням, ми не повинні ані змішувати їх поміж себе, ані рішуче відокремлювати одну від одної. Якщо ми почнемо їх змішувати і викладати у сукупності, то отримаємо, в результаті, невизначеність і хаос понять; якщо ж будемо виходити з ізольованого їх стану, то отримаємо суперечливі, цілком протилежні погляди на один і той самий предмет. Науки пояснювальні й оцінювальні повинні *правильно поєднуватись*, аби перші поступово переходили до других. Цей поступовий перехід помічаємо й у різниці пояснювальних наук, які від першого свого класу поволі переходять до наук оцінювальних. У світі механіки ми досягаємо знань, коли вивчаємо складні *механічні причини*. Як хімія, так і механіка, пояснюють явища неорганічного світу через закон причинності. В другому класі пояснювальних наук — біологічних (фізіологія, фізика) — ми досягаємо явища не лише з боку їхньої причини, а й з боку внутрішньої мети, реалізованої, однак, механічними умовами, а відтак, несвідомої, — таким є вивчення іманентних цілей природи. Фізіолог, котрий вивчає будову органа зору, його складові, й фізик, котрий вивчає дію предмета на око, однаково мають предметом своїх розвідок внутрішню замкнену діяльність ока, ціль, якій слугує цей орган, втім сама мета зору досягається не мислячим началом, а системою механіки. Це *несвідома доцільність*, що присутня скрізь у природі, в царстві тварин. Кюв’є каже, що тварини діють за ідеями сонними, за певним рухом ідей, нав’язаних їм інстинктом, або розумом органічним.

Зрештою третій, вищий щабель складають науки моральні або ж етичні, що вивчають предмет з боку *мети, вільно обраної* й висунутої, тобто свідомої. Тут ми маємо справу з самосвідомим розумом, властивим тільки людині, на підставі якого вона може віддавати перева-

гу одному перед іншим, щось схвалювати, свідомо й вільно, або заперечувати, приймати чи відкидати. До етичних наук, з боку цієї вільно обраної мети, входить і філософія права. Отже, вивчення філософії права немислиме без знань, набутих вивченням двох категорій пояснювальних наук, адже багато з її питань не можуть розв'язуватись інакше, ніж за допомогою останніх.

Ці три системи наук складають загальні, початкові пункти людських світоглядів: перша система вивченням факту з боку причини характеризує вчення епікурійців⁹; вивчення іманентних¹⁰ цілей природи характеризує вчення Арістотеля і, зрештою, філософія Платона є спогляданням людини з боку свідомо обраної нею мети.

МІСЦЕ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА У ЗАГАЛЬНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ. ІДЕЯ ФІЛОСОФІЇ

Філософія знайома кожному ще до наукових студій і розвідок, позаяк, каже Кант, усяка людина вже від природи філософ. У житті ми часто висуваємо питання, відповіді на які лежать поза цариною наук емпіричних, поза пізнанням одних лише фактів. Перший потяг до філософського дослідження — моральний; він полягає в тому, що людина, як розумна істота, визнає за обов'язок усвідомити свої переконання про світ і життя, розвинуті в ній під впливом чужих думок, державного авторитету, релігії etc. Важливість цієї потреби впливає з поняття нашої розумної особи. Ми тоді досягаємо гідності вважатися істинними моральними особами, коли наші переконання складаються не випадковими чинниками, але началами, виправданими розумом, тобто якщо ми маємо багато обов'язків щодо самих себе і ближніх, то виконання їх мислиме, коли ми виконуємо перший і важливий обов'язок, — пізнати істину, бо знання істини щільно пов'язане із здійсненням обов'язку.

Другий потяг до філософської розвідки виникає теоретично, з достоїнств знань, наданих позитивним наукам¹¹ за їхнім характером і змістом. Поки не знаємо, чим займається філософія, можемо бути впевненими, що предмет її студій складає щось таке, що є даним, адже вивчати можна тільки *дане*: вигадка стоїть поза

вивченням. Буття вигадки існує в нашій уяві й підпорядковується суб'єктивній волі; дане має ту особливість, що як би ми до нього не ставились, скептично або ж з довірою, воно є неусувний факт для всіх спостерігачів.

Що ж саме вивчає філософія в даному і чим вона відрізняється від позитивних наук, які так само вивчають дане? Те, що вивчає і як вивчає філософія в даному, складає істотну її відміну від інших наук. Насамперед ми здобуваємо пізнання зовнішніх предметів через чуттєві враження, отже, пізнаємо їх такими, якими вони даються нам у досвіді. Це пізнання відповідає деякому колові явищ, щодо яких розвивається певна наука. Ті поняття та ідеї, які надають нам науки позитивні, складають предмет філософії; але вона не входить до шеренги окремих наук, позаяк не займається певним колом явищ, і предмет її лежить в іншій галузі пізнання. Річ у тім, що хоча позитивні науки й довели поняття про предмети до такої досконалості, що вони виправдовуються досвідом, може постати питання: чи виправдовуються ці поняття самі по собі, чи немає в них внутрішньої суперечності, тобто, чи є вони істинними або ж хибними й чи не ведуть, ба, до суперечливого погляду на речі? Цього питання позитивні науки не доходять, позаяк досліджують поняття настільки, наскільки вони не суперечать досвідові, тобто вивчають зовнішній бік понять. Філософія студіює поняття, надані позитивними науками тією мірою, якою вони не суперечать началам розуму, або ж, кажучи юридичною мовою, позитивні науки вивчають зовнішнє право понять, придатність їх для досвіду; філософія вивчає *внутрішнє право* понять, придатність їх для розуму.

Отже, точкою відліку філософії є поняття, отримані з досвіду, втім, якщо вони не достеменні і ведуть до нісенітничі, вона має вивчити їх і, здійснивши мислення про достеменне, згідно з законами логіки, підвестись до усвідомлення істини. Таким є завдання філософії на відміну від позитивних наук, яке показує, що попри відсутність наочного предмета філософія має предметом дещо позитивне, дане. Філософія є: 1. *Критика понять*, що, незалежно від нашої сваволі даються нам досвідом, критика, що здійснюється за началами розуму, а не за свідченнями досвіду; 2. *Наука про мислимість досвіду і достатньої підстави*, тобто такого, що залежить не

від нас, а спирається на принципи розуму, який знає різницю між істинним і хибним; 3. Наука про *істинно суще* на відміну від даного як явища. Всі три завдання поєднуються в одному: відрізнити поняття явища від поняття про справжнє буття. Вивчаючи позитивні науки, ми дізнаємося, що досвід є таким непохитним базисом, ухилитися від якого неможливо, не відійшовши в галузь фантазій.

Втім, потрібно відрізнити придатність досвіду від його істинності. З придатності досвіду для практичних цілей не випливає, що дане у досвіді явлене таким, яким воно є у своєму справжньому бутті. Вельми ймовірно, що всі наші досвідні знання перебувають у такому самому стані, як уяви про рухливість Сонця і нерухомість Землі, — ці уяви справді довго визнавались дійсними, доки великі уми не довели, що досвід свідчить тут лише про явище, але не про саму дійсність¹². Учені аналізи стародавнього світу й нові розвідки Канта показали, що досвід не дає нам істинного знання речей, що ми бачимо речі не такими, якими вони є насправді, а такими, якими вони нам являються, тобто ми дізнаємося про них з тих почуттів, які вони в нас викликають, — такими є наші знання про звук, світло тощо. Сутність речей може бути пізнаною не через досвід, а через розум. Отже, предметом філософії є мислиме, натомість предметом позитивних наук є явище. {Позаяк дане є явищем, то дійсна якість речей пізнається тільки через роздуми}. Через це світ у нашому мисленні розпадається на дві частини: на світ *phaenomenon*'ів¹³, світ явищ, світ чуттєвий (*mundus sensibilis*) і світ *noumenon*'ів¹⁴, світ мислений (*mundus intelligibilis*).

Той, хто заражений глибоким реалізмом¹⁵ і переконаний, що наші поняття про речі, навіяні досвідом, є лише правильною копією речей, як вони існують насправді, не здатний до філософських студій. Звісно, ми насамперед бажаємо, щоб наші думки були такими копіями, але вони будуть *копіями даного*. На це реалісти заперечують, що між поняттям про річ і самою річчю існує таке саме відношення, як між копією і оригіналом. Але копію ми знаємо тоді, коли знаємо оригінал. В абстракції не може бути порівняння копії з оригіналом, адже ми знаємо речі через уявлення і не можемо говорити про останні як про копію чи оригінал, позаяк

не маємо оригіналів без копій. Увесь реалізм ґрунтується на цьому непорозумінні.

Дане як явище безсумнівно характеризують три риси. 1. Наш світогляд охоплює уявлення про речі, але не самі речі, тобто з досвіду ми знаємо те, що нам дається, а не те, що існує насправді (прикладом може бути рух Сонця). 2. Ми вважаємо, що дані, набуті з досвіду, хоча й відповідають йому, але не відповідають самим собі, тобто суперечать внутрішньо, отже, не існують, позаяк, за аксіомою чистого розуму, для існування речі потрібно, аби вона *не суперечила сама собі*. 3. Буття, відоме нам з досвіду, *не відповідає принципам чистого розуму*, за якими він мислить істинно суще. Звідси визначаються такі завдання філософії: 1. Філософія, виходячи з свідомості, що дане є явищем, розвідує *можливість* фактично даного світогляду. {Кант у своїх студіях доходить споглядання мінливості явищ й усвідомлює необхідність знайти буття, відповідне явищу.} 2. Філософія розвідує *логічну мислимість* фактично даного світогляду, тобто виробляє поняття про дані так, щоб вони не суперечили самим собі. До філософії світ являвся нам у досвідних формах, і Герbart каже: оскільки цей світогляд даний сам по собі, то треба вирішити, як утворюються поняття, аби мислити без суперечності. 3. Філософія є наукою про гідну і всебічну істину світоспоглядання, тобто доповнює й витлумачує наш досвідний світогляд так, як цього вимагають закони чистого розуму. Цих визначень досить, аби побачити раціональне.

ПОДІЛ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК

Філософія розвідує поняття, надані нам з досвіду. Вона зазначає: 1. Всі поняття, бодай відмінні, підпорядковуються одному закону, з якого ми висновлюємо на підставі істини загальної про істинність окремого. Всі наші думки підпорядковані одному законодавству й складають певне ціле. Вивчення цього законодавства є справою спеціальної частини філософії — *логіки* (діалектика прадавніх). 2. Спостереження показує нам, що існують такі емпіричні поняття, які ми не можемо ані прийняти, ані відкинути. Відкинути їх ми не можемо через те, що вони спираються на досвід і не є витвором вигадки; але, з іншого боку,

не можемо й прийняти, позаяк вони не задовольняють вимог чистого розуму, суперечать внутрішньо, — такими є, наприклад, поняття матерії, що сповнює нескінченний простір, поняття Я, простого, але такого, що має різні якості тощо. Наука, котра розвідує ці поняття, є *метафізикою*. 3. Існують такі поняття, які задовольняють нас тим менше, чим вони виразніші, позаяк у них мисляться норми, зразки, що потребують реалізації, й від згоди з якими наш вчинок стає схвальним, а від незгоди — осудним. Ці поняття називаються ідеями. Їх вивчає *етика* (іфіка), або ж практична філософія.

Отже, філософія поділяється на три частини: *логіку*, яка вивчає всезагальні *норми думок*; *метафізику*, яка вивчає всезагальні *норми речей*, і *моральну філософію*, яка вивчає всезагальні *норми вчинків*. Цим трьома частинам відповідають поділи, які є у Платона (діалектика, фізика, іфіка), Гегеля (логіка, філософія природи, філософія духу), Канта, Арістотеля та ін.

Слушність такого поділу зумовлена місцем філософських студій серед інших наук і в нашій життєдіяльності. Філософія вивчає ті припущення, на які спираються як окремі науки, так і наша практична діяльність; як би не різнилися ці припущення в тій або іншій галузі, всі вони зводяться до двох: теоретичного, котре керує нашими думками, й практичного, котре керує нашою діяльністю.

Перше припущення формулюється так: розбіжність у наших думках існує не через те, що вони є думками, а через їхню істинність або хибність. Розбивати думки на істинні та хибні змушує нас віра й інстинкт істини. Були, втім, скептики (в греків, наприклад, Протагор), які доводили, що такий поділ не має міцного підґрунтя, що більш докладним є поділ думок з точки зору того, що вони нам дають — радість або ж невдоволення. З'ясувати розбіжність у наших думках, віднайти в них істину — завдання теоретичної філософії та двох її частин: логіки, котра вивчає формальні закони істини, й метафізики, яка студіює матеріальні закони істини.

Друге припущення, котре керує нашим життям, формулюється таким чином: розбіжність наших вчинків зумовлена не тим, приємні вони для нас чи не приємні, несуть нам щастя, або ж страждання, а їхнім внутрішнім достоїнством, тобто різницею між добром і злом. Філософія знайшла цю формулу готовою у свідомості

народу й завдання її — розвідати, чи має підстави ця різниця в актах нашої волі. Й тут траплялися скептики, котрі вважали, що розбіжність між правдою і неправдою, справедливістю і несправедливістю є лише феноменальною, зовнішньою, залежною від випадкових обставин, що ми розрізняємо вчинки лише за їхньою приємністю або неприємністю, за їхньою корисністю чи шкідливістю. Це скептицизм моральний, відмінний від скептицизму наукового. Як останній робить неможливою науку, так само перший робить неможливою ясну практичну свідомість і призводить до хаосу та анархії. Якби ми оцінювали наші вчинки з точки зору їхньої корисності або шкідливості, то розумні відносини між людьми були б немислимыми, адже користь і шкода, задоволення і незадоволення є термінами надзвичайно умовними. Дослідження моральних ідей з огляду на різницю між добрим і злим складає предмет моральної, або ж практичної, філософії, етики.

ПЕРЕХІД ДО МОРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ. ІДЕЯ ЕТИКИ

Розвинемо ідею етики, аби визначити ідею права. Етика ґрунтується не на суб'єктивному твердженні, довільно вигаданому філософами, а на факті завжди і всюди усвідомлюваному людством, — на факті справжньої різниці між добром і злом, правдою і кривдою. Про цю різницю ми можемо сказати лише: 1. Щодо істот розумних і духовно свободних, здатних *самосвідомо* обирати цілі, отже, тільки щодо людей, а не відносно тварин, бо тварини розрізняють лише корисність і шкідливість, пізнавані їхнім інстинктом (органічний розум). 2. Щодо істот, здатних до оцінки, яка ґрунтується на особистій сваволі, адже судження про справедливість і несправедливість, правду і кривду не може бути справою нашої примхи. Для цієї оцінки існують норми, мірила, визнані всіма. Так, ми кажемо про право і неправу, зважаючи на правомочність самого вчинку. 3. Ця різниця стосується істот, які знають норми, ті ідеї, згідно яких дещо виявляється справедливим або ж несправедливим, похвальним чи негідним.

Людина, на перший погляд, видається нам підпорядкованою *законові необхідності*, або причинності, згідно з яким вчинки її повинні розглядатися як необхідні

з їхніх причин. За законом причинності, всі вчинки людини як фізичної істоти стоять в одній шерензі, як наслідки своїх причин, без поділу на добрих чи злих, отже, беззахисні перед вільним самовизначенням людини. Закон причинності панує у світі фізики та механіки, але вчинки людини можуть від нього й не залежати. Природничники, що намагаються вивчити право, приймаючи цей закон, завжди змішують поняття причини з поняттям норми і вносять в науку хаос. Кожний з двох вчинків однаково має причину свого буття, але виявляється правим або ж неправим, якщо існує *зразкова ідея*, отже, якість вчинків не охоплюється законом причинності. Для визначення вчинків ми маємо обрати певні ідеї мірлами наших актів. Саме ці ідеї й є нормами, за якими ми відрізняємо добре від злого. Отож основна ідея етики полягає у визнанні норм.

Психологічний аналіз виділяє в нас норми: 1) умовні, випадкові, *суб'єктивні*, згідно з якими вчинок схвалюється або засуджується нами за своїм внутрішнім достоїнством, незалежно від чогось стороннього. Кожен переконується з досвіду, що обирає та оцінює щось або як окрема людина, або як усі люди взагалі. Суб'єктивні норми поділяються на два види: а) ми обираємо нормою для оцінки наших вчинків щось зовнішнє, таке що викликає в нас приємне або неприємне враження. В цьому разі вчинок викликає в нас задоволення або незадоволення й оцінюється з точки зору приємного; б) ми обираємо норму як засіб для досягнення цілей. Тут вчинок оцінюється як засіб, оскільки приносить нам *користь* або шкоду. Отже, за суб'єктивними нормами ми обираємо те, що нам приємно чи корисно. Декому ці норми видаються абсолютними (евдемонізм¹⁶ у праві й моралі та утилітаризм¹⁷ будують життя людини на цих двох ідеях), але вони мають відносне достоїнство й змінюються відповідно до зрілості, часу, освіти. Ми іноді соромимося, коли те, що минулого року сприймалося нами як джерело втіхи й щастя, нині видається смішним.

Щодо порівняння достоїнства двох норм — приємного й корисного, то корисне, за своєю ідеєю, вище приємного й здатне бути підґрунтям деяких тверджень; втім, наука не може спиратися на ці ідеї, позаяк вони є умовними, надто рухливими і хамелеонівські мінливими. Вчинок оцінюється нормою приємного з огляду на

вплив на нашу чуттєвість; цей вплив нескінченно змінюватиметься, відповідно до настрою суб'єкта. Розглядаючи вчинок як зовнішню дію, що справляє на нас певне враження, ми не дізнаємось про якість вчинку, ті достоїнства, що має він за своєю сутністю. Як із враження ми не в змозі сказати, що таке річ, явлена в досвіді, в чому полягає її сутність або справжнє буття, так само й з відчуття приємного ми не спроможні судити про зміст вчинку, адже оцінка ґрунтується тут на хиткій підставі — рухливому змісті ідей.

В ідеї корисного зміст також не абсолютний: із зміною мети змінюється й корисне, відкидаючись як непотріб, — звідси порада: не змінюйте цілей, панове! Та як це здійснити? Треба обирати цілі, внутрішньо цілісні, тобто безумовні, схвалені чистим розумом. Отже, від норм суб'єктивних ми перейшли до 2) норм, що характеризують внутрішню гідність нашої особи, володіють безумовною якістю і є всезагальними нормами вчинків, обраних і схвалених усяким людським розумом. Завдання іфічних наук і полягає у розкритті цих об'єктивних норм волі. Варто вивчати, задля цієї мети, Платона, котрий боровся з руйнівною софістикою. Софісти¹⁸ стверджували, що приємне є добро. Платон довів, що в такому разі у світі настав би хаос. Він казав: добро визначається оцінкою чистого розуму і має бути бажаним, навіть якщо неприємне. Слушність доводу Платона підтверджується повсякденними моментами життя. Ми часто долаємо у собі почуття неприємного з огляду на бажане для нас благо: хворий витримує тяжкі операції, для нього неприємні, втім, для його здоров'я вельми бажані.

ВИВІД ОБ'ЄКТИВНИХ МОРАЛЬНИХ НОРМ

Якими методами розкриваються об'єктивні норми волі? В історичному поступі філософії ми бачимо багато таких методів (Канта, Фіхте, Гегеля та ін.), втім, усі вони прилягають до тієї думки, що людина є моральна особа, — не лише одна з речей, не лише обставина буття, залежна від складної причини, а й істота, котра свідомо підпорядковує себе законам моральної свободи й розрізняє закони, спричинені доброчесністю, і закони, спричинені необхідністю. Звісно, людина може розглядатися насамперед як

частка зовнішнього світу, підпорядкована природним законам, і трапляються причини, що змушують людину діяти несвідомо, тільки з потягу; втім, визнаючи такі якості людини як всезагальні, ми уподібноли б її іншим тваринам видимого світу. Внаслідок свого розуму людина здатна вибирати між добрим і поганим, правим і неправим, отже, не може пояснювати свої дії законом причинності. Цей вільний вибір, це вільне підпорядкування себе законам моральної свободи ми називаємо *вільним самовизначенням* суб'єкта. Моральна особа людини усвідомлює справедливе і несправедливе, здатна підвестись над приємним і корисним, відійти від випадкових умов і вчинити так, як вимагає свідомість обов'язку. На чому ж ґрунтується ця здатність? Влучну відповідь на це запитання дає Адам Сміт: людина спроможна, каже він, обговорювати гідність своїх учинків й оцінювати свої дії неупереджено, як сторонній глядач. Вона споглядає себе так само, як і об'єкти навколишнього світу, розпізнаючи добре та зле, справедливе й несправедливе. Маючи цю здатність, людина виокремлює себе з шеренги інших істот природи, підноситься до свідомості й розумного підпорядкування законам моралі. Об'єктивні якості людини, властиві їй природі, етика знаходить готовими у загальнолюдській свідомості; в усіх народів вона має слова, що виражають чесність, справедливість, шляхетність і цноту.

До розвитку законів моралі або доброчесності (за висловом давніх), всупереч законам необхідності, етика підходить трьома істотними методами. 1. Досліджує *обов'язок* людини, на відміну від потреби або користі. Так, за Томазіусом і Пуфендорфом, філософія права є вченням про обов'язки особи щодо іншого. 2. Досліджує моральні якості особи, *чесноти*, на відміну від її натуральних якостей. 3. Досліджує об'єктивне *благо*, на відміну від мінливого задоволення. Отже, поняття об'єктивних норм містить три [питання]: що таке благо, доброчесність і обов'язок. Звідси визначення *етики*: вона є вченням про об'єктивні блага, моральні обов'язки й чесноти особи. Віддаючи перевагу в розв'язанні висунутої проблеми одній з цих трьох ідей, етика отримує певний напрям. Загалом, етика визначає моральні стосунки людини з самою собою і з її ближніми.

ПЕРЕХІД ДО ФІЛОСОФІЇ ПРАВА. ІДЕЯ ПРАВА

Серед трьох ідей, що складають загальну ідею етики, є ідея права, яка визначає ставлення людини до її ближніх, взаємне значення осіб, з'ясовує, що людина повинна принести в жертву державі й які послуги має надати їй держава.

Сива давнина відповідала на питання про ставлення людини до інших трьома афоризмами: 1. *Neminem laede* (нікому не перешкоджай) — вислів, що виражає сутність права; 2. *Suum cuique tribue* (віддай кожному належне) — вислів, що виражає сутність справедливості; 3. *Immo omnes, quantum potes, juva* (допомагай всім, скільки можеш) — вислів, що виражає сутність любові. *Neminem laede* означає, що людина має обмежити свою жагу насолоди, свій егоїзм, аби інший не страждав, тобто повинна так задовольняти свої потреби, щоб не порушувати блага інших. *Suum cuique tribue* означає, що людина має підвестись над симпатією до одного й антипатією до іншого настільки, наскільки це потрібно, аби за кожним визнати його гідність. Нарешті, *immo omnes, quantum potes, juva* вимагає підвестись над прихильністю до самого себе, до особистих інтересів і втіх так, як це потрібно для сприяння благу інших.

У цих трьох ідеях — права, справедливості та любові — висловлені всі наші моральні відносини з іншими. Вважають, що ці три ідеї реалізовані в суспільстві, яке не мислиме без їх усвідомлення.

У Ціцерона три види зазначених моральних ідей знайшли вираз в одній основній ідеї як родовому понятті — *honestum* (об'єктивна доброчесність), яке містить у собі ідею права, справедливості й любові. Втім, змішувати ці ідеї не варто, адже в колі моральних відносин особи якась із них може виступати наочніше. Однак не можна на підставі простої виразності ізолювати їх одну від одної, інакше ми дійдемо результату, який мав Гербарт. Останній відокремив науку права від метафізики й етики й надав їй особливу, довільну побудову. Він розглядає ідею як абстрактну, таку, що позбавлена будь-якого позитивного змісту. Ця точка зору зовсім несправедлива, адже ідея права позитивна і щільно пов'язана з усім світоглядом людини, відповідно до якого й здатна отримувати різний смисл. Якщо світогляд цей глибокий, то розвивається глибока християнська

мораль; якщо ж він примітивний, то й мораль вражає нас своєю відлюдністю. Право їсти м'ясо свого ворога дикуни вбачає в тому, що і ворог його вчинив би так само, якби їхні ролі помінялись, і переможець став переможеним. Та чи справедливо чинить дикуна? За його примітивним світоглядом — вельми справедливо. Втім, ми, перебуваючи в колі вищих взаємин осіб, здатні, наприклад, оцінити заслугу бодай нашого ворога, жертвувати собою задля блага іншого тощо. Відповідно до глибини світогляду в історичному поступі людства ми бачимо й різне розуміння моралі.

Розглянемо, нарешті, метод, за яким розкривається ідея права у формі науковій, і визначимо достеменний зміст та справжнє місце цієї ідеї. Будучи однією з моральних ідей, що визначають взаємодію людей, право, проте, відрізняється від інших ідей цього класу: справедливості, любові тощо. Особливість права полягає в тому, що хоча його вимоги, його закони стосуються вільної моральної особи, їхнє виконання не віддане її совісті, позаяк повагу до них необхідно, інколи, викликати матеріальною силою. Ця особливість зумовлює такі суперечності. 1. Моральні ідеї здійснюються нами за совістю, і хоч ідея моралі й підпорядковує нас законам добродетельності, втім, кожен сам собі цар, виконавець і кат. Натомість ідея права, належачи до цього розряду, отримує свою реалізацію через насилля. 2. Згаданий нами вислів давнини *peñinem laede*, яким вона визначала сутність права, призводить до непорозуміння. Якщо сутність права полягає саме в цьому, тобто своєю егоїстичною діяльністю ми не повинні завдавати страждань іншому, то право робить нас байдужими до його блага і не дорікає нашій совісті за будь-якої відстороненості від його поневірянь. Така байдужа зневажливість до іншого уподібнює його до речі, що анітрохи для нас нецікава. Отже, *peñinem laede* не знищує нашого егоїзму, а немовби узгоджує його з егоїзмом інших людей.

Ідея права справді має діалектичний характер, адже суперечка про неї виникає за самим визначенням, і міркування про її зміст отримують суперечливий зміст. Хай увесь світ згодний у тому, що є любов, безкорисливість і щиросердність, але у цьому ж самому світі немає злагоди щодо права. З одного боку, здається, нібито закони права — це ретельно вигадані нами методи найкращого задоволення кожного егоїзму, бо

ми обмежуємо свій егоїзм, аби не стискувати егоїзму іншого. Багато хто так і розуміє ідею права, — як лад, необхідний для співіснування наших егоїстичних прагнень. Дикуни ведуть війну всіх проти всіх, живучи за правилом *bellum omnium contra omnes*¹⁹, проте і на найвищому щаблі культурного розвитку, в державі, така сама війна продовжується методично, приховано, за допомогою права. {Можливість такого погляду вміщена в сутності ідеї права, позаяк вона так само умовна і байдужа, як ідея приємного і корисного.} Шталь каже, що лад, який узгоджує наші егоїзми, зробився потрібним після гріхопадіння, тобто позитивно-доброго і священного в праві як такому, що постало внаслідок випадкової зіпсованості людини, немає. Ленц стверджує, що право дане нам внаслідок жорстокосердя як зовнішня міра обмеження, а Ігерінг переконаний, що воно є релігією себелюбства.

Отож, від законів можна чекати тільки *зовнішнього ладу*, який не давав би злу розвинутися й укорінитись. Натомість платонічна школа завбачала піднесене поняття про моральну основу права, його внутрішнє достоїнство: право є порядок, визначений позитивним смислом людської істоти, воно є закон, що входить до низки законів божественного світоврядування, — довід: народ, кажучи про святість права, вбачає її у вищих божественних засадах. Досить часто розглядають право як *божественну установу*. Аренс вважає право виразом однієї з якостей божественної істоти.

Практикові-юристові міркування про сутність права можуть здатися позбавленими всяких наслідків (працюючи під диктант кодексу, він не має потреби розглядати, що є право, йому треба тільки підкорятися); втім, досить лише замислитись над цією пекучою проблемою людства, щоб побачити її підґрунтя в самому понятті про право. Визнаючи щось певне за закон й утворюючи у своєму мисленні ідею держави, ми виводимо з поняття про право поняття про наші вимоги до держави, про те, що вона повинна зробити для нас, й які жертви повинні нести ми задля спільних потреб. Якщо право має те мізерне значення, якого надає йому перша школа, то ми не можемо від держави вимагати нічого, що сприяло б нашому моральному розвитку й ошляхетненню, адже право постає тут як зовнішній порядок, сила. Визнаючи, слідом за другою школою

(Платона, Гегеля, інших), ідею права за святу, ми вимагатимемо, аби держава була піднесенішою, ніж вона є: нікого не задовольнятиме поліцейська і механічна держава, що заперечує вищий моральний розвиток. У крайньому своєму виразі ця вимога кращої держави здатна повести до комунізму, соціалізму, які відштовхуються від погляду, що держава має зробити для громадян все, надати їм, окрім зовнішнього порядку, матеріальної і моральної досконалості.

Внаслідок особливості ідеї права розвиток її в історії людства становить у науковому відношенні неабиякий інтерес, адже в різні епохи людської освіти розуміння ідеї права висловлювалось у найрізноманітніших поглядах, що вели запеклу боротьбу між собою. Нам треба було б узятися тепер до викладу історії філософії права, але спочатку варто, мабуть, подати зміст самої науки, аби за допомогою простих визначень полегшити огляд систем. Це буде глибока анатомія.

КОРОТКИЙ ОГЛЯД ПРЕДМЕТІВ, ВИКЛАДЕНИХ У НАУЦІ ПРО ПРАВО

Методи оберемо такі. 1. Вже

до того, як людина підноситься через свій розвиток і освіту до моральносно вільної особи, вона поряд із іншими тваринами має *здатність до самозбереження* (виняток можуть становити ідіоти та ін.). Самозбереження характеризується свідомістю — людина усвідомлює сферу свого буття {як і кожна твар буття іншої}. Прагнучи самозбереження за началами природного егоїзму, вона вдирається у сферу іншого й чинить кривду, від якої інший страждає, а натомість той, хто заподіяв її, відчуває задоволення. Свідомість кривди виникає тут безпосередньо, як тільки людина спокійно і неупереджено обмірковує скоєне. Із свідомості кривди народжується *відчуття внутрішньої докори* (совість). Звідси маємо вказівку, якими повинні бути *закони держави*, що охороняють людину від кривди: вони повинні не йти всупереч громадській совісті. 2. Те, що зневажається кривдою, що складає предмет її дії, є *власність* у загальному смислі цього слова. Особа може зневажатися тільки щодо її власності, того, що вона вважає своїм, а своїм вона може вважати як речі, так і честь, добре ім'я, які є так само об'єктами надбання.

Однак в інтересах практичної виразності філософи та юристи розуміють власність у вузькому сенсі — як те, що складається силами людини і займання чого збігається із займанням її особистих сил, вкладених у цей предмет; або, інакше кажучи, для раціональної науки природне право власності полягає у понятті про об'єкт як такий, до якого ми доклали своїх особистих сил (*jus formationis*)²⁰, а не ґрунтується на праві першого займача (*jus primi occupantis*). Через те, що я перший дістав насолоду від речі, не варто позбавляти всіх насолоди нею; з того, що я перший оголосив на неї свою волю, ще не впливає право мого володіння нею.

Позаяк власність, з об'єктивного боку, містить можливість *правопорушення*, то в понятті власності закладена свобода *правомірного відчуження* (обміном, продажем, даруванням etc.).

Щодо форми, в якій виступає кривда по відношенню до власності іншого, то вона є або *насиллям*, або *хитрістю*. Чистому розумові обидва ці методи нехтування чужим правом видаються однаковими. Хитрість полягає у висуванні хибних мотивів, керуючись якими, людина гадає, що виконує свою волю, хоча насправді вона є знаряддям волі іншого. Через облуду, так само як і через насилля, ми підкоряємо сили іншого нашій волі. В найвиразнішій формі злочинність облуди виявляється там, де ми маємо нагоду скласти договір. У договорі дві особи обіцяють одна одній виконувати певні дії: одна відмовляється від свого блага, впевнена, що й інша, в її інтересах, відмовиться від свого. Звісно, якщо в основі договору лежала фальшива обіцянка однієї сторони, то обіцянка іншої виконати щось буде викликана насиллям. Отже, огидність порушення договору спричинена моральнісною огидністю облуди.

Переходимо до іншої низки ідей. Як форми, в яких виявляється кривда, є хитрість, або насилля, так і форми, в яких виявляється *захист права*, так само є або силою, або хитрістю. Звідси ми певним чином вправі скоїти насилля, або збрехати. Коли чиниться кривда, то насилля задля її припинення стосується не об'єкта, а тільки її самої. Ось чому таке насилля само є правомірним, і у звичайному житті ми бачимо цілковите панування ідеї правомірного насилля, правомірного примусу. Тут ми маємо те, що у сфері волі називається запереченням заперечення, — заперечуючи кривду, інший

користується своїм правом. Правомірний примус винайшла не держава, а сама совість, що не докорятиме нам, коли ми захищатимемось від насилля в міру необхідності. Отож, хитрість і насилля також можуть бути правомірними. Якщо вуличний розбійник хапає нас за горло, вимагаючи гроші, то ми відчуваємо себе у праві зважитись на таку саму міру, щоб захиститися. Звідси непридатність вимушених обіцянок, які є правомірною брехнею, необхідною для порятунку від насилля. Ми шануємо як доблесть військову хитрість, визнаючи її правомірною. З огляду на політичні міркування держава часто змушена вести справи таємно й показувати їх публіці не в справжньому вигляді, аби зробити для неї якнайкраще.

Оскільки ідея права примусу та ідея права брехати виникають у природної, а не в державної людини, то виникає питання: що тут робить держава, що вона додає? Вона вирішує завдання захисту від кривди розумніше і систематичніше, хоча ніякого іншого елемента у наші правомірні відносини не вносить. Втім, людина спроможна оглядати ціле й загальне, підноситись *in abstracto*²¹ до загальних законів й, отже, діючи за моральною свідомістю, здатна відрізнити право примусу від неправомірного насилля, не входячи в непорозуміння з законами совісті. Проте теорія, що допускає можливість такого розрізнювання, не може бути задовільною, адже в природному стані міри захисту можуть близько межувати з кривдою. Ми спроможні долати кривду іншого не через те, що ми розумні істоти, здатні до самовизначення, а через чинність загальних законів, за якими захист іншого можливий лише таким чином: хоча він страждає, але його право не потерпає. Якою б держава не видавалась нам у своїй абсолютній ідеї, істинна держава постає з необхідності захищати іншого, аби й він, у свою чергу, не терпів від кривди. І Платон, з його піднесеним ідеальним поглядом на державу, й грубі емпірики²² — всі однаково визнають метою держави спільне існування людей. Таким є завдання держави. Тут принципи права виражені й неупереджені.

Отже, ми дійшли основного інституту — *держави*, яка з давніх давен є предметом переконання, що правильне її врядування — джерело наших благ і досягнень. Із визначення держави видно, що хоча вона й покликана своєю верховною владою боронити нас від

кривди, але не покликана *боронити* всіх від усякої кривди, й хоча має визначати права всіх, але не всякі права. Пояснимо це. Людина, прагнучи самозбереження, втручається у сферу іншого, інший страждає. Тут є і фізичне страждання, й порушення права. Держава охороняє нас від обох страждань, але цілком байдужа до таких правопорушень, які ми вибачаємо щиросердно, не пам'ятаючи лиха. В державі можуть існувати безмежно вільні системи права, яких вона не знає, бо в душі у кожного з нас приховані нескінченні джерела різних прав. У цій сфері вона тільки іноді, коли якась система прав виступає назовні, чинить справу мимо всяких скарг, прокурорським манером. Взагалі держава покликана виганяти кривду не через те, що остання здійснюється, але через те, що ми від неї страждаємо. Звідси: держава не охоплює собою всіх моральнісних наших стосунків, і система моралі входить до неї тільки частково.

Хто ж повинен охороняти нас від кривди взагалі, — невже немає союзу, який вигнав би кривду в усіх її видах? Цим союзом, достеменно моральнісним, релігійним, таким, що захищає абсолютні права людини і не мириться з кривдою в абсолютному її смислі, є *церква*. У філософії права немає більш темного й складного питання, ніж питання про відносини церкви і держави. Це питання треба розв'язувати тут непрямим чином: якщо церква охороняє нас від усякої кривди, то чи повинна держава *ex jure publico*²³ бути таким же ушляхетнювачем? Цікаво знати, яким буде подальший рух того й іншого інституту? Якщо держава визріє настільки, що візьме на себе обов'язок оберігати абсолютні права людини, то вона перетвориться на моральний інститут і, вдаючись у це невизначене становище, постане щодо церкви випадковим механізмом, достеменно зайвим.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ

Розділ 1

Початок історичного розвитку науки про право

З'ясувавши загальні начала філософії права, стаємо до розгляду різних фаз розвитку, що їх минула ідея права у загальнолюдській освіті.

Тут треба зрозуміти, передусім, два закони, що діють приховано у поступі й розвитку історичних народів. Приводом для даної розвідки є питання, обов'язкове для історика: де починається історичний розвиток науки про право, себто в якого народу і за якої доби принципи права вперше зазнають наукової обробки?

Без сумніву, певні поняття про право і закон існували скрізь, де були людські серце і розум, де люди гуртувалися у суспільство. Навіть на найдальшому Сході ми бачимо глибоке споглядання, в якому увиразнювалась ідея права, але визначення її, залишені східними мудрецами, не мають наукового характеру, вперше наданого їй греками.

Неспроможність наукового розвитку принципів права у східних народів пояснюють три характерні особливості. 1. На Сході право існувало лише *у формі ідеї*, воно не було такою діяльною й творчою силою, як у греків, силою, що регулювала б відносини життя, вдосконалювала його форми і наближала їх до ідеалу. Східна людина перебувала під ярмом об'єктивних форм життя, під гнітом переказу, людського авторитету, релігії; тільки грек звільнився з-під цього ярма, і тільки в греків право постало політичним мистецтвом. 2. На Сході ідея права, як і всі моральні ідеї, споглядалась у неподільній єдності ідей загального філософського світогляду. За універсального погляду на світ і життя немислиме спеціальне розуміння якостей тієї або іншої ідеї. У східної людини всі ідеї існували у злитій своїй формі, жодну з них вона не могла уявити собі окремо; втім, для розвитку науки необхідно, аби кожна ідея виділялась з-поміж злитого з'єднання з іншими і мала б певний зміст та певну форму. Це виокремлення здійснили греки. Нарешті, 3. Фізичні *умови природи* не могли також не вплинути на східний розумовий розвиток і життя. Природа, що поглинала східну людину, є чимось несвободним, тут немислимі вільна культура і вільне студювання розуму. Це країна плачу й страждання, країна цілковитого панування об'єктивного порядку речей.

Така розбіжність між народами Сходу, взятими в цілому й загалом, і народом грецьким, має подвійну підставу: *історичну* та *психологічну*. Розвідаймо ту й іншу, щоб побачити здатність греків до наукової обробки принципів права.

Почнемо з першої. Узвичаєно поділяти дохристиянський світ на поганство та іудейство. Підставою для цього поділу є усвідомлення ідеї Бога, адже богосвідомість є віссю людського життя, вона віддзеркалюється в усьому житті людини та в усіх її ідеях. І справді, на якому б щаблі ми не піддавали поганство вивченню, — чи в дикуна з його фетишизмом²⁴, чи в індійця з його мисленням про субстанцію всеохопну і всеруйнівну, або ж у грека, замисленого над виразом ідеї прекрасного, — скрізь помітна одна характерна риса: Бог не був осягнений як чистий, безумовний, незалежний дух. Релігія поганська визначається або сутністю природи, або сутністю людського духу, скінченного й обмеженого силами натури. Лише релігія іудейська визначена сутністю божественною, без усякого домішку натуральних форм. У греків бодай і виявилось вперше споглядання божества як особи, але ця особа була підкорена силам природи. Еллін, хоча й піднісся до ідеї особистого розуму, але цей розум не був безумовним і самодостатнім, він був скутий своїм історичним походженням, був не вічним. У чистому розумі Зевса полягає межа його духу й розумного визначення, нав'язана з боку природи. Гомер змальовує богів як істот, підпорядкованих природним обмеженням: Гера, граціозно підперезавшись, зваблює Зевса²⁵; боги олімпійські дбають, сплять, куштують нектар та амброзію, як узагалі всі слабкі натуральні істоти. Свідомість бога як небезумовного духу виявилась у греків в тому, що поруч із вірою в певні істоти стояла віра у *fatum*²⁶, якому однаково підвладні як усі боги (Зевс не виняток), так і всі люди. В політеїзмі²⁷ *fatum* є неминучим явищем. Коли грек відчував радість або страждання, він намагався знайти в якомусь бозі винуватця певної події: Гермес давав йому особистий порятунок²⁸, через Нептуна відбувалися випадки на морі²⁹; але траплялись такі події, про які грек був не в змозі сказати, хто з богів був їх винуватцем; тоді він говорив про *fatum* події без причини, якої не могли передбачити боги. Отже, ідея *fatum*'у пов'язана з політеїзмом, а останній — з ідеєю обмеженої природи. Ось чому попри величезне значення еллінської науки, не спроможний був цей народ збагнути, що Богу належить вклонятися як Богові Істини.

В іудеїв була популярна та ідея, що Бог є дух безумовний, не скутий теогонічним процесом³⁰. За такого іс-

тинного погляду на божеську істоту й погляд на істоту людини в іудейському світогляді був вищим: вона богоподібна, створена правою й ідея права властива їй безпосередньо. З огляду на це, здавалося б, наука права, що охороняло особу людини і захищало її священну засаду, мала розвинутись в іудейського народу; втім, історія свідчить про протилежне. Іудейський народ не розвинув принципи права, і в цьому сенсі він посідає жалюгідне місце поруч з іншими народами. Його літописи свідчать про відсутність науки і розвитку громадянського життя. З іншого боку (вражаючи обставина), іудейський народ залишив найрозвиненішу історичну та дидактичну літературу, внутрішня досконалість якої зростає в міру того, як вивчають її орієнталісти й, можливо, колись ми забудемо величні грецькі витвори, пам'ять про які підтримується штучно школами, але ніколи не забудемо пророцькі твори Давида та Ісаї³¹ з огляду на ту глибоку мудрість, з якою кожний окремий факт осягається ними у своєму безумовному значенні. Як пояснити після цього відсутність літератури права в іудеїв?

Почнемо із загального. Прогресивне життя належить лише кавказькій расі, і раси монгольські, американські (червоношкірі), негритянські не є прогресивними. Кавказька раса поділяється на семітів та арійців (індо-германців). Велич племені арійського складають наука й громадянське життя. У чому ж полягає велич племені семітів, речниками яких були іудеї? Призначення цього народу — зберігати істини сталі, незламні, дані від початку людини і світу. Звідси впертість в охороні істини, на противагу її рухливості. Іудейський народ розглядав події за значенням їх для волі Божої і висунав собі за мету життя охорону релігійних інтересів. Релігійний інтерес був для нього все; опріч цього іудейський народ нічого не потребував — науки і мистецтва складали предмет пересічної допитливості. Держава як суголосний механізм сил, стримуваних владою, не була в іудеїв ані предметом їхньої діяльності, ані предметом роздумів. Іудейський народ не визнавав ніякої іншої влади, крім Єгови. Народ Єгови вважав себе обраним і внутрішньо святим. Коли стала відчутною необхідність обрати царя (Саула) за часів потерпань від анархії, в Мойсеевого народу виник сумнів, що цар за своїм принципом (цар поганський, такий,

що має право на гарем) суперечить докорінному переконанню. Всі спроби іудейських царів стати під ідею царя поганського завжди закінчувались рішучим протестом народу в особі пророка або безпосереднім руйнуванням державного ладу. Давид хотів скористатися правом гарему й узяв дружину одного з підданих, але мусив повернути її та визнати, що цар не він, а Єгова³². Соломон прагнув ствердити в державі побут інших народів, але, на думку іудеїв, краще не бути державі іншою, ніж такою, що ґрунтується на поганських принципах. На державу іудеї дивились як на царство дітей Божих, царство, де панують закони, дані Богом. За такого погляду наука права й не повинна була знайти свій початок.

Засновником держави в іудеїв був пророк Мойсей; справжні політики її були так само пророками. Це, втім, тільки фактичний бік, негативний; але маємо вказівку й на позитивний принцип, такий, що не визнає створення суголосної держави. Іудейський народ носив у своєму серці істину настільки глибоку, що до її розуміння не спромігся підвестись навіть Платон: усі всесвітньоісторичні держави не мають мети самі у собі, але за своїм величним служінням суть органи, що виконують загальне покликання людства. Залежно від того, як ця місія виконується кожною державою, квітне й ціле людство, адже призначення кожного народу — служити всьому людству. В цьому сенсі Даниїл каже про чудовиська, що виходять з безодні і знову туди звергаються³³. Для Ісаї була природною та держава, де панує абсолютна правда Божа. Платон й Арістотель піклуються аби дати державі меч, надати праву культу, адже держава сама по собі є мета; в іудеїв же держава виявляється підпорядкованою особі всього людства. {Звідси вузькі рамки еллінської держави, яка освячується і підтримується з огляду на непересічну національність; звідси й постійні побоювання за громадський порядок. Читання Платона й Арістотеля навіює суто меланхолічні думки. Платон сумує за всезагальною демократизацією народу, бажає повернутися назад, до наївно-доброго порядку речей. Арістотель, спостерігаючи руйнацію життя, радить відмовитись від істинних принципів та обрати золоту середину, примирившись з обставинами. Пророки ж іудейські, спостерігаючи загибель народу, не радять і не думають повернути назад; у гнитті вони вбачають розвій доброго сімені, нової, кращої

форми життя, й судження їхні пройняті надією на майбутнє, тоді як грек сподівається на минуле.}

Таким є універсальний погляд іудеїв на державу. Відповідно до цього погляду й право визначалось з одного абсолютно слухного боку: право людини є таким, яке й належне дітям Божим; те саме право, що визначається з практичного боку і дає можливість експлуатувати одну особу іншою, означає зло, кривду. Ось тому громадське життя іудеїв було нерозвинене. Право є принципом істини, як сталої основи моральнісного буття; його належить охороняти, а не розвивати й застосовувати в різноманітній громадській діяльності.

Переїдемо до народів поганських і визначимо історичний закон, якому підпорядковувався поганський світ.

Вивчення давньої історії розкриває різні образи держав, — китайської, індійської, іудейської, грецької та римської, — й ми, з точки зору християнської освіти, запитуємо себе: що цінного повідомили нам ці зниклі істоти, що зробили вони для нас? Без пророків Ізраїлю, філософів Давньої Греції та юристів Риму всі правильні набутки життя були б неможливими. Втім, в історії особливо знаменними є взаємини поміж цими пророками, філософами та юристами. Кожен з трьох народів — іудейський, грецький та римський, — стоїть особно зі своєю індивідуальною місією в людстві; але коли настає час давньому поганському світові усвідомити одну з вічних і непохитних істин, то юристи римські звертаються по мораль до філософів Греції, а останні шукають її в пророків іудейських, і лише християнство припинило таку співвідносність, виголосивши першу істину людства. Аби бачити ці взаємини виразніше, необхідно звернути увагу на переказ про Ноя, котрий благословляє своїх дітей:³⁴ Хама Ной не визнає гідним брати участь у розвитку людства на землі і віддає його в рабство; Сіма призначає зберігачем чистого одкровення, а на Яфета покладає завдання поступово входити у селище Сіма. Племя Яфета є арійським — поганський світ. Отож історичне завдання поганства полягає у тому, аби самотійною працею, силою вільного розуму і через життєву боротьбу підноситись до тих вищих істин, що дані у божественному об'явленні та зберігаються племенем Сіма.

Передовим народом щодо цього був грецький, який поклав початок усвідомленню основ світу та життя.

Грецький і римський народи виступили з суб'єктивним напрямом, а східні народи цілковито залишились зануреними в об'єктивні відношення життя. В об'єктивному напрямі споглядання підпорядковується авторитетам, нав'язаним зовнішньою природою, або порядком суспільного життя. Тут збігаються й дикуни, полохливий щодо сил природи, й китаєць зі своїм матеріалізмом, й індієць, поглинений у споглядання натуральної субстанції свого божества. Людина з її індивідуальним мисленням тут не має значення; вона не усвідомлюється як особа, носій начал розуму. Закони людського розуму здаються слабким павутинням, що вкриває дужий світ природи, в якому лише й можна знаходити правила для людської діяльності. Для китайця та індійця факти внутрішнього життя видаються надто безсилими порівняно з тими, які нав'язуються об'єктивним порядком речей; звідси пасивність принципів і безумовна покора суспільному ладові, під яким вони живуть і страждають. Греки, натомість, виступають народом, який намагається звільнитися від гнітючого впливу об'єктивних відношень життя, — народом, чий суб'єктивний розум усвідомлює свої сили, прагне посісти самостійні начала й реалізувати ідеї, що виникають. Панування суб'єктивного начала, самостійної діяльності особи втілювалося в греків як у житті, так і в науці. Вони вперше почали формувати відносини життя на засадах розуму, на засадах суто філософських. Незалежні побутові форми грецьких колоній у своєму виникненні й розвитку зрозумілі не інакше як наслідок протесту проти утиску метрополії, наслідок спроб узаasadничити суспільний лад на ідеї справедливості, на началах внутрішнього самоврядування. Суб'єктивний напрям греків знайшов відображення й у науці, мистецтвах та релігії. Греки перші замислились: що є право, яке змушує нас терпіти, страждати й водночас дає нам благо, і визначили сутність права з внутрішньої сутності людини, з розуму. Ось чому грецький народ виступає народом прогресивним, моральнісно й політично діяльним, здатним до реформ життя.

До законів історичних, таких, що пояснюють значення прадавніх народів за їхньою індивідуальною місією, приєднаймо ще й закони психологічні — результат вийде той самий. Аби зручніше розвідувати психологічну конструкцію східних народів, відмінну від на-

роду грецького, візьмемо до уваги закони, що відкрила психологія.

Духовне життя людини підпорядковане трьом класам законів. Припускаючи, що чуттєвість людини настільки розвинена, а вищі сили (розум, думка) настільки нерозвинені, що чуттєві уявлення є джерелом її дій, ми отримуємо той щабель розвитку, де людина є дикуном, який не знаходить незмінних правил для свого приватного і суспільного життя. Це перша сфера духовного життя людини, коли нею керують чуттєві враження, впливаючи неоднаково у різний час. Натомість бажаними є сталість правил і незмінність начал. Ця сталість може бути двоякою: або сталість звички, коли діяльність людини визначається давно впорядкованою формою, або сталість начал, які оцінюються й пізнаються розумом і знаходять у ньому свою незмінну основу. Лише силою розуму людина може підвестися над випадковими чуттєвими враженнями і своєю звичкою. Під ці три сфери духовного життя людини, — сфери чуттєвості, звички, розуму, — підходять усі людські раси. Першій сфері відповідають дикі племена, які посідають щабель лише чуттєвості. Все їхнє життя визначається самими враженнями, отримуваними із зовнішнього світу. Чуттєві враження впливають на людину своєю індивідуальною силою, кожне окремо, витискуючи всі, їм протилежні: отож душевне життя людини, яка стоїть на ґрунті чуттєвості, завжди підпорядковане несподіванкам, адже погляд її мінливий, — він, будучи випадковим за змістом, утримується так само випадково.

Таким є становище дикуна у достеменному значенні цього слова. Звісно, тут не мають місця ніякі принципи життя, ніякі інститути: сім'я, держава тощо. Досить подивитись, як дикуна задовольняє своє релігійне почуття, аби побачити всю хиткість його норм. Перша сприятлива випадковість, причина якої невідома, але така що відбувається за наявності видимого предмета, змушує дикуна думати, буцімто цей предмет був причиною несподіваної випадковості, що скоїлась перед його очима, — причиною його радості або горя, звільнення або страждання. Звідси його фетишизм, перенесення ідеї божества на предмети, що трапляються: тільки-но якийсь предмет впаде в око дикунові в годину його щастя або нещастя — і він зробить його своїм богом. Цей бог — не бог вищого споглядання, а чуттєвий, позаяк його вшановують

і карають, як усяку корисну або шкідливу істоту. Фетишист ставиться до свого бога так само як до кобилиці: у хвилини радості він несе своєму чурбанові корм, і б'є й кидає його, якщо у присутності цього чурбана відколошматять його самого. Такий дикун і у своєму суспільному житті: він або безумовно підкоряється деспотії, або, за сприятливих обставин, сам зчиняє хаотичну анархію. Свобода й розумна покора законові тут немислимі; для цього треба підвестись до збування власного чуттєвого уярмлення. На такому щаблі розвитку стоять усі неісторичні народи: дикі племена Африки, Америки, сибірські племена, інші. Чуттєвість тут замінює законодавство, і форми життя безперервно змінюються так, що людина не знаходить собі духовної батьківщини. Звідси цілковита відсутність незмінних принципів і сталих основ співжиття.

Спокій можливий лише за непохитності начал, за якими працював би дух. Ця стійкість досягається звичкою, коли враження впорядковуються і поєднуються за законом подібності. Звичка є першою опорою, на яку спирається людина, аби звільнитися від деспотії чуттєвості. В китайському й, особливо, індійському способі життя звичка є основним принципом, але розбіжність та, що китайці мають звичку, що склалась з чуттєвих уявлень, індійці — звичку, складену з рухів, форм уяви. Лише в одному збігаються ці два народи — в принципі пасивності. Звісно, багато в чому китайці та індійці є нерозгадуване явище. Що таке, наприклад, китайська держава? Вона є абсолютне служіння щоденним матеріальним інтересам, інтересам харчування і збереження життя. Що таке індійська держава? Це держава абсолютного зречення від усяких матеріальних інтересів, позаяк для індійця цілковите зречення від усього матеріального є абсолютна досконалість. Незважаючи на діаметральну протилежність обох держав, результат, втім, один: якщо китаєць чинить за самою лише ідеєю матеріальних інтересів, а індієць — за ідеєю цілковитого їх зречення, то обидва однаково не здатні до вищої наукової та життєвої діяльності, не здатні служити ствердженню царства Божого на землі. Якщо християнин, озброївшись вірою і знанням, прагне втілити у життя загальнолюдські принципи і стає до боротьби з дійсністю, до боротьби з силою зла, то китаєць йде на боротьбу за щоденне приємне, а індієць —

за цілковите зречення від усього приємного в житті. Китайська та індійська держави є зразками духу, що втратив довіру до себе і поневолений моральним безсиллям. {Великий знавець сучасної доби Д. С. Мілль вважає, що китаїзм оселяється в нашому житті, що ми починаємо боротися не за прекрасне і розумне, а за приємне. Але китаїзм є рутинна, за якою людина втрачає віру в прогресивний рух і посідає таке становище, що нові запити життя, незважаючи на їхню розумність і наполегливість, вмирають, як і все нове. Коли дух уражений німеччю і губить енергію самотності та самостійності, то йому може загрожувати не тільки китаїзм, а й брамаїзм³⁵, пасивне ставлення до світу, без усякої перспективи явищ, складеної за принципами істини і добра. За таких умов ми однаково в змозі відхилитися і в той, і в інший бік, тобто знати самі тільки матеріальні інтереси життя, або зануритись у споглядальний квієтизм³⁶, вдоволеність спогляданням і не намішлюватись взяти на себе важке завдання життя. В обох випадках ми однаково відхиляємось від морального завдання — перетворити зовнішній світ за ідеєю, аби допомагати Богові в керівництві, як каже Платон.}

Якщо за нинішнього хаосу європейських переконань матеріальний інтерес перетворюється на абсолютне завдання держави, то ми справді, в такому разі, маємо вчитися у китайців. У цьому плані в Китаї багато зразкового: механічні мистецтва досягли в ньому вищого ступеня досконалості, дуже рано розвинулась спостережувальна астрономія; китайці володіють величезним запасом агрономічних відомостей і з такою майстерністю ведуть господарство, що Лібіх вшанував їхні методи подивом. Втім, ми можемо дивуватися китайцям і щодо питань життя. Читаючи твори Конфудзе, Лаодзе та інших, дивуємось висловленій ними мудрості, тим основам, які кладуть вони у сімейне та державне життя, але через мову людську не варто забувати китайську думку. Конфудзе, наприклад, каже, що закони пішли від Бога, хто порушує їх, той піддається стражданням від Бога, — вчення, певне, таке саме, як і в Платона, але в ньому прихована думка китайська. Що таке закон у китайця? Конфудзе відповідає: небо (у китайців бога як особистої істоти нема) диктує його своїми рухами — змінами пір року.

Яким є завдання життя у людини? Чинити за законом Божим і людським, тобто обробляти землю і користися беззаперечно рутині. Основне правило китайців: людина має триматися належної середини. Небо і земля, немовби два начала, чоловік і жінка, що одвічно поєднані й одвічно дають плід; посередині між ними стоїть людина, мудрість якої полягає у збереженні цієї середини. Тварини не перебувають між небом і землею, як людина, а чіпляються за неї, складаючи її частку. Утримувати справжню середину людина може, узгоджуючи своє життя з прикладами на небі.

Богослужіння в китайця не є піднесення нашого скінченного духу до нескінченного, а проста пошана, етикет. Цар виконує цей церемоніал принесенням жертв чотири рази на рік на чотирьох сторонах гори, спочатку на східній, потім на західній, північній та південній. З цим бездумним культом поєднано ще вшанування предків, якому китайці так багато завдячують своїм рутинним порядком. На честь предків будуються пагоди; на їх честь приносяться невеличкі жертви: страви, клаптики золотого духмяного паперу для фіміаму тощо. Ця релігія до такої міри жалюгідна, що орієнталісти запитують: чи не є вона цілковитим атеїзмом або скептицизмом?

Абсолютне для китайця — його щоденна рутина життя; принцип для нього має значення не через те, що він істинний, а залежно від того, яка матеріальна користь з ним поєднується; принцип китаєць цінує згідно з вигодою, яку несе його застосування в житті; істину він ставить на рівень інтересу. Звідси знання, мистецтва, художества, релігія не мають самостійного значення, а шануються як такі, що сприяють справі науки. Нема народу oprіч китайців, який піклувався б так ревно про виховання дітей, будував би численну кількість шкіл — здавалося б, ідея людини поставлена тут високо, якщо держава бере на себе таке важливе завдання; але коли у китайців народжується багато дітей, їх топлять, немов цуценят (дві третини всього народонаселення, за новітніми розвідками). Чим пояснити це явище? Нещадним утилітаризмом, виключно: коли утримання дітей важке, їх варварськи топлять і навпаки, там, де утилітарний елемент не стоїть на першому плані, надзвичайна турбота про дітей змушує червоніти бодай християнина. У державному праві втілений і освя-

чений принцип революції. Конфудзе каже: якщо об-ласть чинить непослух і збурюється, то винним є цар, котрий не зміг утриматись належної середини. Провина за анархію падає на царя, але немає у світі держави, стійкішої за Китай. Ця суперечність пояснюється цілковитим нерозумінням істинних начал співжиття за панування утилітаризму.

Непорушність індійців виявилася в їхніх кастах: кожний має значення тільки в касті, як абсолютний її член. Над кастами нема чого працювати людському розумові, адже їх заснувало абсолютне приречення: браміни вийшли з голови Брами³⁷; кшатрії (державний стан)³⁸ — з рук його; судри (вайчії, селяни)³⁹ з його нижніх частин; за іншими (парії)⁴⁰ ніяких людських прав не значиться. Це приречення рокової відмінності людей є міцним оплотом ладу життя, що не похитнувся навіть під впливом англійців⁴¹.

Третя форма життя, відповідна третій сфері духовного життя людини — сфері розуму, властива народам європейським. Панівний тут закон життя — принцип самостійного розуму, сутністю якого є саморозвиток і самодіяльність. Греки першими зробили спробу, всупереч чуттєвості дикунів і звичкам китайців, поставити розвиток державного життя і науки на твердих принципах чистого розуму. Людина виступає тут не тільки як фізична істота, підпорядкована звичкам і враженням, а як істота моральна, така що сама себе творить своїм розумом. Це далось взнаки в першому русі грецького життя. Як не прекрасна і наївна була об'єктивна пора життя і яким би дужим не був інстинкт до сімейної форми побуту (патріархальності), греки ставляться до цієї форми, що вважається за священну, критично, й вимагають від неї достоїнства докладності. В греків розум вперше відчув свою здатність утворювати принципи, ідеї та силу, щоб реалізовувати їх. Звідси відсутність застою і пасивності греків та усвідомлення необхідності реформ як у житті, так і в науці. Тут ми бачимо початок культурного розвою життя і начало науки про право. Ось чому греків, за їхнім самостійним розумом, можна назвати народом-зачинателем. Це так само обраний народ для створення культури та ідей права, як іудеї — для створення ідеї Божества.

Задля успішного виконання своєї історичної місії грецький народ був поставлений у найсприятливіше

становище фізичними умовами довколишньої йому природи, яка запобігала всякій апатії, всякому застою в житті. Зазвичай народ по першому пробудженні морального життя, коли його переконання ще твердо не склалися, отримує міцний поштовх своєму розвитку від впливу природи, який віддзеркалюється в історичному русі подій та у психічній діяльності. Наприклад, турки вирушили на ті ж самі місця, де жили греки, але вирушивши з непохитними фатальними переконаннями, не отримали свого розвитку від впливу природи. Інше значення мала та сама природа для елліна. В цілому світі нема країни, яка б на такому малому просторі, як Греція, поєднувала у собі найрізноманітнішу суміш властивостей і форм природи.

Протилежність фізичних умов життя має важливе значення для культурного розвитку. Цьому розмаїттю природи і завдячує грек своїми своєрідними формами життя і своєю самодіяльністю. Прозора й світла синява неба навіяла йому ідею ефіру, як божественного елемента, що впорядковує елементи земні. Єдність гір і роздолів викликала різні враження. З одного боку, атмосфера роздолів удавалася просякнутою палким промінням сонця; з іншого боку — в горах панували грім і блискавки. Усвідомлення цих протилежних явищ викликало створення відповідних алегорій. Протилежність суходолу, як обмеженого у своєму обрисі, та моря, що сягає далечини горизонту, наштовхнула на ідею скінченного і нескінченного. Протилежність клімату, ґрунту, суходолу та моря не дозволяли рухливому духові греків замкнутися у монотонному світогляді та зупинитися на одnobічній діяльності. В усіх формах свого побуту грек виявив те саме розмаїття, яке існувало в природі. Гірські місцевості заохочували до полювання і скотарства; у низовинних розвинулося землеробство, виноградарство; близькість моря покликала у подорожі до островів і узбережжям суходолу. Різні спроби ми бачимо також у галузі наук, мистецтв та політики. Загальний результат — самоврядування життя і самобутній розвиток філософії.

Під впливом різких протилежностей природи в греків склався світогляд, відмінний від світогляду східних народів. У своїй релігійній свідомості еллін висловив глибоку прихильність до природи, тоді як з погляду східної людини земля, призначена для його оселі,

видавалась найбільшньою частиною світу, до якої він вміщений як до країни вигнання і страждань. Ця характерна риса греків позначилась на всій їхній міфології; грецькі міфи — це світла, глибока поезія природи. Еллін почав споглядати природу з тривогою серця й розуму, не стояв перед нею, як перед темним, нерозгадуваним фактом, а намагався знайти в її різноманітних явищах вираз певної ідеї. Східні народи пояснювали свої внутрішні враження явищами зовнішньої природи, і наслідком цього постала їх рабська покора об'єктивному ладу речей. Натомість еллін став пояснювати явища зовнішньої природи зі своїх внутрішніх, сердечних рухів: радості, скорботи, любові, страждання. Таким взагалі є значення міфології первісних народів, яка обіцяє їм краще майбутнє, подальший історичний розвиток.

Міфологія є виразом серця і розуму, вона — характерна ознака здатності народу до історичного життя. Греки старанно розробляли свою метафізику й запитували себе як мислячі люди, — що означають видимі рухи на небі — й розум у першому знаходив аналогію небесних рухів із внутрішніми: як стук руки викликав думку про гнів, торкання пальця до дерева давало поняття про протидію, так само внутрішня життєвість повинна була міститись і в рухах природи. Для грека грім, блискавка, шелест листя, дзюрчання струмка були діями одушевлених істот. Світла спокійна синява неба висловлювала мудрість Юпітера ⁴², позаяк мудрість необхідна у знаннях, а знання так само світлі, як світла лазурна синява неба. Розкоти грому, сліпучий, жахливий полиск і тріск блискавки висловлювали гнів металника перунів Зевса. У плині сонця грек бачив рух Геліоса на золотій колісниці. У звичайних хвилях на морі — богинь, що галопують на своїх конях ⁴³; у шелесті листя він чув шепіт дріад ⁴⁴; у дзюрчанні струмка — говір німф ⁴⁵.

Такої світлості й ясності споглядань не дає жодний історичний народ, окрім греків. Щільний зв'язок людини з природою складає всю сутність грецького світогляду: за глибоким гомеричним поглядом ⁴⁶, людина лише тоді розуміє свою особу, коли їй зрозумілі рухи природи. {Які підвалини жили і діяли у цьому світогляді? Основа та, що естетична істина є шлях до всякої іншої істини; що естетичне благо є засіб, який уможливорює сприйнятливості до вищого блага, і в греків

естетичне начало розвинулось до такої міри однобічно, що стало суперечити інтересам моралі. Гомер пожертвував мораллю, аби змалювати богів в естетичних позах.} Прихильність греків до природи найбільше виявилась у тому народному переконанні, що природа стоїть перед людиною не ворожо, як чужа йому сила, не байдужо, як сила механічна, а поставлена у службові до неї відношення, сприятливе її особистим цілям, її розвитку в галузі наук, мистецтв, політики тощо. Це виявилось у міфі про поділ богами космосу: три сини Кроноса поділили між собою всесвіт так, що Зевс узяв собі небо, Нептун — воду ⁴⁷, а Плутон — тартар ⁴⁸; але землю вони залишили поза розподілом, для спільних про неї турбот і піклувань.

Отже, земля складає предмет особливої дбайливості богів, звідси їй божественне провидіння дає більш щедрі дари. Якщо середньовічні містики ⁴⁹ були переконані, що земля є місце для занепаłego духу й були уражені песимізмом, як і східні народи, то греки, навпаки, страждали на однобічний оптимізм у переконанні, що найкращий розвиток людини можливий лише на землі. У Гомера Ахіллес говорить: я радше бажав би бути поденником на землі, ніж царем в Аїді ⁵⁰. Такий мужній і світлий погляд на природу і життя сприяв піднесенню особи над загальним порядком речей.

Як людина близька до природи, так і боги не далекі від людини. Боги були ріднею з еллінами; посередниками між ними виступали герої та напівбоги — діти від божественних батьків і людських матерів. Ці посередники змальовувалися греками як спокутники людства, нащадки його царів, рятівники еллінів від їхніх ворогів, що знищили чудовиськ і вивели їх з дикого стану. Так, через служіння і подвиги Геракла елліни досягли вищого культурного розвитку у державі, і як Геракл підніс елліна над загальною ідеєю людини, так Тезей поставив еллінів у найкращі стосунки з богами.

Отже, еллін виокремив свою особу не тільки з шеренги інших істот природи, а й усього людства. Греки, так само як іудеї, вірили у своє вище призначення в людстві. Це обраний народ для розвитку культурних явищ життя: наук, мистецтв, політики тощо. Своє історичне покликання греки висловили в міфі про долю дельфійського храму ⁵¹.

Зазвичай початок історії усякого народу зникає у темряві часів, але греки знали свою історію достеменно, так само, як і іудеї. Дельфійським храмом по черзі володіли три божества: Гея, Феміда й Аполлон. У цьому міфі змальовується вся історія грецького народу. Спочатку вшановувалася богиня землі ⁵²: еллін був підкорений силам природи і бачив у ній, як і східні народи, своє божество. Потім ця богиня поступилася місцем богині правди й громадського порядку ⁵³; отже, натуральний побут змінений, і владою богині покладається межа між справедливістю і несправедливістю. Це доба суто громадянського утворення, на відміну від життя напівдикого. І справді, був час, коли Дельфи правили Грецією ⁵⁴. В умовах розрізненості еллінських племен політична єдність могла майстерно підтримуватися оракулом; в оракулі ⁵⁵ ж сиділи великі політики, жреці, які диктували принципи єдності та гармонії з такою ж метою, як у середні віки папи. Втім, грецький розум не зупинився на думці, що вище божество є правом, й, якби це трапилось, ми отримали б від греків стільки ж, скільки від китайців, і не мали б дивовижних явищ прогресу: наук, мистецтв, політики. Нарешті храм історичною долею відданий Аполлонові. Що таке Аполлон? Це бог світла, істини, просвіти, бог наук і мистецтв, оточений дев'ятьма музами ⁵⁶, — це джерело розумового розвитку, освітньої сили, джерело культури й прогресу. Що таке храм Аполлона? Це загальна освіта, яка корениться в розумі і серці людини: вшановуючи культ Аполлона, народ величає істину і здійснює своє історичне покликання. За цим міфом ми можемо висновлювати, що греки піднесли до філософії юридичного життя, яка виходила не з переказів або випадкових авторитетів, а повинна була служити Аполлонові, тобто право мало впливати з науки, з розуму.

Поглянемо ще на інші міфологічні догмати, які висловили мету існування людини на землі. В них знайшла вираз уся філософія життя. Зевса помилково називають богом тільки еллінів, лише римляни розуміли свого Юпітера як *Jupiter Capitolinus* ⁵⁷ — Зевс є верховний бог усього сущого, отець богів і людей, як вірили греки, отже, бог усього людства. У сонмі ж своїх натуральних богів греки мали ще трійцю з Аполлона, Афіни та Гермеса. Афіна є богинею мудрості і сили, вона любить бій і справа її — будувати міста, які впорядко-

вуються тільки мудрістю та силою (воїнами і правителями). Це є принцип державний. Гермес є джерелом індивідуальної досконалості, — це бог, що дарує красномовство, розумову й тілесну вправність, тому він присутній на Олімпійських іграх, де підтримує елліна в його моторних рухах, а також на гімнастичних заняттях⁵⁸. Отож від Гермеса залежить розвій індивідуального життя, від Афіни — державного, і зрештою, Аполлон є богом усезагальної культури, розвитку загальнолюдського.

У цих трьох відношеннях має усвідомлюватися все життя: із загальної культури виходить життя громадянське, а йому підпорядковане життя індивідуальне. Такими є ідеї, що складають сутність грецького генія за доби розквіту життя. Відповідно до цього культ Аполлона панував в середовищі достотного еллінства, особливо у племен дорійських⁵⁹ (Спарта), й лише тоді, коли демос⁶⁰ почав розхитувати аристократичний лад еллінської держави, з'являється культ Діоніса з усіма його плебейськими оргіями⁶¹. До культу Аполлона співчутливо ставився і Піфагор, який ґрунтував на ньому все виховання членів свого філософського інституту⁶².

Своє вище призначення грек висловив ще в іншому міфі, виокремивши себе як людину з загального порядку речей і вирізнивши істотною рисою від усіх створінь видимого світу. Ось цей міф, що відобразив сутність народного грецького духу: отримавши своє існування, видимі боги, або світила, говорить він, витворили смертну людину та інших тварин із землі й вогню і доручили Прометею та Епітемею наділити їх відповідними благами й силами. Та Епітемей умовив брата свого, Прометея, аби здійснити цю справу самому й витратити всі дари природи на тварин, щоб людині не залишилось нічого. Прометей помітив цю несправедливість тоді, коли вона вже трапилась, й, аби виправити справу, викрав з неба вогонь і мистецтва богині Афіни та віддав їх людям. Зевс також не лишився байдужим й через Гермеса нагородив людей моральнісною та політичною мудрістю.

Сенс міфа той, що боги надавали людям мудрості як засобу самозахисту. Справді, контраст настільки душний, що впадає в очі: тваринам не бракує матеріальних сил, вони мають роги, ратиці, луску, жало, а людина зовсім позбавлена цих ознак організму. Звідси випливає

така розбіжність: позаяк право тварини на своє існування ґрунтується на матеріальних силах, то й масштаби права відповідають розмахові цих сил; людина ж, як така, що позбавлена всякої тілесної зброї, шукає підґрунтя свого права у моральнісних силах, у моральній гідності. В людини є одна міцна зброя — її інтелектуальні сили, ось чому через вправність вогню і мудрість вона вивищується над нерозумними тваринами. Якщо римляни усвідомлювали себе представниками, так би мовити, м'язової сили, то грек розумів себе у відбитку цієї сили. Звідси тип римський — військовий, мужній, тип грецький — м'який, жіночний. Еллін відчував велике благо, коли йому з кавалка глини таланило зліпити статую; та, спостерігаючи таке заняття грека, римлянин спитав би: чи гідно це чоловічих справ? Ми, не дивлячись так суворо, цінуємо ідеальний грецький напрям на противагу грубому матеріалізму.

Цікаво було б знати, як китаєць або індієць визначають ставлення своєї особи до природи. Китаєць мислить себе так: небо є першообраз, земля — його подоба, а людина — подоба землі. Отже, з погляду китайця, людина споріднена з богами третім ступенем, вона посідає найостанннше місце. Індієць своєю уявою особисто визначає сутність людини належністю до якоїсь касти. Але звідки вийшли парії, раби — ця нижча верства народу? Від мавп — це індійська аксіома. В індійця, таким чином, відмінність людини від тварини закладена не в її душі, а в певному ступені походження. Індієць надзвичайно далекий від того, щоб заперечувати свій зв'язок із тваринами; для нього той або інший орган тварини дає визначення ідеям людини. Так, коли він хоче висловити поняття про мудрість, то змальовує її головою слона (адже голова слона величезна); взагалі, всі ідеї він зображує у формі тварин. Грек ясно зрозумів, що ідеї складають духовну якість однієї людини, якість, яка не має нічого спільного з царством тварин.

Віра греків у своє вище людське призначення втілювалась також у назві, яку грецький народ дав людині, та в значенні цієї назви. Сучасна філологія відкрила, що той сенс, якого певний народ надає слову "людина", визначає все історичне покликання цього народу. В цьому слові народ втілює характерну рису свого духу і розвивається потім за тими напрямками, які вперше окреслив у цьому слові; це немовби обіцяння, котре дає

певний народ здійснити у своїй історії, позаяк у слові нашому рельєфно відображаються ті думки, почуття, наміри, за якими ми визначаємо себе у своїй багатоманітній діяльності. Індієць, називаючи людину словом *man*, розуміє під ним істоту мислячу, споглядальну, на противагу істоті енергійній, активній. І справді: вся історія індіців позначена чистим спогляданням, філософським прагненням дошукуватися сутності речей та абсолютною пасивністю, нездатністю до діяльного життя. Римляни словом *homo* (від *humus* — земля) позначали істоту, що міцно спирається на землю, й у цій ідеї витривалого існування, побудованого на м'язовій силі, знайшла вираз уся їхня національна політика, що полягає у стійкості волі, у плеканні земних цілей, у дотриманні законів дисципліни, — звідси військові подвиги й свобода, як необхідна потреба і вище благо. Грек під словом *άνθρωπος* має істоту зі світлою особою (єгиптяни зображують себе сліпою особою) і в цій назві він висловив завдання свого історичного покликання: вся грецька культура, поезія, філософія є достеменний вираз ідеї цієї світлої особи. Гомер змальовує події спокійно, меланхолічно, його незворушний світлий погляд на світ не займають сумні явища життя. Похмуре почуття східної людини грекам було незнайоме. Коли внаслідок завоювань Олександра Македонського вчені перси зіткнулися з ученими греками, то були здивовані одне одним: персам греки з їхньою веселістю видались смішним і пустим народом; натомість греки, що втратили джерела самобутнього розвитку, були вражені меланхолічним, глибоким східним світоглядом. Цей вплив був таким дужим, що греки покинули свій світлий погляд на життя й удалися до містицизму, надавши йому своєрідних форм.

{Отож грек не міг застигнути на монотонній формі світогляду. Він старанно розробляв філософію юридичного життя, глибокодумно проникав у внутрішні засади держави й існування людини.} Від різнобічності погляду на предмет природно було чекати й багатобічної діяльності. Вище було зазначено, що греки першими відкрили суб'єктивний напрям, висунувши начало самостійності розуму на противагу об'єктивній усталеності. Через те вони стали споглядати право не як просту ідею, а розглядали її як силу, що мала внести в життя гармонію, вдосконалювати його на краще і на-

ближати до ідеалу. Ось чому грецьке життя не існувало у самій лише формі політичного буття, а минуло всі фази розвитку, в кожній з яких грек намагався реалізувати ідею права, справедливості. Якщо доба Пелопоннеської війни⁶³ й відштовхує нас боротьбою приватних інтересів і різними руйнівними силами, що губили політичний і соціальний розвиток, то треба взяти до уваги, що це час хворобливого стану держави, час її занепаду.

Грецька держава спочатку не була такою. Давнішою формою політичного життя греків була монархія. Царська влада належала обраним родам, які вели своє походження від богів і героїв. Усяка патріархальна держава починається з віри в божественне правління; однак у грецьких державах, де була можливість реформ, цар не мав необмеженого самодержавства. Влада царів була не деспотичною, а суто моральнісною. Елліни дивились на царя, як на плеканця Зевса. Цар не міг вирішувати справ без наради зі шляхетними родами (старійшинами) і народними зборами. Далі, зі шляхетних родів виокремлюються кращі, вельможні, які захоплюють собі верховну владу, й аристократична форма життя стає панівною. Такий злам пояснюється тим, що кращі люди, які володіли численною кількістю рабів, були забезпечені матеріальними коштами, мали час і можливість стати до боротьби з царями. Але позаяк, за ідеєю, політична мудрість є надбанням не деяких, а всіх, — адже кожен може судити про те, що корисно й що шкідливо, — то аристократична форма життя падає й настає панування демократії. В цьому переході від аристократичного державного ладу грецький світ хитається між тиранами⁶⁴ та демагогами⁶⁵. Зазвичай демос досягав своєї влади через посередництво якогось із шляхетних родів, але, підтримуючи народ, аристократи мали за мету досягти особистого панування й перетворювались на тиранів. Потім тирана скидали, і демос вступав у свої мирні права.

Верховенство демократії відкриває останню форму життя, таку, що є плоттю і кров'ю грецького народу. Демос греків не видається нам цілковитим розгулом пристрастей голоти, яким він часто постає у новітніх європейських державах. Коли Піфагор, Платон, Арістотель та інші відкидали демократичну форму життя, то мали на увазі демос вже зіпсований, адже справжня грецька демократія, за сутністю своєю, була аристократичною.

Греки бачили в служінні державі не тягар шарварків та обов'язків, а вияв своєї політичної доброчесності. Таке політичне споглядання залишено нами осторонь; у нас нема в обігу цього терміну "політична доброчесність". У греків політична доброчесність була принципом життя, й люди, неспроможні, за античним виразом, виявляти чесноти, вважалися неповноправними громадянами, або рабами. Громадянин античної держави мав дозвілля і можливості, аби зробити себе людиною, здатною до політичної діяльності.

Специфіка грецького погляду на сутність держави, на відміну від погляду східних народів, полягає в тому, що греки мали під державою порядок не зовнішній, даний випадково і виражений як гноблення релігії чи державного авторитету, а такий, що є результатом культури. Держава створюється особистими силами громадян для вдосконалення життя. Аби достеменно зрозуміти ідею античної держави, ми маємо провести паралель з ідеями держави середньовічної та нової.

Антична держава відома з історії і науки про державу. Три великі корифеї цієї науки — Платон, Арістотель, Цицерон — накреслили нам образ того, що антична людина мислила під державою. Праці цих геніїв мають значний вплив на наше життя, але вивчаючи їх, ми стикаємось з ученням, на наш погляд, смішним і безпідставним. Хоч як часто змінювались зовнішні форми античного життя, але погляд давньої людини на сутність держави був завжди однаковим, адже він зумовлювався загальним її поглядом на світ і життя. Стародавній світ був не в змозі піднятися до усвідомлення глибокого значення, цілковитої незалежності духовної особи людини. Ані Платон, ані Арістотель не розуміють вищого, духовного значення людини, особа людини в них не є самостійною й незалежною; вона обмежується *fatum*'ом, якого не уникнув навіть Зевс. Обидва мислять особу не як людську, але як позитивний, скінченний, обмежений зміст і зосередженість у своїй винятковій формі.

Ми дивуємося пластичному генію греків, вираженому в їх статуях, але ідеал їхній, якого ми не дістанемося крайнім напруженням наших сил, виходив не з уміння взятися за справу, а з однобічного погляду на сутність людини як на гідний вираз її якостей у самій лише формі. Скеровані романтизмом, ми не прагнемо

зовнішньої, пластичної художності, — цієї дивовижної довершеності форм, а сподіваємось віднайти у цих формах нескінченний зміст. Нездатність греків збагнути особу людини у достеменному її значенні підтверджує і нездатність їх збагнути сутність держави.

У понятті громадянина містився самий лише позитивний зміст, і джерело цього поняття було таким: громадянина визнають, а людину *терплять*. Права, честь, гідність припадали на особу громадянина, але не належали людині як такій. Хоч як високо було піднесене життя в державі за планом Перікла, хоч якою блискучою була форма античного життя, але вона неспроможна служити людині на шляху розвитку її особи. Нас вражає той факт, що раз створені status'и ⁶⁶ стародавнього світу завжди залишались незмінними до самого його кінця, але корінь їхній лежав у тому погляді, що кожна людина як член держави зобов'язана служити їй особисто, індивідуально. Людина отримувала права тільки в державі, стаючи громадянином; поза державою вона була твариною. *Вся антична держава ґрунтувалася на службі громадян*, на цілковитій їхній підпорядкованості державі.

Ця засада надала державі стійкості, але вона ж спричинила її падіння. Незалежної та самостійної особи в державі не було, й Арістотель дуже слушно висловився, що сама лише держава є “абсолютна і самовдоволена істота”, а “людина є державна тварина”. Звідси випливали такі наслідки: приватне життя заперечувалося у самому принципі й не визнавалося, позаяк усе приватне таїло ступінь протесту, збурення проти держави. Приватне життя спромагалося існувати як факт, але всякий розвиток індивідуальних сил, спрямований до особистих благ людини, був недоступний і неприпустимий. Грек дивився на приватні форми як на органи політичного життя щодо їхньої придатності для держави та найзручнішого виконання її завдання.

Це були інструменти, якими володіла держава й якими вона користувалася, коли вважала це за необхідне. Платонів комунізм якнайкраще відповідав такій меті. Громадянські інтереси не мали жодного значення щодо політичних: право сім'ї, власності, вільного заняття науками, свободне мистецтво були не правом, а навіть злочином у дорійських племен. Сім'я була, і громадянин жив у сім'ї, але у воєнний час він віддавав дружину

солдатів, аби мати від нього здорових і дужих дітей. Через це сім'я розглядалась як розсадник громадян, необхідних для сил держави. Таку саму мету мало й виховання дітей. Отже, антична держава цілком поглинала особу людини.

Августин Блаженний залишив нам "De Civitate Dei"⁶⁷. Він був великим філософом і отцем церкви, котрий осягнув давню історію в усій її глибині й просторості. Він каже: "Дві держави будуються з часів існування людини на землі — одна держава Божа, представлена на землі християнською церквою, й друга держава людська (де панує диявол), котра має служити державі Божій, бути органом церкви, мечем віри проти невірних". Те, що сказав Августин Блаженний про другорядне значення світської держави, складало підґрунтя середньовічного погляду на державу. В середні віки держава не відігравала важливої ролі і зводилась до свого мінімуму⁶⁸. За середньовічним поглядом, лише християнство є єдиний, особистий і живий союз, як спільнота *віруючих*, отожд у нескінченних його формах — сім'ї, корпораціях, релігійних спілках — держава спадала до цілковитої своєї немочі. Панування приватних інтересів зводилось у принцип; політичний же інтерес посідав другий план. Це була крайність, протилежна крайності античного світу. Як в античному світі приватний елемент дорівнював нулю, так у середньовічному він цілковито явив своє верховенство. Всі явища середньовічного життя позначені характером абсолютної суб'єктивності й неминучості, звідси, анархією та хаосом.

Нова ідея держави була висловлена вперше Гуго Гроцієм у "De iure belli ac pacis"⁶⁹ 1625 р. Гуго Гроцій дивує нас своєю мізерною вченістю порівняно з Платоном та Арістотелем, але він першим відкрив визначний погляд нової людини на сутність держави. Гуго Гроцій каже: "Природне право є таке, що впливає з божественного розуму, наданого людині. Воно дає можливість розглядати наші дії як відповідні або невідповідні розумній природі людини. Через те воно зберегло б свій авторитет навіть і тоді, коли б не було Бога, позаяк джерело цього права вміщене в природі людини. Держава не складає саму лише спільноту віруючих; вона може прийняти до себе бодай атеїста, котрий так само, як і віруючий, здатен дотримуватись настанов чистого розуму". {Такого погляду ми не надibuємо ні в Плато-

на, ні в Ціцерона, ні у Фоми Аквінського (визнавав духовну державу).}

Думка Гуго Гроція хоча й однобічна, але не далека від істини. Гуго Гроцій відрізняє безпосередні основи права від абсолютних. Перші (право позитивне) вміщені в натурі людини, натомість другі (право природне) — в безумовній сутності цієї натури. Істина у визначенні держави Гуго Гроцієм та, що всі набутки людини, науки, мистецтва, художества etc. — не є продукти держави, бо держава ані продукує людей, ані творить блага і набутки людини. Завдання держави — лише формулювати право у сенсі загальнолюдському, так, аби воно було джерелом порядку; але створення права, як і створення благ людини, має належати живій силі, духу. Держава, дотримуючись загальнолюдської ідеї права, повинна внести у суспільство зовнішній порядок.

Отже, в Гуго Гроція ідея держави є *ідеєю зовнішнього правового інституту* {в Платона й Арістотеля цей інститут був абсолютно правильним}. Звідси утворилось поняття про формальне право на відміну від реальних благ, властивих самим лише людям. Така ідея держави сприяла згуртуванню всіх сил, що входять до складу держави, чого годі було й уявляти античній людині. Держава як формальний інститут в змозі прийняти до себе й віруючого, й атеїста, дати місце вищим і нижчим, не втрачаючи свого універсального значення. Втім, гіркий досвід історії й аналізи сучасної науки показали, що такий порядок не завжди міцний, адже він може виявитися самою лише зовнішньою силою і видатись незадовільним.

Новітня наука прагне поєднати два крайні погляди: античний і середньовічний. Держава має зберегти свою зовнішню форму такою мірою, якою це відповідає благу цілого; з іншого боку, вона повинна дати простір приватній діяльності задля надбання особистих благ, без яких немислиме благо спільне, тобто бути як зовнішньою установою, так й організмом життя. Завдання християнського світу приховане у примиренні двох протилежних поглядів: держава має заглиблюватися в наші життєві відношення, залишаючи нам при цьому цілковиту особисту свободу.

Аби скласти достатню характеристику грецького життя, необхідно розвідати *значення ідеї права і справедливості* у системі ідей еллінського світогляду. На

ґрунті громадянського життя ідея права, в розумінні греків, не мала того значення, яке ми бачимо в римлян. У грецького народу немає навіть слова, яке відповідало б римському *ius*, або нашому “право”. Замість *ius*, *justitia*⁷⁰ грек скрізь використовує τιμή — честь, гідність і τὸ δίκαιον — справедливість. Τὸ δίκαιον — ця основна ідея в житті і науці — далеко не збігається з латинським *ius*. Фрідріх фон Раумер слушно зазначив, що в греків поняття про право, позаяк воно приписується приватній особі, не існувало. Це, втім, не значить, що грецький світогляд не мав моральних ідей, з яких спроможна була б виокремитись спеціальна ідея права. У грецькій міфології йдеться про божественну Немезиду караючу⁷¹, з поняття про яку утворилося поняття νόμος — закон.

Метафізичний погляд, висловлений у міфі про Немезиду, був той, що людина як розумна істота є породжувачем своєї долі у світі та суспільстві, що обрання людиною гарних або поганих вчинків зумовлюється її таланом. Платон у “Федрі”, йдучи за загальноприйнятим поняттям про божественну Немезиду, підніс це вчення філософськи у тому сенсі, що кожна людина отримує на землі таке коло занять і благ, яке личить її духові за законом Вічної Правди. Якщо душевні якості людини вказують на неї як на тирана, то життя її має йти в колі тиранічних дій; якщо людина філософ, то для неї відкривається в житті сфера мудрості. Це є належна відплата людині за притаманну їй справедливість. Отже, з поняття Немезиди на ґрунті громадянського життя й наукової обробки утворилось τὸ δίκαιον.

Що значить τὸ δίκαιον ? {Платон нам відповідає: “Кожній людині личить одні думки відкидати, іншим віддавати перевагу; віддавати перевагу треба тому, що узгоджується з інтересами, яких вимагає цілий космос, адже хто у своєму житті чинить згідно з вимогами космосу, той робить справедливе”. Оскільки цілий космос може охоплювати життя політичне, розумове, моральнісне, то} Поняття τὸ δίκαιον є незрівнянно ширшим за поняття *ius*, в якому моральнісне часто зникає до цілковитої суперечності. Словом τὸ δίκαιον греки позначали той стан людини, який вимагається сукупністю цілого (держави, сім’ї) для достеменної з ним гармонії і визначає ту честь, τιμή, що її має отримати людина за заслуги перед цим цілим. Ідея права у греків майже

цілком збігається з ідеєю τιμή, і там, де ми кажемо про право, грек казав про честь. Отримати чи порушити право для нього значило отримати або порушити честь. У такому смислі слово τιμή використовується в Гомера. Коли Агамемнон привласнив собі військову здобич Ахіллеса, то, в нашому розумінні, це було порушенням права, а за грецьким поглядом — порушенням честі Ахіллеса. Розлючений Ахіллес викликає матір свою богиню Фетиду й прохає її поклопотати перед Зевсом Олімпійським про абсолютну помсту Агамемнону:

Тож нагадай про це Зевсу й благай, за коліна обнявши,
Чи не погодився б він допомогу троянам подати,
І під корми корабельні, вбиваючи поспіль, ахеїв
В море зіпхнути, щоб краще свого розпізнали державця,
Та щоб дізнався і широкодержавний Атрід Агамемнон,
Як порішив він, зневаживши кращого з-поміж ахеїв.

Але прохання про помсту в божественному дусі Фетиди піднеслося до ідеї справедливості, і богиня благає Зевса так покарати ахеїв, щоб примусити їх шанувати Ахіллеса, тобто відновити його порушене право.

Сина мого пошануй, бо коротковічніший всіх він
Інших. Скривдив його володар мужів Агамемнон
Тяжко — узяв нагороду його й нею сам володіє.
Ти ж, олімпійцю, за нього помстись, промислителю Зевсе,
Війську троянському дай перемогу, аж поки ахеї
Сина вшанують мого і пошаною знову звеличать ⁷².

В законодавстві Солона замість слова «право» використовується слово τιμή, замість позбавлення права — ἀτιμία, безчестя. Позбавлення права є ἀτιμία, якому підлягає той, хто не відвідує форуму ⁷³, не збирається для рішення громадських справ на майдан. Ця особливість, з якою греки використовували слово τιμή, позначилась і на науковій обробці. Позаяк τὸ δίκαιον визначала особисту честь людини, яка дається їй як винагорода за заслуги перед державою, то вона постала як принцип найпрогресивніший, на противагу консервативному jus, адже перший завжди дивиться вперед. Пояснимо сказане про τὸ δίκαιον:

1. Τὸ δίκαιον, як прогресивна ідея, ніколи не мала формального виразу. *Стан і відносини громадян між собою не визначалися тим масштабом, що був би заздалегідь встановлений писаним правом.* Це стримувало б життя і розвій культури, адже немає ніякої змоги висловити у кодексі життя в його плині. В історії грець-

кого народу впадає в око глибока неприхильність до писаного права. Жодна грецька держава не утворилась за кодексом. Навіть коли всезагальна демократія зазначала необхідність мати закони написаними, до цих законів вміщувались не всі основи життя (як в американській конституції), а лише постанови, що сягають сфери карного права. В принципі грецький народ не відвертався від писаного права, але, як народ художній, здатний до вільної творчості, він був певен, що своєю творчою силою знайде суспільну освіту і моральність такими ж самими, якими вони виявилися б у разі існування писаного права. Письмо греки іронічно називали фінікійським знанням, і воно не мало в їхніх очах ніякої поваги. Критика поетичних творів здійснювалась на олімпійських іграх, і гомеричні рапсодії, не змінюючись і не псуючись, жили довго у живому спогляданні народу, досягнувши, у такий спосіб, своєї дивовижної обробки.

2. Το δίκαιον позначало *право, яке зумовлювалось заслугою*, гідністю громадянина, а не різновиди права, байдужі у своєму естві. Існують певні права, джерело яких перебуває поза всякими заслугами людини, такі, що не містять ніякого морального елементу, як, наприклад, право облігаційне. Такі права отримали свій розвиток у Римі, а найбільше — у новітньому, християнському світі. Грек, налаштований естетично, ніколи не зводив такі види права у принцип. Він визнав би за варварство те, що кожної хвилини відбувається в наших державах. У нас, коли хтось заборгував іншому, то через переказ сплати він з легкістю може ввійти у взаємини з третьою особою, зовсім невідомою і сторонньою настільки, що про полегкість до становища сплатника не може навіть йтися. Грек у своєму праві бачить не вираз претензій, а вираз тієї честі, яку він отримав за свою громадську заслугу. Право, в його розумінні, тотожне гідності особи, а те, що не свідчить про гідність, є несправедливим, ганебним, властивим лише варварам. Як міфічні юнаки, Геркулес⁷⁴, Тезей, Язон та ін. повинні були відзначитись у боротьбі зі страхітливими гідрами і центavraми⁷⁵, аби отримати високе суспільне становище, так само і громадянин мав висловити себе через заслугу перед суспільством, щоб одержати певні права, певні чесноти.

З притаманного грекам поняття про справедливість як честь і гідність випливають такі наслідки.

1. Якщо на Сході особа є матерія держави, необхідна для створення її сили, то в Греції вона має значення як *орган держави і гармонічна її частка*. Такий погляд на особу розвинутий у законодавствах Лікурга (Спарта) і Солона (Афіни), які, хоча й різняться між собою за окремими формами, подібні за спільним духом. У законодавстві Лікурга цілком виразна та думка, що спартанська держава вибудовується не якоюсь зовнішньою, сторонньою силою, не на підставі, наприклад, переказу, авторитету влади, а самими спартанцями. Таке саме значення надає особі й законодавство Солон. Солон вимагає, аби кожний громадянин брав участь у народних зборах і, в разі політичних розбіжностей, належав би до якоїсь партії, тобто щоб кожний громадянин висловлював власну думку про всяку державну справу.

Така вимога була пов'язана з переконанням, що політична мудрість притаманна будь-якому громадянину, і що сукупність розумових та моральнісних сил громадян необхідна для процвітання і розвитку держави. Звідси людина має значення в державі лише тоді, коли вона займається громадськими справами; поза політичною сферою людина не має значення, вона не володіє честю. {Аби зробити політичну діяльність доступною кожному громадянину, грецька держава дійшла до достеменної своєї художності. В сучасному розумінні участі громадян у керівництві державними справами ми дуже далеко відійшли від поняття греків, виробивши ідею представництва, але, з іншого боку, не можна не помітити й такої розбіжності. В Америці та Англії, де значно розвинуте начало представництва, політична думка належить нечисленній кількості громадян порівняно з іншими, залишеними без представництва; натомість афінська держава, не набагато перевищуючи 20 тис. населення (при п'ятистах тисячах рабів), була в моральному сенсі набагато вищою від сучасних держав із значною кількістю населення: за законом Солон кожний громадянин мав умови для виразу власного погляду.}

Втім, цілковито належачи державі, підпорядковуючись до знищення свободи приватної діяльності, громадянин ставав до неї в іншу залежність, ніж на Сході. У східних державах громадянин є матерією, з якої

держава утворює свою силу; грецький же громадянин охоплювався державою не як явище субстанцією, а був гідним суб'єктом для багатоманітної в ній діяльності, так само як держава була об'єктом для чесної та гідної діяльності громадянина. Тут особа хоча й була поглинута державою, але інакше, ніж на Сході: держава була "найулюбленішим предметом" занять громадянина, і лише те заняття давало честь, яке стосувалось держави. Для цілковитого матеріального забезпечення вільного заняття громадськими справами в основу життя був покладений законом інститут рабства, розвинений до величезних розмірів. Заняття господарськими і промисловими справами хоча й могли вести до збагачення, але греки ними не переймалися не через те, що держава забирала в них усяке дозвілля, аби присвятити себе цьому, а позаяк такі заняття не давали честі; вони могли належати рабам, котрі цієї честі не шукали.

2. Хоча грецький народ відзначався здатністю оформляти всі життєві стосунки, *громадянське й облігаційне право* не отримали в нього розвитку, не були зведені до систем. Це пояснюється тим, що такі розділи права були байдужими щодо гідності й честі особи. Прав, що їх отримував би громадянин незалежно від служіння державі, грек був неспроможний уявити. Такі права здавалися йому або протестом щодо державного ладу, позаяк у них виявлялось начало індивідуальної, особистої користі, або нелюдською експлуатацією однієї особи іншою, яка виключає всяку можливість морального елемента.

3. На ґрунті громадського життя то дікалов позначало вірець, *зразкову діяльність*. Змістом цього зразка була розвинена культура й така людяність, в якій усі сили духу були б суголосними між собою і складали одне ціле. Тому державу греки споглядали як людину великих розмірів, тоді як на Сході вона усвідомлювалася сім'єю великих розмірів. Людяність греки споглядали з двох боків — мудрості й сили, які відкривали здатність служити державі. Отже, в державі має бути два класи діячів: правителі, або мужі слова, і воїни, або мужі діла. Звідси, муж слова і муж діла становили собою розвинену людську особу, — це справжній муж, за Гомером. За такими ж ознаками грек мислив і державу.

Ось загальні принципи, які надали грекам сили вперше врядувати державу на засадах політичної свободи.

Під впливом поняття про τὸ δίκαιον розвинулись дорійські та іонійські держави⁷⁶ зі своєю особливою характеристикою, такою, що відрізняє їх від держав Нового часу. Ототожнюючи право з τιμή, грек не міг мислити державу з такими рисами, з якими мислимо ми її нині. Найраціональнішою формою життя, в його розумінні, була та, в якій кожний громадянин може виявляти свої власні сили, отримувати честь, заслугу, роблячи "свою справу" (τὰ αὐτοῦ πράττειν). Читаючи Платона й Арістотеля, ми знаходимо таке:

А. Державу вони називають πόλις — місто, що вказує на *міську форму життя*. Отже, грецька держава мала свою особливу характеристику в тотожності понять міста і держави. В нашому розумінні місто є лише суспільна одиниця, інтереси якої є інтересами місцевими. У греків інтереси місцеві, суспільні зливалися з інтересами політичними, були тотожними, позаяк місто значило цілу державу. Лишень міський союз мав в очах грека політичну сутність; ніякого іншого союзу з політичними правами він не міг уявити. Ми живемо за інших умов, ми не можемо сказати, що, наприклад, Петербург править Росією, як Рим правив усім світом, адже держава як політичне ціле лежить у нас не в одному місті, а ґрунтується на незчисленній їх кількості, на цілій території. Отож, наша держава є територіальною, на відміну від класичної, яка є державою міською. У греків вся політична влада зосереджувалася в одному місті; у нас кожна спільнота, кожна асоціація має політичну сутність і значення. {Не можна не помітити того факту, до якого так короткозорі наші бюрократи. Всяка сходка мужиків змушує їх ревностно дивитися на владу старости, яка то обмежується, то розширюється, і, звичайно, не без підстави, не без побоювання. Це явище християнського світу. Й Ісус Христос казав: "Де двоє або троє зберуться в ім'я Мое, там і Я поміж них". Саме цього поняття й сягав грек, в якого право збігалось з честю.} Де б і на якому місці не утворювався окремий союз, він вже має політичний характер, позаяк джерела політичного права у нас постають із цілої території, а не в одному місті.

В. Прийнято як аксіому європейського права, що жоден союз не в змозі сформуватися поза волею верховної влади. Не можна вважати, наче в цьому законі висловлюється полохливість влади, що є майже всемогут-

ньою, не можна вважати, що збори в двадцяті чоловік піддають її права небезпеці; принцип тут такий: коли утворюється бодай незначний окремий союз, то від узагальнення приватних інтересів він переходить у союз політичний. З окремих фактів постають загальні закони, які виявляються моральною силою в галузі позитивного права.

С. Особливість з абстрактної сфери. У нас всяке право має синтетичний характер; це значить: ніяке коло прав не може бути розвинуте цілком до свого логічного завершення. Здатне до нескінченного розвитку, кожне окреме коло права спроможне міняти право кожного іншого кола, отже, виходячи з такого підґрунтя, ми через аналіз можемо дійти до заперечення всякої іншої основи й, аналізуючи одне якесь право, можемо відкрити ціле джерело нових політичних прав; як, за вченням метафізики, в кожному атомі лежить увесь всесвіт, так і в кожному окремому праві віддзеркалюється вся система політичних прав.

Тому одне коло прав доповнюється іншим колом синтетично й, виходячи з влади одного міста, можна вивести владу всього всесвіту. Натомість під *аналітичним* характером грек розумів право. У нас право розвивається не аналітично, а синтетично, тобто одне коло прав, надане певній особі або певному суспільному союзу, взаємно обмежується іншим. {Навіть влада старости у нас обмежує владу монарха.} Ось причина, чому за нашої форми життя неможливі ті жахливі наслідки, яких доходили античні держави. Рим, розширившись, називається світом і зосереджує у собі всю політичну владу; Рим і світ зробились синонімами. Політична влада належала одним лише римським громадянам: повноправний громадянин є тільки один — громадянин римський; інша, численніша маса — безправні, раби.

Ідея поліц була реалізована всіма грецькими племенами однаково; розбіжність полягала лише в певних напрямках. Історія покладає різку протилежність між двома грецькими племенами — іонійським і дорійським. Речником іонійського племені були Афіни; дорійського — Спарта й доісторична держава Крит. Ці два племені здійснили ідею держави в двох протилежних і, до того ж, однобічних напрямках, які відобразились:

1. У відношенні національного блага до загальнолюдського. Національне благо є благо якоїсь нації, що

користується захистом держави. В цьому сенсі держава є окремим благом народу, позаяк вона виступає органом збереження блага саме того народу, який її створив. Тому національне благо не має того універсального значення, яке має благо загальнолюдське, таке, що видається однаково важливим для всякої нації й для всякої людини та реалізується у формах моральності, релігії, наук, мистецтв тощо. Через таку розбіжність можливі сутички між благом національним і загальнолюдським. Певний народ в змозі або плекати інтереси всезагальної культури, або піклуватися тільки про вдоволення своїх національних потреб.

Звідси можливі два відношення: або благо універсальне буде принесене в жертву благу національному, або навпаки, благо національне буде принесене в жертву благу універсальному. Перший, однобічний, напрям розвинувся у Спарті, де всякий вільний розвиток культури був пригнічений могутніми силами держави. Другий, не менш однобічний, напрям знайшов вираз в Афінах за Перікла⁷⁷, коли держава була пригнічена загальнолюдським рухом культури. За висловом Сократа, в Спарті держава була вільною, а людина ставала рабом; в Афінах людина отримувала свою свободу, але держава ставала рабом прагнень громадян. Дехто з істориків пояснює падіння Афін як наслідок невгамовного свавілля демократії і вбачає в Періклі особу, яка вперше сповістила панування демократичних начал. Але це суперечить усякому суспільному розвитку Афін, який тяжів до виходу з вузьких меж національності й перебудови держави на засадах загальнолюдських.

Фукідід каже про Перікла, що він підніс Грецію й, разом із тим, згубив її. Як зрозуміти злиття таких протилежностей? Перікл бажав принести Греції першість, яка ґрунтувалася б не на перевазі національного елемента, а на розвиткові культури. Він мав своїми друзями митця Фідія та філософа Анаксагора й не був демократом, але хотів зробити демос органом загальнолюдської освіти і просвіти. Він вносив у давню державу абстрактно-моральнісне начало, такі елементи, які повинні були вести до духовної єдності. З розширенням вузьких меж античної держави він руйнував національні засади, на яких вона трималась, і таким чином сприяв її поваленню. Перікл підніс Грецію і згубив

її тим, що силам загальнолюдського блага приніс у жертву благо національне.

Цікаво також поглянути на Афіни за часів, коли ними правив Алквіад, котрий зробив так багато добра і так багато лиха. Алквіад є високоосвіченим елліном, проїнятим ідеями гуманності. З позиції нашої гуманності він є огидною особою: він то служить Афінам, то зраджує їм і служить Спарті та перекидається на бік персів. Така зрада затаврувала би ганьбою сучасну державну людину; і в Греції теоретики пробували його зганьбити, але афінський народ дивився великодушно на Алквіадову зраду і вибачив її. Чим пояснити цей факт? Тим, що національне благо афінський народ підпорядковував благові загальнолюдському, благові культури. Правильне відношення між благом універсальним і національним ми бачимо тільки в нових, християнських державах. У нових державах загальнолюдські начала не ведуть до розкладу суспільного ладу; в них загальнолюдський елемент не ворожий народному, а входить до останнього як одна з істотних його засад. Це зробило християнство, яке надало різним націям одної спільної, духовної єдності.

2. *У відношенні індивідуальних інтересів до політичних.* Діяльність людини має два боки: одним вона спрямована на вдоволення її індивідуальних, приватних інтересів, іншим — на вгамування інтересів безособових, спільних усім індивідуумам у державі. Громадянський інтерес є приватний, такий, що має у собі користь, залежну від волі кожного; натомість політичний інтерес є спільний, такий, що живе в державі як у цілому, складеному із взаємодії інтересів, притаманних усім. Держава існує як орган, що вносить гармонію в нескінченно різноманітні приватні інтереси. Втім, аби держава була здатна вносити таку гармонію, вона має підноситися над окремими приватними інтересами, бути неупередженим глядачем, який визначав би їх норми, регулював би ці інтереси й запобігав би суперечкам у житті. Тому новітні вчені розглядають державу як особу, відсторонену від приватних інтересів. Такого неупередженого споглядання грек не дійшов, і питання про ті й інші інтереси розв'язане було просто: громадянський інтерес не визнавався на догоду політичному. Так було в Спарті, де громадянський елемент дорівнювався нулю, де панувало військове начало. В Афінах нато-

мість політичний інтерес поглинався громадянським і був справою партій демагогів. Громадянський інтерес тут підривав суспільний лад і згубив Афіни.

Такими є народні грецькі поняття про світ і життя, які передували спостереженню філософів. Ці поняття вели до того, що держава споглядалася не з боку її могутності та непохитності, а з боку узгодженості в ній приватних діяльностей, — узгодження найсуголоснішого. Звідси причина, чому прогресивний принцип на практиці переходив у джерело революцій, на які так рясна історія Греції. Філософи, вбачаючи в історії прекрасні демократичні форми, велично розвинені, але водночас хиткі й несталі, й виходячи зі спостереження цього факту, запитують, що таке право та держава, й відповідають у виразах суто консервативних.

Розділ 2

Початки філософського вчення про право і державу і його розвиток до Сократа

Як не мізерні уривки метафізичних і моральних учень філософів цієї доби, що дійшли до нас, основні начала їх окреслюються досить виразно. Три щаблі минула ідея права у науковій своїй обробці до Сократа: ідея права осягалася 1) як закон буття й розвитку цілого космосу; 2) як закон буття й розвитку морального космосу розумних істот і 3) як закон буття й розвитку окремого індивідуума. Перше вчення ми бачимо в Анаксимандра і Геракліта; друге — у Піфагора та піфагорійців і третє — в софістів *.

* Перші мислителі, споглядаючи різноманітні явища природи, прагнули знайти спільні, незмінні закони, яким вони підпорядковуються, й, попервах, їм здавалось, що космічні закони, які керують усім всесвітом, керують водночас і людиною. Їхнє політичне мислення не було ще настільки самостійним, аби виокремитись із загального філософського світогляду, що охоплював усю природу в цілій її сукупності, й ідея права осягалась ними як закон буття та розвитку всього космосу. Це було фатальне переконання, нав'язане об'єктивним порядком речей. Над цим ученням дещо піднеслась школа піфагорійців, яка, хоча й визнавала космічний закон, що керує всім світом і малим космосом — державою, але висловила цей загальний закон у численних визначеннях. Число, що визнавалось піфагорійцями за сутність усіх речей, є дещо середнє між матерією і чистим розумом. Піфагорійці першими зробили спробу

1. АНАКСИМАНДР І ГЕРАКЛІТ

Перші грецькі мислителі звернули увагу на природу, як на найближчий для погляду людини предмет, і, приступаючи до розв'язання питання про сутність речей, відкрили той сталий факт, що з космосу, як із загальної субстанції, виокремлюються індивідуальні речі, котрі, проіснувавши певний час у своєму розвитку, повертаються знову туди, звідки вийшли, і що такий процес здійснюється не чарівною силою, а підпорядковується певному непохитному і незмінному закону. Й справді, такою, взагалі, є доля всіх речей у світі, непідвладна, з точки зору позитивних наук, жодному сумніву, як факт найочевидніший. Втім, філософія запитує: звідки цей загальний закон має таку силу підпорядковувати всяке окреме життя? На це запитання перші грецькі мислителі відповідають так: усі закони виходять з вічної правди і справедливості, як із джерела, який є законом усіх законів. Але правду й справедливість вони розуміють у значенні космічному, як зміст усіх моральнісних ідей, що охоплює всю діяльність людини. Таке вчення розвинене в Анаксимандра і Геракліта, від яких ми маємо тільки декілька фрагментів.

Анаксимандр, філософ з Мілета, каже: "Усім речам суджено зникати у загальній субстанції ^{*}, з якої вони виходять". Зникнення речей у загальній субстанції він пояснює тим, що "речі, зникаючи, віддають одна одній покарання у певному плині часу за ухилення їх від справедливості". В цьому фрагменті не міститься чогось більшого, ніж той усвідомлений факт, що речі мають своє індивідуальне буття і втрачають індивідуальний характер перед загальними законами космосу згід-

обґрунтувати моральність на засадах філософських, але, підводячи моральнісні відносини під числа, надали їм суто формальних визначень; для пізнання моральнісних відносин необхідно розуміння духового ества людини, пізнання духу на відміну його від матерії. Таке завдання розв'язали софісти, але однобічно. Вони зовсім відійшли від об'єктивного порядку, який зводив нанівець значення особи, й висунули принцип самостійності суб'єкта, втім, уявляли людину не як носія вищих начал, а як випадкову сукупність різноманітних індивідуальних прагнень. Начало абсолютної суб'єктивності було висунуте тільки Сократом.

^{*} Анаксимандр визначає начало (ἀρχή) як вічну, нескінченну, невизначену основу всього сущого, з якої все виходить і до якої все повертається за порядком часу.

но з силою їхньої справедливості, відхилення від якої веде до покарання.

Ідею зміни речей більше обмірковував Геракліт, філософ з Ефесу, що жив біля 460 р. до Р. Х.⁷⁸ У своєму [творі] “Περὶ φύσεως”⁷⁹ він каже: “Якщо очі кажуть нам про речі, як сталі, якщо досвід засвідчує, що речі мають певні якості, то це лише один феномен, омана почуттів, позаяк, достеменно кажучи, речі насправді не існують: вони бувають або у постійному переході, у безперервній зміні, або у випадковому спокої. Тому про річ, як про таку, можна казати стільки ж, скільки й про не таку; оскільки вона є річ й оскільки вона не є”^{*}. Але Геракліт не стверджує, як софісти за часів Сократа, що все змінюється безумовно й безладно: за сталим вічносущим законом на певну кількість часу припадає певна зміна. Цей закон космосу, за яким змінюються речі, Геракліт називає долею, божественним розумом, вічною справедливістю.

Отже, правда є змістом вічного космічного закону, який охороняє порядок у зміні речей і визначає міру мінливості світових явищ. Цей закон керує всім космосом і водночас людиною; ідея права осягає ідею фаталізму.⁸⁰ Дану думку Геракліт висловлює таким чином: “Сонце ніколи не переступає призначеної йому межі, позаяк еринії⁸¹, служниці правди, знайшли б його десь в іншому місці. Але якщо сонце, річ матеріальна, не може скоїти такої несправедливості, як ухилитись від призначених йому станів, так само й людина, як істота розумна, має незмінно підпорядковуватись вічному розу-

^{*} Все тече, — каже Геракліт, — і тільки перехід речі з одного стану в інший є дійсним фактом. Все вимінюється на вогонь і вогонь на все, подібно до того, як золото вимінюється на товар і товар на золото. Вогонь є елементом, що все перетворює й усе живить через теплоту”. Цим Геракліт хотів висловити незламну силу вічного перетворення та зміни. “Всі речі, — навчає він далі, — складаються з двох протилежностей, отже, кожна річ є й живим і мертвим, таким, що турбується й перебуває в спокої, добрим і злим, позаяк протилежне прагне до протилежного і впливає з нього: хвороба робить приємним здоров’я, праця — відпочинок тощо. Боротьба двох протилежностей має своїм результатом гармонію, поєднання в одне. Це гармонічне поєднання й є тією уявною сталістю в речах, яку ми спостерігаємо. У світі все розпадається на протилежні стихії й знову зводиться до єдності, гармонії. Це відбувається через розумний закон — долю (εἰσαρμὲν), який зливає у світі подібне і відмінне, згодне й незгодне, роблячи з єдиного все і з усього єдине”. Таким чином, незмінним є один тільки розумний закон, який Геракліт називає також вічною правдою.

му, позаяк чим більше вона ухиляється від виконання всезагальних законів, — наприклад уві сні, або ж сп'янінні, коли людині не бувають притаманні начала всезагального розуму, — тим більше ізолюється від їхнього впливу і втрачає зв'язок із космосом, тим більше стає вона безглуздішою, дурнішою”.

Надаючи такого великого значення вічному космічному законові, Геракліт на підставі своєї метафізики виводить залежність окремих воľ, інтересів від загальних законів життя, адже у них виражені божественні закони космосу. Він з презирством ставиться до демократії, яка приносить закони розуму в жертву індивідуальному егоїзмові, прагнучи спростувати їх і підмінити новими, позаяк жодна людина в державі не повинна перебувати у відособленому стані, й відданість загальному законові стоїть вище за особисті міркування. “Народ, — каже Геракліт, — повинен свято дотримуватись своїх законів і боротися за них, як за свою фортецю, боронячи її від навали ворога. Загиблі в цій боротьбі за закон будуть вшановані богами й людьми. Всі людські закони живляться одним, божественним, який один лише в змозі здійснити все, що бажає, задовольнити все і здолати все. Збурення (ὕβρις) ж треба гасити скоріш, ніж пожежу, позаяк воно нехтує закон. Сутність усякого закону полягає в тому, щоб усі підпорядкувались єдиній волі”.

Остання теза цікава тим, що нею Геракліт вказує на розумний порядок, який повинен бути у суспільстві один, бо існування двох порядків неможливе. Це впливає логічним чином з усього його вчення. Розумне правління є поєднання протилежних елементів в одне ціле; в усякій державі має бути верховенство однієї волі — волі розумного порядку. Звідси, однак, не можна зробити висновок про якусь форму політичного ладу, адже єдності волі не суперечать різні форми: монархія, аристократія, демократія.

2. ПІФАГОР І ПІФАГОРІЙЦІ

Історичні відомості. На південно-східному узбережжі Італії, в містах так званої Великої Греції, де, за переказом, жив і навчав Піфагор, утворився піфагорійський союз, осередком якого було місто Кротон. Цей союз є рідкісним прикладом в

історії людської культури: в ньому яскраво втілені як могутній геній Піфагора, так і вся сутність грецького погляду на державу; в ньому висловилося прагнення заснувати життя на началах суто філософських. Метою цього союзу була підготовка реформаторів Греції, що дедалі деморалізовувалась, здатних припинити свавілля демократії та тиранії й двом цим крайнощам протиставити розум, гармонію і порядок.

Отже, ідеалом, якого прагнули піфагорійці, був державний лад, заснований на аристократичному началі, на пануванні розуму, яке веде до верховенства сталого закону, що усвідомлюється й охороняється кращими людьми. Таке прагнення не належить, втім, одному Піфагорові. Греки завжди дивились на державу з вищої філософської точки зору і не могли задовольнитись емпіричним ладом життя. Коли вичерпалась віра у переказ, і Греція вийшла з містичного туману релігійних догматів, у ній постало бажання влаштувати побут не на випадкових формах досвіду, а на началах достеменно філософських. Прагнення реалізувати філософські начала ми бачимо у законодавствах Лікурга і Перікла *. Це прагнення сформувати державу, якою правили б філософи, піднесло й водночас згубило Грецію. На таких саме засадах стояв і Піфагор, утворюючи свій інститут, який, гадав він, із малої спільноти мав поступово розширитись у величезну державу.

Хоча порівняно з грецькими державами піфагорійський союз не був, загалом, чимось особливим, існувала ще одна риса, що характерно його підносила і виокремлювала. Піфагору належить перша спроба врядування державу на достеменних принципах етичної філософії. Влада кращих, або аристократія, — цей принцип доричного життя був засвоєний Піфагором, схильним до метафізичного начала, начала гармонії й ладу; втім, це було запозичення самої тільки форми політичного врядування дорійців, а не її духу.

Дух піфагорійської школи сягав не тільки за межі дорійського племені, а й за межі всього грецького світо-

* Зі вступу до Історії філософії відомо, що грецькі держави мали аристократичний характер. Суспільний побут греків ґрунтувався не на переказі або силі, а на началі честі. Законодавство Лікурга схилялось до того, щоб залучити громадян до державної діяльності, вивести назовні всі моральні сили держави. Перікл в Афінах сильно переймався просвітою громадян, розвитком культури.

гляду. По суті, піфагорійський погляд на державу був моральнісно-релігійний. Піфагорійці вважали людину власністю Бога, думали, що людина в усьому повинна наслідувати Його, й прагнули богоподібності. В цьому сенсі вони складають перехід до Сократа й Платона. Піфагорійці мали особливу любов до містерій⁸², вели аскетичне життя, отже, їхня община була справжнім монастирем посеред Греції, особливо за тієї доби її існування, коли релігія смішливих олімпійців не підносила людей до богів, а деморалізовувала елліна.

Ось чому піфагорійці, як за своїми переконаннями, так і за способом життя, вийшли далеко за межі грецького світогляду й відкрили новий напрям. Достеменно моральнісне розуміння життя висловилося навіть у тому, що до общини піфагорійців могли увійти лише люди, розвинені фізично і морально, здатні сприймати спеціальну освіту, як майбутні носії гармонії та ладу в житті. Це видно ще й з поділу життя на віки: до двадцяти років людина вважалася дитям, до сорока — юнаком і тільки від сорока — мужем. Розумне життя, на думку Піфагора, може мати своє джерело у правильному вихованні громадян. Такий погляд панував і в усіх греків, які приділяли цьому предметові особливу увагу. Спеціальне виховання членів піфагорійського союзу, за культом Аполлона, складалось з гімнастичної й музичної, естетичної та моральної, математичної і релігійної освіти; осередком його був розвиток філософський. Такими повинні бути засади філософської держави.

Керуючись у суспільному житті моральнісною метою — допомагати нехтуваному закону, ведучи війну проти кривди, община Піфагора мала добродійний вплив на політичний і громадський стан міст Великої Греції. Люди, що здобули філософську освіту в цій общині, згодом стали на чолі багатьох грецьких держав і були блискучими їхніми правителями. Платон, мандруючи Нижньою Італією, був уражений величезним впливом цієї общини і дійшов висновку, що держава доти не матиме добробуту й доти не припиниться суспільне лихо, доки царі не стануть філософами, або філософи — царями. Та створюючи аристократію розуму, піфагорійці збудили проти себе ненависть можних демократів (сибаритів)⁸³, які скоро стали на чолі народу. Після нетривалого існування піфагорійський інститут впав серед всезагального повстання народу⁸⁴,

й аристократія в містах Великої Греції змінилась демократією та тиранією.

Піфагорійський принцип. Філософські начала, покладені для розвитку життя за достеменними принципами доброчесності, знайшли вираз у метафізичному вченні піфагорійців про світ і в моральному вченні про людину. Основною ідеєю піфагорійців була ідея міри та гармонії; для них ця ідея була як принципом практичного життя, так і вищим законом всесвіту. Сутність їх метафізичного погляду на світ була такою. “Якість речі, — вчили піфагорійці, — не складає її істотної ознаки, позаяк вона є ознакою випадковою, залежною від якісних відношень цієї речі до інших речей; стало в речі є її форма, фігура, міра, величина etc. і гармонія елементів, а позаяк ці дані (кількісні відношення) визначаються через числа, то сутність речі є число”.

Отже, метафізичне вчення піфагорійців повинно було зосередитись на теорії чисел. Число, на їхній погляд, є внутрішня сутність речей; речі подібні радше на числа, ніж на щось тверде, рідке, газоподібне. Це геть парадоксальна метафізика. Для доказу того, що число є сутність усіх речей, піфагорійці наводили суб’єктивну й об’єктивну підстави. Суб’єктивну підставу складало для них те, що число є незламним і незмінним законом природи, що воно керує суголосністю музичних звуків, поступом небесних світил, що взагалі числові визначення і відношення речей вражають своєю ясністю та достеменністю.

Справді, без числових даних ми не можемо нічого визначити в природі. Закони, що їх відкриває математика, не можуть піддаватись жодному сумніву, вони завжди залишаються незмінними від початку свого відкриття *. Отже, число є незламне, незмінне і стало в речі, є її сутність; без числа нічого не може бути пізнаним. Об’єктивні підстави свого вчення піфагорійці висували такі: якість речі — ознака мінлива, вона не складає істотної відміни однієї речі від іншої й сама залежить від кількісних відношень. Так, якістю води є

* Відомості давніх щодо піфагорійського вчення про числа надзвичайно суперечливі, отже ми не знаємо, чи вважали піфагорійці число за матеріальний елемент усіх речей, або тільки за ідеальний, тобто за взірець, ідеал, за яким склались усі числа. Швеглер вважає ⁸⁸, що піфагорійці не розрізняли матеріального принципу від ідеального, а вдовольнялись нерозвинутою тезою про те, що число є сутність речей. ⁸⁵

рідина, але таку якість вона зберігає лише в крапельно-рідкому стані за теплої температури, за холодної ж перетворюється на кригу, за високої — на пароподібний стан, отже, істотна ознака води є кількість. Виокреми з речі кількісні відношення, що їй властиві, й тоді в речі залишиться сама невизначеність. Річ отримує певність лише за цих відношень. Така загальна думка веде до іншої: сутність кожної речі складає суголосність протилежностей, тобто протилежних кількостей, величин тощо. Тому й самий космос є суголосний лад, в якому гармонійно поєднуються всі відмінності; він є гармонія чисел, що його утворюють. Ця гармонія властива йому так само, як гармонія тонів властива лірі. Отже, числові відношення визначають гармонію всього суцього.

Споглядаючи у світі достотну сукупність одиниць, суголосну гармонію цілого, піфагорійці перенесли цей погляд на життя окремої людини й усього суспільства. Окрема людина повинна жити, дотримуючись тієї ж гармонії, що існує у світі, адже гармонія є істинно-стале буття й досконалість усього суцього. Як через цю гармонію всі речі складають суголосний космос, так само й життя людини повинне мати суспільну гармонію. Для досягнення останньої необхідна доброчесність. Доброчесність є та сама гармонія, яка знищує в душі людини анархію пристрастей і стверджує верховенство розуму; тільки ця доброчесність і спроможна створити моральний космос розумних істот. Оскільки вона містить дві ідеї, основою суспільного ладу є дві чесноти: дружба, як гармонійна рівність, що знищує анархію пристрастей, і справедливість, як кількісна рівність, що дає перевагу розумові, правді.

Дружба може існувати між особами якісно нерівними, але так згармонізованими між собою, що утворюється рівність. Друзями можуть бути багатий і бідний, старий і дитя, чоловік і жінка тощо. Дружба з Богом встановлюється шануванням його і принесенням жертв; дружба з людьми — сприянням їх одне одному. Так, бідний своїм служінням, а багатий співчуттям до нього утворюють дружній союз; такий само союз утворюють старий і дитя, перший — вихованням, другий — послухом. Людина в змозі дружити також із тваринами, адже мудрий не стане їх марно мучити, з рослинами й, зрештою, з цілим космосом.

Як дружба є рівність, заснована на гармонії, так справедливість є гармонія, заснована на рівності. З утворенням гармонічного цілого з двох рівних елементів утворюється справедливість. Справедливість піфагорійці визначали як число квадратне або ж рівнократно рівне ($\alpha\rho\iota\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma\ \iota\sigma\alpha\chi\omega\varsigma\ \iota\sigma\omicron\varsigma$). Арістотель каже, що сутність справедливості у піфагорійців полягала виключно у віддяці. Людина, навчали вони, має отримати те зле або добре, яке вона вчинила. Ця віддяка тільки й спроможна підтримувати моральну гармонію; без неї неможлива моральнісна суспільна досконалість.

Піфагорове визначення справедливості можна пояснити таким прикладом: хай суддя буде *A*, злочинець *B*, ображений *C*. Суддя *A* повинен віддати злочинцю *B* те ж саме, що *B* зробив *C*, тоді складеться відношення $A : B = B : C$, звідки $AC = B^2$. Це узгоджується з визначенням піфагорійцями справедливості як числа квадратного, або числа 4. Раніше вважали, що таке числове визначення було символікою, числовою містикою, але тепер дійшли переконання, що воно має розумітись буквально. Таке визначення було не довільним. Висунувши принцип, що число є сутність речей, піфагорійці вважали число 10 сутністю всього космосу, позаяк космос складається з десяти тіл: з неба нерухомих зірок, п'яти планет, сонця, місяця, землі і проти-земелля. Число 10 є причиною того, що космос гармонійний і прекрасний. До числа 10 входять $1 + 2 + 3 + 4$; останнє число 4, як найдосконаліше з усіх чисел, зпоміж тих, що складають його повноту і гармонію.

Як загальний космос має числом своїм 4, так і справедливість має те ж саме досконале число, позаяк вона є вища досконалість, повнота життя. До неї входять: 1) стан злочинця до скоєння злочину; 2) стан душі згнаньбленого; 3) дух судді; 4) страждання злочинця. Якщо число 4 висловлює досконалість космосу і сутність справедливості, то звідси випливає, що справедливість є достатній і могутній агент для створення морального космосу, держави. Отож число 4 є сутність космосу світового і державного.

Згідно із загальною вимогою, аби гармонія і лад палили як у приватному житті особи, так і в житті державному, піфагорійці природно співчували політичному врядуванню Спарти і Криту, де держава, поглинаючи індивідуальність окремих членів, становила та-

кий суголосний порядок. Але за своїм моральнісно-релігійним поглядом на життя вони виходили далеко за межі грецького світогляду. Людина, на переконання піфагорійців, виховується для того, аби бути іншим органом не лише держави, а й усього космосу; вона має через державу розвинути себе до кращого життя, вступаючи в єдність з Богом. Релігійні засади сімейного і приватного життя надали санкції праву. Справедливість повинна визначатися не суспільним, а божественним світорозумінням. Відповідно до цього загального погляду багато з питань приватного життя піфагорійці вирішували з релігійної точки зору. Так, на питання, чи дозволене самогубство, вони відповідали — ні! — позаяк життя дане нам від Бога і ми повинні піклуватись про його збереження, поки Йому не благоугодно буде зняти з нас цей тягар.

3. СОФІСТИЧНІ ВЧЕННЯ

{Право є ідея, визначена законом буття і розвитку окремого індивідуума. Якою б простою не видавалась ця думка, саме вона складає сутність софістики, що підвереджувала засади і приватного, і державного життя. Це визначення проходить крізь усі форми софістики й наслідки, до яких воно призводить, однакові як у давні, так і нові часи.}

Видається закон, що править виникненням і розвитком моральних наук взагалі. Останні отримують своє начало і розвиток, коли моральнісне життя занепадає в історії народу й коли його основи підтверджуються науковими доводами. Такою є поява всіх наук про дух. Теорія поезії Арістотеля виступила тоді, коли поетичний творчий дух вже залишив греків; відкриття Канта в етичному житті сталися тоді, коли енциклопедисти XVIII ст.⁸⁶ підірвали моральні засади держави і суспільства. За таких часів учених цікавлять тривоги дня; філософія стає працею ввечері, коли дух зосереджується у собі й запитує: звідки летить загибель, які причини зумовлюють руйнівні явища? В ці часи великі уми витлумачують моральні ідеї й зводять їх у суто наукову систему. Так виникла, завдяки Сократу, й етична філософія в Греції, коли софісти, що підірвали в народі всяку свідомість справедливості в житті, прагнули зруйнувати розумний суспільний лад. Спочатку егоїзм і пристрасті розхитують внутрішні суспільні

основи немовби несвідомо, згодом через довід “де скарби ваші, там і серце ваше” виступає на сцену теорія егоїзму, що заперечує ідеї правди і добра, й тоді, коли сонце правди тьмяніє, коли неморальнісна практика переходить у відповідну теорію, в греків виникає думка про загальні засади моралі.

Отже, істини моралі більше осмислюються, коли її основи похитнулись і в житті, і в науці. Причина тут та, що наука, так само як і все у світі, належить до випадкового витвору, що її предмет рідко диктується чистим розумом. Людей, які займаються наукою задля істини й добра, завжди мало; інтереси науки досить часто приносять у жертву егоїстичному інтересові. Такий факт, у загальному своєму значенні, завжди свідчить про занепад моральнісних суспільних сил. Але видається закон, який неухильно повторюється в історії: знищенню гідності людини, запереченню моральних якостей її особи завжди передуює падіння, розклад життя народу. Руйнація життя певного народу починається із заперечення вищих начал життя й науки. Цей закон повторився і в грецькому житті.

Грецьке життя у своєму розвої минуло три щаблі: спершу моральні начала залежали від релігії, згодом вони звільнились від цієї залежності і, зрештою, після всезагального занепаду життя стали залежати від егоїзму. За доби, коли народ, відчуваючи своє покликання, виступає на арену історії зі свіжими силами, він розглядає інститути влади як справу святу, й закони мають тоді джерелом сутність усезагального буття. В таку епоху еллін бачив у державі здійснення вищого ладу, ідей правди і добра, служити яким покликана людина. Держава виводилась з об'єктивної потреби людини і стояла за незаперечний факт, як об'єкт. Але релігійна епоха змінилась раціоналістичною, філософською, умовлядною, коли допитливий розум виголосив свою вимогу розв'язувати всесвітні і життєві питання, й коли виступило вчення про те, що мораль не залежить від релігії *. Принцип раціоналізму є істина, але розум ви-

* Від об'єктивного порядку речей першими почали відходити піфагорійці, наступні філософи діяли у такий самий спосіб, нарешті, Анаксагор висунув ідеальний принцип розуму як причини всього сущого, але цей розум був у нього не вищою владою над природою, а *Deus ex machina*, рушійна сила, зорганізуюча душа всесвіту. Розум, таким чином, усунутий від матеріальних умов. У софістів він виступає як індивідуальна сила й лишень у Сократа як вищий, творчий, вільний дух.

падковим чином може бути підпорядкований цілям людини, тоді мораль стає у залежність від егоїзму й обертається на софістику, яка заперечує всяку істину розуму і в житті, і в науці.

Цей розклад об'єктивних моральних начал здійснився у грецькому світі в трьох формах: 1) власне софістикою — школою Протагора, Горгіаса, Критіаса, Гіппіаса, — попередників Сократа; 2) школою евдемоністів і 3) науковим скептицизмом Нової академії⁸⁷, речником якого був Карнеад. Незважаючи на відмінність засад, що на них спирається кожна з цих форм софістики, всі вони збігаються в одному вченні, згідно з яким принципів істини і правди не існує, немає абсолютних, незмінних форм ані в науці, ані в житті. Досократівська софістика знаходила підставу для своїх доводів у метафізичному вченні про мінливість речей — речі всіляко змінюються. Епікурійці (власне евдемоністи) знаходили підґрунтя для своїх висновків у понятті про втіху як безумовну мету життя. Скептики будували своє вчення на понятті про пізнання, як неспроможне збагнути істину. Трьом різним засадам відповідають і потрійні результати поглядів. Для власне софіста справедливість є сила, що поділяється на матеріальне насилля й дужість звабного красномовства (сили істини не існує); для евдемоніста право є інтерес, особиста вигода, необхідна для щастя, втіхи; для скептика право є начало, вороже інтересові. Отже, кожна форма софістики стверджувала тезу, що право не є істина.

А. Софістика до Сократа

Розвиток софістики, що відбувався в Афінах, зумовлений їхнім соціальним ладом. Після перських війн Афіни дістали можливість розквіту. Швидкий розвій народного добробуту, науки й мистецтва зробили Афіни центром культури, що вабив до себе найкращих з еллінів, сюди стікались усі вчені, митці та філософи. Такому становищу Афін сприяв напрям, наданий демократії Періклом. За Перікла серед афінського народу почала швидко поширюватися освіта, що з необхідністю покликала за собою й критику, й скептицизм. Афінський громадянин вже був не в змозі підкорятися тим поглядам, що через переказ і звичку ствердились у приватному та суспільному житті. Він вже не ладен був наївно вірити в олімпійських богів, не міг поділяти панів-

ного погляду на відношення особи до держави, співчувати цьому поневоленню особи державою *. За такої доби окрема особа зазвичай відокремлює себе від цілого й зупиняється, передусім, на самій собі. Тоді людина, піддаючи все інше сумніву, не вагається лишень щодо своїх потреб, вимог та пристрастей. Грецький громадянин опісля марафонської доби ⁸⁹ вже не вважає державу предметом кращих своїх занять, “найулюбленишим для смертних”, державна арена дає йому тільки засоби для задоволення егоїстичних потреб. Такі інтереси вимагали не загальнолюдської науки як знання істини, а науки як мистецтва досягати своїх цілей. Сократа вражало, що юрба освічених афінян гонилася за придбанням практичних відомостей, не переймаючись тим, наскільки вони ведуть до знання істини. Як тільки настало таке нікчемне життя, теорія підкорилась його вимогам і виникла софістика. Спочатку життя викликало софістику, потім софістика підтримувала це життя своїм індивідуальним напрямом **. Заперечення об’єктивних норм стало правилом, а позитивним вважалось те, що походить від індивідуального погляду та пристрастей демосу. Постійна боротьба партій, розгул пристрастей та егоїзму, відсутність усякого моральнісного почуття — ось достеменно характеристика приватного й державного життя Афін за часів Пелопоннеської війни ⁹⁰. Цей хаос підтримувала й розвивала руйнівна софістика.

Першим софістом у власному значенні цього слова був Протагор з Абдери, розквіт діяльності якого припадає близько 440 р. до Р. Х. Він першим почав навчати за гроші в Сицилії та Афінах і був вигнаний з останнього міста як атеїст за свою книгу “Про богів”, спалену привселюдно на міському майдані. Виходячи з тези

* У софістів людська особа виступила в ім’я свободи супроти перешкод, що її обмежували. Вони розширили умовляд і вивели життя за вузькі межі еллінської держави, але думка, вперше відчувши свою самостійність, подалась до мандрівної стихії й була неспроможна дістати сталої системи. Негативно поставившись до права, моральності та релігії, софісти не здійснили нічого позитивного й вносили до життя тільки розбрат і анархію.

** Софісти постали як народні вчителі, що цілком задовольняли запити свого часу. Це не були філософи, натхненні любов’ю до істини; це були популярні філософи, що надавали афінянам різні наукові відомості. Завдяки науці можна було досягти блискучого місця у суспільстві. Політики нерідко бачили у софістах своїх суперників.

Геракліта про постійний плин речей і застосовуючи її до суб'єкта пізнання, він навчав: "Позаяк усі речі перебувають у постійній зміні, й оскільки річ у дану мить не є вже такою, якою була за найближчого минулого й якою буде у найближчому майбутньому, і через те, що водночас невпинно змінюється й стан суб'єкта пізнання, всі наші думки про речі істинні тільки за суб'єктивною уявою й мають значення лише для тих, хто вважає їх такими. Отож ми не маємо належних підстав вважати одні думки істинними, інші хибними. Позаяк істинне все, що тільки видається таким одному суб'єктові за даного часу, всі думки є однаково істинними, про одну й ту саму річ з однаковим правом можна сказати і про, і contra⁹¹. Отже, відмінність наших думок залежна від різних станів мислячого суб'єкта, і ми не маємо критерію протиставлення однієї думки іншій". Це об'єктивна підстава, яку наводить Протагор у доказ, що нема нічого істинного самого по собі, але він спирається ще й на суб'єктивну підставу. "Істина — поняття суб'єктивне: що одному видається істинним, іншому може здаватись хибним, і що видається одному, може не видаватись іншому. Сократ здоровий вважає вино солодким. Сократ хворий вважає те саме вино кислим. Те саме треба сказати й про думки людини бадьорої і сплячої. Як такий, хто має здорове тіло, не відчуває того, що відчуває той, чиє тіло хворобливе, так само й бадьорий бачить інше, ніж сонний". Отож наука, побудована на суто об'єктивних принципах, зникає у хаосі індивідуальних міркувань.

Про істину, звідси, можна казати тільки відносно; можна стверджувати: скільки людей — стільки істин. Це значить, що гіпотеза, на яку спирається здоровий глузд, — про відмінність думок істинних від хибних — позбавлена всякої міцної підстави. Втім, така відмінність все таки існує, адже одні думки визнаються, інші відкидаються. Це питання вимагало розв'язання. Протагор дає таку відповідь: "Хоча немає різниці між думками істинними й хибними, одні думки ми вважаємо за кращі та засвоюємо їх, інші — за гірші й відкидаємо їх залежно від того, приємні вони нам, чи неприємні, корисні чи шкідливі. Людина не може сумніватись лише в одному — в тому, що вона має численні потреби, вимоги, отже, завжди має обирати засоби їх задоволен-

ня. Тому ми схвалюємо думки, коли вони відповідають нашому інтересові. Справжня мудрість полягає не в тому, аби пізнати істину, але у вмінні перетворювати погані враження на приємні”.

Таким є значення нашого пізнання істини. Ми визнаємо істину не через те, що вона розумна сама по собі, а зважаючи на те, подобається вона нам чи ні. Людина протиставляє одну думку іншій не через те, що перша істинна, а друга хибна, а позаяк перша їй приємна, а друга неприємна. В цьому полягає вся сутність софістики, яку Протагор висловив таким чином: “Людина є мірило всіх речей”. Усяка думка істинна тільки через те, що її приймає людина; протилежна їй думка так само істинна, адже її приймає інша людина *. Отож у Протагора ми знаходимо заперечення істини. Якщо в наших думках нема істини, то, отже, залишається єдина норма думки — наша сваволя. Що нам подобається, те й істинне.

З такого метафізичного погляду на істину природно припустити, що софісти так само негативно ставились і до релігії. Й справді, у Протагора ми знаходимо глибоку індіферентність щодо релігії, втілену в такі слова: “Щодо богів я не можу сказати нічого певного, існують вони, або ж ні, позаяк багато чого перешкоджає знати це — як неясність самого предмета, так і швидкоплинність людського життя”. Інший софіст, Критіас (один із тридцяти тиранів)⁹² визнає за релігією мізерну гідність, перетворюючи її на політичну зброю, за допомогою якої досягається мета залякування людини за її неправду. “Давні законодавці, — каже він, — вигадали богів з остраху (*timor fecit deos*)⁹³ як наглядачів за вчинками людей, аби вони не чинили несправедливості, лякаючись кари богів”. Отже, релігія — витвір хитрих політиків.

З поняття, що наші думки змінюються й є індивідуальними, випливала неможливість безособової науки, заснованої на незламних, незмінних началах. Ось чому софістика не є філософська система і має значення тільки як історичне явище.

* Мірилом усього є кожна окрема людина у кожную хвилину свого буття. Це мірило безперервно змінюється. Істинне те, що нам здається даної миті, й сама істина є лише швидкоплинне відношення речей. Тут людина постає не як розумна істота, скерована вищими началами, а як істота чуттєва, зваблювана випадковими по-
тягами.

Якщо були відкинуті істини в науці, то так само мали бути усуненими й істини в житті. Істина права й закону повинна була також розв'язуватись за правилами егоїзму. Софісти заперечували моральну основу права і виводили право тільки з суб'єктивних егоїстичних потреб людини. "Людина, — повчають софісти, — має природні потяги і потреби, прагнучи задоволення яких, вона досягає свого щастя. В цьому прагненні втілений спільний усім закон природи, який керує однаково всіма, втім, задовольнити свої потреби в змозі не всякий, а той, хто має силу, бо від природи існує право сильного". Звідси: право походить не від розуму чи Бога, а від природи й випадку; воно не є вищою настановою, незалежною від особистої волі, а настановою того, хто сильніший, тобто *τὸ δίκαιον φύσει*⁹⁴ не існує.

Отже, справедливе те, що корисне сильнішому. Звідси прямий наслідок: закон держави є ствердженням природної сили. Тому добре й зле розрізняються лише за позитивними законами, адже обернути на закон можна все, що відповідає вигоді й ухвалене нашою владою та силою. Отож [природно] існує тільки *τὸ δίκαιον νόμοις*⁹⁵. {Втім, закон існував незалежно від установчого права, і, щоб виплутатися з цієї суперечності, софісти вигадали таку тезу:} слабкі люди, що їх, однак, більшість, не могли скористуватися правом сильного й, аби захиститись від образи сильних, взаємно погодилися шукати щастя свого, не займаючи чужого, й вважати обмеження потреб схвальним, а придбання щастя ціною нещастя інших людей — ганебним. Через страх за свою слабкість вони допустили розбіжність між правдою й кривдою, справедливістю і несправедливістю. З цієї угоди вийшли теперішні узвичаєні поняття про право, закон і державу. Право, закон і держава є установами домовленими, визначеними взаємною згодою людей.

Отже, закони держави суть довільно висунуті принципи в інтересах більшості, слабких, і вся ідея права є не більш ніж вправний стратегічний засіб слабких проти сильних, а не спосіб влаштувати моральнісний порядок у суспільстві. Аби підтримати цю ідею права, продовжують софісти, введена хитрістю релігія, що її освячує, вигадана система загробних воздаянь, адже не завжди можна утримати сильних від неправомірних дій. Вищої санкції закону, через те, немає. Якщо існує тільки *τὸ δίκαιον νόμοις*, справедливість за законом, а закон

встановлюється правом установника, то виконання цього закону ґрунтується на довільному схваленні. Закон можна поважати або нехтувати *bona fide*⁹⁶, за своєю совістю, нікому не звітуючи, отже, вчинки щодо нього є байдужими за своєю сутністю. Порушувати закон може всякий, хто досить сильний для цього.

Звичайно, за встановленим законом це буде несправедливість, але вона виправдовується успіхом. Природа дозволила кожному шукати собі щастя, отож усі засоби для досягнення його справедливі. Втім, якщо держава штучна, довільна установа, то як розуміти після цього відношення особи до держави, як визначити справедливе у самій державі?

Відповідаючи на це запитання, софісти розвинули дві теорії. Одна, очолювана Протагором, переносила на державу загальне твердження про те, що справедливим є тільки те, яке видається таким суб'єкту. Отже, держава як суб'єкт, встановлює справедливим те, що їй таким здається, тобто закон держави слугує нормою розрізнення справедливості і несправедливості, або: сила й право тотожні. В цьому сенсі всяка держава є справедливою, й обов'язок окремих осіб коритися державі логічно випливає з цієї тези, втім, за вченням школи Протагора, окрема особа скоряється державі доки вона безсила, адже гупо боротися проти сили. Сильний може нехтувати закон, якщо він йому не до вподоби, не скоюючи ніякої несправедливості, позаяк у цьому випадку він чинить за правом своєї натури. Отже, закон, з одного боку, слугує нормою розрізнення справедливості і несправедливості й, з іншого боку, може нехтуватися без усякого огляду на несправедливість такого вчинку.

За іншим поглядом, який належить Гіппіасу та його школі, ми маємо зовсім протилежну теорію. Позаяк держава є довільна установа, то окремі особи не зобов'язані розрізняти правду та кривду у відповідних її настановах, адже закон держави не може обмежувати право сильного, яке існує за природою. {Закон у такому разі чинить несправедливо від природи.} Але, з іншого боку, закон, як право сильного, має панувати.

Легко зрозуміти суперечність між початковим і кінцевим пунктом обох теорій. За першою теорією, закон держави то слугує нормою розрізнення правди від кривди й є обов'язковим як закон сильного, установника, то не слугує цією нормою, позаяк сильний може

його не визнавати. За другою теорією, пункти ці переставляються. Це знаменна, характерна риса софістики. Софіст висуває певну тезу, розвиває її й, зрештою, доходить її заперечення. Платон, помітивши такі діалектичні прийоми софістів і розкривши суперечність між початковим і кінцевим пунктом кожного їх учення, влучно висловився, що софісти кружляють немов вівці, на яких напав гедзь. Такою взагалі є сутність софістики: начало її полягає в мінливості індивідуума, а кінець — у твердженнях, що заперечують самі себе.

Отже, софістика є така філософія, яка сама себе заперечує. Це легко довести й щодо головної її тези. Софісти виходять з того твердження, {що все змінюється}, що всі наші міркування індивідуальні, що нема ніякого загального мірила для оцінки як наших думок, так і наших вчинків, {що все це довільно}, що право не має ніякого внутрішнього значення, воно є лише право установника, яке тільки одне й існує за природою. Держава володіє окремими особами за правом сильного цілком довільно, це союз, в якому править якась однобічність. Окремі особи скоряються, доки слабкі.

Отже, сила є абсолютне право, існує тільки $\tau\omicron\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu\upsilon\alpha\delta\omicron\varsigma$. Софіст розвиває цю тему далі: позаяк право є сила, установка довільна, то воно необов'язкове, бо сильний в змозі зневажати закон, не скоюючи цим ніякої несправедливості; він у такому разі діє за правом своєї натури. Тут існує вже норма, яка приводить закони до необов'язковості, — право натури, як право природне, протилежне праву установника. Отже, є ще $\tau\omicron\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu\upsilon\alpha\delta\omicron\varsigma$.

Визнаючи тільки право сильного, софіст ставить сваволю особи й сваволю держави в одну шеренгу, [визнає] дії обох завжди однако справедливими, тобто особа завжди спроможна експлуатувати державу, й держава в змозі експлуатувати особу. Якщо особа чинить за правом своєї натури, то й держава може чинити за тим самим правом. Отже, істинного нема в самій державі. Втім, софіст визнає все-таки, що держава має панувати. Повинно бути щось одне: або цілковита сваволя особи, або цілковита сваволя держави; або істинними в державі є закони панівної партії, або взагалі немає нічого істинного. Ось чому софісти були неспроможні виробити якусь певну теорію державного життя, а вносили до

цього життя самий тільки хаос. Сократ каже, якщо громадяни об'єднались поміж себе й утворили союз, то тут ще немає права сили, бо всякий союз, навіть банда розбійників, ґрунтується на справедливості, без якої немислимий щільний зв'язок членів.

В. Евдемоністичні вчення

Якою б скептичною не була людина внаслідок побіжної освіти, незрілості, є одна сторона в нашому житті, стикаючись з якою ніхто не може залишитись скептиком, — це розбіжність між приємним і неприємним, корисним або шкідливим, яка складає позитивний принцип у негативному напрямі софістики. Досократівська софістика не вважала цю розбіжність принципом, ґрунтуючись на своєму вченні про мінливість речей і суб'єкт пізнання. Після Сократа скептицизм в ученні про приємне і корисне як безумовні цілі життя перетворився на евдемонізм. Це необхідна сила логіки. Вчені ставляться до істин об'єктивних спочатку скептично, вони переконані, що зупиняться на твердженні про неможливість пізнати істину, але природа, сильніша за мислячого суб'єкта, дає страждання й утіху, й скептики закінчують грубим ученням, згідно з яким усе, що несе втіху, є право. Людина визнає передусім те, що віддзеркалюється в її почуттях як приємне або як неприємне, і цей критерій є першим, за який вона чіпляється, не переймаючись значенням її вчинку для союзу сімейного й державного, її місцем у системі світу тощо. Але така філософія позбавлена міцного підґрунтя, адже вона віддає перевагу випадкам замість норм безумовних, розумних, й позаяк приємне та корисне з легкістю підпорядковуються обставинам, то й оцінка їх може бути надзвичайно різноманітною.

Греки виробили всі три системи цієї науки “жуїрувати”⁹⁷ життям”, розвинули кожну з її форм неупереджено й виразно. Арістіпп, учень Сократа, ще за життя свого вчителя висловив переконання, що втіха є мірою всякого життя. Втіху він розумів як миттєву насолоду, швидкоплинний приємний пафос, якого ми дістаємо від певних сортів їжі, напоїв, як приємну збудженість, до якої приводить нас бесіда з друзями, спілкування з гетерами тощо. Ставити себе у відношення до цих зовнішніх предметів і всього світу так, аби вони

давали нам приємне тілесне відчуття, — ось принцип життя.

Цей атомістичний погляд на життя складає перший щабель евдемонізму. Але з таких атомістичних швидкоплинних збуджень може виникнути душевний хаос, оскільки кожна така втіха має лише тимчасове значення, за нею може йти і глибоке страждання. Це привело учнів Арістіппа — кіренаїків⁹⁸ — до переконання, що життя полягає не в швидкоплинних окремих пафосах, але у безперервному ладі приємного життя, яким є *ἡδονή* — щастя, як світлий настрій духу, що впливає із знання й здатності діяти доцільно за будь-яких обставин життя, аби не мати страждань. Цей незворушний стан духу й є нормою розбіжності між справедливим і несправедливим. Тут погляд динамічний.

Третій погляд на сутність насолоди: коли ми відчуваємо якийсь окремий пафос, то кажемо про задоволення, але варто визнати втіхою й той стан, коли ми не відчуваємо страждань. Відсутність усяких страждань є щастя. На цій ідеї зупинився Епікур, згідно з яким мета життя полягала у відсутності неприємних збуджень, у задоволенні як пасивній насолоді, — *ἀταραξία ἀπάνευα*.

Далі евдемонізм йти не міг. Поруч із ним стояла система заперечень у циніків⁹⁹ і стоїків¹⁰⁰, але у тупій і карикатурній формі. Якщо людина, як тваринна істота, прагне насолоди, то потреба в насолоді знаходить вираз у якихось потребах, задовольняючи які, людина відчуває насолоду. З відношення між потребами та щастям виходять дві системи: щастя полягає або у задоволенні потреб, або в їх запереченні, придушенні. Маючи засіб відповідно до потреб, вдовольняючи їх цілковито, ми досягаємо щастя, — це позитивна насолода. Але можна досягти щастя й запереченням потреб, адже зменшуючи, або знищуючи їх, ми тим самим збільшуємо втіху, — це негативна насолода. Першу філософську школу ми бачимо в Арістіппа та кіренаїків, другу — в Антисфена, Діогена, Епікура.

Евдемонізм Епікура. Епікур (342—240 рр. до Р. Х.)¹⁰¹ не був ученим-філософом; теоретична частина його вчення не дає прибутку галузі науки. Метафізику він запозичив у Демокріта, котрий жив до Сократа; його новацією у розвитку вчення евдемоністів є теза про те, що безумовну мету життя складає втіха, яка

полягає не в позитивних насолодах, а у позитивній відсутності страждань. Утіха, навчав він, є станом цілковитого спокою духу, що насолоджується спогляданням власної доброчесності. Така мета життя, на його погляд, вказує на відмінність істинного і хибного, справедливого і несправедливого. Визнаючи за мету життя втіху, Епікур виставляє знання й доброчесність засобами, за допомогою яких досягається щасливе життя. Чесноти є гідний засіб отримання втіхи. За прикладом усіх філософів Епікур виділяє чотири кардинальних чесноти: мужність, мудрість, помірність (стримання) і справедливість, в яких полягає сутність нашої моральної свободи, котра підносить нас над фізичним світом. Не маючи мудрості, ми не в змозі розпізнати насолоду, за якою йде страждання. Мужність дає нам силу боротися зі своєю тваринною натурою й відмовитися від насолод, за якими настає страждання. Помірність дещо обмежує наші потреби й відраджує від насолод, які призводять до страждань. Справедливість не робить нас ворогами інших, а ставить у мирні стосунки з ними. Все, таким чином, має в Епікура практичну мету, розрахунок на отримання втіхи.

Це позначилося й на погляді Епікура на державу. Суспільний союз людей, стверджує він, не існує від природи, а постає через довільне з'єднання. Необхідність захищатися від взаємних образ примусила людей укласти угоду про суспільне врядування. Так виникла держава, в якій загальнообов'язковою нормою є справедливість. Отож, там, де нема угоди, немає ані справедливості, ані несправедливості. Звідси справедливість є лише суперечність угоди; вона зла не сама по собі, але через те, що за нею йде покарання. Заперечуючи це, стоїки казали, що для епікурійців не крадіжка є лихою справою, а те, що злодій піймався на гарячому.

Втім, істинна філософія навчає, що не ідея справедливості народжується з угоди, а саме джерело угоди вміщене у справедливості. Так казав Сократ, так навчають Арістотель, Кант та ін. Справді, який зміст має ідея справедливості за Епікуром? Цей зміст суто випадковий, залежний від місця й часу, бо все, що тільки вміщене в угоді, виражає ідею справедливості, все те, що суспільство вважало за необхідне вкласти у зміст угоди, є справедливість. Але позаяк справедливість, як і всяка

доброчесність, має вартість не сама по собі, а залежно від отриманих втіхи, щастя, користі, то виходить, що нормою права, котра покладає відмінність добра і зла, буде мірило абсолютно суб'єктивне. На цій підставі епікурійці повчають, що позаяк люди вступають в угоду для самозахисту, для власної користі, то тільки-но закон перестає бути людині корисним, він втрачає для неї обов'язкову силу.

Отже, виконання й невиконання угоди залежить від нашого особистого погляду — це вже перехід до софістики. Проте угода є обов'язковою, навчають епікурійці. Але чому? Не тому, що невиконання її є ганебний обман, а тому, що, виконуючи її, ми зміцнюємо щастя й уникаємо страждань. Мудрий виконує закон, знаючи, що немає можливості ухилитися від покарання за його невиконання; нерозумний натомість намагається обійти закон, аби придбати собі зайве, і через те сам накликає на себе покарання. Санкція угоди вміщена, таким чином, у погрозі. Хоча справедливість є лише справою угоди, втім епікурійці навчають, що вона ґрунтується на природі, на потребі щастя, але як тільки загальноприйнята норма втрачає значення для особи, вона стає необов'язковою. Так, якщо все в державі служить нашій користі, щастю, то обов'язок пожертв для держави, участь у громадських справах мають бути достотно визначені в цьому сенсі, позаяк це необхідно для суб'єктивної вигоди.

Все вчення епікурійців про право можна резюмувати так: 1. Справедливість є гарний запобіжний засіб для застрахування нас від образ, адже образи перешкоджають утіхам; 2. Позаяк утіха суб'єктивна, то й справедливість як засіб для досягнення втіхи визначається самим лише особистим поглядом суб'єкта й ніякої об'єктивної норми не має; 3. Санкція справедливості як підґрунтя угоди полягає в загрозі, небезпеці, що викликаються невиконанням угоди. Ці три формули можуть бути зведені до однієї: право й інтерес тотожні.

С. Науковий скептицизм Нової академії

Третьою формою грецької софістики був науковий скептицизм. У II і III ст. до Р. Х. набули розвитку Середня і Нова академії¹⁰², які розробили вчення про просту ймовірність, протилежну об'єктивній вірогідності. Науковий скептицизм заперечував усяку об'єктивну

істину, всяке об'єктивне пізнання *: Нова академія в боротьбі зі стоїками довела таке заперечення до неабиякої довершеності. Визначним її речником, таким, що мав вплив на римську освіту, був Карнеад (214 — 129 до н. е.), філософ ймовірності та різних її ступенів.

Точкою опори філософії Карнеада стали вислів Сократа “Я знаю те, що нічого не знаю” й та обставина, що діалоги Платона зазвичай закінчуються суперечкою. З останнього послідовники Платона, котрі утворили школу Нової академії, були переконані, що Платон не розв'язував жодних питань, був скептиком. Істотний принцип Нової академії полягав у вченні, що ми не знаємо істини, тобто не маємо критерію розрізнення істинного від хибного. Отже, істинна мудрість полягає в тому, щоб не стверджувати і не заперечувати, тобто зректись усякого рішучого судження. В цьому сенсі скептицизм не є запереченням істини **. Карнеад був надзвичайно дотепним філософом, витонченим діалектиком, майстром доводити і *pro*, і *contra*. Мета такої діалектики полягала в тому, щоб позбавити слухача всякої впевненості в можливості пізнати істину й довести цим, що ми не маємо жодних підстав протиставляти одну думку іншій. Він наводив якесь міркування, позитивно доводив його й потім так само заперечував.

Таким витонченим діалектиком Карнеад виступив у Римі, куди прибув (155 до н. е.) разом із перипатетиком ¹⁰³ Крітолаєм і стоїком Діогеном, афінським послом, у справі про податі. Тут, у застольних бесідах із заможними римлянами, він розвинув свої думки про правду й неправду. Ціцерон і Лактанцій кажуть, що два дні Карнеад виголошував промови про цей предмет: одного дня твердячи, що справедливість від природи дійсно існує, а іншого — що ми її від природи зовсім не маємо. Другу з цих промов Ціцерон зберіг для нас у “*De Republica. Lib. III*” ¹⁰⁴, у Лактанція так само є уривки. Ця промова мала значний вплив на Ціцерона та інших римлян, а за Нового часу — на Гуго Гроція.

* Вірогідно, каже Аркезілай і разом із ним усі скептики Нової академії, ми нічого не маємо, ми не в змозі стверджувати, що знаємо щось або ні, й отже, маємо виходити з того, що видається нам ймовірним, що має якнайбільше розважливих підстав. Істина суб'єктивна.

** Своє утримання від судження скептики обґрунтовували тим, що чуттєві враження не в усіх однакові, що ці враження залежать від різних тілесних і душевних станів, від звички, способу життя тощо.

Розвиток думок тут такий: “Люди завжди встановлювали норми права залежно від того, що їм було вигідно. Через це вони різноманітні і відповідають звичаям певного народу, часу, в який він живе, місцевим запитам тощо. Отже, справедливого від природи не існує. Все, що наділене життям, прагне, за законом природи, своєї користі, й якщо природна справедливість існує, то вона є божевілья, позаяк віддає перевагу служінню іншим на шкоду служінню собі. Якби римляни відмовились від чужих скарбів, здобутих у війні, й віддали їх тим, у кого вони відібрані, то почали б терпіти злидні і дійшли б до напівдикого стану. Так само, якби хтось продав усе своє майно й отримані гроші використав на спільну користь держави, то вчинив би справедливо, але всякий визнав би його божевільним. Коли хтось продає раба і не вказує на його вади, то ми кажемо, що він чинить нечесно, проте розважливо, дбайливо. Ще безглуздішою є така справедливість щодо питання про життя та смерть. Коли хтось під час корабельної аварії чіпляється за дошку, то природа вимагає, аби він скинув у вир кожного, хто чіпляється за цю саму дошку, й якщо хтось рятується втечею, природа так само вимагає відібрати коня в пораненого товариша, а жертвувати своїм життям у цих випадках хоча й справедливо, але надзвичайно безглуздо”.

Таким чином, уся промова Карнеада точиться навколо користі й справедливості. Сенс її той, що користь вимагає зневажати справедливість, а справедливість вимагає нехтувати користю. Людина прагне того, що вигідно, й там, де наявна справедливість, учинок суперечить природі (*contra naturam quippe est*), є безглуздим, отже, *справедливість суперечить інтересові*.

Але в чому тут непорозуміння? Це видно з погляду Карнеада на факт народу, який збагачується, на факт політичний. Карнеад розглядає державу як таку, що ґрунтується на абсолютних засадах права. Такий погляд збігається з точкою зору, що державою мають керувати філософи, а не царі. Держава складається фізіологічно, так само, як і всі тіла всесвіту, — цей *corpus*¹⁰⁵ постає з різноманітними силами: моральними, релігійними, фізичними. Основи його єдності утворюються з нескінченно різноманітних начал, і справедливість є лише однією з таких основ, отож не має в ньому виняткового значення. Інколи вищим законом у державі

може бути й *спільне благо* (*salus populi suprema lex*); заради інтересів народу доводиться іноді жертвувати всім. Відтак у державі маємо зіткнення таких начал, за яких моральнісний закон не може зазіхати на безумовне володарювання. Отож вимога Карнеада, аби в державі справедливість мала горішнє значення, свідчить, що суперечність між правом та інтересом стала виразною.

Втім, *історичне значення скептицизму Карнеада* надзвичайно важливе. Його скептицизм проливає нам світло на всю давню філософію й постає немовби межею між нею та християнським ученням. Це та точка мислення, з якої ми оглядаємо як стародавній, так і новий світ, — світ християнський.

Аби дати докладну характеристику скептицизмові Карнеада, треба визначити *скептицизм взагалі й скептицизм моральний зокрема*. Перший має надзвичайно різноманітні філософські напрями, до того ж, неоднакової наукової значущості. Ми знаємо з досвіду, що всяке дослідження передбачає скептичний момент, воно не мало б місця, якби наш дух не навіював сумнів. У цьому сенсі скептицизм — розумний рушій нашого пізнання. Від нього, за Платоном, вільні лише цілковиті неуки й абсолютні боги: перші настільки далекі від усвідомлення істини, що не шукають її, а другі настільки досконало знають істину, що не мають ніякої потреби її розвідувати. Людський дух, натомість, тим більше здатний до кращого, нормального розвитку, чим більше піддаються сумніву її основи. Це скептицизм науковий, пройнятий палкою любов'ю до істини. Платон і Декарт вважають його органом науки. Втім, є скептицизм, підґрунтя якого не таке шляхетне та позитивне. Людина, внаслідок свого виховання чи особистих інтересів, може відчувати байдужість до істини й, залишаючись неправою фактично, прагне виправдати свою моральну байдужість і знайти її розумні підстави. Тут виникає спроба довести теоретично, що істина для нас неприступна, що дві рівночинні думки ми можемо сприймати з однаковою правдоподібністю. Так виникає скептицизм як довід ослаблення моральних сил. Це скептицизм моральний, руйнівний як для науки, так і для життя. Такими скептиками у давніх були софісти. Не з філософською серйозністю відчували вони неспроможними сили людини реалізувати істину, а з легковажністю,

підлещуючи юрбу, намагались розвивати принцип, згідно з яким усі протилежні думки байдужі щодо істини, і начала добра чи зла не мають у собі нічого істотного.

Карнеад не був таким скептиком. Ціцерон та інші славетні римляни, прислухаючись до його аргументів, вважали, що серце філософа було за істину, й тільки у вигляді спроби, з метою висловити довершеність свого артистичного красномовства, він рівночинно заперечував протилежні думки. В “De Republica” Ціцерон вказує навіть приводи, з яких Карнеад виголосив свою промову. Дану промову в Ціцерона наводить Filus у бесіді зі Сціпіоном. Сам Ціцерон перед цією промовою розвиває таке вчення про право і державу, проти якого заперечення Карнеада були цілком слухні.

Вчення Ціцерона тут особливо важливе, позаяк, за еклектизмом його філософії, поєднує у собі всі погляди великих античних умів — Платона, Арістотеля, інших. Так, кажучи про соціальну натуру людини, Ціцерон стверджує, що людина є твариною товариською, що морального значення вона набуває в державі, слугуючи їй за своїм покликанням. Ціцерон розуміє сутність людини у вузькому, античному, а не в загальнолюдському сенсі; за його поглядом, той, хто стоїть осторонь державної діяльності, не може служити державі, не є людиною. Карнеад, натомість, відчуває, що для визначення сутності людини потрібна якась нова ідея.

Головні тези Ціцерона такі:

1. “Природа, немовби лиха мачуха, — каже він, — дала на долю людини голе, ламке й немічне тіло та душу, стурбовану скорботами, падаючу під страхом, безвладну до виконання добрих справ, захоплену похотями; втім, на дні людської душі прихована іскра божественного розуму.”

2. “Хоча людина народжується слабкою та безпорадною, вона захищена від всіх безмовних тварин, котрі, попри те, що наділені великою силою і непідвладні суворим діям клімату, виявляються беззахисними перед людиною. Розумом людина досягає більше, ніж тварини своєю природою, позаяк міць і сила останніх не перешкоджають підкоряти їх нашій владі.”

На думку Ціцерона, *розум людини* є тією могутньою силою, якою людина відрізняється від тварин і підпорядковує їх своїй владі. Розум він має за джерело могутності, здатності підкоряти тварин, але не бачить в

ньому органу істини. Такий погляд пронизує усі твори Ціцерона; він взагалі властивий римлянам й існує у них як в метафізичному, так і в моральному вченні. Це не погляд Платона і Арістотеля. Коли останні запитують, у чому полягає божественний зміст розуму, то відповідають: через розум людина спроможна віддатися безтурботному спогляданню істини, через нього заспокоїти себе спогляданням вічних ідей у тій тиші буття, де немає чуттєвих тривог і пробуває сутність істини.

3. “Позаяк пробуджуючий розум застав таких людей, котрі безладно видавали мішані звуки, то він наділив їх розбірливістю, надав речам назви і згуртував людей, котрі жили поодинці, радісним союзом слова. Така сама сила душі винайшла видимі знаки для тонів голосу, число яких нескінченне. Це мистецтво письма дало змогу розмовляти з відсутнім, передавати волю віддаленому й зберігати пам’ять про минуле. До письма приєдналось винайдення чисел, не тільки необхідних у суспільному побуті, але незмінних і спроможних долати плин часу. Числа дали змогу розвідати й небо. Зрештою, сила розуму висунула з юрби людей, здатних обрати дещо гідне цього дару Божого. Це ті славетні люди, котрі осягли закони життя, наставили інших і створили науку та мистецтво керувати народом”.

У цій тезі розв’язується питання *про соціальну природу людини*. В чому ж вона полягає? В силі розуму винаходити та відкривати. З дивовижною простістю каже Ціцерон, що соціальна природа людини відкривається у винайденні мови, яка відрізняється від безладного галасу тварин, у винайденні писемності та чисел і, головне, в осягненні законів правди та створенні науки, котра навчає розбудовувати державу й керувати народом. Про цю велику науку, що надає привілейоване становище, Ціцерон висловлюється так: “Немає справи більш божественної, ніж та, за допомогою якої створюється могутня держава. Людині вроджене прагнення доброчесності, й найвищу форму свого здійснення це прагнення має у створенні держави, позаяк це справа богоподібна. Як Бог створює світ, так політичний розум створює державу”.

Отже, моральна сутність людини полягає *в служінні державі*. Це служіння є найвищою чеснотою. Принагідно зазначимо, що Ціцерон жив за доби, коли великий римський дух розвалювався, коли суспільна фор-

ма життя перетворювалась не на ґрунті загальнолюдських начал, сутності людського духу, а на підставі універсальних ідей грецької філософії. В основі римської імперії лежало прагнення єднання під одними звичаями й одним правом. З іншого боку, в громадянському житті відбувся розрив між індивідуальними принципами життя та філософськими началами, позаяк суспільство виголосило вже свою незалежність.

Принцип об'єктивності висували стоїки *. Стоїки стверджували, що служіння державі саме по собі не є великою справою. Воно, у своїй основі, може й не містити горішніх начал розуму й, отже, не мати ніякого значення. Істинна держава є лише моральнісний союз, який охоплює все людство. В моральній особі людини не вміщено ніякого обов'язку служити державі; державі можна служити лише в разі необхідності, на кшталт того, як здорова людина допомагає хворій.

Та Ціцерон не може примиритися з таким поглядом й удається до свідчення історії, вказуючи на шляхетні приклади безкорисливого служіння вітчизні, хоча б у цьому служінні не було крайньої необхідності. "Сціпіони, — каже він, — мали пишні вілли, які поєднували у собі всі засоби втіхи і спокою. Тут великі мужі вивчали філософію, політику, мали дозвілля споглядати істину й красномовство; але вони служили державі, й служили безкорисливо" ¹⁰⁶. Далі Ціцерон намагається довести свою тезу *теоретично*. Він стверджує, що життєве дозвілля, присвячене спогляданню, не гідне моральної особи людини. "Дозвілля є суспільний дар, який треба використовувати для піднесення та зміцнення своєї особи, аби бути здатним діяти на політичній арені". Майже вся книга Ціцерона сповнена критики стоїчного вчення, тези про те, що моральність особи не полягає у служінні державі; він висуває принцип безкорисливого служіння, через яке людина досягає значення моральнісної особи.

Виникає питання: як набувається це значення моральнісної особи, або ця здатність, ця вища чеснота будувати державу й керувати народом? Вона набуваєть-

* Стоїки були раціоналістами суб'єктивного напрямку. Стоїчна філософія доходила понять суті християнських. "У всіх людей природа однакова. Всі люди — брати поміж себе і мають Бога своїм батьком. Людина подібна до Бога за розумом". Через це особа виступала у них як загальнолюдська і виходила далеко за тісні рамки давньої держави.

ся “почасти безпосереднім досвідом, здобутим на ґрунті державного життя, почасти наукою. Й те, й інше, як сократична наука, так і римська досвідченість, є однаково необхідними. Ось чому Сціпіони від політики римської звернулись до науки сократичної. Багатому на мудрість, почерпнуту з державної діяльності, треба збагатитися ще мудрістю сократичною”. Отож джерело політичної діяльності впливає як з державної служби, так і з теоретичних студій. “Втім, — каже Ціцерон, — можливі випадки розмежування політики і сократичної науки, то яке ж заняття обрати? В усякому разі, ниві державної служби треба віддати перевагу перед тихим заняттям сократичною наукою, адже перше творить таких великих мужів, як Курій, котрого не можна було здолати ані залізом, ані золотом *, а друге їх ніколи не творило”.

У римлян практичне життя було світочем для розуму і силою для характеру. Коли грецька наука проникла до Риму, то брутальні республіканці ¹⁰⁷ (наприклад Катон) казали, що займатися нею можуть тільки дріб'язкові та пусті греки, котрі пропили свою вітчизну. Греків вони уявляли як *homunculi* ¹⁰⁸, які серед тиші та спокою віддаються різним пишномовним заняттям, заглиблюючись до зречення від усього довколишнього: рахують, скільки на небі зірок, яким шляхом мають рухатись планети тощо; справжня ж людина, римлянин, усім тілом повинна бути відданою державі й у державному житті має черпати велику державну науку шляхом досвіду.

Перша книга Ціцерона починається бесідою між співрозмовниками: з'явилося два сонця, й гості, зібравшись, починають міркувати, що це значить. Один із гостей каже, що братися за такі речі марно, адже вони незбагненні для людського розуму й ні до чого не здатні. Краще взятися за земне: ось у Римі з'явилися два консули ¹¹⁰ та два народи; краще-но дослідити цей факт. Втім, у Ціцерона нема подібної брутальної неґації, він

* Римляни вели війну з сабінянами ¹⁰⁹ і перемогли їх. Аби мати вигідні умови миру, сабіняни послали депутатів до Курія. Депутати застали консула, коли той готував свою убогу страву з ріпи. Помітивши таку злиденність, вони замислили підкупити його. Курій відповів: “Марно сподіваєтесь, що моя бідність допоможе вам; ви не могли здолати мене залізом, не здолаєте й золотом; візьміть краще його назад, мені більше до вподоби панувати над людьми, котрі мають золото, ніж мати його самому”.

поважає сократичну науку, але лише у значенні органу державного життя. Арістотелеве знання для знання для нього не має місця; воно лише звільняє істину від домішок брехні, але неспроможне створити енергійних, стійких характерів на кшталт характеру Курія.

Такі принципи Ціцерон висловлює від щирого серця. В них сповна виражене античне розуміння природи людини *. Віра в те, що вище, моральне значення людина здобуває лише службою державі, призвела до падіння Риму. Проти такого принципу античного життя і повстав скептицизм в особі Карнеада.

Тільки-но вимовив Сципіон, що богоподібна справа — керувати державою, і в державному житті наука про державу може набувати більшого, ніж у школі Сократа, значення, співрозмовник його Filus висловлює цілком інший погляд, згідно з яким не доброчесність і не право є підґрунтям вчення про державу, що не можна керувати державою, не вчиняючи несправедливості. На думку Сципіона, керівництво державою є справою божественною; на погляд Filus'а, воно є справою аморальною. “Ви спонукаєте мене, — каже Filus, — аби я взявся захищати неправду, але я пригадую, як колись Карнеад доводив цю тезу, що *служба державі ґрунтується на несправедливості*”.

Цікаво, що на скептицизм Нової академії дивились прихильно як глибокі християнські мислителі, так і пересічні апологети ¹¹¹. Всі вони однаково визнавали скептицизм рушієм розвитку людства. Лактанцій каже у своїй збірці ¹¹²: “Кому не відомо, якою була сила красномовства і дотепності Карнеада, філософа новоакадемічної школи, той може переконатися в ній з похвал Ціцерона або Луцілія — з того саме мієця, де Нептун, кажучи про одну важку справу, висловлюється, що її не можна розплутати, бодай навіть пекло поверне Карнеада. Прибувши до Риму афінським послом, Карнеад у присутності цензорів ¹¹³ Альби і Катона виголосив промову на захист справедливості; другого ж дня він заперечував справедливість, але не в дусі філософському, який вимагає спокійного роздуму і послідовного

* Особа людини була тотожна особі громадянина. Людина мала значення не як моральнісна істота, а як громадянин держави, як доблесний її служитель. Звідси поділ: повноправний і річ, раб. Особисте й загальнолюдське начала були лише руйнівними елементами держави.

рішення, а з метою розкрити свій ораторський талант, захищаючи протилежні погляди. Так він звичайно робив, спростовуючи інших, аби вони нічого не стверджували.

Втім, Карнеад не був неправий. Щоправда, більша частина філософів, особливо Платон та Арістотель, багато казали про справедливість і з великою схвальністю зазначали, що кожному вона віддає належне, в усьому дотримується рівності. Справедливість покладали вони зовні, як добродетель і принесення користі більшості людей, наче вона складає *власність суддів* і державних можновладців, між тим нема людини, якій вона не була б властивою. Такі філософи самі не знали й не могли нічого сказати, що вона таке, звідки вийшла і які блага принесла: вони приписували цю загальну чесноту лише небагатьом. Тепер Карнеад, вимушений розумом і дотепністю, відкидає справедливість, яка не мала міцних засад, він не думає, що справедливість не заслуговує на схвальність, але показує, що захищаючи її, не можна навести розумних підстав". Цей погляд виправдовує Карнеада проти Платона та Арістотеля.

Тут Лактанцій висловлює знаменну думку (нема людини, котрій не була б властива справедливість; звідки вона і які блага принесла?), котра вказує на відмінність християнської доби від поганської. Отже, Лактанцій, пересічний апологет, дорікає великим філософам Греції тим, що вони не розуміли справедливості. Й справді дивно: Платон та Арістотель розвивають глибоку істину справедливості й не можуть сказати на її захист жодного доладного слова, не розуміючи її значення. Коли Цицерон запитує себе, звідки в нас ідея справедливості, — з розуму, йде відповідь. Усі давні емпірики та ідеалісти суголосно стверджують, що "розум пізнає справедливість". Це був голос усього античного світу.

Дійсно, немає сумніву, що розум є джерелом ідей, втім, знаменний факт: жоден з давніх філософів нічого не каже про совість, навіть слова цього ми не бачимо в ужитку. Тільки християнство замість абстрактного розуму вказало на совість як справжнє джерело моральних ідей. За Платоном, розум є об'єктивним змістом, зреченим і піднесеним над особою людини як над феноменом; совістю ж ми вважаємо той розум, який не підноситься над особою людини, але притаманний їй, адже наша особа й наша совість суть тотожні поняття.

Ми відчуваємо без рефлексу, без усякого наукового знання, що наша совість є внутрішнім розумом, тотожним з нашою особою. Звідси вимоги совісті наполягають на виконанні без усякого розумового рефлексу; розумна ж вимога виникає лише внаслідок рефлексу даного явища. Совістю ми без рефлексу, безпосередньо, відчуваємо, що страждаємо, радіємо, засмучуємось і ображаємо. В совісті розум указує на нашу особу, саме через це остання отримала у нас свій розвиток. Ось чому Лактанцій вправі сказати, що давні не розуміли і не могли пояснити джерела значення справедливості.

Другий глибокий закид, що його робить Лактанцій, проливає яскраве світло на сутність давнього світогляду й давньої політики. Він каже, що Платон та Арістотель вважали справедливість привілеєм суддів і можновладців *. Чи має він рацію? Платон у "Νόμοι" ¹¹⁴ визнає правочинність рабства. Арістотель визнає абсолютну його правочинність, адже рабство, на його погляд, вкорінене у самій природі раба. Обидва визнають людину рабом *de jure* ¹¹⁵, такою, що не осягає принципу правди. Далі. За Арістотелем, людина є державна тварина (ζῷον πολιτικόν), яка стає найдосконалішою лише в державі, поза нею вона звір, адже лише держава є самобутня, самовдоволена істота (αὐτάρκης πολιτεία), що має абсолютну силу й абсолютне буття. "Ані грецька, ані римська держави не розуміли свого призначення в людстві. Лише стоїки розглядали державу як пересічне поєднання членів усього людства. Держави у світі — те ж саме, що приватні будівлі у місті".

З огляду на такі факти скептицизм Карнеада, вважає Лактанцій, був природним і слушним. У Платона

* "Дійсно, — каже Платон у Νόμοι, — існує рівна віддяка нерівним згідно їхньої природи". Віддяка різниться за природою людей. Про цю природу Арістотель каже у "Політиці", що люди поділяються на панівних і підкорених, є навіть люди, що відрізняються від інших, як тварина від людини, це раби. Підкореними людьми є: 1) діти, як такі, що мають розум недосконалий; 2) жінки, як такі, що мають підкорений розум; 3) раби, котрим розум даний лише для того, щоб слухати накази їхніх панів. Знаменні слова стоїків — Сенеки: "Вони раби? Скажи, що вони люди, такі самі, як і ми. Той, кого ми називаємо рабом, народжений з того ж сімені, як і ти: він насолоджується тим самим небом, дихає тим самим повітрям, живе й помирає, як і ти". Слова Епіктета: "Замислись, хто ти? Передусім людина, в якій нічого вищого за свободну волю; їй підпорядковується все інше, вона ж не підвладна рабству. Замислись, від кого відрізняєшся ти розумом? Від диких тварин і овець".

ми дивимось, як глибоко він осягав істину і в своїх високих думках підносився над чуттєвістю елліна, — за це він поважався отцями церкви ¹¹⁶, — але він не усвідомлював людської особи, був неспроможним поставити у правильне відношення людину до держави і державу до всього людства. Мало ще усвідомити істину нашого високого призначення в державі, ми маємо збагнути і той конкретний план, який в історії людства реалізує це призначення. Держава у Платона і Арістотеля існує лише для елліна й у вузькій еллінській формі.

Звідси легко зробити висновок, що служити державі — значить чинити несправедливість. Служити державі неможливо, не вчиняючи несправедливості, тобто справедливість є така ідея, яка має значення лише в самій грецькій або римській державі, але не в єдиному цілому “царстві Божому”. Прудон у “*De la justice*” ¹¹⁷ натрапляє на великі утруднення соціального питання й доходить думки, що в жодному народі не може бути встановлена справедливість, якщо вона не встановлена в усьому людстві.

Це думка християнська. Моральні ідеї не можуть отримати свого значення, коли вузький погляд національностей тяжіє над становищем людини й доки в державі існує розбіжність культур, логічний наслідок звідси — розбіжність понять про справедливість і несправедливість. Чесна людина відчуває потребу йти за законами правди. Але постає питання, за якими саме законами? Якщо вона дотримується закону грецького, то чинить неправду за законом римським, або ж здійснюючи єгипетську правду, вона коїть асирійську неправду. Правда одного народу зневажається іншим народом. Звичайно, чим дужче людина відчуває свою моральну гідність, тим більше відходить від вихідного стану; що їй тут вдіяти? Ось у чому дух промови Карнеада; ось причина, чому поважають його Цицерон і, навіть, християнські філософи.

Такими є чинники скептичної промови Карнеада. Вони полягають в античному погляді на людину й у відношенні моральної особи до держави. За цими мотивами скептицизм Карнеада був докладним і втілював прогрес для життя та науки. Карнеад не був пустим софістом: у його промові — глибокий науковий інтерес. Він був упевнений, що доки все людство не дійде злагоди в релігійних поглядах, доки є розбіжність правди

й неправди, доти поняття про право і неправу будуть суперечити і взаємно виключати одне одне. Ось чому в застольних бесідах він передусім указує на *релігійний стан Стародавнього світу*, на відмінність культів.

“Коли б хтось, несучись на колісниці Медеї, запряженої крилатими зміями ¹¹⁸, — так починає свою промову Карнеад, — поглянув уважно на численні народи й держави, то побачив би, як у єгиптян, цього нерозпа-скупдженого народу, про який свідчить величезна кількість збережених пам’яток, вважали бика богом і називали його апісом ¹¹⁹, і як багато інших тварин входили в них до шеренги богів й отримували божеську пошану, — та й у нас, греків, народу освіченого, є багато пишних храмів, присвячених ідолам, що мають людську фігуру. Перси вважали такі храми негідними богів, і Ксеркс повелів їх палити й руйнувати на тій підставі, що богів не треба ув’язнювати в чотирьох стінах, коли весь світ є їхньою оселею. Проте відомо, що коли Філіпп замислив, а Олександр розгорнув війну проти персів ¹²⁰, то приводом висунули вони бажання помститися за грецькі храми, котрі, з волі греків, не були відроджені, аби перед їхніми очима стояли пам’ятники перського варварства. Багато народів вірило навіть, що принесення людей у жертву богам висловлює повагу до них і що такі жертви богам приємні”. Національний інтерес греків не потребував походу, але Філіпп та Олександр Македонські, аби висунути пристойну причину, дали грекам відчувати, що їхня релігійна свідомість спаплюжена, що вона вимагає помсти. Релігія виправдовує вторгнення. “Звичайно, народи настільки різняться, що критяни та італійці вважали крадіжництво прийнятним, а лакедемоняни мали за свої всі поля, що їх досягав кинутий дротик; афіняни ж вважали своїми всі землі, на яких зростає олійне дерево”.

Все це мало корені в особливих кultaх держав. Власність афінян поширюється на землі, де ростуть олійні дерева. “Галли вважали за ганебне обробляти поля працею рук своїх і здійснювали походи на чужі поля. Ми з вами, освіченіші з усіх народів, забороняємо трансальпійцям розводити виноградні та олійні дерева, аби в нас вони коштували дорожче, — міра розважлива, але несправедлива. Звідси можете робити висновок, що справедливість несуголосна розсудливості. Натомість

Лікурґ, засновник справедливих законів, віддав поля заможним громадянам, аби вони їх обробляли. Втім, якби я забажав описувати види законів, установи і звичаї, то мав би зазначити, що не тільки в різних народів, а й в одного й того самого народу існують тисячні зміни. Друг наш Манілій може підтвердити, що нинішні закони про права жінок різняться від тих, котрі були в його юність, коли не було *Lex Voconia* ¹²¹, цього закону, вигідного чоловікам, але несправедливого щодо жінок. Чому, справді, жінка не може мати власності, чому вона має отримувати спадок весталки ¹²², а не своєї матері?

Тут я запитую вас: якщо чесна й добра людина вважає за свій обов'язок слухатись закону, то якого закону вона має слухатись — невже всіх, якими б різними вони не були? Якою мірою необхідна ця мінливість законів? Натура чесної людини не терпить відходів від справедливих законів, але наші закони охороняються не свідомістю права, а карними стратами. Звідси випливає, що люди несправедливі за природою, позаяк ми чинимо згідно з уявною справедливістю, втім обов'язок чесної людини полягає в тому, щоб кожному віддячувати тим, чого він гідний.

Справедливість вимагає віддавати належне і тваринам. Ще Емпедокл навчав, що всі тварини мають рівні права, що той, хто завдає їм страждання, чинить справу ганебну і буде покараний". Давнина не могла розуміти правди так, як вимагає цього Карнеад. Найвищі права мав чоловік, принижена була жінка, раби ж і тварини визнавались цілком безправними.

Тут ми стикаємось з напрочуд широким поглядом Карнеада. За Нового часу лише Лейбніц розвинув у метафізичному сенсі вчення про справедливість як таку, що охоплює не тільки людське суспільство, але світ тваринний, рослинний, усе, що існує, позаяк людина перебуває у спілкуванні з усім сущим у світі. За вченням Лейбніца, ми повинні бути справедливими щодо всього, маємо поважати закони буття й розвитку всякої речі. Щодо цього є цікаві секти (мормони ¹²³, *schaeker*'и ¹²⁴ та ін.) в Америці, які змінили принцип власності в такому саме сенсі. {В нас поля є лише засобом для наших довільних цілей, ми їх експлуатуємо. Політичні та релігійні фанатики в Америці дивляться на землю інакше: людина має прикрашати, розвивати,

покращувати і підносити її до раю, а не експлуатувати зухвалим егоїзмом *}. Справді, з логічного боку безсумнівно, що коли світ речей втрачає в наших очах моральне значення, то для нас дуже важко ставитись до якоїсь з його частин відповідно до моральних ідей; порушуючи права тварин, ми створюємо підґрунтя й для порушення прав людини, адже ніхто з нас не носить у собі два серця й ніякий дуалізм тут неможливий **. Отож справедливість не є вузькою ідеєю, вміщеною у тісні рамки за нашою сваволею; вона не має межі, довільно нами встановленої. Щодо цього в Карнеада ми дуже рано бачимо глибокий метафізичний погляд.

“Розважливість вимагає збільшувати наші сили, примножувати багатства й розсувати межі держави, інакше як би Олександр, котрий розширив кордони своєї держави вглиб Азії, міг би досягти свого володарства й істинної насолоди, коли б не захопив чужої власності. *Справедливість* вимагає піклуватися про людство, кожному віддавати належне, не чіпати майна державного та приватного, але що б тоді виходило? Натомість, йдучи за законом розсудливості, ми здобуваємо багатство, силу, владу, скарби, пошану, справжню насолоду й найкраще становище у суспільстві. Але я кажу всім про державу й братиму риси з суспільного життя.

Наскільки далека користь від справедливості — це показує римський народ, який чинив свавільні війни й грабіжництвом чужих країн досягнув свого панування. Та й що ж є користь одного народу, як не шкода іншого! Що таке право, добродетель? Хто досягав влади й збільшував свої доходи, хто приносив вітчизні її блага, тобто хто знищував інші держави, вигублюючи народ, і вносив цим силу силенну лиха й нещастя, той підноситься до небес, як взірець величі, як досконалий муж,

* Мормони перетворили скелясті й соляні місця в пайплодючіші, дістали цим повагу всього американського народу й отримали право представництва. Їхні колонії перебувають у квітучому стані, бідності ніякої ми не бачимо. Проте у Нью-Йорку, де про покращання землі мало піклуються, панує могутній пролетаріат. Коли людина підносить землю, тоді й вона дає їй благодатні плоди; не покращуючи її, вона терпить страждання. В Америці питання про землю викликало нескінченні суперечки вчених, котрі доходять досить цікавих результатів.

** Ми можемо лише із самооманою твердити, що маємо схильність експлуатувати одних і не експлуатувати інших — брутальність, варварство скрізь в змозі виявитися однаково.

добродесний. Це, втім, забуто філософами, котрі взагалі намагаються вказувати на несправедливе. Всі, хто має в народі владу, є тиранами, але, за прикладом всеблагородного Юпітера, полюбляють називати себе царями. Коли декілька людей об'єднуються між собою багатством і силою, то це єднання є ніщо інше, ніж зграя, але її звикли називати аристократією. Коли народ чинить за своєю волею й силою, то називають це народною свободою, котра, втім, є сваволею.

Ось чому, якщо один боїться іншого й ніхто не може поклатися на самого себе, між народом відбувається угода, й особи, гуртуючись, встановлюють державний лад, який так хвалить Сципіон. Як же ставитись до інших у державі? Щонайкраще — чинити несправедливість, анітрохи за це не потерпаючи, ба, ще й отримувати повагу; щонайгірше — чинити несправедливість і потерпати за неї. Та не завжди можна досягти найкращого, тому розважливіше — нечинити несправедливість і не потерпати. Звісно, талан першого вибору для нас найприємніший. Уявіть собі двох людей: одного — чесного, а іншого — запеклого лиходія; уявіть, що римський народ (помилково) вшанував другого і піддав тяжким стражданням першого. Запитую вас тепер: на чиєму місці захотіли б ви стояти? Звичайно, на місці злодія. Що ж це значить, як не те, що серцем нашим керує не почуття справедливості, а почуття інтересу й почуття життя!”

“За цією промовою Карнеада, — зазначає Цицерон, — справедливість у галузі закону природи є ніщо, у галузі морального закону — дурниця, адже, дотримуючись цього закону, людина покинула б себе, піклуючись про вигоду іншого”.

Скептицизм Карнеада слухний за тих чинників, що його викликали. З історичної точки зору він є прогресом для науки й життя. Карнеад у своїй промові вказує на *справедливість у сенсі метафізичному*, й не можна не поставитись із повагою до цього погляду. Доки людство у питаннях про призначення людини несуголосне між собою, доти не можуть бути вироблені й загальнолюдські норми права та справедливості.

Втім, розбіжність культів, розбіжність поглядів на богів робить таку єдність цілком неможливою. Отже, потрібна така релігія, котра згуртовувала б різноплеменності, була б істинною для всіх. Платон навчав, що

доки нема істини в релігії держави, доти не може бути й істини в праві. На це вказує й Карнеад. Гуго Гроцій, натомість, каже, буцімто ідея права настільки далека від релігії, що має свій авторитет і для безбожника, що вона утримала б своє значення навіть тоді, коли б не було Бога. Як замирити Карнеада з Гуго Гроцієм?

Чим більше ми вдаємося до науки, тим більше пригнічуємось цим питанням. Метафізичні підстави права завжди піддаються гарячим суперечкам, але сучасна наука визнала ухил від релігійних начал неможливим. Питання про релігійний елемент, що входить до галузі права, нині не розв'язане ствердно, проте позитивні юристи визнають цей елемент цілком необхідним в деяких інститутах. Блунчлі зазначає з приводу форми громадянського шлюбу, що вона значно відходить від релігійних начал, тоді як основа сім'ї має бути релігійною. Сім'ю створило християнство; за гаремного життя вона не могла утворитися; лише християнство підтримує її і надає міцності й стійкості. Ще палкіші суперечки про релігійну підставу влади в державі. {Багато повчального щодо цього дають нам політичні та релігійні фанатики, котрі заснували свої общини в Америці зусиллями О. Конта, Р. Оуена, Фур'є, Мормона та ін. У книзі Діксона "Нова Америка"¹²⁵ аббат Nuis, один з нечисленних тамтешніх богословів, звертаючи увагу на безмежну відданість спільній користі та щастю людей з боку різних засновників общин, зазначає той факт, що всі атеїстичні секти після нетривалого існування розпадаються, натомість общини релігійних сект отримують подальший розвиток, навіть квітнуть, як, скажімо, общини мормонів. Nuis вказує також на Європу й каже: "Подивіться, навіть brutальні магометани — й ті благословлені Богом, й у тих є злагідність і сила суспільства, бо влада в них ґрунтується на релігії". Факт, підкреслений Nuis'ом, для нас тим цікавіший, що політичні фанатики, котрі створюють свої секти в Америці, вийшли з надр Європи, де вони заперечували ту дужість і силу влади, той порядок, який розвинувся за усвідомлення священності й недоторканності державного авторитету.}

Скептицизм Карнеада може бути виправданий метафізично. Але в Карнеада є те змішування об'єктивних якостей ідеї права з якостями суб'єкта, яке завжди шкідливе для розвитку етичної філософії. Скептик

каже, що люди керуються не справедливістю, а інтересом, що їм вроджене тільки почуття щастя, що закони права, звідси, суперечливі й відповідають інтересам держави, а держава не може утримуватись, не заподіюючи несправедливості іншому, не експлуатуючи його, не перемагаючи. Такий погляд ми бачимо в нових скептиків — емпіриків Д. Юма та О. Конта, котрі визнають раціональною державу, що ґрунтується на началі користі.

В чому полягає хибність висновку, що справедливість у галузі закону є ніщо, як каже Ціцерон, у галузі ж моральнісного закону є дурниця? Ми маємо проаналізувати обидві ці думки. Право використовується нами в суб'єктивних інтересах, звідси скептик виводить мізерність ідеї права. Тут він плутає якості ідеї права з якостями суб'єкта, незмінну основу з мінливим станом. Суб'єкт може бути егоїстичним, {може не пов'язуватися зі справедливістю, так само, як тварина не пов'язується з рослиною}, але від використання ідеї права в наших егоїстичних намірах не варто ще висновлювати, що справедливість {для нас} не має жодного значення.

З того, що ми підпорядковуємось егоїзмові, ще не випливає, що право суперечить нашому інтересу. Суб'єкт може по-різному усвідомлювати ідею права, реалізовувати її однобічно, чи, навіть, зовсім не реалізовувати, анітрохи не завдаючи шкоди самій ідеї, котра й без такого застосування спроможна мати безсумнівну гідність. Правда живе не як усвідомлювана суб'єктом і використовувана ним, а як безперечна істина. З того, що ми кидаємо наш погляд на речі, нам потрібні, керуємо ними за своєю егоїстичною сваволею, ще не варто виводити сутність цього органу. Коли Платон каже про об'єктивні якості ідеї права, він зовсім не переймається питанням, тяжіють люди до закону правди, чи ні. Чому? Тому, що правда не втрачає свого значення від її незастосовування. Ми можемо усвідомлювати свій обов'язок і реалізовувати правду не в сенсі одних лише тимчасових інтересів.

Ми маємо серйозно сприйняти від Карнеада й думку про те, *що держава не може утримуватись, не знехтуючи права іншого*. Це глибинне завдання життя. Казатимемо мовою природничників: як усяка тварина, людина залучається до боротьби з іншими за своє існування; одна тварина, аби розширити межі свого буття,

має припинити буття й розвиток іншої. Велика людина — держава — втягується в таку саму боротьбу, вона має збагачуватись або бідніти, зміцнюватись або руйнуватись. Це фатальні закони життя. Поглянемо спочатку, як ці закони реалізуються у світі тварин. Коли хижий орел, аби нагодувати своїх пташенят, вбиває інших птахів, то ми могли б сказати, що він чинить несправедливість, але відчуваємо, що природа орла не судила іншого корму його дітям, що, не вбиваючи інших тварин, він був би несправедливий до своїх дітей. Такий закон життя. Якби тварина виконувала свій обов'язок як обов'язок батька, вона чинила б несправедливість щодо інших, але чи перебуває в такому безвиході й людський рід?

Карнеад каже, що, аби здійснювати свої права, ми маємо нехтувати правами й щастям інших. Метафізика навчає: якщо існує моральне життя, то щодо життя натурального воно є чимось божественним, адже ми, за законами моралі, маємо поважати буття й розвиток всякої тварі, поважати права інших, — таке наше призначення. Річ у тім, що коли людина покликана до самозбереження, то це не значить, що вона має здійснювати його за тим самим методом, який панує і в царстві тварин. Вся наука міжнародного права ґрунтується на тій гіпотезі, що розвиток даної держави відбувається не через протидію розвитку іншої держави, а через сприяння цьому розвитку. Підтримуючи одне одного, ми завжди відчуваємо силу для свого розвитку. Отже, розділяючи нас, право, за своєю достотною ідеєю, вимагає й єднання. Метафізика стверджує щодо цього, нібито людина не є лише таким явищем, яким вона видається у своєму тваринному житті, де йде за законами природи; з боку морального вона є ще й моральною особою.

Заподіюючи лихо іншому й нехтуючи його правами, ми завдаємо лиха самим собі. Це не порожня фраза. У численних випадках свого життя нам часто доводиться розкаюватися в тому, що ми знехтували правами інших. Такі факти трапляються в історії всіх народів. Вислів Ісуса Христа "всі, хто здійняв меч, від меча загинуть" здається парадоксальним, але скільки прикладів справедливості цього вислову в історії. Так, наша доля не залежить від нашої сваволі! Не завжди щастя наше — в нещасті інших і наше життя — в їх смерті та стражданнях! Карнеад каже, що нехтування справед-

ливості дало римській державі велич і могутність. Однак інший спостерігач цієї могутності вже бачив, що вона тимчасова й примарна, що “цей колос стоїть на глиняних ногах, йому загрожує падіння”¹²⁶. Цими глиняними ногами Риму була неймовірна експлуатація, рабство, яке поступово вносило в нього загальнолюдський елемент і зруйнувало його.

Там, де потоптані права іншого, завжди є початок розкладу. Нам треба поважати ці права, обережно ставитись до щастя інших, адже колос може стояти й на глиняних ногах. Республіки, за життя Ціцерона, вже не існувало, вона вже мала початок смерті, початок розкладу й рухалась до того морального стану, в якому не перебуває, тепер, навіть червоношкірий дикун Америки, котрий видається нам шляхетнішим від тодішнього римлянина. Отож Карнеад не бачив, що могутність Риму лише уявна.

Такими є три стадії суб'єктивного напрямку, за якого неможлива наука про право. Аби припустити можливість науки, ми маємо розрізняти індивідуума, особу й чистий (безособовий) розум.

Індивідуум характеризується тим, що він, як чуттєва істота, має певні потреби й сили, які не залежать від нашої волі й повсякчасно виникають та змінюються. Як індивідууми, ми не можемо проіснувати навіть короткий час без того, щоб у нас не з'явилися якісь бажання. Про цей ось індивідуум і кажуть софісти; Протагор навіть прямо сказав, що “людина є мірилом усіх речей” кожної хвилини її буття. Якщо Епікур і зводить втіху на безумовну мету життя, то ми знаємо, що він має норми думок і вчинків випадковими, такими, що змінюються відповідно до стану суб'єкта. Втім, коли людина є мірилом всіх речей, то вона спроможна бути ним не лише як істота чуттєва, а й як істота розумна, така, що пізнає саму себе.

Вище за індивідуум стоїть *особа* як носій духовних якостей людини, володар прав, спроможний відчувати свідомість обов'язку, спроможний стати в об'єктивні відношення до інших. Закони моральні немислимі для індивідуума, а для особи вони можливі, бо тільки особа має моральну свідомість.

Далі. Вище за особу стоїть *чистий розум*, безособовий, не поєднаний з якостями тієї чи іншої особи, такий, що є об'єктивною ідеєю. Своїм розумом ми стоїмо

вище за відповідальність до іншого, спроможні підпорядковуватись абсолютному своєму покликанню, реалізуючи якусь об'єктивну ідею.

Всі ці три поняття можуть увиразнитись для нас при погляді на будь-яку картину художника, яка є для нас, з одного боку, виразом його індивідуальних сил і потреб, з другого — виразом його духовних якостей (у виборі, наприклад, сюжету картини) й, зрештою, з третього, — виразом певної ідеї, притаманної не лише його особистому життю, а усвідомлюваної всіма, властивої всім людям. Те саме можемо бачити й у працях науковця, філософа, поета та ін.

Із сказаного випливає, що сила суб'єктивного напряму полягає в тому, що відкриті ним істини мають значення остільки, оскільки вони вміщені в індивідуумі. Ось чому софістичні системи філософії, так само, як і випадкові норми наших думок та вчинків, не мають жодних міцних підстав.

Друге завдання — розвідати сутність особи та розуму людини, вивчити, на противагу матеріальному, духовні явища й закони істини, правди і добра — вперше ясно поставив Сократ.

Розділ 3

Сократична філософія

Після негативного напряму власне софістики у філософії настає доба позитивного знання не про зовнішню природу та її закони, а про природу більш близьку, духовну, носійкою якої є особа людини. Ця епоха є визначним явищем в історії людської освіти. Тут філософія права вперше отримала свою систему й постала як наука.

Початок цієї науки поклав Сократ (469—399 до н. е.)¹²⁷. Посіяне ним сім'я швидко отримало свій розвиток. Після Сократа все стає сократичним: його філософія вплинула на Платона, Арістотеля, стоїків, академії, римських філософів (зокрема Ціцерона), й коли грецьке життя минуло, вона з'явилась, вже у християнську добу, в неоплатоніків. Це явище виділяється ще й тим, що почалось з діяльності філософа, котрий нічого не писав, не розробив ніякої системи (у точному значенні цього слова) й, викликаний на суд, як революціонер відповідав навіть, що він “нікого й нічому не

навчав". Ксенофонт ("Достопам'ятності")¹²⁸ і Платон змальовують його як громадянина, котрий походить по Афінах і веде на вулицях бесіди про найповсякденніші питання життя як з політиками, так і з простими людьми. Глибина тих принципів, які вносив у свої бесіди Сократ, була досягнута лише Платоном та Арістотелем після його смерті.

В чому полягала сила Сократового принципу? Софісти розкладали знання, науку на суб'єктивні думки, розрізняючи останні не як істинні й хибні, а як приємні або неприємні нам. Вони не визнавали за істиною абсолютного її достоїнства, відкидаючи її в принципі й покладаючи замість мірила об'єктивного мірило суб'єктивне. Вони розглядали істину остільки, оскільки вона має значення для індивідуума, й стверджували, що істинне тільки те, що видається таким певному суб'єктові. Це абсолютне заперечення істинного знання спричинялось змішуванням властивостей пізнаючого розуму й чуттєвої людини, {того, що складає її мінливі стани,} тобто змішуванням самої сутності розуму з мінливими якостями суб'єкта. Знайти засади софістичного заблудження поталанило лише Сократові. Сократ вказав на особу людини, на притаманний їй розум, на пізнання сутності цього розуму, його принципів і норм істини й на відношення його до пізнаючого суб'єкта та пізнаваного об'єкта. Це перше і вічне завдання філософії Сократ висловив дельфійським афоризмом *γνῶθι σεαυτόν*¹²⁹. Єдиним гідним людини завданням і вихідною точкою ("що єсьмь ми?") всієї філософії в нього є самопізнання; всяке інше знання він вважав мізерним. * Історичне значення філософії Сократа Цицерон визначає так: "Сократ першим звів філософію з неба й оселив її в містах, звів навіть у селища, й примусив розмірковувати про життя та моральність, про те, що таке добро і зло, справедливе і несправедливе". Сократ першим став

* Платон у "Федрі" каже, що Сократ не любив ходити на прогулянку, позаяк "нічому не можна навчитися від ланів і дерев". На вивчення зовнішньої природи Сократ дивився як на засіб для досягнення зовнішніх цілей. Він розглядає тільки духовну природу людини, залишаючи осторонь фізичну. Особу людини він споглядав як суто моральнісну, невідчуждну природним потягам. Це випливало з особистих якостей Сократа. Для нього досить було пізнати закони моралі, аби їх виконати. Арістотель зазначає, що при цьому Сократ не звертав уваги на "нерозумну частину душі".

розмірковувати замість божеських про людські речі, — про правду та добро.

“В чистому розумі, — навчав Сократ, — у його принципах і нормах дані тривожному життю людини, сім’ї, державі та суспільству такі самі непохитні підвалини, як підвалини всесвітнього ладу, що становили принцип попередньої філософії”. Це віра Сократа. Йому видається, що зовнішня природа стоїть на незламних началах, законах, і такі самі закони повинна мати в чистому розумі й природа моральна.

Тут уперше висловлена ідея істинного знання. За принципом, усвідомленим Сократом, суб’єктивність, яку софісти вважали за мірило всіх речей, має підпорядковуватись об’єктивним, достеменно усвідомленим істинам. Сократ довів, що *знання, наука не має нічого спільного з суб’єктивними, довільними тезами*, що зміст науки здобувається індуктивним методом, зведенням уявлень до ступеня понять. 1. Об’єктивні норми речей пізнаються індукцією, що дає істину загальноприйнятну. Форми досвіду не залежать від нашої сваволі, — не нашому погляду підпорядковане все, що здійснюється в природі. Це сила факту, на якій наголосив Сократ. Софістика тут падає, адже доводиться визнати істинним і те, що “не здається нам таким”.

Втім, Сократ не був однобічним. Самі софісти вигадували достатню підставу для своїх теорій, прагнули підсилювати свої особисті думки різноманітними доводами, отже, існують ще: 2. Об’єктивні норми розуму, об’єктивні норми логіки, які пізнаються *діалектикою*, дослідженням сутності понять, їхньої придатності. Результат такого пізнання знаходить вираз *в ідеї істини, незалежної від особи*: “З Сократом ти в змозі сперечатися, але з істиною — ніколи”. Істина не є те, що ми хотіли б вважати такою, своєю волею ми створити її не можемо. Всі істини перебувають між собою в такому гармонійному відношенні, що одна не може суперечити іншій і взаємно винищуватися.

Отже, розум у своєму знанні становить одну загальну ідею як суголосну систему всього світогляду. Цим Сократ остаточно зруйнував основну тезу софістів, що нема абсолютно істинних норм для оцінки пізнань. Так само й норми наших вчинків, нашого життя не мають нічого спільного з нашою сваволею. Вся наша життєва діяльність ґрунтується на вищих божественних нормах,

або божественному світоврядуванні, яке осягається розумом і складає норму всякої доброчесності. Якщо підґрунтя справедливості осягається чистим розумом, то “знання справедливості та добра складає норму всіх чеснот людини”, позаяк сама “доброчесність є знання й здобувається ним”.

Отже, — навчав Сократ, — людина має ставитися до себе самої, до інших людей не на підставі особистого погляду, а на основі вічної ідеї, об’єктивних норм права. “Є справедливе за природою на відміну від справедливості за законом. *Справдливе за природою* є вічна ідея, закон неписаний, — це внутрішній, моральний закон, існування якого доводиться узгодженням усіх ідей стосовно багатьох питань життя; так, першим обов’язком усіх людей вважається повага до богів, батьків, виховання дітей тощо. Хто виконує ці закони, той відчуває втіху, хто не виконує — страждає відчуттям страху. Це й складає божественну санкцію ідеї права”.

Визнаючи ідею права проявом божественної правди, Сократ навчав, що й закони, *встановлені в державі, мають своїм підґрунтям закон божественний*. Це видно з тієї досконалості, якою насолоджується держава, коли окремі особи свято виконують її закони. “Позаяк суспільство є установа божественна, й поза ним особа не дістає щастя, доброчесності, то громадянин має служити суспільству, державі з самопожертвою, безкорисливо”. Отож *справедливість Сократ визначав*: 1) як силу або здатність духу виконувати писані та неписані закони. Це визначення справедливості стосується відношення особи до держави; 2) однак держава, як велика людина, так само має пізнати саму себе, аби бути розумною, адже все, що нерозумне, є безчесним і заслуговує покарання. Отож *справедливість визначається* як ставленням окремих осіб до держави, так і ставленням держави до її незмінного, моральнісного ідеалу. “Держава має перебудувати себе за ідеями, котрі існують у божественному світоврядуванні, а за законом божественним (*jus sapientioris*) *найдосконаліше, наймудріше має панувати*, а недосконале й слабке має підкорятися. Отже, держава повинна стати у таке відношення до справедливості, в якому перебувають тіло щодо духу й діти щодо батьків”. Такою є головна норма вчинків держави. Позаяк держава є установа божественна, така, що ґрунтується на божественному праві наймудрішого, на

jus sapientioris, то для її створення ніякої угоди не треба.

Такими є принципи, з якими Сократ виступив на боротьбу з афінською демократією. Афінський суспільний лад не відповідав його ідеалові справедливих відносин. Вищою несправедливістю Сократ вважав вибір посади за жеребкуванням, яким відкидався його jus sapientioris. Критику такого вибору Сократ доводив до комізму: “Коли я багатиму влаштувати вечірку, — каже він, — і запросити на неї музикантів, то керівником хору оберу людину досвідчену, а не за жеребом. Коли бажають вибрати керманича для корабля, невже кидають жереб? Між тим, афіняни у керманичі держави, цього величезного корабля, обирають людину за жеребом”. На думку Сократа, особи, котрі бажають вершити долю інших, мають підготуватися ґрунтовним вивченням, пізнати себе, аби мати всі чесноти, адже *знання є чеснота*, а незнання — зло. Отже, правителем держави може бути тільки мудрий, котрий один в змозі встановити справедливі відносини у суспільстві. Ця тотожність понять доброчесності та знання добра впливає прямо з jus sapientioris.

Доброчесність є знанням не в тому лише сенсі, що вона неможлива без знання добра — той, хто знає добро, вже через саме це знання виконує закони справедливості. Знання є сила добра. Треба лише знати добро, аби робити його. Жоден не наважується робити щось, окрім найкращого, хіба лише з незнання, — або: *жоден за своєю волею не буває несправедливим*. Отже, злочинів як вияву лихої волі не існує, є лише хиби знання. Таким чином, Сократ приписує людині абсолютну моральну свободу, котра не має жодних обмежень, адже, на його погляд, наскільки людина пізнає справедливе, настільки вона й здатна реалізувати його.

Таким є хибний і непрактичний висновок з учення про доброчесність як знання. Він пояснюється самою натурою Сократа, чиї моральнісні якості були розвинені такою мірою, що робили його неспроможним залишити знання невиконаними. Ми, втім, не можемо допустити такого однобічного погляду, адже він не відповідає людській природі. Платон, ґрунтуючись на абсолютній моральній свободі людини, дійшов смішної і нісенітної комуністичної теорії. Він зрозумів державу як суголосну єдність і вимагав від людини цілковитого знищення індивідуального життя.

{Незважаючи на це, вчення Сократа містило в собі плідне сім'я для подальшого розвитку філософії.} Все вчення Сократа можна резюмувати таким чином.

1. Визнанням неписаних законів Сократ вперше підноситься до ідеї всесвітнього громадянства. Коли є закони, що всупереч законам певної держави однаково поважаються в усьому світі, вузька ідея національності змінюється широкою ідеєю космополітизму¹³⁰. Якщо для грека його держава є нормою всякого людського життя, то для Сократа вона сама має норму в божественних началах розуму. Ось чому Сократ вийшов за вузькі межі еллінського погляду. В цьому сенсі філософія Сократа була руйнівною для грецького життя, — так само, як і софістика, але вже зовсім з іншого боку. Софісти розхитували життя, вносячи хаос індивідуальних прагнень; Сократ підривав давнє життя, вносячи *загальнолюдське начало* — начало розуму. Софістів переслідували (наприклад, Протагора за його атеїстичну книгу "Про богів"), так само Сократ, через нерозуміння всього його вчення, був оголошений небезпечним софістом, котрий розхитує здоровий глузд і добрі звичаї. Та Сократ шукав опору для суспільства в розумному вихованні юнацтва й пасивне підпорядкування існуючому визнавав, за початками чистого розуму, неможливим, суспільство було авторитетом для нього настільки, наскільки було розумним, адже все нерозумне є безчесним і негідним уваги. Це не вузька еллінська, а загальнолюдська ідея.

2. Позаяк ідеї права Сократ надавав значення загальнолюдської норми й санкцію права бачив не в людських переконаннях, а в законах божественних, у природі людини, то його справедливо вважають засновником філософії природного права (*jus naturale, jus gentium, jus divinum*)¹³¹. Він першим став показувати, що *το δίκαιον φύσει* глибоко вкорінене в людському дусі і що закони справедливості простягаються незрівнянно далі, ніж рука володаря.

3. Право у Сократа внутрішньо й істотно зливається з мораллю, тобто те, що суперечить праву, суперечить моральності. Це змішування начал моральних з правовими складає характерну рису античного погляду.

4. Предметом вивчення, за Сократом, має бути людина не в індивідуальних своїх нахилах і пристрастях,

як скерована волею, а людина як розумний суб'єкт, здатний реалізовувати істину та добро, досягатись розумом.

Р о з д і л 4

Платонічне вчення про право і державу

В грубому емпіризмі, відкритому в давні часи софістикою, євдемонізмом та іншими скептичними напрямками, людина розглядалася з боку чуттєвого, як істота, підпорядкована законам причинності, що панують у царстві тварин. Сократ першим вказав на душевні явища в житті людини й почав розглядати її як істоту моральну, таку, що свідомо підпорядковує себе законам доброчесності. Таким чином виникли два протилежні напрями, з яких жоден неспроможний достатньо пояснити природу людини: в емпіриків людина була несвободною, цілком підкореною впливові зовнішніх причин; у Сократа, натомість, людина як розумна істота вільна абсолютно. У примиренні цього дуалізму, досягненні істинної натури людського духу виникають в історії філософії два визначні напрями: платонічний та аристотелівський.

Задовільне знання про будь-який предмет здобувається тоді, коли він розглядається як ізольовано, так і відносно інших подібних предметів; про дане як окреме говорити неможливо, треба ставити його у відношення до чогось. Те саме стосується й пізнання природи людського духу, що має за мету вказати начала, якими б визначалось як особисте, так і державне життя людини. На цій підставі всі філософські вчення можуть бути зведені до трьох систем.

1. Людина розглядається як *явище серед інших явищ природи*, й із взаємного відношення її з цими явищами виводяться визначення законів права і держави. Такою взагалі є сфера емпіризму, котрий хоча й може мати здоровий зміст, але часто закінчується скептицизмом, софістикою чи євдемонізмом.

2. Людина розглядається *у відношенні до безумовної засади і джерела всякого життя*, тобто у відношенні до Бога. Тут закони, яким підпорядковується людина у своєму житті, мають вище, божественне значення. Таке вчення розкрив у греків Платон, розкрив у рисах, в яких воно не з'являлось ще в історії людства, за винят-

ком іудеїв. Істинну сутність речі, на відміну її від явища, складає ідея, або вірець, за яким річ має перетворювати себе до достеменної подібності з ним, позаяк у цьому полягає її добродієність. Усе суще підпорядковується законові Божественному, врядовуючи себе за своїм вірцем. Людина має пізнати Бога в його вічній та непорушній ідеї (Добро), аби накреслити цим план своєї життєвої діяльності. Богосвідомість і свідомо розумність, що панує над усіма речами, є характерними рисами *платонізму серед інших філософських систем*. {З метафізичного погляду Платона на світ і життя виійшли такі визначення права і держави: а) держава є таке саме суголосьне органічне ціле, як і людина; вона є людиною великих розмірів, отже, існує не як саме лише випадкове явище, а має за мету допомагати Богові в керівництві світом, тобто прагне реалізувати свою ідею (справедливість); б) право є вічною ідеєю, що визначає буття й розвиток розумної сутності людини і здійснює в її житті всезагальну гармонію.}

3. Людина розглядається *у відношенні до своєї сталості, незмінної істоти*. Як Платон розглядає людину в її богосвідомості, так Арістотель відкриває *світосвідомість* людини. Ідей як відчужених від речей віреців Арістотель не визнає: ідея у нього є внутрішньою, іманентною метою речей, що завжди їм притаманна і спрямовує внаслідок власної діяльності їхнє життя та розвиток. Звідси, у світі панує несвідомо розумність або доцільність. Отже, істинна сутність речей, за Арістотелем, може бути визначена з пізнання їхніх цілей, або призначень. Цей погляд суто емпіричний, порівняно з суто ідеальним, платонічним. Позаяк Арістотель розвідує людину в її істинній сутності щодо подібних до неї істот і взагалі щодо зовнішнього світу, то він визначає земне щастя, благополуччя, натомість Платон вивчає безумовне благо і визначає вічне буття людини.

Платон не був абстрагуючим філософом, заглибленим у розв'язання якогось одного питання, — це був геній, котрий охопив своїми студіями ідею цілого. Він засвоїв діалектичний прийом Сократа й у своїх творах (діалогах, тобто розмовах між різними особами) окремі випадки зводив до спільного начала, від множинності доходив єдності. Всі його праці відзначені, таким чином, високою філософською обробкою.

Для нас особливо важливі два його діалоги: “Περὶ πολιτείας”¹³² та “Νόμοι”, в яких розкриті вчення про право та державу. Як за життя Платона, так і в усі наступні часи після його смерті, закінчуючи нинішнім християнськи просвіченим століттям, ці два твори, зразкові в історії культурного розвитку, піддавалися то гучним похвалам, то гострому й гидкому глузуванню. Своєю вихідною точкою (богосвідомість) платонізм наближався до християнського вчення, ось чому християнські богослови та апологети з повагою ставляться до великого грецького генія. {Натомість сучасники Платона бачили в його вченні тільки нісенітницю, гідну хіба що сміху.} Й досі багато хто з прагматично налаштованих письменників вбачає в діалогах Платона дитячу балаканину та мрії. Ця суперечність вкорінена у самому дусі платонічного вчення. Платонізм вражає нас глибоким усвідомленням принципів людського життя й, водночас, утопічними тенденціями, отож потрібна велика майстерність, аби вирізнити в ньому те й інше.

Зміст творів Платона пройнятий серйозними міркуваннями про державу, на кшталт таких, що вміщені лише у християнському вченні. Державу Платон розглядає як союз людей, в якому панує вічна справедливість, або ж правда Божа; в його очах держава є інститут суто моральний. Нею більш, ніж окремою особою, реалізується ця божественна ідея, ось чому справедливість, як діяльну силу людського духу (моральний агент), можна відкрити лише досліджуючи, чим має бути держава, або ж якою вона є за своєю вічною ідеєю. В реалізації справедливості полягає вища, горішня мета спільноти людей, що називається державою. Ця спільнота існує не як саме лише явище, а має свої розумні засади, вічне буття і значення. Відповідно до цього й людина в земному своєму житті існує як захожий, і призначення її — підготувати себе до майбутнього блаженного життя. Платон піднісся над вірою в олімпійських богів, дійшов усвідомлення розумності та гуманності людської істоти й намалював нам вічну натуру людини, буття якої високо поставлене в цьому світі.

Отже, Платон першим усвідомив загальнолюдську ідею права та держави. Втім, державу він розглядає не в загальнолюдському розвитку, а у виключно еллінському її типі, у формі місцевого життя; в державі живе не людина як людина, а людина як еллін. Через це

реалізація загальнолюдської ідеї права у Платона здійснюється лише у формах життя його народу. Ось таким вузьким і суперечливим є, бодай великий, античний ум. Він був не в змозі підвестись вище народного переконання і поглядів своєї доби, не спромігся, хоча й бажав, внести відродження в народне життя. Через це ми маємо чітко розрізняти в Платона ідеї загальноздійсненні та вузькі ідеї еллінського духу, з їхнім утопічним характером, тобто повинні чітко розмежовувати істинну і сталу сутність людини з конкретною сутністю еллінського духу.

Суперечність, у яку ввійшов Платон, може бути виправдана випадковими історичними обставинами еллінського життя його доби. Еллінське життя в епоху Платона швидко хилилось до занепаду через розбещеність і слабкість народу та софістичні тенденції, що висували таке загибельне для античної держави софістичне начало. Платон аналізує цей факт руйнації життя свого народу, вдивляється у наївно-добре минуле, радить повернутись до нього, аби відновити міцність та непохитність життєвих відносин. Коли особа почала виголюшувати свої людські права, коли приватні інтереси прагнули звільнитися від гнітючого впливу держави, великий мислитель йшов наперекір, знищуючи все окремішне й створюючи достеменну єдність життя. Платон змальовує таку державу, де особа не має жодних прав, окрім державних, і в цьому сенсі державне життя греків він зводить у ступінь ідеї. Давні елліни та Платон були переконані, що методичне виховання молодого покоління через музику, гімнастику, математику та філософію, навчаючи його лагідності, мужності, істині та доброчесності, спроможне вилікувати людський рід від усіх його лих. Тому виховання було висунуто на перший план у Спарті й піфагорійському союзі. Впевненість у тому, що виховання може дати державі щастя й чесноти — це омана поганської людини. Виховання мало своє підґрунтя в науках, звідси наука була силою, за допомогою якої людина не тільки стає на шлях пізнання істини, а й робиться істинною та доброчесною; знання істини є запорука ошляхетнення. Відповідно до такого погляду обирались і засоби: примусове відбирання дітей від батьків і влаштування їх в особливі виховні заклади. Отже, людина існувала як орган держави. Дорійські племена були в цьому сенсі зразковими.

Цей факт, спільний для всієї Греції, виявляється тим наочніше, чим далі заглиблюємось ми у стародавній еллінський побут. Старожитний побут був простим і добрим, до нього звертається Платон, реалізуючи сутність людини у своїй державі. За правління Кроноса люди жили общинами, в яких зникала сім'я, відносно життя існували у своїй первісній, найпростішій патріархальній формі. Ця простість життя й, водночас, його чіткий порядок, усезагальний мир і кровна любов впливали, разом, на переконання Платона, в них він волів знайти вирішення питань, висунутих сучасною йому епохою. Наскільки справедливою була його точка зору, можна судити з того, що всі моралісти-філософи дійшли нині переконання, нібито момент багатоманітного життя, коли у розв'язанні численних завдань ми втрачаємо важливе та істотне, ще не є істинною культурою, яка можлива лише за найпростішої форми життя. Втім, помилка Платона полягала в тому, що цю найпростішу форму він хотів знайти у побуті своїх предків, далеких від егоїстичних прагнень.

Виклавши історичне значення платонічного вчення про право і державу, звернемось до систематичного розгляду цього вчення.

1. Поділ платонівської системи

Сократ викладав учення про істину без усякого плану й порядку, розмовляючи з афінськими громадянами. В Платона це вчення ґрунтується на наукових началах і складає суголосну систему світогляду, в якій численні питання про світ і життя зводяться до певних принципів. Загальна ідея істини розкрита ним у трьох науках: а) у *діалектиці*, котра розглядає ідею в самій собі; б) у *фізиці*, де ідея розглядається в її реалізації у природі та с) в *етиці*, яка розглядає ідею в її реалізації в житті державному й приватному. Вчення про державу складає, таким чином, частину етики, або іфіки. Ці три частини філософії у своєму поділі існують і досі.

2. Вчення про ідеї

Платонічне вчення про право і державу може бути зрозумілим з огляду на сукупність усього світогляду Платона. Світ, за його поглядом, є поєднання двох протилежних начал: ідеї та матерії. Людина у світі поставлена посередині між мінливим потоком явищ та їхньою

незмінною засадою, або ідеєю. Отже, галузь її пізнання складають дві сфери: світ чуттєвий і світ інтелектуальний. Приймаючи гіпотезу Геракліта (вічний потік чуттєвого світу), Платон упевнений, що про речі як чуттєві сутності, або про вічно плинне, не може бути ніякої науки. Треба вивчати *речі як сутності розумні*, тобто пізнати, якими вони є самі у собі, у своєму чистому понятті, або у своїй ідеї. Тоді виявиться, що в нашому пізнанні є істинним, а що — хибним, визначається також закони нашого мислення, й світ дійсний буде досягнутий з боку поєднання матерії та ідеї, тобто як розсічений у собі світ інтелектуальний. Лише за такого пізнання ми дійдемо свідомості вищої ідеї як кінцевої мети всього сущого, як джерела всезагальної гармонії у світі *. Вчення про ідеї взагалі відкривається *діалектикою*.

У славнозвісному своєму діалозі “Парменід” Платон висловив нам те, що ми повинні розуміти під словом “ідея”. Парменід, розмовляючи з молодим Сократом, запитує його: що вважає він за ідею (εἶδος)? Визначення ідеї у розвитку бесіди йде трояко.

А. Ідеї в суб’єктивному відношенні. Говорячи тут про ідею, Платон висловлює критичне ставлення до сучасного йому скептицизму, або софістики. Софісти, в особі Протагора, не визнавали жодного критерію для оцінки наших пізнань, розглядали думки не з боку їхньої відмінності, як істинні та хибні, а як суб’єктивні уявлення про речі, що свідчать про тимчасовий стан якогось індивідууму. Таким переконанням відкидалась сама наука про істину, істина визнавалась як така, що не має свого буття. Виступаючи проти цього скептицизму, Платон дає позитивне визначення істини. Ніхто не матиме сумніву в тому факті, що одні думки ми протиставляємо іншим, одне приймаємо, інше заперечуємо, перше прагнемо підкріплювати певними доводами, а друге — спростовувати. Цей принцип, керівний у нашому мисленні, не може заперечуватись жодним скептиком. Сам Протагор визнає логічний закон суперечності, адже на захист свого погляду завжди намагається навести якусь достатню підставу й уже цим визнає істинне на відміну від хибного. Так із хаосу його переконань народжується єдине в різноманітному, загаль-

* Ця вища ідея є об’єктивне Благо, або ж Добро, тобто Бог, котрий панує у світі й влаштовує його за розумними цілями.

не в окремому, стало в мінливому. Ця єдність, або єдине у множинному, є ідея взагалі, тобто ідея в її логічній формі. Отже, ідея є категорією розуму, на законах якого ґрунтується наше мислення про речі.

В. Ідеї в об'єктивному відношенні. Механічний світогляд, або матеріалізм, розглядає усяку подію або рух як те, що відбувається через поштовх зовнішньої маси, через зовнішні причини; щодо людини всяка думка визначається як продукт діяльності головного мозку внаслідок впливу зовнішніх предметів на наші почуття. Звідси робиться висновок: чого нема в почуттях, того нема в розумі (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*), адже розумним та істинним є те, що річ утворила в нашій голові. Приймаючи такий закон механіки щодо утворення наших думок, понять, матеріалісти заперечують самостійну діяльність розуму. Вони визнають усе зовнішнє активним і все внутрішнє — пасивним. Речі, що мають активну силу, визначають розум, дають йому той чи інший зміст.

У платонічному вченні про ідеї ми бачимо протилежну точку зору: не речі дають нам поняття, а наш розум визначає речі й за своїми іманентними (внутрішніми) законами осягає в речі істотне та неістотне, нормальне й ненормальне, правильне і хаотичне. Розум своєю активною діяльністю пізнає сутність речей, тобто визначає, що таке речі самі у собі, а також пізнає закони, за якими вони виникають, змінюються й знищуються. Річ, що являється *in concreto*¹³³, є лише чуттєва сутність, або *phaenomenon*. В цьому значенні вона може відрізнитися від такої, якою існує у своєму справжньому, чистому бутті. Істинне в речі є її позитивний (вічний, божественний, незмінний) зміст, або та частка розуму, що в ній реалізована. Так, грошова марка є, з одного боку, матерією, як дещо помітне, відчутне, але позитивним у цій матерії є цінність, яку має марка. Ця мислима, *розумна* сутність речі, або *nooumenon*, є її ідея, як єдине в байдужому, незмінне в мінливому. Отже, в об'єктивному відношенні ідеї суть незмінні принципи буття та світу явищ. Це не продукт нашого пізнання, залежний від даних досвіду, а предмет істинного пізнання. Звідси істина є не те, що відповідає даним досвіду або речі як чуттєвій сутності, а те, що відповідає ідеї. Отож ідея є вічний розум речі й предмет істинного, філософського пізнання.

За давнім висловом, “подібне пізнається подібним”¹³⁴. Звідси раціональне пізнання речі відбувається тоді, коли наш розум пізнає розум речі, тобто ідею, як розумну сутність речі. На цій підставі Платон не заперечує навіть того факту, на який посилаються скептики: буцім-то поняття про речі є суб’єктивними. Але в чому причина цього факту? Платон пояснює її з ідеї натури людського духу як обмеженого і скінченного. Коли людина занурюється у чуттєвість, свідомість її обмежується й пізнати істину вона неспроможна. Тому гідне людини завдання — зрікатися світу чуттєвого, аби жити, споглядаючи все істинно суще, в світі духовному, у світі ідей, позаяк людина існує у своєму земному житті не лише як явище, а й як істота розумна, така, що пізнає закони свого буття. З цього виходить, що раціональне пізнання істини має, крім тимчасового, ще й вічне значення.

Вивчаючи речі у фактичному їх бутті, ми досягаємо тільки емпіричного, або досвідного, знання про них. Яке значення має це знання, видно з того, що через різноманітність вражень, отримуваних нами із зовнішнього світу, наші міркування стають такими індивідуальними та випадковими, що ми губимось у хаосі різних уявлень. Живучи у сфері останніх, ми маємо діяльність розсудку; вища ж діяльність у нашому дусі належить розумові. Не кожен бажає носити у своїй голові суперечливі думки, й ми відчуваємо потребу з думок, що відображають факти, створити єдність, достеменно внутрішню. Коли думки наші поєднані до цілковитої злагоди, утворюється істина логічна. Таким чином, якщо одна істина є формальна, узгоджена з фактами, то інша, порівняно з нею, буде ідеальна, божественна. Цю істину ми пізнаємо тоді, коли отримуємо поняття, або ідеї, вироблені нашим розумом внаслідок активної його діяльності.

С. Ідеї у сенсі моральному. Речі мають для нас значення такою мірою, якою в них реалізована ідея. В реалізації ідеї полягає доброчесність кожної речі, окремої людини, держави. Тут ідея в Платона *стає об’єктивною нормою*, до якої має підвестись людина. Річ, окрім фактичного свого відтворення, має репродукуватися в її істині, або ідеї. Так, батько репродукує на світ сина, але репродукує його ще й як людину — через просвіту, освіту. Люди, як свідчить наш досвід, різняться поміж

собою: одні з них справедливі, інші несправедливі, одні знають багато, інші невігласи; але природно, що в такій двоїстості людина як людина існувати не може, адже вона має бути чимось одним, тобто мати певний характер і певні якості. Такою вона й існує у своїй ідеї. Тому пізнати, якою була б людина, якби реалізувала в своїй істоті вічну істину, значить пізнати ідею людини. Це пізнання відкривається діалектикою. Завдання людини, таким чином, полягає в пізнанні та реалізації її ідеї. Те саме стосується й держави.

3. Органічний погляд на право і державу

Своїм ученням про ідеї Платон відкриває органічне споглядання життя окремої людини та суспільства всупереч механічному, атомістичному. Як у царстві рослинному, так і в царстві тваринному всяка частина має значення відповідно до тієї ролі, яку вона відіграє в цілому, позаяк у світі просте нагромадження маси неможливе. Якщо в нашому організмі кожен орган виконує певні, властиві йому функції, то й держава є такий само організм, в якому *кожна людина служить цілому й ціле служить кожній частині*. Тому держава є ніщо інше як людина великих розмірів.

Але в організмі істотною є єдність, з якої, немовби з центру, йде розвиток і добробут частин, отож і держава повинна мати таку саму єдність, душу. Ця єдність держави є її ідея, яку вона в собі втілює і від якої залежить її буття, добробут. Коли в державі кожен виконує певне призначення, як орган одного цілого, тоді й держава реалізує свою ідею, — в цьому полягає її чеснота, яка є найвищою, — *справедливість*. Звідси, людина має в державі тільки ті права, які зумовлені справедливістю, адже все, що не згодне з цією ідеєю, не має свого абсолютного значення. Платон не розуміє право як *jus*, як систему формальних визначень, — для нього це право є лише феноменальним, залежним від випадкових, фактичних умов, в які поставлений певний суб'єкт, — достеменно ж право має бути внутрішнім, визначеним сутністю людини, її вічним призначенням. Право індивідууму зумовлюється тим достоїнством, яке він набув заслугою перед цілим. Тільки це право визначається ідеєю справедливості; *jus* же є не більше, ніж випадкове явище.

Отже, протилежність ідеї та матерії, або сутності і явища, наявна у Платона й тут. Він визнає *право об'єктивне на відміну від права позитивного*; перше має те саме значення, яке має справедливість від природи, друге є лише право сильного, право встановника; перше не має нічого спільного зі сваволею індивідууму, друге ж залежить від цієї сваволі. Держава розвивається органічно з ідеї справедливості; індивідуальна воля законодавця тут не має місця.

Від фізіології держави Платон переходить до психології. Тут він вивчає державу як розумну істоту, якою є людина. Державу, з його точки зору, треба вивчити не фактично, або історично, а в її ідеї. Виникає питання: звідки черпає ідея держави зміст, що має бути реалізований? Платон міркує таким чином: "державою є союз людей або людська спільнота; одиниці, з яких вона складається, суть розумні істоти. Отже, зміст ідеї держави вміщений у змісті духу розумної істоти (*homo sapiens*). Держава є людиною великих розмірів, тому, визначивши сутність людини, можна визначити сутність, або душу, держави. Отже, досконалість держави залежить від умов удосконалення людини". Звідси починається глибокий психологічний аналіз Платона. "Людина за своєю внутрішньою досконалістю, — каже він, — складається з трьох частин: *душа розумна поєднана в ній з душею нерозумною; нерозумна душа* виявляє себе як енергія волі та як схильність до чуттєвих потягів. Отже, істотні потяги людської душі є такими: розум (*λογιστικόν*), воля (*θυμῖς*) та чуттєвість (*ἐπιθυμία*). Кожній з цих частин відповідає певна людська досконалість, певна чеснота: коли розум людини реалізує свою ідею, виникає *мудрість* (*σοφία*), що полягає у пізнанні істини та добра; коли реалізує свою ідею воля, з'являється *мужність* (*ἀνδρεία*), через яку людина втілює ідеї розуму й підпорядковує йому чуттєві пристрасті; нарешті, коли реалізує свою ідею здатність чуттєвих потягів, відбувається *стримування* (*σωφροσύνη*), яке притишує вплив нерозумних пристрастей і застерігає від шкідливих утіх.

Та крім трьох чеснот, що відповідають трьом частинам душі, існує ще вища чеснота — *справедливість* (*δικαιοσύνη*), через яку кожна з трьох сторін душі *робить свою справу* (*τὰ αὐτοῦ πράττειν*). Сутність її полягає у підпорядковуванні чуттєвих потягів силі волі,

яка, у свою чергу, має керуватись розумом. Таким чином, справедливість, що надає кожній силі душі певного призначення, утворює гармонічну єдність душевних здібностей, суголосну республіку й богоподібність”.

Простежимо далі це вчення Платона, аби бачити аналогію між досконалою людиною та досконалою державою. “Справедлива душа, — продовжує він, — є *аристократична або монархічна*: тут панує розум і знання добра (отже, досконалою формою суспільного життя є аристократія, або монархія, коли державою керують кращі, або один кращий). Натомість несправедлива душа має різні види, або ступені. Перший ступінь несправедливості полягає у втрачанні розумного знання; так виникає *душа тимократична*, у суспільстві — тимократія {τιμή — честь; κράτος — тримаю}, коли громадяни шанують не мудрість правителя, а хоробрість військового стану, пройнятого почуттям честі. За такого ладу є неминучою боротьба суперників за вплив, боротьба, котра несе загибель державі. Другий ступінь несправедливості полягає у втрачанні мужності — так виникає *душа олігархічна* (хоробрі, отримавши верховенство, прагнуть насолоджуватися життям і задля цього експлуатують інших. Отже, олігархія є пануванням багатих). Нарешті третій, крайній, ступінь несправедливості полягає у втраті стримування, — так виникає *душа тиранічна, або анархічна* (бідні, аби звільнитись від утиску багатих, після неабиякого розгулу пристрастей обирають правителя, котрий панує надалі, виходячи зі своїх особистих інтересів. Так суспільство доходить до хаотичного стану)”.

В цьому вченні про людські чесноти або досконалості — все вчення Платона про державний лад. Головною вимогою державного життя є *справедливість, яка полягає в тому, щоб кожний член держави на своєму місці, відповідно до своїх особистих здібностей, виконував належну йому справу*. Таким чином, становище громадянина в державі визначається його призначенням за законом божественним, а не за людською сваволею. Бог наділяє людину природними силами й тим вказує на природне коло її діяльності. Так люди, котрі поставили за мету життя вдоволення своїх фізичних потреб, котрі взагалі піклуються про інтереси матеріальні, самою природою покликані перебувати у класі землеробів, або промисловців. Натомість людям

з безстрашним серцем призначено складати *стан військовий*. Це стражі держави, котрі відповідають за її зовнішню безпеку. Нарешті, тим золотим натурам, в яких розвинена здебільшого мудрість, котрі безпосередньо споглядають ідею справедливості, самою природою суджено бути *правителями, царями*. Такою державою, що ґрунтується на всебічній ідеї справедливості, керуватиме, на думку Платона, Бог.

Якщо кожен має робити своє, призначене йому від природи, то як держава повинна мати відповідальність перед своєю ідеєю, так само й *громадянин має бути відповідальним перед державою*. Держава в змозі вимагати від громадянина те, на що він здатний за своєю особистою обдарованістю; вона має визначити, що громадянин повинен терпіти, які жертви приносити, вчиняючи все це за законом справедливості. З іншого боку, держава має надати громадянину блага, призначені йому за законом вічної правди.

Підпорядковування цілому, втім, не є знищенням особистої свободи, адже воно визначається внутрішньою єдністю цього цілого, а не випадковими стосунками громадян. Кожен входить до держави органічно і перебуває в ній у правильному відношенні підпорядкування цілому (отримуючи зручне для себе місце), не втрачаючи при цьому своєї особистої свободи, а спрямовуючи її відповідно до вимог суспільства. Отже, в державі Платона жодна індивідуальна сила не може загубитися, позаяк кожному надається таке становище, в якому він може робити якомога більше добра щодо інших. Внаслідок такого справедливого становища кожного громадянина в державі всі члени останньої будуть поєднані між собою не тільки узами справедливості, а й узами любові. Справедливість і любов, за Платоном, суть дві засади суспільного життя. Якщо громадяни будуть пов'язані між собою цими подвійними узами, тоді й доля кожного з них не буде залежати від сваволі іншого. Такий ідеальний лад суспільного життя Платон зображує в своїй "Республіці".

Отже, у викладеному вченні про право і державу ми бачимо такі характерні особливості погляду Платона: 1. Справедливість він вважає основним принципом суспільного життя й не надає належного значення статутарному праву. Втім, його погляд указує нам на факт створення емпіричних держав, в яких сили гро-

мадян розподілені байдуже, гублячись у загальній масі, через що громадяни стають неспроможними виконувати громадські справи і не приносять користь відповідно до своїх талантів. 2. Обов'язок громадянина щодо держави в Платона, як в усіх греків, є не тягарем, а вимогою справедливості задля реалізації ідеї держави. Сучасна теорія не визнає за мету держави здійснення ідеї справедливості в усіх відносинах життя, а також зосередження в державі всіх індивідуальних сил. Метою держави ця теорія вважає загальну безпеку, віддаючи розвиток приватного життя самим громадянам.

4. Вчення про мету держави.

Об'єктивна ідея блага

Якщо мудрість, котра має бути реалізована станом правителів, є з-поміж моральних ідей найвищою, то, за вченням Платона, мудрість розуму не є чимось найвищим у цілій системі космосу, не є сутністю безумовною. Тут темне місце, яке характеризує розбіжність між Платоном та Арістотелем. Платон у “Республіці” та “Філебі” розвиває вчення про те, що розум набуває свого вищого значення в пізнанні ідеї блага. Таким чином, благо є сутність безумовна, як дещо найвище в цілому космосі. У “Філебі” Платон визначає ідею блага щодо єдиного і множинного та того, що їх пов'язує. “Досвід дає нам окрему річ в її єдності, або сумі. Сумі, або матерії, притаманна ділимість до нескінченності й невизначеність, через яку вона є небуття щодо світу ідей. Матерія отримує буття тоді, коли її торкнеться сила, яка несе у множинність єдність. Ця сила є благо, подібне до тонів звуків, що складають музичну гармонію, й тонів голосу, які надають зв'язності й плавності мові; вона є причина, що створює у невизначеній множинності певну гармонію”. Отже, благо є творча сила й причина буття всіх речей.

Відповідно до цього в “Республіці” Платон вказує, що розум як такий не має творчої сили, а отримує останню, коли споглядає надчуттєву ідею блага. “Як сонце надає людському окові здатність бачити, а предметам — здатність бути побаченими, так і найвище благо надає розумові здатність пізнавати істинне та хибне, а пізнаваному — здатність бути пізнаним”. Отже, розум лише за цієї умови стає водночас і продуктивним і таким, що пізнає істину. Справді, не можна й Протагору відмовити

в розумі, але йому можна закинути, що його розум не осягав істини, не був освітлений благом. Розум лише тоді відповідає своїй сутності, коли містить у собі ідею блага. Розум, поєднуючись із благом, є той творчий розум, який утворює державу, охороняє її й нею керує. Проте, розум Протагора був не творчим, а руйнівним. Із цього можна вивести, що раціоналізм, який вважає принципи розуму за абсолютні, не був властивий Платонові.

Розум Протагора, хоча й був науково розвинений, не звертався до блага і не зробив добра. Великі твори Гомера, створені грецьким народом, були витворами не наукового, абстрактного розуму, а такого, який пізнав істину й діяв продуктивно за своєю схильністю до добра. Великі законодавці Лікурґ і Солон не дійшли свідомості сутності розуму, але створили суспільний порядок і зміцнили щастя громадян. У першому випадку розум є досконалість формальна, — це розум Протагора; в другому він є досконалість внутрішнього добра. Ми не чинимо зла іншому й цим засвідчуємо свою гідність, а ідея добра може міститися лише в наших почуттях і не осягати своєї свідомості. Платон продовжує далі: “Як сонце дає речам походження, харчування й зростання, так само благо дає пізнаваному буття й сутність”. “Благо не є буття, а вище за нього, адже достоїнство — лише від нього. Воно є кінцева причина пізнання й буття, об’єктивного і суб’єктивного як причина всього суцього”, “воно є *мірило всього*”. Тут, усупереч євдемоністичній тезі “благо є те, що бажано кожному”, Платон висуває достеменно моральний афоризм: “те, що є благом, має бути бажаним”. Суб’єктивні норми в Платона не мають ніякого значення; вони вказують лише на людську сваволу, — мірилом усього суцього повинно бути об’єктивне благо.

Людина покликана сприяти реалізації ідеї блага, відповідно й держава має таку саму мету. З цього боку Платон наближається до начал християнської релігії. Мета існування людини на землі не обмежується одним цим життям, так само й мета існування держави лежить поза цим світом явищ. Платон виходить тут далеко за межі грецького світогляду: він змальовує державу не як пересічний інститут, встановлений людьми за угодою, з тимчасовою й випадковою метою, а як орган божественного Провидіння, як установу, мета якої вища від земних інтересів. Втім, Платон не цілком

зрікся грецького життя й прагне для реалізації ідеї блага надати своїй державі еллінських, вузьких форм побуту. Державу Платон вважає таким самим самостійним цілим, як і космос, і безумовне підпорядкування цьому цілому має за вищу пошану. В державі Платона людина повинна задовольнити всі свої потреби, моральні і матеріальні, які в наш час задовольняють держава й церква разом. З тієї вимоги, що держава має реалізувати вищі моральні ідеї, у своєму вченні про державу Платон доходить дивних і нісенітних висновків. Ідея справедливості, як божественна воля і метод реалізуючого блага, охоплює всі сторони особистої та суспільної людської діяльності. В ім'я абстрактної справедливості держава завідує народженням, вихованням дітей, стосунками між супругами, дітьми та батьками, — словом, не залишається жодної сфери, в якій би приватна особа могла виявити свою індивідуальність. І то діклов отримує своє значення продрков "належної справи" особи щодо держави, яка охоплює три ідеї: що людині належить *мати, терпіти* й чим *насолоджуватись*, отож, на які індивідуальні зв'язки в державі може розраховувати людина, що вона має принести в жертву державі, й що держава винна людині. Ось все те, що личить робити кожному згідно з ідеєю справедливості.

Ідеєю справедливості визначається все життя людини в державі, поза державою людина не має морального свого буття й вищої гідності. В наш час кажуть про самоврядування суб'єкта, кажуть, нібито людина спроможна сама обрати собі певне місце в державі, говорять про права індивідуума як особи; але Платон не схильний бачити джерело держави у довільному самоврядуванні, — для нього все довільне є злом, що має бути покаране. Нині ми не думаємо про приречення людини, про те, що їй від природи суджено посісти певне місце в державі. Проте, за еллінським поглядом, кожній людині призначене у державі певне коло діяльності. Це приречення пізнавалось розумом, який не справлявся зі сваволею особи.

Такою є вузькість античного погляду на особу людини. Цей погляд розвинутий Платоном в усіх його діалогах.

5. Діалоги Платона

Вчення про право та державу Платон спеціально розвинув у 5-ти своїх творах, характерні особливості яких зосереджуються навколо таких основних тез.

1. В “Критоні” справедливість вивчається як *якість доблесного громадянина*, закони держави — як такі, що мають об’єктивне достоїнство. Позаяк закони, якими керується держава та її установи, мають своїм джерелом право божественне, або закони неписані, то їхнє достоїнство не може визначатись за приємним чи неприємним враженням окремого громадянина.

2. В “Горгіасі” справедливість вивчається як *єдина безумовна норма стосунків людини з державою*. Становище громадянина в державі не може залежати від його егоїстичних намірів, а має визначатись спільною справедливістю, як союзом, що зв’язує державу з окремими особами.

3. В “Політику” справедливість вивчається як *абсолютна влада в державі*. За ідеєю правди, яка вершиться відповідно до ідеї блага, дійсною державою є та, що ґрунтується на абсолютному єдинодержавстві, мислимому тоді, коли правитель втілює у своїй особі зміст божественної ідеї блага.

4. У “Республіці” справедливість вивчається як *єдина безумовна організуюча сила державного життя*. Держава має бути безпосереднім втіленням ідеї справедливості. В цьому сенсі вона є істинна, досконала, ідеальна, втілення божественного світоврядування.

5. В “Законах” дійсна держава може лише прагнути й пристосовуватись. Тому людська держава має бути зорганізована так, аби наближатись, по змозі, до ідеальної. В цьому останньому діалозі Платон стає на ґрунт конкретного, де ідея справедливості виявляється у змінінній своїй формі. Отож цей діалог має для нас особливе значення.

“Крітон”

Загальна думка: *індивідуальність має підпорядковуватись ідеї індивідуального права*.

Цей діалог написаний жвавою мовою з приводу трагічного випадку. Сократ був засуджений афінянами на смерть і ув’язнений. Його друзі й, особливо, старий Крітон, радили йому тікати з в’язниці, й тим самим врятуватись від смерті, на яку він присуджений несправедливо. Сократ, хоча й усвідомлює несправедливість смертного вироку, вважає, що такий вчинок навряд чи є схвальним. Отож він починає обговорювати питання:

чи зробити він розумно та справедливо, якщо втече з в'язниці, як радять йому друзі?

Аби уявити значення цього вчинку, Платон персоніфікує афінський закон, надає йому здатності мовлення й змушує обговорювати, чи справедливою буде замислена втеча. Персоніфікований закон відповідає на запитання Сократа, що ця втеча є несправедливою:

1. Сократ завдячує афінському закону своїм народженням, адже під захистом закону уклали шлюб його батьки та народили його. Він завдячує йому вихованням, освітою, словом усією своєю довершеністю, так само як і буттям. Через таку значущість закону Сократ зобов'язаний слухатись його як син, або як служник. Бодай навіть закон був несправедливим до нього, й тоді було б вкрай невдячно, з боку Сократа, платити несправедливістю за несправедливість, адже не дозволяється сердитись на батька, коли він несправедливий до сина. Отож тікати не слід.

2. Афінський закон є законом тієї держави, в якій кожний громадянин, в тому числі Сократ, підпорядковується йому вільно. Сократ скорився афінському закону, бо як громадянин, що брав участь у правлінні державою, був, свого часу, цілком в змозі або сприяти скасуванню закону, або залишити країну. Якщо він не зробив ні того, ні іншого, то визнав закон вільно, за угодою. Тому порушити закон втечею — значить порушити святість угоди, що несправедливо й безчесно.

3. Всі писані закони є брати між собою і з законом божественним. Отож писаний закон держави, до якої втік би Сократ, збурився на нього як на ворога законів і дивився б з підозрою. Крім того, після своєї смерті Сократ знайшов би суворого суддю в законі божественному, світовому. Таким чином, порушуючи афінський закон, Сократ порушив би всі людські й божественні закони. Отже, Сократ зізнається, що замислена втеча з в'язниці суперечить справедливості: 1) невдячністю за добродіяння; 2) невиконанням угоди й 3) знехтуванням вищого порядку життя, позаяк знехтування частиною є знехтування цілого.

Загальне значення Платонового "Крітона":

1. В ньому висловлюється античний погляд на *ставлення особи до закону*. За цим поглядом, слухняність законам держави ґрунтується не на абстрактній свідо-

мості обов'язку, а на почутті честі, особистої гідності громадянина.

2. У ньому виражене *сократичне вчення про абсолютну, моральну свободу людини*. За цим ученням, дух людський завжди в змозі реалізувати пізнане добро. Добродісність особи полягає в тому, що вона виконує свій обов'язок навіть тоді, коли інші вчиняють із нею погано. На цій підставі треба слухатися навіть тих законів, що перетворились на неправду, бо покора їм виражає добродісність особи.

3. В цьому діалозі висловлений погляд на *державу як на моральнісний союз людей* і поєднані політичні та моральні начала. Держава плекає не земні, а небесні, вищі цілі: вона не врівноважує вигод, які отримуються різними людьми у співжитті, а моральнісно виховує й підносить людину. Тому громадянин розглядається як абсолютний член даної, найбільш досконалої держави, й Сократ не в змозі мислити переходу в іншу, варварську державу. Такий погляд відкинуто як історією, так і наукою. Людина є насамперед членом великого союзу людей — усього людства — й потім уже громадянином певної держави. Заперечуючи закони останньої, вона може зовсім не порушувати законів загальнолюдських. На цій підставі в міжнародних відносинах нашого часу розрізняються злочинці громадянські, такі, що зазіхнули на власність або життя інших, й злочинці політичні, такі, що знехтували начала якоїсь форми співжиття. Перших усі держави видають безумовно, а других вона *bona fide*, на свій розсуд. Моральні й політичні переконання визначаються нині як такі, що не мають між собою нічого спільного. Натомість, на погляд давніх, у політичних переконаннях громадянина висловлюється його моральна гідність.

“Горгіас”

Загальна думка: *становище громадянина в державі визначається не його егоїстичними намірами, а справедливістю*. Звідси розкривається особиста добродісність як така, що надає гідності вчинкам громадянина.

На початку цього діалогу Сократ сперечається з відомим софістичним ученням про те, що від природи існує лише право сильного. Це вчення висловлює в діалозі співрозмовник Сократа, софіст Горгіас. Коли висувається *питання про мету держави*, про те, що дає

ця форма співжиття окремій особі, софіст відповідає, що життя в державі має значення такою мірою, якою воно дає право сили, що уможливорює здійснення неправди без потерпань від неї, або від неправди інших. Отже, *держави існує або для сили, або для взаємної експлуатації*; в обох випадках вона служить для самих лише егоїстичних намірів. Та право сили, каже софіст, не дається якимось чародійством, не досягається випадково. Аби привести суспільство до покори, необхідні певні засоби. З-поміж таких засобів перше місце посідає зваблिवе красномовство. Воно хвилює уми юрби й примушує її чинити згідно з думками і намірами оратора. Тому красномовство є істинна політична наука.

Сократ постає насамперед проти софістичного засобу досягнення вільного становища в державі — проти політичного красномовства. 1. Якщо красномовство, каже він, улещує юрбу, керує її пристрастями, то воно вже не є політичною наукою: істинна політична наука не служить людському егоїзмові. Між істинним красномовством і красномовством як політичним мистецтвом така сама розбіжність, як між мистецтвом кухаря й мистецтвом лікаря, серед яких перше подражнює чуттєвість приємними враженнями їжі, а друге надає здоров'я тілу. 2. Зваблिवе красномовство не дає самостійної, вільної влади, позаяк є, по суті своїй, раболіпним. Для досягнення влади й вільності за допомогою цього заходу необхідно прибитись до якоїсь панівної партії, пристосуватись до її духу, служити їй, поділяючи її погляди. Отже, красномовство як політична сила суперечить незалежності, якої прагнуть софісти.

Далі Сократ доводить необґрунтованість софістичного вчення про право сильного. Право сильного, каже він, мізерне для окремої особи. З основної тези софістів — право є сила — виходить, що народ, держава, дужчі за окрему особу. Отже, за правом сильного, держава може приписувати закони й карати за їх невиконання, тобто окремі особи повинні підкорятися їй. Тут егоїстичного наміру громадянина вже немає.

Щодо тези, згідно з якою щастя громадянина в державі полягає в убезпеченні від несправедливості й покаранні інших, тобто в запобіганні скоєння несправедливості без покарання, то, за Сократом, *несправедливість є хвороба душі*, а покарання для хворої на несправедливість душі набагато корисніше, ніж ліки для

хворого тіла. Прагнення позбавитись за допомогою сили та влади від чужої несправедливості через власну ще не дає блага або щастя особі. З точки зору істини, *набагато краще страждати від чужої несправедливості*, ніж самому чинити її, адже несправедливість, що руйнує благо ближнього й змушує його терпіти неправду, безумовно має викликати собі відсіч. Отже, допускаючи неправду як захист від неправди ближнього, ми, тим самим, узаконюємо в державі постійну ворожнечу (*bellum omnium contra omnes*). Держава, де нема справедливості, любові та дружби між громадянами, немислима — вона й постати ніколи не в змозі. Втім, софісти обстоюють державу, де всі стають володарями і не живуть з іншими в дружбі. Сваюля й анархія можуть припинятися тоді, коли люди будуть поєднані між собою спільним порядком, злагодою та справедливістю. Отже, моральнісний порядок життя можливий лише за дотримання законів доброчесності. Звідси, справедливість є нормою для визначення стосунків окремих осіб та їхніх відносин з державою.

Аби в державі панувала справедливість і не було анархії, робить висновок Сократ, громадянин має зрєктись своїх власних цілей. Ввіряючи життя Богові, він повинен виконувати збов'язки на тій посаді, на яку поставлений, повинен прагнути найкращого використання свого часу й найкращої діяльності в державі.

Отже, вчинки особи мають оцінюватись не за суб'єктивними її переконаннями, а за об'єктивною нормою, — справедливістю. Від цієї норми громадянин може відхилитись як за земного, так і загробного свого життя. Кожний моральний вчинок особи має значення вічне, й, враховуючись після її смерті, стає для неї джерелом або вічного блага, або вічного лиха. В міфічній формі ця думка розвинута Платоном наприкінці діалогу "Горгіас". Сократ розповідає своєму співрозмовникові Калліклу міф, який він чув від добрих людей. "Боги Зевс, Посейдон і Плутон поділили між собою владу, яку вони отримали від свого батька Кроноса. У Кроноса існував такий закон щодо людей: того, хто провів життя своє праведно й свято, переселяли на острови блаженних, де він насолоджувався всім блаженством і щастям, не знаючи ніяких страждань; той, хто провів життя неправедно й безбожно, відсилався, натомість, до в'язниці, що зветься тартаром, для катування й карі. Для визначення

того або іншого виду загробної відплати, спочатку під час царювання Кроноса, а згодом за панування Зевса, були поставлені живі судді з людей, котрі відкривали своє засідання тоді, коли людина мала померти. Позаяк живі судді судили живих, то оцінка вчинків здійснювалася ними упереджено й неправильно. Тоді Плу-тон і старійшини з островів блаженних прийшли до Зевса й повідомили, що *люди переселяються до них не за заслугами*. Це скоро припиниться, — сказав Зевс. — Справді, суд чинився погано, позаяк судились люди, закриті тілом, живі. В багатьох з них лукаві душі вбирались у чудові тіла, у шляхетне походження й багатство. Тому, коли починався суд, численні свідки показували, що вони жили справедливо й добропристойно. Судді полонились такими свідченнями, тим більше, що самі були вкриті тілом. Усе це я помічав уже давно й визнав за необхідне забрати у людей здатність дізнаватися про смерть наперед, і віддав уже наказ про це Прометею. Крім того, аби на суд люди з'являлися вже померлими, й самі судді були чужими усього земного, спроможними чистою душею споглядати душу людини в її первинному вигляді, я зробив суддями своїх синів: двох з Азії — Міноса й Радамантіса, й одного з Європи — Аякса. Вони чинитимуть суд на роздоріжжі, звідки йдуть два шляхи: один на острови блаженних, інший — у тартар. Азійців судитиме Радамантіс, європейців — Аякс, Міноса ж призначив я головою, й від нього залежатиме визначення вироку в тому випадку, коли перші вагатимуться у своїх присудах. Отже, судження про переселення людей буде щонайсправедливішим”.

З приводу цього міфа Сократ каже своєму співрозмовникові: “З цього переказу впливає, думаю, такий висновок: смерть, здається мені, є нічим іншим, як роз'єднанням двох речей, — душі й тіла. Але коли ці речі відокремлюються одна від одної, то чи ледве кожна з них втрачає ті властивості, які мала за життя людини. Тіло зберігає їх навіть тоді, коли робиться трупом, отже, яким воно було живе, таким з'явиться й мертво. Якщо хтось носив довге волосся, то й труп його матиме; якщо хтось мучився в тортурах і мав члени розбитими, то сліди мук і побоїв зберезуться й після його смерті. Те саме маю сказати й про душу. Коли душа, залишивши тіло, оголюється, все в ній, всі ознаки, отримані від тіла

через вплив чуттєвості та заняття людини якоюсь справою, стає виразним. По смерті людини душа з'являється до судді, — азійська, наприклад, до Радамантіса. Радамантіс ставить душу кожного біля себе й вивчає її, не знаючи, якій людині належала вона в її земному житті. Через це, розглядаючи, наприклад, душу царя (звісно, азійського) або якогось іншого володаря, великий суддя може помітити в ній усі сліди віроломності, пихи, несправедливості, словом, усі докази того, що вона не пробувала в істині й добрі. Виявивши це, Радамантіс із безчестям відсилає її прямо до тартару, де вона має страждати по заслугах. Мені здається, що особливо численними бувають приклади заслання до тартару царів і місцевих правителів, позаяк, скористовуючись владою, ці люди часто чинять страшенні лиходійства. Це правильно, адже, не маючи великої сили, завжди можна скоїти менше лиха. Звичайно, й з-поміж правителів є добрі й гідні похвали, тим більше що при великій владі чинити за правдою й жити праведно дуже важко”.

Сенс міфа, переказаного Сократом, такий:

1. *Справедливість не обмежується лише державою, де часто до деяких заслуг ставляться упереджено, а є вічним світовим законом, який діє навіть у загробному житті. Через це віддаватись егоїзмові задля випадкового життя на землі є для громадянина безглуздом. Звідси:*

2. В ідеї справедливості, а не в індивідуальному егоїзмі, або силі, полягає *санкція права*. Влада або сила — лише випадкові атрибути людини.

3. Як буття людини є об'єктивним, так само й буття держави зумовлене абсолютними цілями. Держава має вічне значення й *мета її полягає в реалізації ідеї справедливості*. Платон розглядає державу не лишень як корисну форму співжиття, в якій громадянин стає цілковитим володарем у своїй приватній сфері, а й як священний союз людей, в якому кожен діє задля вищих цілей. З цих двох точок зору Платон розглядає державу в “Політику” та “Республіці”.

Перш ніж взятися до аналізу цих двох творів, доповнимо вчення Платона про санкцію права, розгорнуте в “Горгіасі”, сказаним у “Тимей” та “Протагорі”. Це вчення є *досить критичним щодо софістичного переконання, що право є сила, що τὸ δίκαιον φύσει не існує*. Платон вказує, що санкція права та закону вміщена у вищих

началах, незалежних від суб'єктивної волі та сили, що усвідомлення цих начал властиве людині від її природи, тобто *τὸ δίκαιον φύσει* існує. В "Тімеї", змальовуючи творення людини та її становище серед інших земних істот, Платон каже, що тільки людина має тіло, побудоване так, що її погляд спрямований до неба, що в голові має розум, який гармонізує всі її прагнення у житті, й порушення цього зв'язку може повести до невивідних наслідків щодо існування людини. Отже, *людина від природи присуджена на те, щоб небесне в ній домінувало над земним, розумне над чуттєвим*. Коли існує така домінанта, життя людини плине у ладі, щасті й насолоді від споглядання всього істинно доброго та прекрасного. Тут має місце не анархія, а тихе спокійне життя. Натомість, коли в усьому організмі вирують пристрасті, коли гармонії між почуттям і розумом вже не існує, людина керується правилами, що спираються на її егоїзм. Тоді щастя виявляється швидкоплинним, й усе життя людини перетворюється на хаос її пристрастей. Людина має усвідомити своє становище, свої сили, аби насолоджуватись істинним щастям. Таким є її призначення. Коли буття людини об'єктивне й божественне в ній переважає, то санкцію права дає не особистий егоїзм, а вища, божественна ідея, — справедливість.

У "Протагорі" Платон розвиває міфічне вчення про санкцію права. "Епітемей, котрий узявся, як розповідає міф, створити живі істоти, роздав органи іншим тваринам, а людина залишилась без жодних засобів захисту. Боги зглянулись і дали людям, через Гермеса, вогонь з неба, майстерність Гефеста й богині Афіни¹³⁵. Втім, люди не були ще дужими настільки, щоб могли, згуртовуючись усталеним чином, долати лютих тварин і спокійно обробляти землю. Тоді Зевс послав Гермеса, аби він дав людям *сором і правду*". Отже, лише за допомогою моральної сили людина спроможна володарювати над тваринами, адже тільки ця сила згуртовує людей у міцне суспільство. Звідси, держава не в змозі існувати, коли правда пригнічується егоїзмом. Закони держави мають силу лише тоді, коли узгоджуються з ідеєю справедливості, позаяк для реалізації цієї мети існує сама держава.

“Політик”

Мета цього діалогу — визначити ідею істинного правителя на противагу тим негідним особам, які часто отримують це високе звання у дійсності, а також з'ясувати значення держави, що утворилась фактично.

На початку діалогу Платон змальовує істинне, божественне світоврядування, яке існувало за первісної доби життя людини, тобто так званий природний стан, який протиставляється станові культури та історичного розвитку народу. Після такого опису стає зрозумілим, яким має бути правитель, яким є його завдання та становище в державі. Природний стан людини Платон змальовує так: “У щасливе століття царювання Кроноса люди не знали нужденності, страждань і клопоту, бо все їм приносили боги і демони ¹³⁶, котрі були їхніми охоронцями. Різні породи людей поділялись на гурти під охороною певного демона, й кожний демон піклувався про свій гурт, отже, ніякому дикунству не залишалось місця, й тварини не могли жерти одна одну. Тому між людьми не було ніякої ворожнечі, або війни, й усі насолоджувались спокоєм і щастям. У цьому блаженному царстві Кроноса не було ані держави, ані законів, ані союзу між чоловіком і жінкою задля народження дітей, бо під безпосереднім богоправлінням не було потреби у цих посередницьких формах. Люди тоді не народжувались, а виходили із землі. Земля давала рясні плоди. Не було також необхідності в одязі й житлах. Тварини не лише корилися людині, а й розуміли її мову”. Отже, за первісного життя людини панував мирний лад, а не *bellum omnia contra omnes* Гоббса. “Втім, — продовжує Платон, — стався один переворот, на кшталт того, як колись рух сонця, місяця і зірок, за міфічним переказом, вернув назад. Боги полишили землю та земних істот, і це спричинило появу в їхніх гуртах революцій. Коли відновився порядок, виявилось, що тварини здичавіли і розлютились настільки, що їхня мирна покора стала вже неможливою. Земля перестала давати плоди у наддостатку, а людина не знала мистецтва їх обробляти. Всі сили природи повстали проти людини, й самі люди перетворились на ворогів одне одному. Скоїлась справжня притичина, яка пригорнула до себе увагу богів. Боги зглянулись над людиною, й Зевс відрядив на землю Прометея, аби дати людині мистецтво обробля-

ти її та здатність до самоврядування¹³⁷. Ось тоді люди почали обирати собі пастиря за здібностями, з'явилась держава з її законами, настала доба людського самоврядування, яка замінила правління божественне. Втім, хоча людські пастирі й подібні, за здібностями, до божественних, вони, по суті, мало заслуговують навіть на це ім'я, позаяк не можуть відновити на землі мир та правду і піклуватись про людей так само, як піклувались боги та демони. Це може відновитись лише тоді, коли боги знову безпосередньо керуватимуть людьми. Тому завдання людського пастиря — наближатися, по змозі, до ідеалу істинного пастиря. Та щоб мати цю змогу, потрібне знання істини й добра, тобто ідеї божественного порядку, божественного світоврядування. Це знання єднає правителя з тими часами, коли боги правили людьми, й дає йому здатність володарства за законами вічної правди”.

Аби зрозуміти вислів Платона, що *засади божественного врядування пізнаються в ідеї істини* та добра, треба звернути увагу на те, що він каже у “Федрі”: “Людина пізнає істину через згадку про те, що душа знала, супроводжуючи Бога, й, нехтуючи всім чуттєвим (таким, що існує нині), проникала думкою в істинно-сущє. Через це гідно окрилюється лише думка філософа, позаяк його спогад завжди спрямований до предмета високого, божественного”. Отже, мудрий правитель через пригадування ідеї божественного врядування споглядає це врядування й намагається ствердити його на землі.

Таким є правитель за своєю ідеєю, або правитель істинний. Він є той абсолютний монарх, котрий править людьми саме так, як колись правив ними Бог, владика всього світу. Отож в ідеї богоподібного правителя вміщений *принцип єдинодержавства*. З цього принципу випливає, як наслідок визнання *jus sapientioris*, принцип *самодержавства й необмеженості влади*. Якщо людина досягла знання добра, то вона спроможна й здійснити його, якщо правитель досягнув знання ідеї божественного врядування, то він прагнутиме ствердити це врядування. Тому правителєві належить безумовна влада: він не обмежується у своїй діяльності жодними законами, й громадяни повинні коритись йому незалежно від того, приємними чи неприємними є для них його дії. Правителєві надається цілковита свобода чи-

нити відповідно до знання добра, й громадянам не треба розмірковувати, законно чи незаконно досягнув він влади, бідний він чи багатий, виявився він тираном чи мирним реформатором. Як лікар діє за об'єктивною ідеєю блага, що полягає в здоров'ї його пацієнта, так цар діє за об'єктивною ідеєю добра, що полягає в щасті й добробуті громадян. Правитель, немов той самий лікар, що здійснює операції хворого тіла, які хоча й завдають страждання, але бажані для здоров'я.

Говорячи про верховну владу в державі, Платон розвиває вчення про царське мистецтво, тобто мистецтво керувати державою. Людина відрізняється від тварини тим, каже Платон, що володіє мистецтвами, та найвище з усіх мистецтв і таке, що робить людину богоподібною, є мистецтво царське. До цього мистецтва Платон не зараховує красномовства (Горгіас) або мистецтво ораторське, так само як мистецтво полководця й судді; діяльність цих осіб є виконавчою. Цар у Платона є повелителем (*imperator*) й упорядником життя: його діяльність моральнісна. Істинно царське мистецтво поєднує два завдання: 1) *розвинути гармонію чеснот* і 2) *ствердити моральні принципи* в серцях громадян. Обидва завдання розв'язуються через виховання.

1. В людині Платон визнає природний антагонізм схильностей. Отож, якщо людину покинути саму на себе, то її чесноти можуть перетворитися на протилежності: мужність може дійти в ній до брутальності, а ніжність серця — стати слабкістю. Аби якась із чеснот не отримала переваги над іншими, аби в людині панувала справедливість, треба створити гармонію чеснот або вищу добродішність — справедливість. Ця гармонія досягається правильним поєднанням музики та гімнастики.

2. Виконавча влада впливає на громадян зовнішньо: політик діє на переконання громадян. Аби внести моральне здоров'я у розладнаний державний організм, він має використовувати й моральні засоби. Тому визначна риса царського мистецтва — вміння вибирати вихователів і наглядати за ними.

Тільки за такої діяльності правителя держава стане досконалою, нагадуватиме свій ідеал. Цар у ній буде так само досконалим, самовладним правителем цього морального космосу, подібним до центру космосу світового — сонця.

До царського мистецтва Платон зараховує і мистецтво *законодавче*, яке, втім, в істинній державі або не має ніякого значення, або має уявне значення. Закони не в змозі охоплювати всі випадки й часто своєю мертвою, нерухомою буквою пригнічують громадян. Якщо вони й є необхідними, то лише у період відсутності правителя, як випадковий засіб. Правитель, однак, в змозі надавати своїм наказам форму закону, так само, як і скасовувати видані ним закони. В останньому випадку він чинить як лікар, котрий може, прописавши певний рецепт, знищити його, прописати інший, або й навіть зовсім нічого не прописувати. Отже, мистецтво давати закони є мистецтвом царським, але *в ідеальній державі має правити не закон, а живий цар*, котрий сам є носієм мудрого законодавства, особистого, рухливого, такого, що не містить недоліків неясності та суперечливості. Якщо правитель зосередить усю свою діяльність у законодавстві та впустисть у державу цілу лаву законів, то вони постануть найіронічнішим явищем, яке доведе їхню недоцільність, позаяк доброчесним громадянам аніякі закони не потрібні, вони самі знають, що погано і що добре, якщо ж у громадянах немає доброчесності, то закони введуть лише формальне виконання своєї букви.

На погляд Платона, звідки б не пішла верховна влада в державі, вона має *абсолютне право реформувати державу* так, як вважає це за корисне. Така необмеженість влади може дійти абсолютної сваволі, деспотизму. Втім, в ідеї правителя, за Платоном, нема нічого деспотичного. Знання та здійснення добра збігаються в нього в одному акті, тому людина володіє знанням добра такою мірою, якою вона справедлива і мудра. Так, правитель є живим втіленням ідеї блага, він не може бути богосупротивним, не може керуватись особистим інтересом. Отже, правитель завжди справедливий. Та, оглядаючи людські характери й здібності, Платон усвідомлює, що важко знайти такого абсолютно досконалого правителя. Питання розв'язувалося б просто, якби люди, здатні до керування, відрізнялися б від інших так само, як матка від бджіл. Але природа не передбачила таких умов для людини, тому держава добра, мудрості та живої справедливості має складати незмінну сутність, до якої людська держава може лише наближатись.

Остання теза дає Платонові нагоду визначити *значення недосконалих, людських держав*, порівняно з дер-

жавою ідеальною. Характерна риса людської держави полягає в тому, що в ній панує закон. Тому досконала людська держава є *держава закону*, котрій протистоять *держава сваволі*, влада в якій не обмежена законами. Далі. Законна і незаконна держава *розрізняються за складом суб'єкта верховної влади*, залежно від того, чи зосереджуватиметься керівництво в руках одного, кількох або всіх. Платон використовує таке *мірило для оцінки різних форм правління* тієї або іншої держави: чим більше в державі осіб, яким належить верховна влада, тим менше добра вони в змозі зробити в законній державі, а в незаконній — зла, й навпаки. Звідси довершеною формою в законній державі є *монархія*, де панує єдина влада, здатна здійснити добра більше, ніж усі інші форми; особиста влада є довільною, отже, деспотичною, такою що коїть надзвичайно багато лиха. Середнє достоїнство в законній державі належить аристократії, а в незаконній — *олігархії*. В законній державі влада, що складається з кількох осіб, може чинити добра менше, ніж влада одноосібна. Тому в шерензі досконалих форм аристократія гірша за монархію. Натомість у незаконній державі влада, що належить кільком, може скоїти менше лиха і більше добра, ніж єдина влада. Отже, у шерензі досконалих форм олігархія краща за тиранію. Щодо демократії, то вона найгірша з досконалих форм, бо в законній державі робить найменше добра, а в незаконній — зла. Таким чином, різні форми правління, згідно зі своїм достоїнством, розташовуються так:

В державі закону

1. Монархія
2. Аристократія
3. Демократія

В державі сваволі

1. Демократія
2. Олігархія
3. Тиранія

Отже, різноманітні форми державного ладу й правління Платон зводить до цих небагатьох. Ці форми виведені ним уперше і є результатом глибокого аналізу мислителя. Те місце, яке Платон відводить демократії як посередниці між державою закону і державою сваволі, виправдовується історично. Демократична форма справді несе менше добра й менше зла і посідає золоту середину між досконалими та недосконалими формами.

Характерні особливості діалогу. 1. Самовизначення суб'єкта в Платона не має ніякого значення. 2. Підґрунтя

суспільного побуту полягає в ідеї добра, істинним місцем якої є серце правителя та громадян, а не закон — цей сурогат справедливості. Тому політик є людина, котра глибоко пізнає дух громадян. 3. Достойнство верховної влади зумовлюється чистою мудрістю. Тут сократичний *jus sapientioris* має своє гідне значення.

“Республіка”

Політеїа (Республіка, або Державний устрій) Платона належить до тих геніальних творів, достоїнство яких важко оцінити: чи є вони лише пам'яткою минулого, або ж містять у собі велику ідею майбутнього. Так, одні (Арістотель та новітні критики) вбачають у цьому творі слабкий, початковий досвід тлумачення сутності держави, котрий не має значення у світлі подальшого розвитку культури. Натомість інші бачать глибоку думку, що держава задля досягнення своєї досконалості має звільнитись від недоліків, нав'язаних історичними випадковостями. В цій книжці ми справді знайдемо багато смішного й дивно-нісенітного, але водночас й багато істинного та великого. Докладніше історичне значення цієї ґрунтовної праці Платона буде з'ясовано нами в його критичній оцінці. Для зручності ознайомлення зі змістом “Політеїа”, поділимо її на такі частини.

1. *Вчення про походження держави.* Сократ — головна особа у даному діалозі, веде бесіду з освіченим громадянином Главконом. Після спростування поняття справедливості, що має характер софістичний, Сократ приступає до питання про походження держави, до тих мотивів, що спонукають людей згуртовуватись у суголосне суспільство. Держава, каже він, походить з необхідності співжиття задля якомога кращого задоволення загальних життєвих потреб. Окрема людина неспроможна забезпечити все *необхідне* для свого життя, вона потребує допомоги інших. Але взаємна допомога мислима лише тоді, коли кожний виконує певну справу, отже, треба, щоб праця розподілялась. Якщо всяка справа виконується краще тоді, коли її робить людина здібна й вільна від сторонніх занять, то необхідно поділити громадян на стани. Отже, розподіл праці є підґрунтя істинного співжиття.

Арістотель, критично налаштований до цього місця діалогу, дорікає Платонові в матеріалістичному погляді на сутність держави як установи, що має за мету

задовольняння самих лише фізичних потреб людини, позаяк є ще вищі цілі, яких має прагнути держава. Та, приймаючи гіпотезу про матеріальні мотиви у питанні про походження держави, ми суперечили б поняттю *το δίκαιον*; нам треба було б визнати, що ідея права і справедливості, за Платоном, не має свого вищого змісту, а покладена у сферу розважливого задоволення індивідуальних потреб.

Отже, питання про потреби має розв'язуватись із огляду на увесь цілісний світогляд Платона. Річ у тім, що потреби Платон розуміє тут у сенсі ідеальному, й учення про них пов'язане в нього з ученням про ідеї. Цей зв'язок і проводиться далі у діалозі. Главкон, вислухавши Сократа, зазначає, що держава, про яку той говорить, надто подібна до суспільства свиней. Сократ, за звичаєм, прямо не заперечує, але продовжує далі "улаштовувати в розумі місто", аби гідніше визначити ідею справедливості. Платон виходить із того переконання, що достеменна сутність людини не може бути реалізована індивідуумом: філософ живе у сфері мудрості, воїн може бути добродішним на підставі мужності, ремісникові властива стриманість. Втім, справедливість здійснюється тоді, коли три елементи — мудрість, мужність і поміркованість — злагоджені в суголосне ціле, що й спроможна зробити велика людина — держава, яка вгамовує всі потреби достотної людини.

2. *Вчення про індивідуальність* Платон розвинув у "Федрі", де пояснює, чому індивідуум може висловити сутність людини лишень однобічно. "Людина у своєму земному житті не існує самотійно, позаяк це життя пов'язане з попереднім, досвітнім життям його душі й із життям майбутнім, вічним. Вона не може сама поставити себе в певне коло діяльності, бо її довершеність незалежна від особистих зусиль та обставин, наперед визначена законом Вічної Правди. Тому кожний у державі має посісти таке місце, щоб здійснюючи *τα οὐχέα, πράττειν*, сприяти іншому, доповнюючи індивідуальність іншого до довершеності. Через таке взаємне доповнення лише й можлива реалізація в державі достеменної сутності людини.

Про сутність людської душі Платон каже у "Федрі" так: "Душа подібна крилатій парі коней та їхньому візникові. Коні богів і їхні візники є добірними й походять від таких самих; інші ж мають натуру змішану.

В самих собі ми маємо візника, котрий править цією парєю коней: з-поміж них один є добрим (розум), інший — нешляхетної натури (чуттєвість). Ось чому приборкувати цю пару важко й сутужно. Але ми маємо пояснити причину назви смертної й безсмертної тварини. Те, що називається душею, панує над усім неодушевленим і піклується про нього, з'являючись у різних місцях під різними формами. Всяка досконала, обдарована крилами душа, ширяє в небесному просторі й керує космосом, а позбавлена крил лине до низу під власною вагою, доки не натрапляє на щось тверде, і, знайшовши собі спокій та притулок, оселяється в земне тіло, рухоме власною силою. Це ціле, складене з душі й тіла, отримує назву тваринної істоти, й до того ж смертної.

Що ж до безсмертної істоти, як такої, що не має чуттєвого образу, — казати важко, але, не бачивши Бога і не знаючи його достатньо, ми не утворюємо ідею безсмертної тварини, в якій тіло та душа вічно поєднані поміж собою, втім, лише сам Бог знає, чи так це, й хай кожен думає по-своєму. Чому ж, однак, душа позбавляється крил? Сила крил полягає в тому, щоб, долаючи власну вагу, підноситись туди, де живе божественний рід. Душі притаманне більш божественне, ніж тілесне, а божественним є все мудре, прекрасне й добре, і саме ним особливо живляться, й від нього зростають крила душі, а від усього поганого, ганебного та потворного вони втрачають силу й руйнуються. Зевс, котрий править крилатою колісницею, вирушає першим, за ним іде хор богів і духів за загонами на одинадцяти колісницях, в оселі ж Зевса залишається одна Гестія. * Кожен загін здійснює свою ходу за призначеним йому порядком, і стежити за ним може всяк, бо заздрощів поміж богами нема. Коли ж боги забажають розпочати бенкет, то здійснюються до верхнього кола неба. Вони рухаються легко, адже коні їхні слухняні; колісниці ж інших душ рухаються насилу, бо кінь, згодований погано, не витримує себе й під своєю вагою лине до землі.

Звідси в душі відбувається сутужна боротьба. Душі безсмертні, досягнувши вершин неба, посідають його хребти; їх несе обертання небесного зводу, й вони споглядають те, що існує за небом. Ще жоден поет не зо-

* Богиня домівки, котра підтримує вогонь сімейного життя. Космос, як велика сім'я, так само підтримується священним генієм Гестії.

бразив цього прекрасного місця (вищий духовний світ): він є сутність безсмертна, безобразна, невідчутна, така, що існує в істині й має своїм глядачем володаря душі — розум. Оскільки думка Бога, так само, як і думка кожної душі, що полюбляє робити належне, живиться чистим сумлінням, боги й душі радіють і блаженствують, живлячись спогляданням істинно-сущого, доки не перенесуться у коловороті неба до іншого місця. В цьому коловороті душа споглядає справедливість, мудрість та знання, вміщене у істинно-сущому, а не в чомусь іншому, як це трапляється тут, у нас. Після того, як душа втішилась і зміцнила себе спогляданням, вона вирушає всередину неба й повертається додому. Після повернення душі правитель ставить коней при яслах, пропонує їм амброзію й напуває їх нектаром ¹³⁸. Таким є спосіб життя богів.

Щодо інших душ, які йдуть слідом за богами, то ті, які дбали про благо, в змозі здійняти голову в самісінький край неба, але, відчуваючи утруднення коней, знижаються, знову підносяться й знову падають. Тому, ледве споглядаючи суще, вони дещо бачили, але багато чого не бачили. Зрештою, інші душі, попри сильне бажання здійнятися вгору, падають від слабкості вниз, штовхають одна одну, виборюючи першість у русі. Тут трапляється метушня, сварка й давкотня: багато душ отримують каліцтво або пошкодження крил і залишаються непричетними до споглядання істинно-сущого, змушені вдовольнятися видимою поживою — поглядами.*

* Душа має вічне існування. Вона складається з двох частин: розуму й чуттєвості, які висловлюють прихований у ній дуалізм. Сама душа, за своєю сутністю, є чистою й досконалою, не має хтивості й причетна до розуму. Через таку божественну природу вона веде блаженне життя у світі ідеальному, живлячись спогляданням істинно-доброго та прекрасного й не знаючи страждань. Але буття кожної душі теж наперед визначене законами богів: душа оселяється в земному тілі й, поєднуючись із ним, часто піддається впливу чуттєвості та рідко зберігає свою божественну природу; проте, у ній залишається прагнення до ідеального світу, любов до знань і захоплення від прекрасного, які вказують на її високе походження. Своє чисте буття на землі душа може підтримувати філософським знанням, яке веде до звільнення її від чуттєвих потягів і до споглядання істинно-сущого, — цим досягаються та свобода й цнота, що їх душа позбавляється, переселяючись до матеріальної сфери. Душі, котра вела на землі чуттєве життя, по смерті тіла суджене мандрування різними тілами, перехід, навіть, у нижчі форми задля очищення протягом часу; душа, що зберегла своє чисте буття і не занастилася чуттєвістю, по смерті тіла повертається у стан блаженного спокою, аби, втішившись ним, вступити до життя тілесного.

Чому ж так бажано споглядати істину в занебессі? Тому що пожива доброї частки душі отримується з його полів і від неї залежить сила крил. До того ж, такий закон *Немезіди*, що душа, яка супроводжує богів і має силу споглядати істину, завжди залишатиметься блаженною й не зазнає страждань. Та душа, що не спроможна споглядати істину і через лінощі та лихо спускається, скидаючи пір'я, й падає вниз на землю, за законом, встановленим богами, в перше своє народження не оселяється ще в жодному тваринному тілі; та ж, що споглядала багато чого, вводиться в людину, якій суджено бути філософом, музикантом, еротиком. Друга за народженням душа вводиться в людину, котра даватиме закони, — в царя, правителя чи полководця. Третя — в людину, призначену бути політиком, мудрим господарем або промисловцем; четверта — в майбутнього атлета, гімнаста або лікаря; п'ята — в людину, присуджену бути оракулом чи служити містеріям; шоста — в поета або міміка; сьома — в художника, хлібороба чи ремісника; восьма — у софіста, котрий підлещує юрбу; дев'ята — в тирана”.

Таким є закон Немезіди про долю людської душі. Згідно з цим законом, індивідуальність, за Платоном, може бути визначена так. 1. *Особисті здібності й потреби індивідуума* зумовлені не особистими прагненнями й матеріальними умовами середовища, а Вищою Правдою, яка одвіку присуджує його до певного виду діяльності в нагороду або покарання за життя душі, попереднє земному. Тому громадянин у суспільстві не може шукати місця за законом вільної конкуренції, не може міняти одне заняття на інше відповідно до своєї рішучості та енергії, адже індивідуальність кожного вроджена, й справедливість вимагає, аби кожний був поставлений на місце, призначене його індивідуальністю. Отже, Платон не допускає довільного самовизначення суб'єкта (Фіхте). 2. *Свобода індивідуума* можлива лише в колі дій, визначених властивою йому чеснотою, кожний є вільним на ґрунті тієї чесноти, яку він має: філософ — у сфері мудрості, воїн — у сфері мужності, промисловець — у сфері приватного життя. Коли індивідуальність має таке значення, то: 3. Ідеалом для визначення кількості, якості та взаємної відмінності *станів у державі* є людина. Тому держава має стільки

чеснот, скільки їх має людина. Кожну з цих чеснот репрезентує в державі особливий стан.

Отже, достоєнну ідею людини реалізує лише держава, як людина великих розмірів. Завдання держави — повернути кожного до занять, властивих його індивідуальності, аби він достотно висловив увесь свій зміст. Коли один доповнюватиме іншого своїми силами й талантом, роблячи “свою справу”, а цей інший — першого, то потреби взаємно задовольнятимуться, праця розподілятиметься. Тому держава є системою гарантій, де кожний гарантує всіх і всі — кожного. Мета держави об’єктивна, бо вона має *реалізувати достоєнну сутність людини*, тобто свою ідею. Лише на цьому щаблі держава є суголосним моральним космосом, в якому панує найвища доброчесність — справедливість.

3. *Державні стани*. Держава є людиною великих розмірів; це цілісний організм, різні члени якого виконують визначені, щільно пов’язані з ними функції. Поділ громадян на стани має у Платона, по-перше, *психологічну підставу*. Як людська душа має три здатності або сили 1) здатність чуттєвих бажань, 2) силу волі й 3) розум, — так само всякий державний лад містить у собі ці самі три елементи. Як першій частині душі відповідає живлення, другій — охорона, а третій — управління, так само живлення, охорона й управління державою здійснюється трьома станами: 1) *хлібороби й промисловці* забезпечують життєві засоби як самим собі, так і двом іншим станам; 2) *воїни або молодші стражі* забезпечують державі зовнішню безпеку й 3) *старші стражі або правителі* захищають державу від внутрішніх бід, створюючи в ній порядок. Ці стани в державі мають бути поставлені так, аби вона була взірцем цих чеснот.

Добре влаштована держава має чотири кардинальні (основні) чесноти: *мудрість* (σοφία) живе в правителях, *мужність* (ἀνδρεία) — у воїнах, *поміркованість* (σωφροσύνη) — у нижчому стані, підпорядкованому вищим, зрештою, над усіма панує правда (δικαιοσύνη), джерело й зв’язок усіх основних чеснот. Вона полягає в тому, щоб кожен отримував місце згідно зі своїм призначенням й робив “свою справу” (τὰ αὐτοῦ πράττειν). На цій підставі заняття кожного стану Платон поділяє так: двом вищим віддає діяльність публічну, а нижчо-

му — приватну. Позаяк публічна діяльність в очах усіх греків мала абсолютне значення, то Платон докладно торкався виховання та організації двох вищих станів, залишаючи осторонь нижчий клас, котрий дає життєві засоби державі. Спочатку думали, що Платон перетворює цей клас на рабів, але це помилково, адже він має складатися з вільних еллінів. Тут ми натрапляємо на метафізичне підґрунтя поділу на стани.

Держава, за Платоном, є не лише людина великих розмірів, а й космос малих розмірів. Світова душа космосу складається з трьох елементів: 1) *емпіричного*, представленого явищами байдужої матерії; 2) *математичного*, утвореного числами, котрі приводять байдужу масу до визначеного кількісного відношення; 3) *ідеального*, утвореного силою, що приводить байдужу масу до ладу й підносить її до справжньої подібності до ідеї. Емпіричний елемент у космосі відповідає матерії, в державі — нижчому станові; математичний у космосі відповідає числу, в державі — станові воїнів; зрештою, ідеальний елемент відповідає, в космосі, ідеї, в державі — станові правителів. Втім, матерії не притаманний розвиток сам по собі, вона залишається в тому емпіричному вигляді, в якому утворилась від початку. Так само і в державі нижчому класу не властиві культура й освіта, позаяк усе завдання його життя полягає у задоволенні фізичних потреб, котрі завжди залишаються однаковими. Оскільки індивідуальне благо для цього стану складає особливий інтерес, то Платон надає йому ту свободу приватної діяльності, яка нині вважається взірцем істинної свободи. Якщо держава є малий світ, то й чесноти її ті ж самі, які має світова душа космосу: розумність, мудрість притаманні в космосі ідеальному елементу, в державі — правителям; стійкість, мужність у космосі властиві математичному елементу, в державі — воїнам; стриманість, поміркованість у космосі притаманні емпіричному елементу, в державі — промисловому станові. Благо, справедливість як у космосі, так і в державі полягають у правильній взаємодії цих трьох частин.

4. *Засоби для здійснення ідеї держави.* Досі "місто влаштовувалось у розумі". Подивимось, які засоби знаходить Платон, аби його місто існувало насправді.

А. З внутрішнього боку

а) Виховання загальне.

Грецькому народові взагалі була притаманна ідея держави як філософського інституту, в якому панує правильний, розумний порядок. Усі грецькі общини мали свій розвиток через методичне виховання, котре визнавалось усіма як єдиний засіб *створити розумний державний побут*. Платон ставиться до писаного закону з іронією. Він переконаний, що писані закони не відвернуть зла, не зроблять так, щоб інтереси держави переважали над інтересами приватними. Закон писаний має лише ознаку права, з нього може виходити лише формалізм — ідея ж права міститься в душі людини. Отже, замість того, щоб давати громадянам закон за законом (хто пішов цим шляхом — ніколи не зупиниться, бо один закон породжуватиме масу інших, і політик відсікатиме голову гідри, в якій замість усіченої виростають десять нових), краще впливати на них через достеменно розраховане переконання, виховувати їх так, аби запобігти всім поганим випадкам у житті.

Позаяк держава, за вченням Платона, має, крім тимчасового, ще й вічне значення, — адже лише на тлі держави людина готує себе до вічного життя (держави як інститут моральний), — то *основа виховання громадян має бути релігійною*. Релігійна свідомість є центром усього людського світогляду. Доки в людини поняття про Бога є хибними, доти не може бути істинного поняття про справедливість і розумний суспільний лад. Тому перша й головна турбота виховання має спрямовуватись на те, щоб діти з раннього віку, живлячись правильними міфами, отримували достеменні поняття про Бога й добродетель, позаяк, досягнувши зрілості, вони мають взятися за громадські справи, сприяти Богові у керівництві світом. Втім, у поетичних творах часто містяться міфічні вчення про чвари, перелюбство богів, про те, як вони здійснюють злочини, карають чесність, нагороджують безчестя тощо.

Платон настільки повстає проти такого антропоморфізму ¹³⁹ поетів, що піддає остракізмові ¹⁴⁰ у своїй державі навіть Гомера та Гесіода — найвизначніших та найулюбленіших грецьких поетів. Відомо, що твори Гомера складали перший предмет шкільного викладання. Якось Алківіад побив ціпком одного вчителя за те, що в його школі не було гомеричних рапсодій. Платон

дивився на поетичні твори з високоморальної точки зору й розходився у цьому зі всім грецьким світоглядом. Він вбачав у цих творах збочені моральні та релігійні поняття, котрі ні в якому разі не треба розвивати і вкорінювати в молодих умах вихованців. Тому *всі твори, що містять у собі релігійні погляди*, тлумачення догматів, мають піддаватися в ідеальній державі найсуворішій цензурі.

На такому релігійному підґрунті виховання проходить трьома шаблями: музично-гімнастичної, математичної й філософської освіти. Перша освіта, популярна в усіх греків, є у Платона нижчим щаблем, а остання — вищим. Мета виховання — розвинути в людині ідею доброчесності, піднести її до союзу з істиною та благом.

Цей розвиток відбувається за трьома формами: ми отримуємо або *звичку* до доброчесності, або досягаємо правильного й *виразного знання* доброчесності, як вона є в конкретній сфері явищ, чи, нарешті, засвоюємо доброчесність у *надчуттєвій ідеї*. Звідси три системи виховання: перша ґрунтує виховання на звичці, друга — на ясній і виразній кмітливості, третя — на знанні надчуттєвих ідей. Через три шаблі виховання проходить не кожний громадянин, однак жоден щабель не має кастового характеру, на кшталт того, як кожний стан є не кастою, а моральною організацією. Виховання громадянина визначається відповідно до індивідуальної обдарованості вихованця. Вивчення душевних якостей і призначення певного виховання залежить від розважливості правителя. Хоча Платон і переконаний у тому, що люди відрізняються один від одного як золото від срібла, а срібло — від міді та заліза, але він визнає й те, що від золотого батька може народитися залізний син і навпаки. Часто необхідно, аби дитя, високе за походженням, було віддане до класу промисловців і навпаки, з останнього класу було підняте, за своєю індивідуальною доброчесністю, вище. “Це необхідно, — каже Сократ, — бо є провіщення, нібито місто зруйнується дощенту, коли ним управлитимуть залізом і міддю”, тобто якщо в якийсь стан потраплятимуть люди з нижчими від належних моральними якостями.

Музично-гімнастичне виховання повинно розвивати в душі правильний лад життя, як звичний та цілковито інстинктивний — поставити духовний бік люди-

ни посередині між брутальністю й розпещеністю. В “Політику” Платон каже, що в людині існує природний антагонізм чеснот: якщо людина має натуру музичну, то вона слабка й розпечена; мужній же, навпаки, не має ніжного серця. Справа правителя — замирити цей природний антагонізм; це він в змозі зробити через *правильне поєднання* музичної та гімнастичної освіти. Музика дарує ніжне серце, протидіє брутальності й дає духові учнів звичку залюбки споглядати все прекрасне і піднесене; гімнастика надає міцність тілові, енергію духові і чинить опір слабкості та розпещеності. Поєднуючи музику й гімнастику в одній освіті, ми прищепимо духові вихованця несхибність, енергію й лагідність, сприйнятливність до всього прекрасного. Проте, для цього необхідно, з одного боку, в гімнастичній освіті знищити військовий, табірний характер, наданий йому Спартою, з іншого — з музичної освіти треба усунути всі враження, які розпещують людський дух, або буджують пристрасні потяги. На цій підставі Платон висловлює свій ригоризм ¹⁴¹ щодо табірної спартанської гімнастики й афінських мелодій та п’ес, які шкідливо впливають на моральні почуття. Отже, музика і гімнастика мають піддаватися цензурі. Таким є виховання, котре насаджує доброчесність у формі звички.

За музично-гімнастичною освітою могла б іти освіта філософська, мета якої — пізнання сутності речей, об’єктивних ідей світу й життя. Але такий перехід був би важким, так само, як перехід з темної в’язниці на чистий Божий світ. Вихованець, котрий жив у сфері буденних, щоденних понять, міг би зовсім втратити голову, зустрівшись з абстрактними тезами, бо йому було б важко відрізнити мрію від події, а факт — від принципу. Весь людський рід, каже Сократ, подібний до в’язнів, закутих кайданами і замкнутих до підземної печери, де зверху ледве проникає слабке світло сонця і на одній стіні відбивається все те, що відбувається нагорі. Повз цю печеру проходять інші люди, несучи різний непотріб, зображення людей і тварин, статуї тощо, — й тіні всього цього потрапляють на прозорі стіни печери. В’язні, що перебувають у підземеллі й не бачать нічого, крім тіней, твердо впевнені, що перед їхніми очима самі речі, й у бесіді один з одним називають тіні речами, зараховують, навіть, до цих тіней звуки, що їх видають перехожі. Якщо хтось із в’язнів раптом

потрапив би на світ, то втратив би голову від відчуття реальності, не в змозі був би споглядати самі речі, впевнений, що коли він жив серед тіней, його поняття про речі були набагато тверезіші й правдоподібніші.

Тому, аби навчитися витримувати враження істинного світла й істинних речей, йому знадобилася б певна звичка. Так само для отримання вищої освіти потрібна поступовість, проміжний щабель. Цей перехідний щабель складає *освіта математична* (математика та прикладні науки — геометрія, астрономія), яка надає здатності осягати істину у сфері конкретній, у світі явищ. Треба спочатку споглядати істину в космосі. Занурившись у споглядання космічних явищ, громадянин набуває кмітливості, доходить до усвідомлення ідеї блага й постає розумним діячем у космосі людському, державі.

Вище, *філософське виховання* досягається через діалектику, котру Платон визначає як божественне мистецтво знаходити вічне у плінному, принцип — у факті. Діалектика відволікає людину від чуттєвих, конкретних образів і надає їй здатність осягати істину та добродісність в абстрактних формах. На цьому щаблі знання й добродісність, за Платоном, тотожні, тобто той, хто має знання добра, спроможний його й робити. Істинне знання здобувається тоді, коли людина живиться не випадковими поглядами, поширеними у суспільстві, а споглядає саму сутність речей або ідею. Споглядаючи істину у сфері ідеальній, така людина не допустить неправди у сфері конкретній, буде ясно бачити, що в суспільстві є справедливим і що несправедливим. Такий мудрець або філософ є природним і Богом встановленим правителем держави *. Отже, право правління ґрунтується на *jus sapientioris* — божественному праві мудрішого.

б) Виховання спеціальне.

Докладно розвинувши загальну ідею виховання, Платон застосовує її до самих лише діяльних грома-

* Такий дивний висновок вплив логічно з першого пункту Платонових міркувань. Грекам, більш ніж будь-якому іншому народові, такий висновок не повинен був здаватися дивним, проте викликав у них численні насмішки й закиди, що зрозуміло з огляду на добу Платона. Великий мислитель розвинув і підніс грецьке життя до його взірця, ідеї. Послідовно проводячи аналогію між державою і людиною, розглядаючи першу як такий утвір, що, з психічного боку, має ті самі якості, як і людина; визнаючи розум за силу напівну, а інші сили — як підлеглі йому, Платон мав ввірити кермо правління своєю ідеальною державою тим людям, що стверджуються на засадах мудрості, позаяк ця чеснота відповідає розуму.

дян — правителів і воїнів — і цілком умовчує про виховання промислового класу.

Виховання правителів. Про характер цього виховання можна судити з такого місця “Республіки”: “Доки в містах, — каже Сократ, — не будуть панувати філософи, або нинішні царі не будуть щиро і задовільно філософувати, доки верховна влада і філософія не зіллються в одне, доти не можна сподіватись на припинення нещастя не тільки міста (polis), а, думаю, ласкавий Главконе, і нещастя усього людського роду, й зображене у наших розповідях місто не з'явиться насправді й не побачить сонячного світла”.

З цього місця ніколи не припиняли глузувати, починаючи із давніх критиків (Арістотеля, звичайно, першого). Відомий, наприклад, сарказм Фрідріха Великого, котрий казав енциклопедистам: “аби покарати вас і суспільство, я дав би вам царя-філософа”. Завважимо на це, що під “філософом” Платон має не мудреця-теоретика (метафізика, естетика та ін. окремо), котрий живе у сфері абстрактних понять, не вступаючи у зв'язок із довкіллям, але людину в достеменній її гідності, таку що дбає не про скороминучі інтереси, а про незмінні закони, принципи, істини. Ідея людини й ідея філософа у Платона тотожні. Тому *філософське управління державою* тотожне гуманному, людському.

Правитель-філософ — це той, хто, знаючи істинні основи суспільства, доводить його до подібності з ідеєю й з множинного та різночинного робить одне гармонічне ціле, яке тримається на непохитних засадах. Його діяльність вимагає цілковитої відсутності приватного інтересу й цілковитої відданості ідеї держави. Він не має влади і не встановлює у суспільстві порядок через насильство, а впливає на душі громадян моральнісно, через власний приклад і переконання. Аби правитель був здатний до такої діяльності, він має витримати, за Платоном, надзвичайно довгий період виховання. З раннього віку він вислуховує *морально-релігійні поетичні оповідання*, з двадцятого року отримує *математичну освіту*, аби бути здатним з тридцятого року віддатись *діалектиці* — науці про істинне благо. Але й після цього він не відразу входить до стану правителів, а має впродовж ще п'ятнадцяти років діяти як полководець і лише з п'ятдесятого року може стати до своєї справи.

Отже, правитель, за Платоном, є мудрий старець, котрий стоїть вище від пристрастей та духу партій. Долю своєї держави Платон ввіряє станові правителів, котрі керують державою по черзі таким чином, що кожен із них, прослуживши визначений термін, є вільним до нової черги. Тут Платон, здається, опинився у суперечності: в “Політику” він каже про одного правителя, в “Республіці” — про кількох; втім, ми маємо позитивні підстави усунення такої суперечності, вказані ним самим.

1. Завдання управління є важким для чистого розуму. Чим освіченіша людина, тим більше *відволікається* вона від *життєвих інтересів* і тим менше має бажання займатися справами юрби. Так само тяжко це завдання для енергійної людини, котра живе у сфері емпірії, бо тверда рішучість може переважати в ній над мудрістю. Правителеві, як такому, що має силу волі й мудрість, треба надати змогу міняти життя діяльне на споглядальне, тобто можливість після своїх державних турбот віддатись спостереженню й спогляданню життя. В цій зміні полягає необхідність у кількох правителях держави. 2. *Людина морально відстає*, піддається впливові рутини, коли живе самим лише діяльним життям; лише відпочиваючи від нього, вона в змозі віддатись розумовій роботі й збагатиги свій дух новими ідеями. Це необхідно для прогресивного розвитку культури. 3. Політика, здатного до одноосібної державної діяльності, важко знайти поміж людьми. Ним може бути тільки *абсолютний монарх*, котрий має божественну мудрість і божественні чесноти й здатний правити державою так, як Бог править світом, тобто бути для всіх живим законом. Через брак такої людини, її місце може посісти *зібрання або рада правителів*.

Виховання воїнів. Молодші стражі здобувають свою освіту з виховання музично-гімнастичного та математичного. На відміну від виховання правителів, вони не одержують філософського виховання, а через це добродішність звички в них панує над добродішністю істинного знання.

В. Із зовнішнього боку

Установи, що складають зовнішній бік державного життя, Платон поціновує як другорядний засіб для здійснення його ідеальної держави. Передусім правитель має піклуватись про те, щоб ствердити порядок внутрі-

шньо, в переконаннях громадян; зовнішній бік життя налагодиться сам по собі. Втім, за сутністю державні установи мають бути такими, щоб окрема особа в усі моменти свого життя ставала органом цілого, позаяк *у безумовному підпорядкуванні всього окремого загальному* полягає вища доброчесність особи й непохитність держави *. На цій підставі:

1. *Народження громадян*, як таке, що впливає на фізичне й моральне здоров'я, на розум громадянина та соціальний лад, має підлягати суворому контролю держави. Мудрістю правителів вирішується, кому з громадян і в яку пору року бути батьками, визначається кількість народжень, умертвінь слабких і нездорових дітей (закон лакедемонян) та позбавлень плоду, аби знищити надлишок дітей. *Шлюб* не повинен мати ніякого індивідуального характеру. Заради народження здорових, дужих дітей Платон допускає *спільність жон*, в якій, однак, не мають значення особисті симпатії. Діяльність правителів повинна спрямовуватися переважно на те, щоб статеві стосунки із здоровою й дужою жінкою складали виключне право здорових чоловіків. Це природний наслідок визнання *jus sapientioris*: від золота походить золото, від морально і фізично здорових батьків народжуються такі самі діти, тому виходячи з відносного здоров'я, задля спільного блага треба віддавати жінку менш здорового громадянина іншому, здоровішому. Задля цього правителі встановлюють хитре жеребкування, здійснюване плотським оракулом (в цьому випадку правитель вправі збрехати, аби громадянина не полонила туга і свою невдачу він приписував сліпому випадкові). З цією самою метою правителі встановлюють закони про час і вид статевих контактів, про позбавляння зародків і викидання дітей.

2. *Виховання дітей* є публічним, таким, що складає виняткове право держави. Начало державного виховання Платон впроваджує настільки суворо, що цілковито

* Обмеженість особистої свободи в ім'я блага цілого складає характерну рису еллінського розуміння держави, подолати яке Платон неспроможний. Живучи за доби розкладу життя, він із невблаганною суворістю дотримувався принципу суголосної єдності цілого, котрий став суперечити природі людини. В ті часи, коли особисті начала, входячи до еллінського життя, руйнували його, Платон створює свою державу, в якій цілковито знищує ці начала. Тут Платон виступає справжнім греком, котрий підтримує право своєї національності.

знищує *сімейне життя*. В його державі ані батьки не знають своїх дітей, ані діти своїх батьків. Відразу після народження діти віддаються до спеціальних виховних закладів, куди батьки в змозі приходити (мати, наприклад, аби годувати свою дитину груддю), але хитрістю правителів діти майстерно підмінюються. Виховуючись у таких закладах, діти шанують усіх дорослих як своїх батьків; у свою чергу, дорослі люблять усіх малолітніх як своїх дітей. Отже, виникає спільна кровна любов між усіма громадянами.

Якщо таке знищення сімейного життя виправдовується началом всезагальної родинної любові, то те саме начало може діяти й щодо власності, тобто має бути спільна власність *. Коли немає домашнього побуту й приватної власності, жінка втрачає природне коло своєї діяльності, де вона є господаркою і господинею; вона так само існує для спільного блага, як і чоловік. Так Платон приходить до *рівності чоловіка та жінки*. Він знав про давніх амазонок ¹⁴² і вимагав, аби жінка була подругою чоловіка і в боях. З цією метою жінки в його державі займаються гімнастикою у палестрах ¹⁴³, так само, як і чоловіки (тобто роздягнені, бо людина має прикрашатися не одягом, а добродієстю).

Це античний мотив, але гуманний: гідність людини не залежить від її статі, отже, жінці має бути відкрита арена громадської діяльності так само, як і чоловікові. “Коли ми обираємо правителя, — каже Сократ, — то чи обираємо ми його в якості самця? Ні. Інакше довелося б призначати людину, досконалу за статевими органами, а не за добродієстю. Якщо шевці в нашому місті шиють чоботи, то чи не смішно було б дозволити робити це лише волосатим і заборонити лисим?” Отже, жінка має таке саме *jus sapientioris* і на його підставі може бути правителем держави, звичайно, з певними обмеженнями, пов’язаними з її відносною слабкістю.

Кількість громадян у так розумно врядуваній державі не повинна бути надто великою, позаяк “для розквіту міста” досить тисячі чоловік. За складовим елементом ця держава є *держава еллінська*, бо східні й північні варвари не здатні до державного життя. Як

* Дві обставини особливо шкодять кожному громадянину: належно виконувати обов’язки — надмірне багатство, що породжує розкіш, млість і лінощі, й нестаток життєвих засобів, що спричиняє у суспільстві злочини, розпусту та смуту. Отже, правителі мають всіляко запобігати обом цим лихам (421:С. ПОЛ).

еллінська держава, вона має перебувати у ворожнечі лише з варварами, з іншими ж еллінськими державами повинна завжди жити у злагоді. Втім, якщо порушення цього миру раптом стане неминучим, то під час війни мають діяти *постанови міжнародного права*, а саме: не треба спустошувати ворожу країну й доводити її до розорення, не можна жорстоко поводитися з полоненими, робити їх рабами тощо. Натомість варвари у цьому сенсі не мають аніяких прав.

У цих міркуваннях про державу, її мету та врядування полягає головний зміст “Республіки”. Втім, попри всю непохитність у галузі чистого споглядання, Платон усвідомлює, що зображена ним держава спроможна на істинність й існування лише за своєю ідеєю, що насправді її немає. Чому? Аби з'ясувати це й водночас пояснити всю *різноманітність наявних політичних установ*, необхідно дослідити, за яким законом тління й руйнації держава поступово відхиляється від свого ідеалу. Тут починається в Платона такий самий глибокий психологічний аналіз суспільства, який він здійснив у дослідженні елементів, необхідних для створення єдиного цілого — держави. Повільно, з логічною послідовністю, він показує перехід досконалої форми держави у дедалі менш і менш досконалу й характеризує чотири недосконалих форми правління, утворені й наявні в дійсності.

Платон переконаний, що людські натури поділяються на золоті, срібні, мідні та залізні, бо здатності людини наперед визначені божеством, котре підмішує в душі одних (правителі) золото, в душі інших (воїни) — срібло тощо. Ми живемо, каже Сократ, у світі явищ, якому властива мінливість: золоті натури можуть вироджуватись, псуватись і перебувати не у своїй первісній доброчесності. Ось чому вони так рідко трапляються насправді. Частіше буває доба натур срібних, а ще частіше — мідних і залізних. Цей загальний закон виродження й зіпсуття натур Платон застосовує до держави. Бувають епохи, коли, незважаючи на численність людей, немає всіх необхідних елементів для створення достотного цілого. Тоді управління державою ввіряється людям із менш досконалою доброчесністю й держава морально підупадає.

Найдосконалішою, божественною формою правління є *монархія*; іншою, такою, що стоїть поруч із нею, так

само досконалою формою, є *аристократія*. Тут держава є істинною, позаяк безумовна влада в ній належить особам, відданим ідеї спільного блага; тут правителі є так само істинними, бо їхня влада ґрунтується на спільній доброчесності, корисній для блага цілого, а не на доброчесності приватній, індивідуальній (становій); правителі тут настільки досконалі, що підносяться над усіма становими інтересами, не беруть у них участі. Однак, поза спільною доброчесністю, людина може мати дві досконалості, ґрунтовані на честі та власності, отже, за доби, коли нема золотих натур, люди (через обмеженість свого розуму) визначають вибір правителів або їхньою військовою доблестю, або їхнім майном.

Це прямо суперечить законові чистого розуму, за яким із здатності до одного не можна висновувати про здатність до всього, отже, із здатності бути воїном не можна виводити здатність бути правителем. Проте, коли панує честь, люди висувують воїнів на місце правителів. Так утворюється *тимократія* — однобічна форма, розвинута на Криті та у Спарті, що в ній приватна справа доброчесність набуває виняткового значення й надає особі, котра нею володіє, право на звання правителя. В такій державі панують сила й хоробрість і значно розвивається шанобство; втім, ця форма, хоча й недосконала, але не безумовно погана.

Коли ж влада переходить до промислового класу, сповненого почуттям інтересу, стверджуються всі погані форми співжиття, відмінні, однак, за ступенем недосконалості. Держава буде менш поганою, коли влада в ній зосереджена в руках небагатьох багатіїв, позаяк тут існує доброчесність, притаманна промислового класові (поміркованість). Так утворюється *олігархія*.

Більш нестерпного вигляду держава набуває тоді, коли влада в ній існує в інтересах бідних, — *демократія*, за якої панує анархія, цілковитий розгул пристрастей. Але надмірність її свободи та сили призводить до руйнації. Вона обирає вождя, котрий зосереджує всю владу у своїх руках, і панує, виходячи з вузького егоїстичного умислу. Так виникає *тиранія*, найгірший з усіх способів правління.

Такими є поступові фази відхилення від ідеальної форми. Тут Платон художньо відтворює історію свого народу. Вона почалася з героїчної монархії й закінчилася тиранією.

П о р я д о к ф о р м

Досконалі	Недосконалі
Монархія й аристократія	1. Тимократія
	2. Олігархія
	3. Демократія
	4. Тиранія

Порівняймо порядок недосконалих форм, висловлений Платоном тут і в “Політику”.

“Республіка”	“Політик”
<i>н е д о с к о н а л і</i>	
1. Олігархія	1. Демократія
2. Демократія	2. Олігархія
3. Тиранія	3. Тиранія

Виявляється несуголосний висновок: в одному діалозі Платон ставить демократію вище за олігархію, в іншому — навпаки. Як пояснити цю суперечність?

У “Політику”, говорячи про реалізацію ідеї справедливості, Платон розрізняє державу закону й державу сваволі; в “Республіці” він обминає це розрізнення, й недосконалі форми йдуть у нього вже іншим порядком. Річ у тім, що один і той самий факт (дійсну, емпіричну державу) він розглядає з двох точок зору. В “Політику” держава розглядається з боку можливості її наближення до ідеалу, або ж досліджується метод, за допомогою якого це наближення може здійснитися. Держава може наближатись до ідеалу штучним методом — через закон, вигаданий людьми для реалізації ідеї справедливості й протидії сваволі. Тому, аби держава мала змогу наближатись до ідеалу, в ній повинен панувати закон замість сваволі. З боку переваги законності, досконалими формами є монархія й аристократія; з боку переваги сваволі досконалими (тобто недосконалими з боку законності) є олігархія та тиранія. Демократія посідає середину поміж першими і другими формами. Цей поділ ґрунтується на можливості протистояти злу.

Отже, виразний такий принцип кількості: чим менше в державі осіб, яким належить верховна влада, тим вони спроможніші в законній державі чинити добро, а в незаконній — зло й навпаки: чим більше осіб, тим менше добра здійснять вони у державі закону й менше зла скоять у державі незаконній. Згідно з цим, демократія є

найгіршою формою правління в законній державі й найкращою в незаконній, позаяк вона, за кількісною своєю перевагою, може зробити більше добра, ніж безсила олігархія чи ще хиренніша тиранія (котра завжди вимагає собі підпори). Ось чому в *“Політику”* демократія поставлена вище за олігархію.

В *“Республіці”* держава розглядається з боку можливості її відхилення від ідеалу й досліджується метод, за допомогою якого істинна держава дедалі більше й більше руйнується. Тут виступає принцип якості: чим менше чеснот поєднує у собі влада, тим більше підкопує вона власні основи, тобто, чим менше зосереджує вона у собі здібностей і освіченості, тим більше спричиняє загибель державі. Тому відносна придатність форм правління розглядається тут за внутрішньою гідністю правителів, а не за їхньою кількістю та силою, бо через морально недосконалу владу розхитується й сама держава. Заможний промисловий клас здібніший до освіти, ніж голі бідняки. Між тим, гадає Платон, знання, надане освітою, й доброчесність тотожні. Звідси виходить, що заможні люди здатніші до доброчесності, отже, гідніші, ніж люди бідні. Ось чому в *“Республіці”* олігархія поставлена вище за демократію.

Історичне і наукове значення вчення про державу, викладеного Платоном у “Республіці”

Історія позитивної науки про право і державу свідчить, що в усі епохи цей трактат не був забутий, втім, його не приймали через той високий і водночас дивно-нісенітний зміст, яким він сповнений. Ось чому обговорення цього трактату складає великі труднощі для історика. Деякі дослідники пояснювали дивнощі платонічного вчення про державу обставинами часу, в який жив Платон, однак їхні пояснення треба шукати в сутності еллінського погляду на життя. Через вузькість свого національного погляду еллін був неспроможним усвідомити загальнолюдський принцип, виражений християнством, згідно з яким “кожне гниття є вказівкою на нові начала, й кожна смерть держави свідчить про нове її життя, можливість кращого розвитку”.

Грецьке життя за доби Пелопоннеської війни, коли жив Платон, було саме цим гниттям через переважання егоїстичних інтересів і пристрастей демосу. Так потвор-

но особа людини, що перебуває під гнітом держави, вперше заявила про свої права. Суспільство розхитувалось анархією, руйнувалось усе прекрасне, що було колись славою античного життя. Реакція почалась ще від Геракліта, а в особі Платона виступила у своїй достотній, національній формі. Та якими б величними не були уми, що прагнули відтворити порядок у житті, вони були неспроможними усвідомити загальнолюдський принцип і знайти джерело оновлення у тих самих началах індивідуальності. Це судилося лише римському генієві.

Принцип індивідуальності, котрий руйнував життя й губив Грецію, створив злагоджене життя римлян і підніс Рим. Індивідуальність у римлян була вільною перед загальним правом і законом; тільки з цього її визнання зрозуміла боротьба патриціїв з плебеями ¹⁴⁴. Ідея загального закону була тією формою, на яку завжди могли спиратись індивідуальні сили. Нічого подібного не міг мислити грек. Це визнання індивідуальності виразне й у формі римського державного життя, якою була *respublica* (протилежна еллінській *πολιτεία* ¹⁴⁵). Героїчна монархія в еллінів закінчується демократією, але демократія, ця вельми шанована греками форма, не є республіка з характерною для неї *res privatae* ¹⁴⁶ і можливістю участі всіх у владі.

Задля створення суголосної республіки римляни визнали свободу дій особи, її приватні права. Індивідуальності належали *rei privatae*, що давали їй силу діяти й для *rei publicae* ¹⁴⁷. Натомість греки зовсім не визнавали принципу індивідуальності в справах державних. Ось чому Платон, спостерігаючи, як особистий елемент занапащує державу, несе егоїзм та анархію, пропонує всупереч державності народу (*Majestas Populi Romani* ¹⁴⁸) таку сильну законодавчу й виконавчу владу, за якої народ не мав би аніякого політичного значення.

Народ, в очах Платона, мав значення маси, збурюваної випадковими партіями, що висуюються на вершину держави. Аби партії не мали в державі сили, необхідна влада, стороння від усіх індивідуальних інтересів, яка обходила б без власності, без сім'ї, зосереджувалась би у самій лише політичній діяльності задля спільного блага.

Такими є мотиви, що викликали врядування влади у Платоновій державі. Правителі та стражі в Платона

не складають станів у достеменному значенні цього слова, позаяк не мають жодних соціальних, станових інтересів, усе їхнє життя зосереджене на державних інтересах. Отже, Платон вперше висловив думку про таку державу, в якій верховна влада має стояти над соціальними інтересами, будучи немовби центральною силою всього державного ладу. В цьому сенсі стани складають такі три сили, або елементи, без яких ми не можемо мати державу.

Зазначимо, що поділ станів мав великий вплив на утворення нових держав. Упродовж тисячоліть в утворенні держав визначались три сили: 1) верховна влада, як розум, що усвідомлює право і спирається на 2) стан військовий, котрий захищає право, і 3) промисловий клас, який ґрунтується на техніці й має на меті створення життєвого добробуту. Якими б різними не були долі різних держав, але ці три елементи наявні в них, як три складові, як їхній кістяк. Необхідність цих трьох елементів для держави вперше усвідомив Платон. Він першим висунув питання, які елементи необхідні для утворення держави, й отримав відповідь: розумна сила (правителі), фізична сила (воїни) й промислова техніка.

Отже, *необхідність трьох сил* для утворення держави є факт, виправданий історією. Але як повинна врядуванатись держава з основних її елементів? У відповідь Платон доходить тези: кожному громадянину в державі має бути вказане те місце, на якому він щонайкраще діяв би для спільного блага. Цього можна досягти лише тоді, коли кожний стан, кожний складовий елемент матиме змогу жити на засадах властивої йому доброчесності. Так утворилась ідеальна держава Платона.

Незважаючи на аксіому, висунуту Платоном — верховна влада має бути вільною від приватних соціальних інтересів, — він не дійшов:

1. Свідомості тих засобів, за допомогою яких повинно відбутись це звільнення влади. Лише римський геній знайшов загальні форми державної влади як такої, що спирається на зовнішнє право та силу. Аби побудувати державу, *Платон створює владу, яка не має реального значення*. Ця влада панує в нього над приватними інтересами через властиве правителям знання ідеї спільного блага. Звідси Платонів висновок, який суперечить характерові виникнення всіх історичних держав:

джерелом управління є мудрість, бо тільки вона є першою з трьох загальних чеснот: честь і власність суть чесноти приватні, за них влада перебуває у вигляді партій.

2. Другого огріху Платон припустився у вченні про право влади. В Платона відокремлення політичних інтересів від соціальних наближається до цілковитого заперечення першими других. Там, де є політичне життя, там немислиме життя соціальне. Звідси виплило, що один і той самий суб'єкт не може бути володарем двох різних прав, так само, як і одне право не може бути правом двох різних суб'єктів. Правитель у Платона є суб'єктом тільки політичного права: він не може бути сім'янином, власником, довірительом і боржником, що цілком суперечить природі людини. Настільки сильним є в нього вороже зіткнення інтересів. Усе приватне, індивідуальне зведене Платоном до мінімуму з метою надати достеменне значення всьому загальному. Соціальні, громадянські відносини в його державі немислимі; виняток становить лише третій клас, котрий має право на власність, сім'ю тощо. Призначенням двох перших класів є політичне життя. Старші й молодші стражі зобов'язані не мати ані власності, ані сім'ї. Їм належать спільна власність, спільні жінки, спільні справи. Так виник нісенітний комуністичний погляд на суспільство.

Отже, ідея держави, за Платоном, є ідея держави комуністичної. Ця ідея суперечить ідеї держави, як покликаній втілити у життя закони вічної правди. Платон підніс державу до вічних ідей правди і добра й, водночас, надав державному життю форми, що вражає нас своєю безглуздістю і потворністю. Як спромігся Платон не побачити цієї суперечності? Річ у тім, що хоча він і усвідомив ідею держави як вищого життєвого інституту, але для реалізації цієї ідеї вклав її у вузьку форму еллінського життя. Яким би величним не був цей еллінський ум, він був не в змозі звільнитися від панівних поглядів своєї доби, підвестись над свідомістю, закладеною в душі свого народу, й отже, внести відродження в його життя. Філософ не розумів того загального закону, який діє в усі епохи розвитку: всяка нова ідея потребує й нової форми для свого втілення, — нове вино не вливають в старі міхи, інакше міхи розриваються й вино розливається. Еллінське життя за доби Платона далеко відхилилося від свого первинного

шляху, призабуло все минуле; це минуле видавалось Платонові порятунком для сьогодення.

Комунізм, запроваджений Платоном в його ідеальній державі, не подібний до сучасного, він ґрунтований на матеріальних інтересах життя з метою надати всім однакової втіхи багатством і статевими зносинами. Сучасний комунізм здійснює стяг евідемонізму й усе чуттєве підносить над розумним. * Мета Платонового комунізму полягала в тому, аби поєднати всіх союзом справедливості й любові, підносячи людину до мудрості. Відповідно до цього власність і сім'ю він віддає нижчому класові, який не може подолати чуттєвості і дійти до довершеної мудрості. Всі найсвятіші блага людського життя — сім'я, власність тощо — не гідні людей мудрих, правителів та воїнів, котрі мають бути вищими від чуттєвості третього класу, так само, як і від усіх соціальних відносин.

Тут ми маємо *хибну оцінку втіхи чуттєвими благами*, взагалі властиву давнині і викриту лише християнством. Платон, як і всі давні, був упевнений, що прагнення до втіхи руйнує земне щастя, й чесна людина повинна відмовляти собі в ній. В цьому сенсі Платон мислив так само, як тепер мислять індійські аскети (гімнософи ¹⁴⁹). Все грецьке життя ґрунтувалось на усвідомленні прекрасної чуттєвості: в палестрах боролися роздягнені юнаки й змагалися між собою у красі й спритності; у суспільстві були уславлені струнки і гарні гетери ¹⁵¹, що збуджували чуттєвість, взагалі принцип гедонізму ¹⁵² складав основу еллінського життя. Платон бачив у цьому немічність і руйнацію й звів чуттєвість до її мінімуму. Отже, зазначений огріх властивий йому так само, як і всій давнині.

Спостерігаючи загальну анархію життя, спричинену пануванням індивідуальних інтересів, Платон порівнює свою епоху з минулими часами життя предків і цим намагається виправдати своє вчення про державу. Життя, котре цілком поглинає приватні інтереси, здається йому ідеалом, а гідну форму цього ідеалу він не знаходить іншою, ніж сувора табірна форма життя Спарти і Криту, уславлена греками.

* Щодо цього вкажемо на американські комуні соціалістів, контістів ¹⁵⁰, schaecker'ів та ін., котрі, попри виразне прагнення ствердити політико-економічні й моральні начала життя, зводили насолоду земними благами в принцип до крайніх меж.

Філософ будував абстрактні теорії; він був не спроможний випередити свій час, а лише пізнав цей час в його істинному змісті. Ось чому “Республіка” є істинний опис грецького державного життя, зведеного у ступінь ідеї. Порівнюючи установи Платонової держави з установами Спарти і Криту, ми бачимо значну подібність між ними і вважаємо, що, врятовуючи свою республіку, Платон мав за взірць Лікургову державу¹⁵³. Головні риси Лікургової конституції такі: кожен спартанець мав невідчужувані ділянки землі, але більша частина її плодів йшла державі, що мала спільні столи¹⁵⁴. Діти спартанців були справжніми дітьми республіки, бо з малих років отримували фізичне й моральне виховання за суворими правилами її закону. Не характер батька чи матері, а суворий характер табірної життя відображався в них. Кожен громадянин був для дітей батьком, привчав їх до вислуховання мудрої бесіди й карав за погану поведінку. Хоча, за законом Лікурга, сім’я й допускалась, але лише настільки, наскільки вона відповідала благові держави. Жони належали чоловікам, проте часто ставали спільними, — або згідно з законом, який зобов’язував віддавати свою жону тому, хто забажає мати від неї дітей, або ж внаслідок розпорядження уряду, що випускав з табору молодих солдат, аби зростанням народжуваності покрити зменшення населення.

Взагалі Спарта не допускала ніякого вільного розвитку індивідуальності. Нагляд держави над усяким проявом індивідуальності був безумовним: їжа, питво, спів і всякі інші заняття були суворо регламентовані законом. Втім, такий напівкомунізм призвів до вражаючих результатів. Бідна спартанська община досягла такого розвитку, що часто збуджувала заздрість усього еллінського світу. Платон був дуже здивований цими результатами. “Якщо Спарта, — міг він думати, — за такого ладу панувала в Греції, то чого ж треба чекати від такої держави, що набула б усіх комуністичних форм?”

Ось чому Платон йде ще далі в глиб історії й ще більше наділяє нову ідею старою формою. Це висловлено ним в єгипетській сазі, яку, нібито, розповів Критіасу законодавець Солон. У цій сазі Платон змальовує первісний побут дорійського племені так: “Перші дорійські дружини, що зростали на еллінському ґрунті, жили в замкнутому акрополісі¹⁵⁵ поблизу храму, присвяче-

ного Гефестові, як одна сім'я. На північ від цього храму стояли оселі й місця для спільних столів. Тут вони перебували зимовий час у достатку, але без розкоші. Суспільство не мало ні золота, ні срібла, а вдовольнялося плодами, які давали земля й туземне населення. Для літнього життя на південь від храму були обладнані спільні квартири, сади, місця для столів і палестри для гімнастів. У цих місцях первісні громадяни Аттики проводили життя у служінні богам, не вимагали від туземців нічого, крім необхідного, і у віддяку надавали їм охорону від зовнішніх ворогів та спокій. Жони дружинників (давні амазонки) несли тягар війни так само, як і їхні чоловіки". Такими були перші стражі еллінів. З цього уривка видно, що Платон глибоко розумів історію свого народу. Він непохитно дотримується загальнонаціонального погляду, й деякі історики помиляються, вбачаючи в ньому пасивного відновлювача спартанських установ. Він лише переймається метою надати Афінам таку саму гегемонію ¹⁵⁶, яку мали колись жителі першого акрополісу; він будує свій акрополіс, в якому цілком знищує сім'ю, приватну власність та інше, чого не терпіла давня Греція.

Внаслідок цього повороту до старого порядку речей виявилась дивність і протилежність ідеї та форми Платонової держави. Цю державу можна порівняти з Сократом. Сократ мав великий доблесний дух, так само й дух Платонової держави є чиста істина. На противагу високій душі зовнішність Сократа (яка нагадувала сатира ¹⁵⁷) відштовхувала своєю огидністю й потворністю; так само й зовнішня форма Платонової держави суперечить її новому духові. 1. З одного боку, Платонова держава спирається не на формальний закон, а на живі ідеї справедливості, й її громадянину притаманна абсолютна моральна свобода (правителі); з іншого — становище громадян визначається таким жорстким формалізмом, який обурює нашу моральну свідомість, свобода переходить в абсолютний деспотизм. 2. Метою держави є мир; вона має бути вмістищем мудрості й філософії, однак є постійним військовим табором. 3. Держава нехтує чуттєвими благами, й призначення громадянина полягає у знанні істини та виконанні доброчесності, але у винагороду за свою тілесну вищість він отримує гарну громадянку і статеві насолоди з нею.

Ця суперечність між ідеєю Платонової держави й формою, в якій вона реалізується, має своє підґрунтя в загальному погляді всього дохристиянського світу на особу людини. *Особа людини, за античним поглядом*, не мала своєї внутрішньої гідності сама по собі, у своєму нескінченному змісті; вона була обмежена приналежністю до якогось національного духу. Людина не мислилась інакше, як перс, єгиптянин, грек. Ані Платон, ані весь стародавній світ не були в змозі пізнати ту істину, що людина, особа має внутрішню сторону, якою вона звернена до Бога і яка не підлягає жодному чужому втручання. Хоча Платон і піднісся над усім античним світом ученням про надчуттєві ідеї, й дух людський до цих ідей причетний, хоча вони йому не іманентні. Цей недолік містився в його метафізичному погляді. Платон визначає ідею взагалі як розум речі, а сутність розуму полягає у піднесенні над феноменом. У державі все індивідуальне є феноменальним, — розум держави є його ідеєю. Так, з поняттям про ідеї у Платона поєднано заперечення індивідуальної сторони особи. В Римі, де метафізичні вчення не розвивались, ми знаходимо, крім загальної влади, ще *patria potestas*¹⁵⁸, що зовсім немислимо для грека; для нього *potestas* могла бути лише державною. В Римі особа у своїй індивідуальній сфері розглядалась як *dominus sui*¹⁵⁹, у приватних своїх відносинах вона була повністю володарем. Греки, натомість, терпіли все приватне як неunikне зло й, отже, не могли виробити начала життєві, індивідуальні.

Як не рясніє “Республіка” дурницями, що вражають наше релігійне почуття, вона є, проте, однією з тих книг, які збагатили науку твердженнями, що мають нині значення аксіом і постулатів.

1. Зречення влади духу партій складає аксіому філософії права. Загальна влада в державі не повинна дбати про станові інтереси.

2. Аксіома. Держава, що спирається на закони, не є нормальною. Закон не може висловлювати ідею права, істинне джерело якої міститься в душі людини, непідвладної ніякому формалізмові.

3. Аксіома. Платон був генієм не лише глибокодумним, а таким, що поєднував рідкісний розум з лагідністю серця. Він бачив усю потворність життя емпіричної держави, вимагав удосконалення життя й мав державу за рятівну силу від усякого зла. Істина полягає у тому

перебільшеному його погляді, що держава, індиферентна до вічних інтересів людини, не може розраховувати на її жертви, але здатна завдавати часті життєві струси.

4. Аксиома. Немислима та політика, що суперечить моральнісним началам. Платон взагалі оцінює всяку дію із суто моральної точки зору. Хоча цей принцип і не зовсім придатний до державного життя, але відокремлення політики від моральності не можна навіть помислити.

5. Постулат. Платон розуміє державу в сенсі соціалістичному, як систему гарантій. Кожен громадянин в його державі приносить благо всім, так само, як усі — кожному. В державі, де панує формальне право, стверджується інший принцип: "Імущому дано буде, ще й надміру, а в неімущого віднімуть й те, що він має". За цим принципом більша сила завжди зростає й збільшується, а мала — дедалі зменшується. Це серйозна хвороба емпіричної держави, що склалась історично. Платон, так само як і новітні соціалісти, вважає цю форму державного життя за нерозвинуту. Істинною державою є та, де кожний отримує повну гарантію своїх особистих сил і талантів від усякої експлуатації, що будоражить моральнісне почуття людини із здоровим глуздом. Втім, у самого Платона казенний деспотизм держави замінюється ще згубнішим деспотизмом моральним.

"Закони"

Відношення цього діалогу до попереднього. Всупереч Арістотелеві, Платон не зараховує до характеристики досконалості ідеї її здійснимості. Для нього пізнання істини, бодай неможливої щодо тимчасових засобів її реалізації, важливе через те, що воно є силою, яка оживотворює занепалий дух народу. Попри це, Платон і Арістотель спільні в тому трагічному почутті, що пригаманне всім стародавнім мислителям, стурбованим долею людства. В обох однаково виразний нестаток надії на людську виправимість. Платон не зважає на самодіяльність людини й відверто стверджує виродження й попусування людських натур. Ось чому в нього, так само як і в Арістотеля, ми маємо два вчення про державу: одне таке, щоб показати, якою повинна бути держава, а друге показує, чим може бути держава через слабкість людської природи; перше змальовує нам ідеальний лад державного життя, відповідний безумовній своїй меті, —

друге пристосовує цей ідеал до дійсності. Якою б суворою не була вимога розуму не зраджувати істину, але реально трапляється такий ненормальний хід речей, що в боротьбі переконань необхідно хоч трохи відступити від ідеалу. Такий відступ Платон зробив у “Республіці”. Главкон каже Сократові: “Місто, яке ми з тобою, Сократе, врядуємо, існує лише в умі, — на землі, думаю, ми його не знайдемо”. Співрозмовник відповідає: “Але візирець, коли бажаємо його бачити і відповідно засвоювати собі, існує на небі”.

Це значить, що врядування держави мудрості й вищої доброчесності вимагає небесного порядку життя, від якого земний, людський порядок такий далекий. Отже, необхідно поглянути на земний бік людського буття, аби переконатись, яка форма здатна йому відповідати. Ідеальна держава врядується мудрістю правителів, які існують як живі закони; добро і справедливість панують не в космосі, а в душі громадян. Але коли не можна досягти того, щоб громадяни були внутрішньо добрими і справедливими, необхідно, аби жила істина, хоча б і формально. Отже, кодекс, закони писані і нерозлучний із ними формалізм, що суперечить сутності людини, виправдовується необхідністю як найбільш відповідний ствердженню правди на землі.

Посідаючи позицію суворого емпірика, Платон, втім, не покидає тези моральної філософії. В “Номі” він так само повторює, що метою держави є справедливість, що засобом морального вдосконалення, досягнення богоподібності є виховання. Тут він так само зміщує моральні начала з політичними, стверджуючи, що моральна досконалість людини та її політична доброчесність тотожні, що доки громадяни не матимуть істинного поняття про Бога, доти вони не матимуть істинного поняття про право й державу; з цією метою наприкінці діалогу він викладає вчення про безсмертя та майбутнє життя, яке надає доброчесності людини вічне значення; це вчення ставить філософію Платона вище від усього античного світогляду.

Втім, щодо застосування моральних принципів Платон не дотримується чіткої внутрішньої послідовності, властивої сутності ідей і проведеної у попередньому діалозі. Тому необхідно звернути увагу на істотну розбіжність принципів, висловлених у “Політеїа” і висловлених у “Номі”. Для такого порівняння ми скорис-

туємось спостереженнями великого емпірика Арістотеля. Звернемо увагу, що в “Πολιτεία” Платон визначає справедливість відносно тієї індивідуальної доброчинності, що властива кожному громадянину й відома йому з його досвітнього існування ще до появи в цьому світі. Ця справедливість вимагає, аби кожний у державі був поставлений на своє місце, тобто місце, відповідне його індивідуальній доброчесності. Звідси начало і сувора ієрархія трьох класів суспільства.

Отже, коли Платон має на увазі божественну сторону людини, то ідея справедливості в його державі полягає в ідеї чіткого розрізнення. Так з'являється держава ідеальна, суголосна духові всієї філософії Платона. Але коли Платон переходить до земних інтересів людини, він дивиться не на моральні її особливості, а на два рушії, котрі хвилюють душу: на матеріальний інтерес і почуття честі. Коли честь залежить від кількості матеріальної вигоди, яку мають певні громадяни, тоді в суспільстві відбувається революція, анархія. Анархічний стан держави, глядачем якого був Платон, мав фактичні причини в тому, що суспільство розпадалось на вкрай багатих, котрі користувались усіма вигодами й почестями, і вкрай бідних, яким державна служба була недоступна. Платон вимагає, аби честь байдуже ставилась до вигоди, тобто громадянам був відкритий однаковий доступ до державної служби, отже, громадяни мають бути зрівняні в честі. Цим емпіричним принципом керується, власне, Арістотель, котрий намагається встановити у суспільстві золоту середину. Натомість Платон приєднує до рівності почестей рівність вигоди або ж засобів до здобуття багатства; проте, ця рівність має у “Νόμοι” деякі градації, за яких неможливі як надто крайній максимум багатства, так і мінімум бідності. Зі сказаного можна зробити висновок, що в земній державі, за Платоном, *ідея справедливості полягає в ідеї рівності*.

Яку ж силу мають у цій державі закони? Платон не поступається своїм переконанням, що закони не можуть вміщувати у собі ідею істини й добра, що істинна сила добра належить людському духові, і визнає за законами тільки негативну дію, вважаючи їх засобом приборкування свавілля та егоїзму. Такими є основи правильного порядку проектованої в “Νόμοι” колонії.

Умови правильного суспільного ладу висловлюються:

А. В сутності або ж душі законів, тобто в тому, чим має бути закон для громадянина.

Закони, каже Платон, не повинні мати наказової сили, позаяк вона дає цілковиту сваволлю деспотизмові, але вони повинні бути настільки мудрими, щоб ошляхетнити громадянина. Якщо джерело добра вміщене в душі людини, то моральнісна сутність громадянина вимагає, аби закон виконувався не через страх покарання, а вільно, за моральним переконанням, ґрунтованим на свідомості мети і корисності закону. Отже, мудрий законодавець не лише приписує кодекс, а намагається узгодити ним переконання громадянина з розумною метою закону, позаяк наказування стосується лише раба, а на громадянина ж як на вільну людину треба впливати морально. З цією метою Платон вимагає, аби кодекс містив особливу передмову, яка роз'яснювала б ціль, сенс і необхідність виконання закону. Пізнавши розумні підстави, котрі викликали закон, громадянин буде застрахований від усіх непорозумінь і знайде собі форму взаємодії в усіх аналогічних випадках відповідно до закону. Докладні узаконення могли спричинити розбіжність міркувань і тлумачень, узгодження яких вимагає докладних роз'яснень. Окрім того, за наявності численної маси законів громадянин не матиме навіть часу для їх аналізу. Отже, кодекс повинен бути простим і зручним для розуміння.

Виходячи з тези, що значення законів має бути моральним і кожен громадянин повинен сам у собі мати мотив до виконання закону, Платон починає порівнювати законодавство як продукт народного життя, його звичаїв і традицій, із законодавством абстрактним, що створює добрі звичаї та традиції. Це порівняння Платон розуміє як порівняння державної форми життя (*civitas*) з формою суспільною, або соціальною (*societas*). Питання про перевагу того чи іншого законодавства, тієї або іншої форми життя було розв'язане Арістотелем й, остаточно, римським генієм; Платон же не дає на нього задовільної відповіді.

Проектуючи життя своєї колонії, Платон досліджує, що краще для майбутньої держави: коли ще до її врядування народ буде згуртований мовою, звичаями та освітою, або коли джерело моральних сил вміщуватиметься в душі законів, тобто, яка держава обіцяє кращий

історичний розвиток, або ж який історично складений порядок кращий — той, коли народ утворює державу, чи той, коли держава створює народ. Обидва порядки, міркує Платон, мають свої переваги й недоліки: коли держава створюється могутньою силою народу, вона є союзом людей міцних і незламних, але позбавлених схильності до абстрактного законодавства, проекти якого, хоч і можуть не узгоджуватися з духом народності, мають бути довершеними. Натомість коли закон зв'язує народ моральнісними узами, схильність до нового, досконалого законодавства хоча й може існувати, але створення внутрішньої єдності між громадянами потребуватиме багато часу й надзвичайної енергії законодавця. Звідси видно, що на поставлене питання Платон не дає чіткої однозначної відповіді.

Отже, порівняння позитивного законодавства з абстрактним може бути здійснене через розгляд начал тієї або іншої форми народного життя. Виходячи з цього, Платон перший усвідомив, що незалежно від історичних умов свого виникнення держава відрізняється від общини, або сім'ї, тобто державна форма життя відрізняється від суспільної. Це дає Платонові нагоду проаналізувати історичний розвиток його народу: "Після повені, що вкрила всю землю, — каже він, — людський рід розпався на окремі групи. Групи ці згодом скорочувались, кожна до своєї первісної одиниці — сім'ї. Владу в сім'ї отримав старший за віком, отже, первісна форма життя була сімейною, коли племенем верховодили старійшини. Перебуваючи у тісній родинній єдності під захистом спільних звичаїв і одного закону, общини, або сім'ї, вступили у взаємний зв'язок, і коли народилася думка про нову єдність, виявилось, що останній перешкоджає розбіжність поглядів на справедливість і несправедливість, корисність і шкідливість, честь і безчестя.

За такої несуголосності общини були змушені замість природного патріарха, влада якого ґрунтувалась на засадах побуту, обрати особу наймудрішу, або правителя, котрий, очолюючи всіх, виступав би речником спільної злагоди. Ось тоді й виникла потреба вирішувати, що є право і що є не право, постала необхідність законів, що врятовують народ спочатку абстрактно, а потім діють у житті. Так із побуту патріархального виникла держава.

Отже, патріархальне життя законів не потребує, позаяк тут існує природна злагода. Але коли множинність стає до єдності й з'являється розбіжність і суперечливість, постає необхідність абстрактної побудови. Звідси можна дати таку відповідь: історія народу вирішує, існувати общині чи державі.

Щодо запровадження нових законів, то йому вельми сприяло б поєднання мудрого філософа, здатного бути законодавцем, і необмеженого тирана (цар), натхненого любов'ю до народного блага й здатного здійснити нові закони. Далі в житті можливі певні зміни. Отже, мудрість філософа важлива лише для заснування держави.

В. В організації держави

а) Властивості території

Платон — супротивник приморської держави. Він вимагає, аби проєктована колонія була віддалена від узбережжя. В приморських містах розвивається торгівля, яка веде до багатства й розкоші, а контакти з іноземцями можуть розбестити добру вдачу туземців. Отже, територія має бути замкненою, наскільки можливо, і континентальною. Треба звертати також увагу як на її якість та розміри, так і на розташування. Щодо першого, землі має бути стільки, скільки потрібно, аби утримувати народ без бідності, але й без розкоші; щодо другого — вона повинна мати сприятливі природні умови для кращого захисту і безпеки від зовнішніх ворогів.

б) Кількість народонаселення і приватна власність

Територія держави має бути поділена на визначену кількість рівних ділянок відповідно до кількості народонаселення. Число громадян має бути достатнім для захисту держави і не настільки великим, аби утруднити збереження порядку. Платон визначає його в п'ять тисяч сорок родин — число, найбільш зручне для ділення. Ділянки, отримані родинами, переходять з покоління в покоління без усякого розподілу, причому спадок отримує або старший син, або той, хто, на розсуд батька, шанував богів, свою сім'ю й сумлінно служив державі (це *jus sapientioris*). Уряд наглядає, аби й кіль-

кість наділів залишалась завжди однаковою. У випадку надміру населення зайві висилаються з колонії, отже, земельні ділянки завжди будуть рівними.

Щодо майна рухомого, то громадянам суворо забороняється мати дзвінку монету, особливо золото й срібло. Ця монета повинна бути власністю держави; громадянам же належить мати таку монету, котра має вартість лише в межах держави. Позаяк рух майна спричиняє нерівність багатства, держава вживає заходів, аби рухоме майно не збільшувалося хаотично. Бажаючи, щоб до колонії всі прийшли з однаковим майном, та оскільки кожен може принести різне, то справедливність вимагає дозволити певну нерівність. Ця нерівність повинна бути такою, аби неможливою була ані крайня бідність, ані крайнє багатство.

Платон поділяє всіх громадян за чотирма класами відповідно до цензу, який є підставою для розподілу податків і почестей. Порівняно бідними вважаються ті, котрі мають по одній ділянці землі, що перепала за жеребом; порівняно багатими — ті, котрі мають капітал, рівний чотирикратній вартості наділу. Середній розмір майна визначається другим і третім щаблем знизу. Майно, що перевищує вартість чотирьох ділянок, вважається недозволеним надлишком і забирається до державної скарбниці на спільні потреби: містерії, платню чинам, військові витрати тощо. Спроби приховати майно суворо переслідуються і караються.

c) Приймання іноземців допускається з огляду на корисність його для спільноти. Люди безчесні, необізнані у мистецтвах і нездатні до матеріальної роботи зовсім не допускаються; іншим доступ у державу відкритий на певний термін.

d) Становище рабів. Раби складають власність громадян, необхідну в домашньому і земельному господарстві. (Рабами, звичайно, мають бути не елліни, а варвари, куплені або взяті у полон.) Громадяни повинні дбати про політичну доброчесність. На них падає більше праці і тягара, ніж на раба у матеріальній роботі, позаяк найзначнішою справою є служіння державі й ствердження порядку через політичну мудрість. Рабство Платон допускає в інтересах держави; втім, він радить провадити стосунки рабів і панів на законі поміркованості й справедливості. "З рабами не варто поводитись як із тваринами, бо таке поводження робить душі їхні

негідними; не треба також поводитись із ними як із вільними, бо це робить їх бешкетниками. Рабів треба вдосталь годувати, роблячи це не для них, а здебільшого для самих себе. Від свого пана раби не повинні чути нічого, крім наказу”.

З цього постає особливість, що ганьбить державу, яка пристосовується до обставин. Платон, котрий ставить до людини як до божественної істоти, всупереч поглядів, висловленому в “Республіці”, у “Номі” допускає необхідність рабства, існування, крім трьох класів, ще й класу рабів. Ця суперечність пояснюється тим, що в ідеальній державі утилітаризм не має ніякого значення, але як тільки філософ заговорює про корисне для повсякденного життя, то питання про гідність людини змінюється і свободна воля у людей відбирається абсолютно. Так завжди з утилітаризму походить сервілізм ¹⁶⁰.

е) *Сімейний інститут* як такий, що за своєю сутністю лежить за межами держави, існувати не повинен, бо свобода сім'ї може спричинити верховенство особистих інтересів і прихованих цілей й призвести до поступової руйнації держави. Сім'я існує на користь цілому (в ідеальній державі Платон зовсім не допускає сім'ї). Жінки як громадянки зрівнюються з чоловіками у державній діяльності; для них доступна адміністративна діяльність й обмежена військова діяльність. Шлюб приписується державою для чоловіків у віці тридцяти або тридцяти п'яти років і дівчат у віці від шістнадцяти до двадцяти років. Дітинародження має тривати десять років. Така постанова виходить з фізіологічних наслідків, бо від чоловіків і жінок, що минули вік здорового дітинародження, народжуються слабкі діти, на які не може розраховувати держава. Якщо чоловік і жінка зачнуть дітей у недозволеному законом віці, то такі діти або знищуються, або віддаються в колонії безправних дітей громадян.

ф) Аби приватне життя громадян відзначалось помірністю і панувала духовна єдність, необхідно запровадити *спільні столи*, як у критян і лакедемонян.

г) *Виховання дітей* є сімейним, проте не віддається цілковитій сваволі сім'ї. Хоча піклуватись про виховання дітей мають батьки, дух виховання повинен відповідати духові державних установ. Для цього держава може приписувати різні методи; ігри, пісні, танці

піддаються суворій цензурі. Творіння поетів мають вносити до сердець громадян доброчесність; поети, котрі огуджують богів, зовсім виганяються з держави. Методичне виховання йде далі: юнаки та дівчата, котрі досягли визначеного віку, займаються гімнастикою для зміцнення тіла. Вся система виховання увінчується науковою освітою, що її надає математика й прикладна наука астрономія; мета цих наук — збагнути лад і гармонію в космосі природи, аби потім піклуватись про порядок у космосі людському.

Вчення про змішану форму правління

У “Республіці” різні форми правління Платон витлумачував відносно істини й історичного руху речей; тут він говорить про дві форми правління відносно політичної зручності. Хоча він і впевнений у тому, що монархія є божественною формою правління, проте усвідомлює, що для одноосібної, монархічної влади потрібна божественна людина, котру, однак, важко знайти в реальності. Є ще й інша форма — демократія, покликана освячувати свободу й рівність, але останні завжди перетворюються на сваволю і нерівність.

Такими є дві прості форми правління, котрі складають матерію інших комбінацій: у державі панує один, а сама держава є втіленням ідеї свободи. Та в житті ці дві прості форми існують так, що або всі страждають від деспотизму одного, або кожен страждає від всезагальної сваволі; у першій існує надто суворий порядок і відсутня свобода, — другій властива надмірна свобода, але немає порядку. Було б краще, якби людська держава втілила у собі дві ідеї: ідею порядку й ідею свободи.

Так, виходячи з позиції емпіризму Платон першим у науці заговорив про змішану форму правління. Він посилається на шкідливі наслідки абсолютного самодержавства перського монарха, котрий душив свободний розвиток так само, як і невгамовний афінський демос своєю анархією. “Одноосібна влада, — каже Платон, — так само згубна для держави, як величезні вітрила для малого судна, й держава гине як від свавілля одного, так і від свавілля всіх”. Отже, потрібне розумне узгодження єдиноначальності й багатоначальності, аби з гармонічного змішання цих двох елементів утворилось суголосне ціле, тобто влада в державі повинна мати

змішану форму. Цей принцип розвинули далі Арістотель і Цицерон.

Хоча Платон і дійшов усвідомлення конституційної форми правління, її реалізація складала для нього (як і тепер для кращих умів) нездоланні труднощі, які він, однак, сподівався усунути штучною системою виборів. Вибори державних чинів, за Платоном, можуть бути двоякими: або вони ґрунтуються на *jus sapientioris* (правителем має бути наймудріший), або на випадковому жеребу. В першому випадку чини обираються за гідністю, в другому — полуда жеребу знімається вірою в божественне Провидіння, яке саме цим указує на гідну людину. Отже, Платон не відкидає жеребу, як Сократ, але й не стоїть виключно за нього. Мета виборів полягає у врівноваженні виборів за жеребом із виборами за гідністю. Для цього Платон пропонує кілька стадій виборів. Вибори повинні витримати стільки стадій, аби в результаті була досягнута рівновага обох панівних елементів, тобто щоб жоден з них не мав надмірної сили, щоб аристократія розуму була неспроможна пригнобити численну демократію й навпаки. Для правильного поєднання аристократичного й демократичного (монархічного та республіканського) елементів Платон приймає такі цифри: верховний уряд складають тридцять сім членів старечого віку (від п'ятдесяти до сімдесяти років) та рада з трьохсот шістдесяти членів усіх класів суспільства за цензом. З числа членів ради одна двадцята частка по черзі піклується про долю держави: вона зобов'язана стежити за всім, що відбувається в публічному і приватному житті, збирати відомості про потреби народу. Отже, рада порушує питання про потреби. Верховний же уряд вгамовує дії ради.

Начала теорії карного права

У Платонових “Законах” ми знаходимо перше в давні часи визначення карного права. В ідеальній державі, змальованій Платоном у “Республіці”, не були потрібні ані карні закони, ані покарання, бо там передбачались найдосконаліші правителі, найдосконаліші громадяни. В державі ж формалізму з питанням про виконання закону, що може суперечити переконанням громадян, поєднується й питання про принципи карного права та покарання. Принцип карного права Платон тлумачить так: за його вченням, як і за вченням Сократа,

добродіє є знання, а знання є добродіє, отже той, хто має знання справедливості, не може чинити несправедливості.

Звідси випливає, що кожний несправедливий вчинок, кожна погана дія йде лише від незнання, або: жоден з власної волі не буває несправедливим. Якщо кожен поганий вчинок здійснюється поза волею особи, то він не є злочином і не може бути осудним. Отже, ідея осудності неспроможна бути принципом карного права. Покарання Платон зараховує не до минулого, а до майбутнього, як ліки для зцілення душі від несправедливості. Якби покарання стосувалося минулого, то було б помстою. Що зроблене, того не переробиш, отже, єдина мета покарання — виправити злочинця, аби відвернути його на майбутнє від злочину.

Загальна ідея про те, що покарання має значення зцілюючої сили, ділиться в Платона на три окремі. 1. Покарання зцілює самого злочинця, бо відвертає його надалі від зла. Мета ця може бути досягнута вмовлянням, а якщо цього не досить, то страхом покарання. 2. Покарання зцілює суспільство, бо громадяни, будучи його свідками, відвернуться від злочинів. 3. Покарання очищує державу, бо смертною карою невинуватих злочинців воно звільняє її від шкідливих елементів.

Розділ 5

Арістотелеве вчення про право і державу

СТАВЛЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ ДО ПЛАТОНА

Арістотель, так само як і його вчитель Платон, викладав свої політичні міркування в епоху цілковитої руйнації життя. За такої доби великі уми спрямовують свою діяльність на відновлення занепаłego духу народу й пропонують засоби встановлення сталого порядку в суспільстві. Це прагнення виявили Платон і Арістотель, але засоби, пропоновані ними, аби виправити справи, довели лишень їхній обмежений еллінський погляд на світ і життя. Замість того, щоб запровадити нові міцні підвалини порядку й полишити минуле життя, котре давно вже втратило своє значення, перший радив звернутись до старих, давно забутих часів (панування Кроноса), а другий пропонував схилитися до розважливості і встановити золоту

середину (таким постає й Платон у “Номі”). Обидва вірять у могутність еллінського духу, як здатного само-відродитись, але не плачуть аніякої віри у відродження людства. Замість того, щоб запровадити в життя загальнолюдські начала, вони вперто тримаються начал еллінських, стоять за status quo ¹⁶¹, не допускають прогресу та реформ. Держава в них перебуває точно в межах еллінської національності, й людина мислиться як еллін. У великому генії історії Олександрі Македонському, котрий висунув нове завдання — згуртувати людство духовною єдністю під одними правами й освітою, — Арістотель бачив людину, покликану підкорити всіх варварів і зробити їх рабами еллінів. З погляду Арістотеля, велика кількість рабів була б вельми сприятливою для могутності і непохитності еллінської держави. Втім, цим вузьким поглядом обмежується вся подібність Арістотеля й Платона. Істотну відміну першого від другого складає

ЗАГАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР АРИСТОТЕЛЕВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Арістотелевий напрям відноситься до платонічного як реальне до ідеального. Арістотель не виступає грубим емпіриком, він реаліст лише порівняно з Платоном. Істинний реалізм має своє підґрунтя в понятті про сутність людини, її духовну, відмінну від тваринної, природу, котра дається взнаки при розрізнюванні істинного та хибного, доброго й злого. Протилежність між реалізмом Арістотеля та ідеалізмом Платона полягає не в запереченні в нас людяності, а у визначенні її якості і кількості. Це доводять

1. *Методи наукового дослідження.* У Платона переважає метод дедуктивний або синтетичний. У своїх студіях він іде від загального до окремого, від причини — до наслідку, від єдності — до множинності тощо. Істина, або ідея, існує для Платона від самого початку як розумна сутність. У розумі людському закладене підґрунтя пізнання ідей; пізнавши їх, він пізнає всю різноманітність емпіричного. Діяльність розуму, за Платоном, є абстрактною — звідси створення його ідеалів, далеких від дійсності. Обсяг людяності тут широкий — розум з його вищою духовною якістю.

В Арістотеля натомість переважає метод *індуктивний або аналітичний*. Його метод полягає у вилученні загального із суми фактів; розум у нього тільки тоді містить істину, коли спирається на достотне спостереження й аналіз явищ. Тому розум людини, за Арістотелем, сам по собі не має внутрішньої гідності, а володіє лише *здатністю пізнавати істину*. Ця істина часто неспроможна бути безумовною; вона може бути приблизною, може мати характер найможливішої ймовірності. Звідси в Арістотеля нема й сліду ідеалів, а висновки часто не виводяться з огляду на їхню сумнівність.

2. *Метафізичний принцип*. Світ, за Арістотелем, є поєднання двох протилежних начал: матерії (*ύλη*) та форми (*εἶδος*), або можливості (*δύναμις*) й дійсності (*ἐνέργεια*). Пізнаваням у Платона була ідея як об'єктивна сутність речі, що має своє буття незалежно від явища. Арістотель у своїй "Метафізиці" (кн. 13 та 14), критикуючи платонівське вчення про ідеї, каже, що ідей як реальних окремих субстанцій, які мають самостійне буття, існувати не може, позаяк сутність речі не може мислитись абстрактно, а лише у зв'язку з явищем (рід не можна представити окремо від видів). *Ідеї, іманентні речам*, складають їхній внутрішній зміст і пізнаються як форма, мета, діяльність, дійсність тощо. Так, ідея ока існує реально не в абстракції, а в самій його матерії, позаяк вона є не що інше, як його діяльність або мета, тобто бачення; так, ідея, або сутність, ноги знаходить вираз у ходінні, ідея руки — в її діяльності тощо.

Отже, ідея є сутність кожної речі. Річ стає річчю лише тоді, коли переходить з матерії у форму, з можливості — в дійсність. Якщо забрати зір в ока, то воно перетвориться на шматок м'яса; так само буде з ногою, рукою, флейтою тощо — словом, поза метою (поза ідеєю, поза душею etc. — байдуже) не може мислитись, так само, як і не може існувати жодна річ, бо інакше вона є одна матерія, безформна, невизначена.

Отже, у світі все *доцільно*, все врядоване так, що реалізацію ідеї видно щокроку; природа є світ діяльний, телеологічний процес¹⁶², в якому реалізується одна загальна ідея — життя. Проте реалізація цієї ідеї, або перехід речі від можливості в дійсність, відбувається в різних царинах природи по-різному: у світі мінералів і рослин — механічно, у світі тварин — інстинктивно;

як у першому, так і в другому *панує несвідома розумність*. Мінерали, рослини і тварини не усвідомлюють розуму, що в них реалізований. Та коли природа у своїй поступовості доходить людини — цього вінця всього творіння, — то розум несвідомий, панівний скрізь у природі, поступається *розумові свідомому*. Тільки людина усвідомлює своє буття й буття всіх явищ у світі, позаяк її дії визначаються власним вибором. Людина стоїть високо тому, що безумовно обирає й реалізує цілі, діючи свідомо-розумно.

До такого твердження повернувся, зрештою, Арістотель. Більше того, природу він розглядає як суму поєднань протилежних начал — матерії та форми; вище за природу стоїть людина зі своїм духовним світом, де панує думка ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), свідомість форми або розумної сутності речей. Існує ще третій, найвищий щабель буття, каже Арістотель: коли у світі є безформна матерія ($\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$), то для пояснення причини, внаслідок якої матерія отримала форму, необхідно припустити наявність першорухія, котрий є абсолютно нематеріальною формою ($\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), чистим поняттям, що має самостійне буття. Цей першорухій є *абсолютний розум* або Божество. Таким чином, в кінцевому пункті Арістотель повертається до Платона.

Отже, метафізичний принцип Арістотеля висловлюється такими тезами:

а. *Останнє за часом є перше за сутністю справи*. Свідомий розум, останній у сходженні ступенів, був першим за своєю сутністю.

б. Якщо причина передує наслідкові, єдність — множинності, то й *ціль передує своїм складовим*.

γ. *Людина є вищою метою природи*, формою, що усвідомлює саму себе. Хоча у своєму розвитку вона не залежить від природи, своєю свідомою діяльністю досягає богоподібності. Отже, світ розпадається на природу і людство, а буття останнього має свої особливі властивості.

3. *Моральний принцип* (учення про моральну сутність людини). Сутність усіх речей є форма, характерні особливості, що забезпечують природі кожної речі її досконале існування. У формі виражена мета, що її реалізує річ. Отже, з визначення мети людської природи може бути визначена моральна сутність людини.

Людина обирає й реалізує в житті багато цілей, але повинна бути, зрештою, мета, спільна для всіх людей, бажана не для інших цілей, а навпаки, така, що до неї однієї спрямовані всі цілі. Цілі, так само, як істини, не можна протиставляти — першу другій, другу третій і т. д. до нескінченності — повинна існувати кінцева мета, кінцева істина як цілком закінчений витвір. Цією кінцевою метою, бажаною задля її досягнення, каже Арістотель, є, за спільним поглядом усіх, щастя, як бажане безумовно, бо всі ми бажаємо щастя, але щастя для самого себе. Отже, *щастя є метою людського життя*, це — благо абсолютне. Тому належить визначити, в чому полягає щастя, адже в цьому пункті погляди багатьох розходяться.

Щастя є власною справою всякої речі, всякої істоти у світі. Так, власною справою флейти є гра, котра водночас є її мета, її щастя. Для рослини щастя є втіха від живлення соками землі; для тварини щастя полягає в чуттєвих почуваннях. Та для людини щастя не вміщується в чуттєву втіху, бо вона має “власну справу”, яка відрізняє її від усіх творинь природи. Цією власною справою людини є діяльність її душі, що приносить задоволення, відповідне її природі. Звідси Арістотелеве визначення *щастя як розумної діяльності людської душі, або діяльності, відповідної розуму*. Втім, каже Арістотель, треба відрізнити можливість діяльності від здатності до неї, бо діяльність кожної речі відбувається тоді, коли вона до неї здатна. Отже, щастя не дається з неба, а чимось досягається. *Сила, котра дає можливість кожній речі, кожній істоті виконувати власну справу, тобто досягати щастя, є добродієвість*. Так, щастя ока досягається здатністю бачити, флейти — здатністю звучати, інакше перше було б шматком м'яса, а друга — невизначеною деревинкою, і не було б у них щастя. Отже, добродієвість є досконала діяльність речі, відповідна її природі. Так кожна річ знаходить задоволення в самій собі. Та від Арістотеля не приховувалося й те, що здатність до діяльності без зовнішніх сприятливих умов втрачає значення.

Звідси тези.

1. *Моральна сутність людини полягає в абсолютно обраній нею меті, котра є*

2. *Щастям, яке досягається діяльністю людини відповідною до її природи, діяльністю її душі,*

розумною або згідною з розумом, такою, що виконується силою доброчесності за сприятливих зовнішніх умов.

Особливості, що характеризують розбіжність між цим ученням і вченням Платона такі:

а) Платон виводить доброчесність з відношення людини до божественної сутності, Арістотель — з відношення людини до її сутності, відмінної від сутності інших істот природи. Перша доброчесність має значення для вічного життя людини; друга — для земного.

б) Для Платона здійсненність ідеалу людяності не є внутрішньою, вміщеною в самому ідеалі, позаяк для реалізації ідеї необхідно сприяння Боже; для Арістотеля довершеність ідеї характеризується здійсненністю її на землі. Звідси зрозуміло, чому Арістотель вносить до поняття щастя поняття фортуни, яка дає зовнішні блага, необхідні для того, щоб творити добро на землі. Ця вимога здійсненності закладена як у моральному, так і в політичному вченні Арістотеля.

Види доброчесності. З визначення щастя як діяльності розумної, або відповідної розуму, Арістотель виводить два види доброчесності:

а) *іфічна доброчесність*, що має практичне значення в житті; вона є діяльністю душі, суголосною розумові. Коли діяльність душі буває суголосна розуму? Тоді, коли ми, керуючись здоровим глуздом, правильно обираємо середину між двома крайнощами. В усякій діяльності людини, каже Арістотель, можуть існувати дві вади: або вона робить надто багато, або надто мало; обидві діяльності не можуть бути задовільними, згідними із здоровим розумом. Негоже впадати у крайнощі, необхідно триматися середини, яка одна лише є схвальною. Отже, золота середина є тією мірою, що згладжує крайнощі в діяльності людини і складає немовби центр між двома вадами.

Всяка іфічна доброчесність є дотримання цієї правильної середини: мужність є середина між палкою насолодою й апатією; щедрість є серединою між марнотратством і скнарістю; справедливість є серединою між самолюбством і слабкістю. Словом, можна визначити багато іфічних чеснот, причому завжди буде доведено, що кожна з них посідає середину між двома вадами, протилежними у тому сенсі, що одна є зайвиною, а інша — недостатністю.

Як же знайти цю середину? Арістотель відповідає, що здоровий розум вказує людині шлях між двома крайнощами в її практичній діяльності. Отже, об'єктивної норми для визначення золотої середини не існує; є лише суб'єктивні, суголосні розважливості. У прийнятті таких норм сам Арістотель посідає середину між ідеалістом Платоном і реалістом Епікуром: у нього об'єктивне не має самостійного буття, а розглядається лише реалізованим в явищах. Визнанням розумної діяльності душі він наближається до Платона; визнанням суб'єктивних норм — до Епікура.

Аби зрозуміти вчення про доброчесність як золоту середину, треба звернути увагу на такі особливості:

1. Арістотель визнає в людині верховенство чуттєвих потягів, нужд, потреб і, розглядаючи її через призму почуття, прагне створити з неї моральну особу як художній твір, позбавлений крайнощів і необхідності щось до нього додати чи з нього відняти. Арістотель розуміє визрівання моральної особи як визрівання художньої здатності. Як сила художника не дається випадково, а є результатом його спроб, досвідченості, так само й *доброчесність не є вродженою в людині від природи, а як здатність робити добро здобувається нею тривалим вправлянням (αδκῆδις)*; вона є моральнісне мистецтво чинити добро, подібне до всякого мистецтва залежністю від вправляння. Так, справедливість є навичка віддавати належне собі й іншим. Помірність є навичка обмежувати чуттєві потяги. Отже, кожна доброчесність з моменту свого зародження до повного розвитку витримує тривалий період постійного й частого повторення одного й того самого доброчесного вчинку; в цьому повільному процесі вчинок міцніє й формується в доброчесність. Людина перетворює свої природні схильності на чесноту й з хаосу пафосів потроху висуває свою моральну особу. Тому моральнісне в людині Арістотель розглядає не як щось суто інтелектуальне, а як природні схильності, освітлені моральнісними цілями. Звідси доброчесність для нього є нормальним розвитком природних спонувань.

2. Чому Арістотель вважає навичку чесноту? Він досліджує ті цілі, ідеали, що мають здійснитися на землі. Отже, успіх у досягненні цілі висуває на перший план. Цим успіхом у нього визначається внутрішня, моральна гідність людини, що йде від здійсненої речі,

реалізованої ідеї. Таким чином, *моральна досконалість (справжня) потребує навички, вправління.*

3. Особливість, що впливає з метафізичного принципу. Світ, за Арістотелем, є низкою щаблів різноманітних поєднань матерії та форми. Матерія як позитивний субстрат є невизначеною масою, позбавленою форми. Як така, вона ніколи не втілюватиме в собі ідеалу. Аби цей ідеал втілювався в ній, щоб вона з'єдналася з ідеєю, формою, необхідне заперечення (*σέρηδις*); в матерії потрібно багато заперечувати, щоб форма знайшла у ній вираз. Аби зі шматка глини зробити статую чи з куска дерева — якусь річ, необхідно ці шматки піддати певному запереченню. Так само попередній щабель розвитку не може увійти до наступного цілковито, а має піддатись якомусь позбавленню, обмеженню. Застосовуючи цей принцип до людського життя, отримуємо висновок: аби людина спромоглась із сутності чуттєвої піднятися до сутності моральної, вона повинна *вести боротьбу сама з собою*, має зазнати певних страждань.

б) *Діаноетична доброчесність* є доброчесність розумова або теоретична, котра полягає в чистому спогляданні, тобто діяльності розуму. Вона є чеснотою поринулого у власні ідеї філософа, котрий усолоджується своїм знанням; вона не залежить від зовнішнього середовища, не потребує дарунків фортуни. Ось чому цією доброчесністю людина набуває богоподібності. Отже, діаноетична доброчесність є *чистим розумінням (νοησεξ), втіхою споглядання.* У ній закладені начала квієтизму. Коли Платон каже про філософа, поринулого у споглядання сутності речей, буття світу, то він не каже, що це споглядання є найвище щастя, а вказує на завдання допомагати Богові в управлінні світом, на те, що покликання людини — перетворювати світ явищ до схожості з ідеєю. Арістотель знаходить вищу моральну гідність людини не в позитивному вирішенні завдання життя, необхідному для ствердження блага, а в простому спогляданні і задоволенні від нього. Це вища мета життя, за Арістотелем; вона досягається високим розвитком розумових здібностей, коли розум пізнає істину, перебуває і спочиває в ній. Отже, просте споглядання так само є чеснотою, як і реалізація ідей.

Відповідно до поділу доброчесності Арістотель розрізняє *три роди щастя* у трьох родах людського життя: 1) *в житті чуттєвих утіх*, де людська доброчес-

ність відсутня, й сама людина живе як тварина; 2) *в житті практичному*, де, дотримуючись середини між двома вадами, людина має щастя, відповідне її природі, й 3) *в житті теоретичному*, де вона користується найвищим щастям.

ЗАГАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ

Сутність і мета держави. На думку Арістотеля, людина як окрема особа не може сама по собі досягти моральної досконалості, бо, перебуваючи в такому ізольованому стані, вона спроможна висловлювати лише добродішність тварини, але не іфічну та діаноетичну чесноти. Аби людина розвинула себе до своєї форми, потрібне таке середовище або сфера, де панує не хаос природних нахилів, а достеменно моральнісна досконалість. Цією сферою є *державна* як *довершене моральне ціле, на ґрунті якого людина набуває своєї моральної гідності*. Держава дає людині закони, як норму її вдосконалення, вказує їй засоби виходу з тваринного стану шляхом виховання й освіти; в державі людина здобуває спокій для своєї діяльності, захист і допомогу інших тощо. У відношенні до окремої людини держава є істотою самовдоволеною (*αὐτάρκης*), позаяк складає досконале ціле в сенсі моральному і має самостійне буття. Від неї людина отримує все найкраще, поза нею людина — або тварина, або Бог, котрий має в самому собі все для себе необхідне.

Людина відрізняється від інших тварин своєю здатністю до спілкування, прагненням до державного життя; вона народжується для держави, покликана жити в ній, — вона є тварина державна (*ζῷον πολιτικόν*). Настільки щільно людина пов'язана з державою. Держава є для неї не випадковим інститутом, встановленим людьми за своєю сваволею, за угодою, а моральним організмом, що має самостійне й перше буття. За природою, або за своєю сутністю, держава передує особі, або сім'ї, хоча за часом з'являється пізніше, бо, як доводить метафізика, ціле існує раніше своїх частин. Отже, *людина мислиться часткою, органом держави й її особа не має в собі нічого самостійного*. В цій тезі Арістотель тотожний Платонові: в обох ми знаходимо вчення про суголосне органічне ціле і внутрішній органічний зв'язок, залежність його частин.

Якщо держава не є інститутом, утвореним задля власних вигод особи, її власності, сім'ї, общини, то мета держави не обмежується встановленням права для взаємного захисту. Метою її є *здійснення спільного щастя через спільну доброчесність*. Держава є спільна довершеність життя, здійснення у великих розмірах моральності й щастя. Отже, *мета держави — моральна*, вона полягає в тому, щоб зробити громадян морально-добрими людьми, а людське життя — досконалим. Тут Арістотель нагадує Платона лише у загальному міркуванні. Розбіжність між ними обумовлюється різним розумінням блага (реалізувати яке є справою держави), державної єдності та індивідуальності.

I. Характерна відмінність усієї філософії Арістотеля від учень Платона та Епікура знаходить вираз у *розумінні блага*.

Платон тлумачить благо в його абсолютному, всесвітньому значенні як вищу, божественну ідею, реалізуючи яку держава духовно відроджується й отримує чисте, досконале буття — богоподібність. *Держава наближається до цієї богоподібності, коли ставить безумовним завданням свого життя гармонію всіх чеснот* (справедливість), притаманну достотній людині (великих розмірів) на відміну від окремих індивідумів. Тому держава має прагнути насамперед панування в ній чеснот, інакше не може бути мислима їхня гармонія. Реалізація достеменної сутності людини (справедливості), створення людського космосу на кшталт світового (керованого Богом) є, за Платоном, метою держави. Коли мета ця досягається, каже він, то, згідно з ідеєю найвищого Блага, все справедливе, чесне, схвальне у людей стає корисним і рятівним, тобто тоді Бог винагороджує людей щастям за їхню праведність та чесність. Отже, доброчесність у Платона є принципом, нормою, ідеалом щастя, позаяк вона визначає щастя, а не навпаки. Той, хто за життя дбав про якусь чесноту, той отримує належну нагороду від Бога не лише у земному, але й у загробному житті. Звідси, держава існує не лише для земного щастя людей, а й для щастя загробного (тобто вона є церквою, не втрачаючи, втім, своєї державної форми, як каже Шеллінг).

Звернімось тепер до Арістотеля, цього язичницького, у власному сенсі, філософа. Він прямо каже, що якби ми навіть і пізнали ідею абсолютного блага, то не були

б, однак, в змозі визначити благо, доступне людям і досяжне у практичному житті, — тобто ми можемо не знати абсолютного блага, проте, в змозі здійснити благо відносне, людське. Це благо, продовжує Арістотель, є земне щастя, благополуччя, безумовно всіма бажане: держава як така, що існує на землі, і має втілити земне благо у людському житті. Таким чином, Арістотель вважає *щастя ідеалом, якого має прагнути держава*, і цією точкою зору наближається до Епікура: щастя для нього є втіхою, безумовно всіма бажаною. Виходячи з такого погляду, Арістотель *каже про доброчесність як умову, засіб досягнення щастя*.

Неважко побачити, що в ученні про мету держави Арістотель діаметрально протилежний Платонові, бо те, що останній вважає за факт (щастя як наслідок доброчесності, як винагорода Божа), те Арістотель вважає за принцип, і навпаки. Так завжди чинить Арістотель, коли починає іфічне або політичне вчення; він безмежно далеко відходить від Платона. Це, втім, не перешкоджає філософові золотій середини поступово віддалятися і від вихідного свого пункту, наближатися до Платона й закінчувати своє вчення непримиренним дуалізмом; твердо поставлених і висловлених принципів у нього важко знайти. Так, кажучи про втіхи, Арістотель аналізує різні їхні роди й визначає щастя для рослини, тварини й людини як діяльність, згідну з природою кожної речі. Природа ж людини знаходить вираз в її розумній душевній діяльності, або в діяльності, відповідній розуму, — тобто в її іфічній або діаноетичній доброчесності. Отже, *щастя має відповідати доброчесності*, й того щастя, що їй не відповідає (щастя рослини, тварини, яке полягає у чуттєвому задоволенні) не варто шукати. Кажучи це, Арістотель розглядає доброчесність не як істотну умову щастя, а як норму й ідеал щастя, тобто повертається до Платона.

У питанні про мету держави Арістотель виявляє всю недостатність свого усвідомлення ідеалу. Постійні хитання його між визнанням *εὐδαιμονία* (щастя) й *ἀρετή* (доброчесність) доводять, що поміж ними він шукає золотой середини: *безумовною метою держави є щастя, але засоби для досягнення цієї мети визнаються відповідними розумній діяльності людини*. Епікур казав, що в державі доброчесність існує для щастя, та

Арістотель перебував ще під чарами ідей Платона й не допустив цього для своєї держави.

Тези, діаметрально протилежні:

Платона: *безумовно бажане є доброчесність*, що визначає *щастя*;

Арістотеля: *безумовно бажане є щастя* що визначає, яку *доброчесність* належить мати державі, аби отримати його.

II. Погляд Арістотеля на індивідуальність через особливість його розуміння метафізичних начал відмінний від Платонового, хоча обидва визнають моральну основу держави. В Платона індивідуум не мав ані своїх приватних прав, ні своїх приватних, самостійно розвинутих, здібностей; він мав здібності й права абсолютні, наперед визначені небом. Індивідууму, внаслідок досвітнього (доземного) життя його душі, визначена на землі певна, обмежена сфера діяльності. Він має тверде підґрунтя, перестає бути цілим, але сам увиходить до цілого як невідривна його частина.

Арістотель, хоча й дивиться на державу як на організацію сил і гармонію чеснот її членів, набагато глибше, ніж Платон, розуміє сутність організму. Відома пристрасть Арістотеля до збирання природознавчих відомостей, якими він надзвичайно дорожив для свого аналізу, позаяк факти збуджували його достеменну допитливість. Завжди переносючи споглядання законів природи на державу, він стверджував, що хоча всяка частина в рослинному організмі й служить цілому, всі частини водночас дають благоденство кожній; усяка частина не є безособовий орган, але також має значення органічного цілого. Сам по собі *індивідуум є цілим відносним*, що має самостійне буття й розвиток.

Виходячи з відносної самостійності цього цілого, Арістотель вимагає, аби громадянинові в державі були надані певні права, певне приватне коло його діяльності, аби всякий міг вільно розвиватись до повноти душевних сил, йому необхідних. Арістотель стверджує навіть, що сама держава є також індивідуум, ціле відносне, позаяк усі держави різняться між собою так само, як різняться й окремі особи. Як людство є поєднанням багатьох людей, кожен з яких має індивідуальну особливість, так само й держава є поєднанням багатьох індивідуумів — приватних осіб. Цю точку зору Арістотель ніколи не залишає, й треба віддати йому шану за

його вчення про самостійність цілого відносного, вчення, що було висунуто вперше і становило значний прогрес. Воно послугувало мотивом до захисту сім'ї, общини, приватної власності особи.

Втім, Арістотель зрозумів індивідуальність у грубому емпіричному сенсі, котрий доводить, що в суспільстві людей закони природи не завжди виявляються справедливими. Всякий індивідуум, стверджує Арістотель, вже самою природою присуджений бути однією окремою істотою, відмінною від іншої: рослина не може бути твариною, жінка — чоловіком, раб — паном. Є люди, продовжує він, котрі відрізняються від інших, як тіло від душі, тварина від людини; очевидно, що одні від самої своєї природи покликані підкорятися, а інші — наказувати; одні — бути рабами, а інші — їхніми володарями. Раби — це індивідууми, настільки погано влаштовані природою, що все їхнє призначення полягає у фізичній праці, в тому, щоб бути знаряддям інших. Звідси Арістотель виводить природність рабства на противагу суспільній його необхідності, допущеній Платоном у "Ноμοι". Раба Арістотель розглядає як живу машину, дуже доцільну до матеріальних занять, позаяк від природи раб може рухатись, розуміти накази тощо. Як знаряддя приватної особи для її домашнього та земельного господарства, раб визнається цілковитою приватною власністю свого пана.

III. Маючи таке поняття про індивідуальність, Арістотель розходить з Платоном у погляді на державну єдність. У Платона особа служить державі абсолютно, жертвує для неї всіма своїми силами, сім'єю, власністю такою мірою, що в результаті в державі не існує нічого приватного (для перших двох класів), все є спільним. За такого суцільного єднання життя не може бути й мови про громадянський союз, який відкидається в самому принципі. Арістотель зауважує, що в такій суцільній єдності немає ніякої потреби, позаяк вона геть неспроможна сприяти зміцненню держави. Держава не втратить своєї верховної влади над громадянами навіть тоді, коли замість єдності в ній пануватиме множинність, відмінність — й тоді, навіть, держава в змозі підтримувати себе узгодженням різних сил, що діють у ній. Отже, в ім'я державної єдності не повинні піддаватись руйнації сім'я й приватна власність. *Вчення про*

громадянський союз Арістотель висловлює в критиці комуністичного вчення Платона.

1. *Держава складається з різних елементів, і ці елементи не є односторонніми індивідуумами.* Помилка Платона у погляді на державну єдність полягала в тому, що він провів буквальну аналогію держави з людиною. Його ідеальна держава є цілісний, неподільний організм, так само як і та жива людина, що служить її взірцем. У цій людині великих розмірів зникли всі особисті сили громадян, і, тісно згуртувавшись між собою, вони так попрямували до однієї спільної мети, до одного пункту, що знищилась поміж ними усяка відмінність в способі життя, втратилась сім'я і окремий союз. Всі члени держави зробились подібними один до одного, й уся держава постала немовби сукупністю одиничних екземплярів одного й того самого індивідуума. Так художньо й так односторонньо змальовані Платоном стани в його ідеальній державі.

Всупереч такому суцільному з'єднанню сил Арістотель зазначає, що в ідеї єдності держави закладена не ідея єдності однакових елементів, які складають її, а *ідея єдності найрізноманітніших частин*: багатьох осіб, сімей і общин. Кожна община в ній може ділитися на більш дрібні, такі, що живуть задля свого самовдоволеного буття й щастя, і тільки за такого життя вони є корисними складовими одного цілого — держави. Отже, держава складається не з індивідуумів, а з соціальних одиниць, дрібних союзів. До общини можуть входити багато домів, або сімей, а до сім'ї — індивідуумів. У сім'ї, як кровному союзу, члени тісно пов'язані між собою достотною рівністю. Але державу не треба перетворювати на цей найпростіший союз, позаяк вона повинна бути менш статечною, ніж сім'я, і ще менш, ніж окрема особа, людина. Держава існує для життєвого спілкування, котре досягається найкращим поєднанням різних протилежностей.

2. *Суцільна єдність суперечить ідеї держави* (справедливості). Основним мотивом вимоги суцільної єдності Платон висуває необхідність взаємодоповнювання, взаємодопомоги. Це доповнювання немислиме, якщо в державі існує цілковита рівність. Коли кожен член суспільства подібний до іншого, є немовби його відлунням, коли свідомість одного є свідомістю всіх, то неможливо, аби один доповнював іншого тим, чого він сам

не має. Якщо це так, то немислима співпраця різних осіб для всебічної реалізації ідеї держави.

3. Індивідуальність має такі сили, яким має бути надане самостійне коло діяльності.

Виходячи з цих підстав, Арістотель стає до *аналізу комуністичного вчення Платона* й доводить, що хоча суцільна єдність і була б корисною за своєю ідеєю, проте реально вона недосяжна. Заперечення складається з таких пунктів.

1. *Суцільна єдність руйнує сама себе*, позаяк у суспільстві замість одностайності постають незгода й чвари. Платон пропонує спільність майна, жон і дітей. Якби здійснити цю спільність насправді, то в суспільстві виникли б такі стосунки між особами: всякий отримав би рівне право на володіння усіма жінками й усіма предметами на території держави, а отримавши це, став би казати "це моя жінка, це моє майно, бо я, як член общини, маю право на все суспільне". Але треба припустити симпатію до тих самих предметів й іншого члена комуни, котрий, забажавши ними користуватись, був би в праві зауважити першому: "Ні, це моє! й за тими ж правами, за якими ти вважаєш його своїм!" Звідси в суспільстві постануть розбрат і безперервні чвари між його членами, позаяк неможливо, аби за рівного права всіх на все кожен погодився б вважати будь-яку річ своєю й водночас не своєю". Таким чином, комуна Платона загинула б ще у своєму зародженні від всезагальної анархії.

2. *Суцільна єдність заперечує енергію до приватної діяльності*, необхідну для успіху суспільного розвитку й добробуту. Джерело процвітання суспільства вміщене у приватній праці, у приватній власності. Коли людина втрачає свої особисті інтереси в житті, вона стає байдужою до інтересів суспільних. До кожної справи ми докладаємо більше сумління тоді, коли вона входить до кола наших вигод, коли ми бачимо в ній користь для себе. Якщо врядувати суспільство так, аби один був гарантом іншого, то в кожному виникне бажання скинути громадську справу, як тягар, на іншого у сподіванні, що той потурбується замість нього. Отже, неминуха апатія. Тому задля спільного блага необхідно визнати приватну працю, приватне володіння.

3. *Неможливо поєднати всіх громадян узами єдності, властивими сім'ї*, адже неможливо, аби кожен

любив усіх, як своїх кровних родичів, пов'язаних між собою взаємною любов'ю. Всі діти люблять дорослих, як своїх батьків, і батьки люблять усіх малолітніх, як своїх дітей. Таким чином, усякий громадянин каже, коли бачить дитя, "ти моє!", так само й дитя, коли бачить дорослого, називає його своїм батьком. Ніжне почуття батьківської любові розпадається на тисячу дрібних часток. Але слова "мій син" позбавлені сенсу там, де ніхто не знає кровних дітей. Так само й дитинська любов до батьків паралізується численністю батьків. Результат буде таким: ніхто нікого не любитиме. Тому краще бути дальнім родичем в державі справжнього порядку, ніж в платоновій державі сином. Окрім того, кровна любов усіх немислима, бо

4. *Неможливо зруйнувати сім'ю.* Не можна припустити, аби батьки були неспроможні відшукати — чи за якимись ознаками, чи за інстинктом батьківської любові — своїх дітей. Тоді жоден державний наказ, бодай навіть найсуворіший, не примусить їх любити інших дітей так само віддано, як своїх кровних; з'явиться обман і бажання будь-що обійти виконання закону. Отже, інститут Платона існуватиме як зовнішня сила.

5. Якщо в державі найближчі родичі не знатимуть один одного, то відкриються мерзенні злочини (кровозмішення) й розпуста, котрих, за визнання кровного рідства, кожен може уникнути.

Отже, втілення у життя принципів державної єдності, пропонованих Платоном, матиме наслідки, протилежні тим, що він очікує. Платон прагнув згуртувати всіх почуттями дружби й любові, але водночас сам знищував ці почуття. Руйнуючи сім'ю як окремий союз, він створював велику сім'ю — державу, але ця сім'я могла мати місце лише в його ідеалі.

Відхиливши суцільну спільність життя в самому принципі, Арістотель переходить до спростування спільності майна. Питання про власність цікавить його з наукової точки зору, він досліджує його окремо й формулює своє *вчення про власність*.

Платон встановив у своїй державі спільну власність. Арістотель зауважує: аби вивчити таку власність, треба розглянути насамперед *види власності* взагалі. Громадяни, каже він, можуть ставитись до власності трояко за такими принципами: а) в державі *все спільне й немає нічого приватного*, — тоді, наприклад, коли існує

спільна поземельна власність і спільне користування продуктами землі; в) в державі *все має бути приватним і нічого спільним*, — коли, наприклад, існує лише спільна земля й приватне користування її плодами, й, зрештою, с) в державі *щось має бути приватним і щось спільним*, — коли, наприклад, земля поділена між громадянами на ділянки й користування її продуктами є спільним.

Який же з цих трьох видів є справедливішим і кориснішим? Перший і другий вид, відповідає Арістотель, — це протилежні крайнощі, отже, жоден з них не справедливий. Немає такої держави, в якій би спільне відкидалося цілком й визнавалося лише приватне. Так, територія держави всюди вважається спільним майном усіх громадян. Та якою б не була форма власності, спільність майна має, все ж таки, більше не вигід, ніж приватна власність. Ми часто спостерігаємо, як навіть у нечисленному випадковому товаристві мандрівників виникають чвари й непорозуміння лише тому, що вони не визнали принципу поділу багажу на “твое” і “мое”. Ось чому в державі потрібна така система володіння, яка поєднувала б у собі як спільну, так і приватну власність. Законодавець повинен взяти за правило, що в державі кожному громадянину належить мати приватну власність. Водночас добродісні громадяни повинні ділитися продуктами своїх земель згідно з прикметами: “У друзів усе спільне”.

Щоправда, зауважує Арістотель, спільність майна є проект, нав'язаний людинолюбством, тим більше, що на поділ майна звалюють провину за всі ті злочини й розбрат, що поїдають зараз людське суспільство, однак бачити в приватній власності причину всіх лих хибно. Джерело бід у людства полягає не в приватній власності, а в моральній недосконалості. Зла воля може виявитись як за приватного, так і за спільного володіння, й коли не кожен це усвідомлює, то лише через те, що нині розподіл майна прийнятий скрізь, а спільне володіння є рідкісним винятком. Анархію й егоїзм треба знищувати не прагненням забезпечити всіх матеріально, а намаганням установити чесноти, аби кожного зробити придатним для спільної користі.

Втім, у цьому вченні ми маємо від Арістотеля лише загальний план поєднання приватного володіння зі спільним; чітко ця думка висловлена лише у новітній

час школою соціалістів (Фур'є). Питання полягає в тому, аби, не заперечуючи приватної власності, так узгоджувати індивідуальні сили, щоб вони діяли як сила спільна, — що визнано досяжним за допомогою асоціацій, в яких приватні капітали зберігають свою незалежність, але діють немовби суцільна їх маса.

Висловившись з приводу того, який вид власності необхідно визнати в державі законним, Арістотель береться за *спростування принципу рівного наділу*, висловленого Платоном у “*Ноμοї*”. Вимога наділити всіх громадян рівними земельними ділянками, каже він, не може зцілити недуги, на які страждають нинішні держави, позаяк вона не приведе до миру і громадського спокою. Це впливає з таких чинників:

1. Бідкування людства, як вже зазначено, виходять не з нерівного розподілу майна, а з поганих людських схильностей і пристрастей. Не можна заперечувати, що тиранія, наприклад, є зло, що вона завдає багато страждань тому суспільству, в якому встигла вкорінитись. Але ж, чи встановлювалася вона через те, що тирану не було чого їсти? Вочевидь, ні, бо мотивом, що спричинив тиранію, була не бідність, а пристрасть — владолубство.

2. Припустимо, що рівний наділ є настільки справедливим, що здатний покласти край народним бідкуванням. Постає питання: якого розміру має бути цей наділ? Яку б міру ми не обрали, вона виявиться незадовільною, бо міра наділу обговорюватиметься суб'єктивно. Одному ця міра видаватиметься надто великою, такою, що перевищує дійсні його потреби; іншому вона здаватиметься надто малою, такою, що не задовольняє його бажань. Отже, за рівного наділу всі міри можуть виявитись незадовільними.

3. Аби зберегти кількість наділів завжди однаковою, закон має обмежувати кількість дітей, що мають народитися, знищувати їх, або безумовно позбавляти прав; однак розпоряджатися тим, що з необхідністю має бути в сім'ї, було б дурницею і суперечило б природі.

4. Рівність поземельного наділу є лише півзаходом, бо крім нерухомої власності в народі може бути поширена власність рухома, яка також здатна скупчуватись в чийхось руках і спричиняти такі самі невігідні наслідки, які приписують власності нерухомій.

5. Яким буде наслідок? Принцип рівності вимагає, аби в значних поземельних власників, з-поміж яких

можуть бути кращі люди суспільства; були відібрані їхні землі й віддані бідній масі, котра нічого не має. Бідні, звичайно, залишаться дуже задоволеними, але меншість кращих людей завжди скаржитиметься на загарбання їхніх земель. Між тими й іншими розпочнеться ворожнеча, котра може перетворитись на люту боротьбу; мир буде немислимий, повага до закону — знехтувана. Тому краще врядувати державу так, щоб багаті не пригноблювали бідних і були схильні до певних жертв, не викликаючи, таким чином, ненависті, а бідні не наважувалися б загарбувати чужу власність, навіть маючи на своєму боці фізичну силу.

Нарешті, Арістотель дає таку пораду: треба виховувати народ за правилами доброчесності, аби довести його до моральної досконалості; тільки за цієї умови в суспільстві можуть панувати дружба та любов, більш необхідні, ніж рівна матеріальна забезпеченість.

У критиці Арістотелем Платонового комунізму порушене питання державної єдності. Що ж таке *єдність життя, необхідна для блага цілого*? Арістотель відповідає, що суголосність і міцність державного ладу можливі навіть тоді, коли індивідуум не перетворений на безумовний орган цілого, коли йому відведене коло сімейного та приватного життя. Надмірне усуспільнення життя, що його допускає Платон, може бути навіть шкідливим, позаяк викличе реакцію. Держава є не стільки єдність, що вміщує одноманітність її частин, скільки ціле, що охоплює різноманітну її кількість. Це ціле має завдання узгоджувати індивідуальні сили, не втрачаючи їхньої відмінності, в одну спільну силу.

Як має відбуватися це узгодження? Це питання Арістотель розв'язує, виходячи з метафізичних начал. Істинна єдність існує лише в ідеальній державі. За законом метафізики, матерія досягає *είδος* через *στέργσις*¹⁶³. Це *στέργσις* має поширюватися на кожную індивідуальну силу й може бути розв'язане з питання: скільки кожен з нас має віддати своїх особистих благ державі, аби було можливим благо спільне, й скільки благ має надати нам держава? Це питання, за Арістотелем, має вирішуватись двояко, відповідно до двох цілей життя особи (взагалі моральної, отже, й держави): доброчесності іфічної як діяльності активної, й доброчесності діаноетичної як пересічного осягнення сущого (таким є життя мудрого).

ПОЗИТИВНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО ТА ДЕРЖАВУ

Основи державного життя.

Держава як органічне ціле має свою душу. Ця душа належить їй так само, як іншим одушевленим істотам (тварини, рослини) та як істоті моральній. У першій формі душа є діяльністю інстинктивною, такою, що реалізує цілі через іманентні, несвідомі потяги — любов; душа в другій формі є самосвідома справедливість. *Справедливість і любов є тими двома силами, що складають цілісний організм державного життя.*

Отже, Арістотель визнає ті самі основи державного життя, що й Піфагор і Платон. Визначним і безприкладним в усі епохи розвитку нашої науки внеском Арістотеля є його глибокий аналіз ідей справедливості та любові.

А. Аналіз ідеї справедливості здійснений у “Політиці” та “Нікомаховій етиці”, в книжках, що дійшли до нас зіпсованими, з місцями, настільки розкиданими по різних відділах, що дослідники часто вагаються знайти систему. Крім того, Арістотель шляхом аналізу визначив різні види справедливості, що не дало змогу Рау, Штурму, Гейстенбергу та іншим відшукати принцип, який він сповідував. Уважно вивчивши питання, я вважаю, що визначаючи види справедливості, Арістотель розглядає людину в різних сферах її життя й каже про справедливість загальнолюдську, об’єктивну, політичну, соціальну та індивідуальну. Звідси

Види справедливості

I. Справедливість, що визначається ідеєю законності, розглядає людину з позиції підпорядковування її законові. Цю справедливість Арістотель називає загальною або об’єктивною. Він визначає її спочатку наочно. Що таке справедливість взагалі? Вона є діяльність за тією нормою, що визначає наші права. Які саме? Взагалі, в суспільстві існує дуже багато норм. Так, багаті зазіхають на великі права задля свого багатства, вільнонароджені — задля свого походження, й усі, хто має достатню індивідуальну силу, висловлюють нескінченні вимоги, відповідні їхньому егоїзму. Керовані егоїзмом, ми в змозі зробити іншого нашим знаряддям і вимагати від нього всього, що він має. Але такі вимоги, звісно, є несправедливими. В державі, як у товариському союзі,

кожен громадянин має істотну впливовість не за багатством чи шляхетним походженням, а за своєю громадянською доброчесністю, своєю діяльністю для спільного блага. Мета держави виражається в законі. Звідси, справедливість є діяльність, відповідна законові, *або справедливість є те, що визначається ідеєю законності*.

Теза: справедливість не санкціонує законів природи, але санкціонує закони держави, що чинять опір нетовариськості законів природи.

Отже, об'єктивні підстави для визначення прав кожного закладені в законі. В якому саме? Насправді, каже Арістотель, законів існує стільки, скільки різних видів держав; отже, не можна не визнати, що справедливість людська різноманітна: одна в монархії, друга в аристократії, третя в політії¹⁶⁴. Справедливість, відповідна тому чи іншому державному ладові, є, звичайно, об'єктивною, позаяк і тут громадянин має узгоджувати свою діяльність з об'єктивною нормою, вираженою в законі, — втім, така справедливість є *гіпотетичною* (умовною), значущою за умови існування певної держави. Якщо ж уявити державу досконалу (ідеальну), то в ній доброчесність громадянина буде тотожна доброчесності людини, бо поняття людина і громадянин збігатимуться.

В цьому сенсі об'єктивна справедливість є *абсолютною*, такою, що складає сутність ідеальної держави, вона є сукупністю всіх чеснот. Це вчення про справедливість як сутність ідеальної держави показує, що Арістотель вірний античному поглядові на державу як на моральну особу.

Отже, за Арістотелем, у державі *взагалі*, як у товариському союзі (де закон виходить із сутності союзу спілкування), в об'єктивному сенсі:

- 1) *справедливість є законність*;
- 2) *справедливість є доброчесність*.

Перше визначення може видатись формальним, але, аналізуючи його, Арістотель логічно переходить до другого, з'ясовуючи:

а) *істинне виконання закону* або сутність законності. Тут Арістотель заперечує вчення про формалізм права. Закон, на його погляд, складають не буквальні приписи кодексу, а ті правила, що виходять із сутності самого спілкування; в першому випадку закон є встановленим приписом, котрий може виконуватись

формально, в другому — він є благом. Виконати закон як наказ — справа неважка; натомість для виконання закону як блага необхідна моральна довершеність особи. Тут закон є нормою громадянської доброчесності. В такому сенсі закон можна вдовольнити справедливостю як сукупністю всіх чеснот. З цієї точки зору Арістотель стверджує, що справедливість є благом людства й благом ближніх, тобто вона визначає правильні відносини особи до першого й до других;

б) істинну мету закону складає повнота доброчесності. Закон — частково наказами, частково заборонами — має на меті здійснення в житті всіх чеснот. Він вимагає від громадянина мужності на війні, помірності у втіхах, мирного способу життя, словом, стверджує добро й нищить усі вади. Тому той, хто живе згідно з духом закону, є справедливим, адже “друг закону є шанувальником усіх чеснот”. Дозрівши до такої міри (до міри розумної істоти), громадянин буде доброчесним не лише щодо себе самого, а й відносно ближніх. У цьому сенсі громадянська чеснота є нормою закону. Отже, якщо справедливість є сила, котра ставить людину в правильні стосунки з самим собою й ближніми, то вона тотожна доброчесності.

Визначення об'єктивної справедливості як віддаки sumit suique. Якщо справедливість тотожна доброчесності, то звідси випливає, що сутність справедливості є сутністю доброчесності. Тому тут Арістотель визначає справедливість паралельно визначенню доброчесності, а саме: якщо доброчесність (звісно, іфічна, бо про доброчесність споглядальну не може бути й мови, адже вона робить усяку людину абсолютно самовдоволеною) є серединою між двома крайніми вадами, то й справедливість є серединою між двома крайнощами — між здійсненням неправди й стражданням від неправди. Це загальне визначення справедливості, на відміну від любові (перша обирає певну середину, друга спонукає безумовно жертвувати собою задля блага іншого), Арістотель розвиває далі, кажучи: справедливість є навичкою, через яку людина забирає в інших не багато благ і приносить не замало жертв; щодо зла — навпаки, бере на себе не надто мало й звалює на інших не надто багато. Обираючи таку середину, людина через звичку набуває здатності до об'єктивної доброчесності.

Тут ми маємо визначення справедливості як віддяки *sum cuique*. В Платона й Арістотеля ця ідея розвинута по-різному. Платон визначає справедливість як *τὸ αὐτοῦ πράττειν*, тобто кожному належить *робити свою справу*. Арістотель визначає справедливість як *τὸ αὐτοῦ ἔχειν*, тобто кожний, віддаючи й отримуючи, повинен *мати своє*. Таким чином, Арістотель указує на сутність вислову Томазіуса, що праву відповідає обов'язок: ми не повинні робити брутальними індивідуальні взаємини з іншим, але не можемо й зректися індивідуальності, й, аби примирити ці крайнощі, маємо “відмовитись й отримати” за середньою нормою. Та виникає питання, де ж знайти цю норму, яка визначає, що для кожного є своє? Норма ця вміщена в законі.

Вчення про закони писані й природні. В державі діють, з одного боку, закони натуральні, безумовні, загальні, неписані, божественні, а з іншого — закони встановлені, державні, приватні, писані, людські. Через це й справедливість, як от “кожному — своє”, визначається нормами божественними, притаманними всьому людству, й нормами окремими, властивими тому або іншому державному ладові. Неписані закони завжди й скрізь однакові; писані різняться в часі й просторі. Звідси виникає питання: яких законів має дотримуватися людина, аби бути доброчесною, справедливою, — окремих чи загальних? Є закони монархічні, аристократичні та інші, слухаючись яких людина вправляється на ґрунті громадянської доброчесності, й лише в досконалій державі, де панують закони неписані, доброчесний громадянин й доброчесна людина збігаються, як збігається справедливість людини зі справедливістю держави. В недосконалих державах справедливість від природи й справедливість за законом здебільшого не тожні. Яке ж значення після цього мають закони писані й чи не існують, раптом, закони неписані лише у богів?

Арістотель каже, що помиляються ті, котрі вважають, наче справедливість мінлива відповідно до народу. Справедливість скрізь одна від своєї природи — що для грека, що для перса, індійця та ін., так само, як і вогонь, від своєї природи, однаково пече члени тіла як у Греції, так і в Персії, Індії тощо. Справедливість існує не лише в самих богів, а й у всіх державах, так само, як і в усіх відносинах життя. Той, хто відкидає безумовну справед-

дивість, змішує природу (сутність) справедливості, котра скрізь відчутна однаково, з мінливими поглядами людей на неї. Закони тому не скрізь і завжди однакові, що вони ґрунтуються на розбіжності думок, на різних поглядах щодо реалізації однієї й тієї самої ідеї (цього не розуміла софістика). Це залежить, радше, від людських недосконалостей, ніж від нестатку в людині природної справедливості. На противагу справедливості від природи норми справедливості за законом, залежно від угоди людей, бувають різними в різних державах. Ці місцеві норми справедливості можна порівняти з мірами ваги, котрі хоча й відрізняються в різних країнах і не є загальнопридатними, однак мають спільну ідею, а саме: всі вони прагнуть, аби люди не обдурювали один одного. Тому справедливість від природи є той внутрішній обов'язок, який не дозволяє громадянину, згідно з іншою нормою, обдурювати (зневажати) іншого. За Арістотелем, сила, що встановила вагу й міру і надає санкцію праву, місцевим законам, є природна справедливість.

Справедливість є об'єктивна міра взаємних стосунків. Але міра — поняття математичне. У світі моральному міра має свої властивості. Звідси три види об'єктивної справедливості.

II. *Справедливість, визначена ідеєю гідності*, вказує кожному кількість почестей у державі відповідно до його заслуг (справедливість розподіляюча — *διανεμητικὸν δίκαιον*, *justitia distributiva*). Вона віддає кожному своє, визначаючи співвідношення заслуги та винагороди, провини й кари та узгоджуючи кількість благ із гідністю особи як громадянина. Словом, заслуга, гідність складають норму, якою визначається сфера прав громадян. Вказуючи на достоїнство цієї норми, Арістотель доходить визначення того, що треба розуміти під гідністю. Відомі, каже він, постійні скарги людей, неначе заслуги вимірюються по-різному: за багатством, походженням, громадянською доброчесністю. Ще Платон казав, що немає справжньої злагоди між рабом і деспотом. Але не може бути її і в демократії, де люди мають рівні прагнення честі. Виводячи розподіляючу справедливість, Арістотель використовує приклад геометричної пропорції, за якою вона діє: обсяг політичних прав (почесті в державі) однієї особи відноситься до обсягу політичних прав іншої, як особиста заслуга одного

до особистої заслуги іншого. Тому коли особисті заслуги двох осіб рівні, то рівні й отримувані ними блага; коли ж заслуги не рівні, то один з них отримує на стільки більше чи менше прав, на скільки більші чи менші його заслуги. Якщо гідність Ахіллеса визначена як 8, а Аякса як 4, і першому дано 6 монет, то другому треба дати 3 ($8 : 4 = 6 : 3$). Частка показує, що гідність Ахіллеса вдвічі більша за гідність Аякса, й коло прав першого вдвічі ширше, ніж коло прав другого. Отже, права осіб у державі мають бути пропорційні їхнім заслугам.

Т е з а . Після переставляння членів $8 : 6 = 4 : 3$, тобто екстенсивна кількість благ визначається інтенсивною кількістю заслуги.

1. Яким би простим і безперечним не було це визначення справедливості як діяча у політичному житті, не можна, втім, залишати його без *критики*.

Винагорода за заслуги Ахіллеса більша, ніж винагорода Аякса, і більша істотно. Але чому ми оцінюємо гідність Ахіллеса в 6 монет, ні більше, ні менше? Ми не знаємо істинно, як нагородити його, відтак масштаб для оцінки завжди буде довільним. Тому наші життєві стосунки суть фатальні, такі що спричиняють незадоволення й суперечки. Отже, пропорційний принцип вкорінює заздрість у суспільстві.

2. $8 : 6 = 4 : 3$, що дивним чином висловлює ідею щастя. Щастя полягає у відповідності достатку потребам, тобто чим більше хтось має потреб, тим більше достатку треба йому надати. Якщо Ахіллесу на його потреби (аби бути щасливим) потрібно 6 монет, то коли Аякс матиме 4 потреби, йому вистачить 3 монети ($6/3$). Це знаменний факт давніх часів: у понятті про справедливість прихований егоїзм; формула справедливості й щастя одна й та сама. Отже, *поняття про справедливість збігається з поняттям про щастя*: хто щасливий, той і справедливий.

3. Громадянин розглядається не як моральна особа, а як служитель суспільства, — погляд аґтичний, поганський, супротивний християнській моралі.

Незважаючи на це, *застосування принципу пропорційності*, котрий складає сутність розподіляючої справедливості, дало Арістотелеві змогу правильно визначити різні форми державного життя.

1. Там, де життєві відносини є такими простими, що суспільство не любить людей, котрі виділяються поща-

ною, становище громадян стає однаковим. Це суто *демократична* форма.

2. Коли в суспільстві один громадянин вивищується над усіма, немовби бог над людьми, коли натура його відрізняється від натури інших так само, як натура лева від натури зайця, то він по справедливості стає монархом. Отже, *монархічна* форма є божественною, такою, що ґрунтується на вищості одного.

3. Там, де немає такої особи, котра вивищується своєю гідністю, там не лише монархія, а й аристократія несправедлива, бо вона передбачає кількох осіб, котрі різним чином вивищуються гідністю. *Аристократична* форма може бути справедливою лише умовно. В сенсі умовному кожен громадянин перевищує іншого якоюсь однією чеснотою й водночас поступається йому іншою, тобто один перевищує мужністю, другий — багатством і т. п., тому несправедливо, коли одним дається влада, а іншим приписується упідлеглення. Проте аристократія передбачає безумовну зверхність і безумовну владу одного над іншими.

Якою ж є *істинна* форма правління за відсутності вивищування одного? Істинна держава є серединою між аристократією і демократією. В демократії всі рівні за гідністю, що немислимо; в аристократії зовсім нема ніякої рівності, позаяк маса громадян поділена на володарів і підлеглих. Середина між “надто мало” і “надто багато” і є тою ідеальною формою, де громадяни по черзі мають владу й підкоряються владі.

III. Справедливість, що визначається ідеєю рівності, є відновлювальною, або зрівнювальною (διωρθωτικὸν δίκαιον — *justitia commutativa*). Справедливість розподіляюча роздає блага між особами у визначеній кількості; справедливість зрівнювальна вносить, згідно з принципом рівності, порядок у приватні стосунки людей поміж себе. Приватні стосунки осіб Арістотель поділяє на два види; 1) довільні, такі що ґрунтуються на взаємній згоді — всі договірні відносини (купівля-продаж, позика, дарування, наймання тощо); 2) мимовільні, такі що не висловлюють взаємної згоди — їх два: а) спричинені таємним способом дій (наклеп, крадіжка тощо) і б) спричинені відкритим способом, насиллям матеріальним (вбивство, пограбування, підпал тощо). В усіх приватних відносинах зрівнювальна справедливість має

справу з майновими вигодами, якими користується одна особа, порушуючи права іншої. Вона вказує кожному ту частку, яку він мав до виникнення відношення, анітрохи не торкаючись гідності самого відношення; віддаючи кожному своє, вона, таким чином, підтримує рівність. Принцип її такий: ніхто не повинен довільно втручатися у майнову сферу іншого. Втручатися у майнову сферу іншого можна лише так, аби кожен мав своє. Тільки тоді, коли кожен має своє, коли цього “свого” не торкається інший, можлива рівність майнових сфер. Коли ця рівність порушується, то її відновлює справедливість.

Як же зрівняти права? Треба зважити збитки одного й вигоди іншого та знищити останні так, аби компенсувати перші. На скільки майно одного збільшується через загарбання, на стільки майно іншого має бути поповнене.

З цього видно, що рівень справедливості визначається арифметичною пропорцією:

$$\begin{array}{ccccccc} A & \text{-----} & B' & \text{-----} & B & & \\ C & \text{-----} & & & D & \text{-----} & D' \end{array}$$

Майнові сфери AB у N і CD у N' були рівні, тобто $AB - AB = CD - CD$. Після вторгнення N' відбулось $AB' - AB = CD - CD'$. Аби існувала перша рівність, необхідно до другого перенести $+ DD'$. Тоді $(AB' + + BB') - AB = CD - (CD' - DD')$. Отже, рівень справедливості визначається такою пропорцією: величина майна зневаженої особи після образи (AB') відноситься до величини його майна до образи (AB) так само, як величина майна ганьбителя до ображання (CD) до величини його майна після ображання (CD').

Теза: у приватній віддачі гідність вчинку не розглядається.

Критика. 1. Давнина й тут висловила свій погляд на особу. В приватних стосунках знаходить вираз моральна гідність особи й не завжди панує *dolus*¹⁶⁵; вони могли здійснюватися і *bona fide*. Такий поділ здійснений римськими юристами. Визнання моральної гідності особи є абсолютною умовою всякого права, й там, де право нехтує цією умовою, воно виступає у формі абстрактного, формального, немилосердного (вексельне право)¹⁶⁶. Тому необхідно оцінювати вчинок.

2. Порушуючи права іншого, крадій не завжди збільшує своє майно на покривджену частину іншого; рівним чином і майно зневаженого не завжди страждає тільки на викрадену частку. Тому закон пропорційного повернення не є загальним законом приватного права.

3. Розмір неустойки залежить від особистої згоди, позаяк кожен є господарем своєї власності.

IV. Справедливість, що визначається ідеєю правди, опускається до рівня індивідуума. Цей вид Арістотель дуже слушно називає “поправкою закону”, адже за сутністю своєю він містить ідею помилування.

Закон є загальною формулою, він не охоплює всіх випадків життя; деяким з них навіть у розлоному кодексі не можна знайти відповідних узаконень. Справедливість вимагає іноді не застосовувати закон формально, за самою лише його буквою, а виправляти його, враховуючи стан індивідуума з огляду на загальне. Тому суддя повинен у кожному випадку так використовувати закон, нібито цей випадок мав на увазі сам законодавець, тобто виконувати закон як благо.

Резюмуючи сказане про різні види справедливості, маємо такі твердження.

1. Ніхто не повинен діяти за індивідуальним потягом, а тільки за об'єктивною нормою, вміщеною в законі, як писаному, так і неписаному.

2. В державі ніхто не повинен присвоювати собі почестей за індивідуальним правом, адже джерелом гідності є заслуга перед цілим.

3. У галузі соціальної ніхто не повинен втручатись у сферу *іншого*, позаяк кожному належить мати своє.

4. Держава повинна діяти щодо індивідуума не за самим лише загальним правом, а й за індивідуальним правом громадянина.

В. Аналіз ідеї любові (дружби)

Як справедливість складає свідому душу суспільства, його розум, що діє за абстрактними початками, так само любов є душею несвідомою, такою, що діє за беззвітним інстинктивним початком. Так само як Піфагор і Платон, Арістотель впевнений, що попри всю свою силу принцип справедливості неспроможний сам по собі створити державу, позаяк остання є живим союзом. Використання принципу справедливості виявляє любов, що одна тільки й поєднує членів держави своїми міцними

узами. В галузі права існують загальні, об'єктивні засади, які не спричиняють життя; необхідна дружба, котра вносить міцність і незламність своїми індивідуальними початками. Таким є філософське визначення дружби.

Виходячи із загального визначення дружби, Арістотель проводить паралель між її явищем та явищем справедливості. Він зазначає *необхідну присутність в ідеї дружби ідеї доброчесності* й знаходить найтонший зв'язок між дружбою та справедливістю. Зв'язок між доброчесністю і дружбою є таким: як справедливість неможлива без любові, як і навпаки. Дружба, навчає Арістотель, сама по собі не є доброчесністю, однак немислима без неї. Так само як і доброчесність, дружба є істотним елементом щастя. На це вказує товариська природа людини, через яку навіть найдоброчесніша, найдосконаліша людина не може жити без безпосереднього союзу з іншими. Лише у товаристві подібних людина спроможна розвивати в собі початки добра й правди. Отже, справедливість людей немислима, коли між ними не існує живого союзу на основі любові. Але дружба істинна і нелицемірна тільки тоді, коли вона підпорядкована ідеї доброчесності. Як тільки в дружбі починає зменшуватися чеснота, дружба починає згасати: стає хиткою, мінливою, лицемірною. Тому істинна дружба можлива лише між доброчесними людьми. Отже, доброчесність неможлива без дружби й дружба неможлива без доброчесності, тобто абстрактні закони йдуть паралельно до внутрішньої єдності і навпаки.

Вказавши на значення дружби для людини, Арістотель робить дуже тонкий висновок щодо тих підстав, які змушують його поставити дружбу засадою державного життя. Дружба, каже він, задовольняє вимоги, задля яких з'явилась сама держава разом із справедливістю. У справедливості ми, через організацію, доходимо єдності; в дружбі, через внутрішню єдність — до абстрактної організації. В обох випадках утворюється держава як непохитний і досконалий союз. Ось чому дружба й справедливість, обидві разом, складають підґрунтя великого союзу людей — держави. Це вчення Арістотель розвиває таким чином: "дружба, тобто любов, утворює союзи людей, а всі ці союзи утворюють державу. Тому, точно кажучи, дружба в державі навіть необхідніша за справедливість. Дружба є величезне благо.

Законодавці мають піклуватися про розвиток у громадах почуття любові більш, ніж почуття справедливості, бо там, де є любов, не може бути немислимою справедливість; там громадяни з почуття взаємної прихильності й поваги не наважуються чинити образ і несправедливостей один одному. Натомість справедливі люди, не пов'язані між собою узами дружби, потребують її дуже часто. Без дружби народ (через розбіжність поглядів на справедливість) поділяється на численні партії, з-поміж яких кожна вважає свої позиції законними, справедливими. Між цими партіями точиться постійна, жорстока боротьба, результатом якої стає, врешті-решт, падіння держави". Отже, *дружба і справедливість складають основу держави*.

Платон у "Νόμοι" висунув питання: що корисніше для майбутнього розвитку держави — коли вона утворює народ, або коли її створює народ? Цього питання він не розв'язав. Арістотель вирішує це питання з моральної точки зору. Коли ми досягаємо єдності через організацію, то держава створює народ (римська республіка), коли ж організація досягається через любов (грецька πολιτεία), то з духу народу створюється держава. Те й інше важливе для майбутнього розвитку держави. Якби держава створювала народ, виходячи з принципу правди, починаючи з об'єднання, то вона мала організовувати державу на началах любові, й навпаки.

Між дружбою та справедливістю існує щільний зв'язок і точна аналогія. В усіх видах справедливості можна знайти елемент дружби. Тому скільки видів справедливості, стільки й *різновидів дружби*. Та особливо треба розрізняти дружбу між рівними і нерівними. *Дружба між рівними* охоплює більш широке і щільне коло осіб. Взагалі нею охоплюється коло членів, тісно зв'язаних поміж собою. Підґрунтям цього виду дружби є природа, а саме кровне родство. Через це даний вид дуже одноманітний. Втім, у своєму достотному прояві дружба між рівними може поширюватись, без сумніву, на відповідних громадян. Другий різновид — *дружба між нерівними* — може бути надзвичайно різноманітним, відповідно до різноманітності людських союзів. Ця дружба походить частково від природи, частково від різноманітності людських союзів.

1) Отже, за основу класифікації дружби Арістотель бере відміну природних союзів (сім'я) від штучних, —

тобто, походить союз від природи чи встановлений людьми за взаємною згодою. Щодо першого різновиду дружби — дружби між рівними — треба взяти за правило, що рівність тут має визначатися геометричною пропорцією; отже, тут панує закон прихильної справедливості. Так, відмінність між членами союзу, дана самою природою, згладжується в тій дружбі, котра пов'язує сім'ю і робить усіх її членів рівними. Дружба батька з дітьми, чоловіка з жінкою, дітей з батьками виходить із спільного усвідомлення того, що всі вони складають немовби одну істоту й, отже, є рівними між собою.

Дружба між нерівними, як вже зазначено, досить різноманітна, відповідно до різноманітності людських союзів, і може нескінченно продовжуватися. Тут можливі стільки різновидів дружби, скільки й союзів. На різноманітність союзів значно впливають плем'я, рід занять, характер народонаселення. Отже, відповідно до нескінченної різноманітності занять людей, їхніх племінних особливостей, так само різноманітними є союзи і дружба, що пов'язує ці союзи. Так, можлива дружба військова між воїнами, ремісницька — між ремісниками, посадова — між особами, що служать в одному відомстві, місці тощо.

Різновидів дружби, очевидно, стільки, скільки можливих товариств, асоціацій, які ґрунтуються на єдності мети. Але всі ці союзи об'єднуються в одному великому союзі, який називається державою. Таким самим чином і в державі існують різноманітні види дружби, відповідні відмінності у формах правління або верховній владі, наприклад, у самовладній державі дружба між монархом і підданими ґрунтується на тому припущенні, що монарх є батько і добродій своїх підданих і робить їм добра більше, ніж вони йому. В аристократії дружба ґрунтується на визнанні гідності й вищості. В демократичній державі дружба походить з усвідомлення рівності, товариськості. У державах з недосконалими формами правління дружба має брутальний, егоїстичний характер, проте не зникає цілком навіть у тиранії.

Такою є сутність учення Арістотеля про дружбу, котре дало підставу новітнім ученим для таких висновків.

1) Підґрунтя держави складає не тільки ідея права, а й ідея блага. Право є поділюваним благом, а дружба — неподільна.

2) Так само, як і право, природна схильність до співжиття згуртовує людей.

3) Всяке право лише тоді сильне, коли воно національне, адже національність — природний союз дружби.

У цьому вченні про дружбу розкрита теорія держави як живого одушевленого союзу, члени якого тісно пов'язані між собою дружбою. Дружба сприяє злагоді членів як окремих, малих союзів, так і держави. Таким чином:

1. Під дружбою Арістотель розуміє вільну, свідому й неприневолену єдність за об'єктивними цілями. Ця свідомість єдності мети згуртовує людей безпосередньо, натомість справедливість, право об'єднують людей через організацію. Звідси випливає, що дружба і справедливість виконують щодо держави протилежні дії, а саме: право спочатку організовує і, через організацію, веде до єдності; дружба спочатку згуртовує членів і, через єдність, приводить до державної організації.

2. Єдність, народжена дружбою, й організація, створена правом, пов'язані між собою так щільно, що одне неодмінно переходить в інше. Як сила права надає людям взаємної значущості, так взаємна значущість людей у дружбі надає силу праву.

В усякій державі, навіть в союзі двох людей, не може не бути присутня взаємна оцінка вчинків однієї сторони іншою. Факт осудності, звідси, так само неминучий, як і справедливість та любов, адже якщо можливі вчинки, мотивовані останніми, то можливі й учинки з інших, негативних мотивів. Такий висновок дає Арістотелеві підставу здійснити

С. *Аналіз ідеї осудності*, який він розпочинає критикою панівного, за його часів, учення детерміністів¹⁶⁷. Детерміністи приписували людині закон матеріальної необхідності, згідно з яким певні матеріальні умови мають, мимохіть, спричиняти відповідні дії. Тому людина сама по собі розглядалась ними як причина, або як підґрунтя своїх вчинків. Арістотель заперечує, що людина, хоча й є підґрунтям своїх учинків, але підґрунтям не пасивним, не вимушеним. Усі істоти в світі виконують прості дії, а одна лиш людина здійснює вчинки. Щодо вчинків людина є їх господарем, від якого залежить їхнє буття і завершення. Без свободи вибору немислиме моральне життя. Це доводить загальновизнаний факт. Позитивні законодавства, так само як і

приватні особи у їх власному житті, супроводжують одні вчинки схваленням, інші — осудом. Якщо так, то щодо людини має бути чинною осудність. Втім, каже Арістотель, не варто звідси виводити безумовну, необмежену свободу. Можливі й такі випадки, в яких свобода вибору абсолютно знищується, або значно обмежується. З цієї точки зору вчинки поділяються на три класи: вимушені, змішані та вільні.

Вчинки вимушені і змішані

Вчинки, що не є вільними, здійснюються або α) *внаслідок насильства* або β) *внаслідок незнання*.

α) Вимушені вчинки відбуваються внаслідок впливу на людину зовнішніх сил, коли воля людини паралізована певним зовнішнім чинником, наприклад, страхом. Тут осудності бути не може. Проте трапляються випадки, коли не можна вирішити, діяла людина вільно, чи ні. Такого ґтибу вчинки суть змішані. Існують *такі види насилля, що не охоплюють учинку в усіх його моментах*, наприклад, мета може бути нав'язана насиллям, а засоби досягнення цієї мети — підпорядковуватись вільному виборові. Мотивом здійснення таких вчинків може бути *почуття страху*, але поряд із ним може існувати інший мотив — *співчуття*. Ці мотиви спроможні виявлятися, наприклад, тоді, коли тиран, загрожуючи згубити сімейство, змушує людину скоїти, з почуття жалості до ближніх, антизаконні дії. Як оцінити такий учинок? Арістотель каже, що він здійснений вільно, позаяк громадянин був в змозі виконати і не виконати вимогу тирана, але водночас він скоєний несвободно, адже був примушений насильством. Вчинки, мотивом яких були страх і співчуття, оцінити дуже важко: інколи вони заслуговують схвалення, інколи — осуду, але, радше, щодо них має діяти справедливість, зумовлена зважанням на становище індивідуума. Детерміністи можуть, мабуть, висновити з цього, що всі вчинки людини за формою своєю суть несвободні, тобто здійснюються під впливом примусу. Наприклад, мотивом вчинку може стати почуття втіхи (позаяк насолода чуттєвими благами може зваблювати людину), або почуття прекрасного (чарівна жінка своєю красою може змушувати чинити несвободно). Це Арістотель заперечує, бо дивно було б обвинувачувати речі в наших учинках, вважати їх злими чинниками, а себе —

добрим підґрунтям. Вчинки, здійснювані з прагнення до втіхи і прекрасного, не можна вважати несвободними тому, що самий лише страх діє на людину приголомшуюче. Однак насолода є почуттям егоїстичним.

β) *Внаслідок незнання*. Незнання може бути *зовнішнім* і *внутрішнім*. Перше спричиняється впливом зовнішніх обставин, які можуть скластися так, що в людини створилися хибні уявлення, які не відповідають дійсності. Таке незнання є не злочином, а нещастям, наприклад, коли батько, бажаючи дати синові цілющі ліки від його хвороби, подає йому отруту — помилково, чи з омани (*ignorantia facti*)¹⁶⁸. Ця омана може зазсвідчуватися скорботою або каяттям. У цьому випадку вчинок є, звісно, несвободним і не може піддаватись ніякій осудності. Та коли той, хто скоїв злочин через оману, замість розкаяння висловить радість від вигоди, що отримав, його вчинок має бути осудним. *Незнання внутрішнє* є таким, що зумовлюється внутрішніми мотивами. Воно можливе або як випадкове, залежне від тимчасового стану духу, або як постійне, властиве самому духові. Прикладом першого незнання є той випадок, коли людина, обізнана з нормами закону, в гніві, сп'янінні і т. п. забуває керівні начала, знайомі їй до цього стану. Тут можливі вчинки або цілком несвободні, або змішані. Друге незнання має прикладом людину, що необізнана в моральних принципах і нормах закону, і доводить цим злочинну схильність свого духу. Позаяк ніхто не має права вибачатися незнанням закону (*ignorantia juris*), то вчинки, які ґрунтуються на цьому незнанні, підлягають осудності.

Вчинки вільні. Аналізуючи такі вчинки, Арістотель доходить визначення трьох моментів, з яких складається всяка вільна справа. Цими моментами є свавільність, умисність (рішимість) і мета. Коли немає цих трьох моментів у вчинку, тоді він стає або несвободним, або змішаним.

α. *Свавільність* впливає з чуттєвого боку душі. Хоч вона й покладається умисністю, втім, не збігається з нею так само, як умисність не збігається з метою.

Незбіг умисності й свавільності пояснюється тим, що хоча будь-який намір є довільним, не всяка свавільність є навмисною. Так, діти і тварини, як здатні до самовільних дій, не спроможні діяти умисно. Розбіжність тут виразна, позаяк взагалі бажання в усякій чут-

тевій істоті підступають самі по собі й ваблять до справи. Словом, там де є це несвідоме “хочу”, “бажаю”, там є одна лише сваволя (але не завжди всякому бажанню віддається перевага).

Умисність не збігається й з метою, позаяк наш намір не в змозі охоплювати неможливе, а мета може обиратися цілком недосяжна. Тому мета є немовби нерухомою часткою тієї сфери, до якої ми ще не проникли; втім умисність, або вирішеність, перебувають у галузі засобів, необхідних для досягнення мети; отже, свавільність розкривається у порівнянні її з умисністю й цієї останньої — з метою.

В. *Умисність* є вирок розуму. Вона можлива в розумній істоті. Бажання виникають самі по собі, але людина не дає їм здійснитися з фізичною необхідністю, віддаючи на суд розуму, який вирішує, що прийняти і що відкинути. Ця внутрішня нарада людини з самою собою й відрізняє умисність від свавільності. Втім, нарада не може бути нескінченною, бо розум завбачає їй, зрештою, межу. Коли ця межа внутрішньо обрана, розум дає імпульс виконавчим силам. Так утворюється намір. Увесь цей внутрішній процес з моменту зародження наміру й до моменту його виконання Арістотель характеризує таким прикладом: давні царі, за Гомером, спочатку бажали отримати перемогу, потім збирались на раду старійшин, де набували певної рішучості, й тільки після цього другого акту передавали свої думки народові, який цю рішучість реалізовував.

Г. *Мета*. Як у світі загальному, так і в моральному світі людини, мета є тим безумовним, задля якого реалізуються певні дії. Мета сама по собі повинна узгладжуватися з природою істоти; вона може мислитись не як зло, а як добро. Втім, людина рідко йде за своєю природою, її розум нечасто обирає гідні об'єктивні цілі. На практиці людина радше підмінє об'єктивні цілі (безумовне благо, котре є щастя) суб'єктивними. Це відбувається тому, що розум людини може затьмарюватися сліпотою знання, що, звичайно, не заслуговує на схвальність, позаяк доводить недобрі його якості.

Цілі людини і є тому показовими настільки, що за ними можна визначити її сутність, а також роль, яку вона відіграє в державі, словом, можна визначити *поділ громадян на класи за їхньою сутністю*. Як Платон, виходячи з моральнісної сутності, вирізняв натури золо-

ті, срібні й мідні, так Арістотель, виходячи з абсолютної обраної людиною мети, виділяє натури чуттєві, діяльні й споглядальні. В перших значно переважає прагнення до чуттєвих насолод — вони представлені рабською породою людей; у других переважає честь, прагнення до суспільної діяльності — це громадяни, зайняті політичними справами; в третіх переважає чисте споглядання — це філософи, що споглядають сутність життя, люди найсвободніші, найвдоволеніші, найщасливіші. Відповідно до цих трьох розрядів людей, згідно з їх природою, держава має врядовуватись так, аби люди, що займаються політичною діяльністю, й мудреці, котрі споглядають істину, мали б повне дозвілля, позаяк ці шляхетні сили не можна витрачати на якісь ниці заняття раба. Дозвілля є необхідною умовою досконалості чеснот у державі; матеріальна ж праця є справою низькою, рабською. Рабів не треба залучати до політичної діяльності, бо вони не повинні мати дозвілля. Коли Платон вимагає, аби філософи були правителями, Арістотель йому не заперечує; втім, в їхніх вимогах розбіжність. Арістотель вимагає, аби: 1) матеріальні заняття, як негідні, покладалися на рабів і 2) конституція держави орієнтувалась не на військові подвиги (Спарта), а на розвиток мирних мистецтв, наук і благоденство філософів. Лише за таких умов може квітнути в державі філософія, й сама держава спроможна набути найдосконалішої форми.

Принципи карного права.

Покарання та його мета

Справедливість, за Арістотелем, внутрішньо пов'язана з принципами рівності. Її особливість полягає в тому, що вона є джерелом позитивного права, тобто джерелом прибутку благ і почестей. Незважаючи на таке розуміння справедливості, Арістотель не вводить її принципів безпосередньо до галузі карного кодексу. Карне право він ґрунтує на ідеї досконалості — ідеї педагогічній — й саму державу розглядає як педагогічний інститут. Держава має втілити досконале життя й зробити громадян моральнісно-добримими людьми; для досягнення цієї мети корисні нагороди і покарання як рушії людської волі до досконалості.

Як же повинні стосуватись нагороди й покарання до людських дій? Арістотель стверджує, що всякий вчи-

нок скерований задоволенням або незадоволенням, позаяк з огляду на них людина одним діям віддає перевагу, а інші відкидає. Отже, задоволення і незадоволення, пов'язані із вчинками, є надійними ознаками моральної гідності людини. Той, хто відчуває задоволення від чуттєвих утіх, той не має моральної досконалості; натомість той, хто відчуває задоволення, позбавившись чуттєвих утіх, той стає доброчесним на підставі стримання. Словом, якщо людина залишає осторонь доброчесність задля втіхи, вона коїть зло й навпаки. Тому система нагород та покарань повинна враховувати втіху. Якщо почуття задоволення змусило громадянина ухилитись від правди й закону, то мудрий законодавець має висунути матеріальну противагу цьому почуттю через покарання; якщо ж почуття задоволення покликало громадянина йти шляхом доброчесності й закону, якщо цей шлях вимагав важких подвигів, то законодавець має виставити їм нагороди. З огляду на покарання, що завдають незадоволення, кожен уникатиме вчинків, які порушують закон.

Отже, покарання є засіб, яким закон відвертає людину від зла й привчає її до добра. Коли закон не досягає цієї мети, коли у дужому пориві пристрастей зло не можна стримати, треба поставити іншу мету: відокремити державу від члена, який не може бути корисним ані собі, ані іншим. Покарання, таким чином, здійснюється в інтересах самого злочинця й в інтересах держави. Воно надає почуття страху у скоєнні злих вчинків, схиляє людину до доброчесності, оцнотлює її внутрішньо; держава так само оцнотлюється, бо викликаються несправедливі й шкідливі її члени.

У цьому вченні ми бачимо, наскільки подібні й наскільки відмінні Арістотель і Платон. Подібність Арістотеля до Платона в тому, що він вважає державу педагогічним інститутом, який має на меті моральнісне виховання громадян. В обох правитель діє за об'єктивною ідеєю блага, як лікар, котрий, незважаючи на почуття болю, відсікає хворі члени тіла. Втім, у Платона педагогічна мета держави має значення космічне. Життя людини в державі зумовлюється принципами вічної правди, й, отже, віддяка сягає за межі держави. В Арістотеля життя зумовлюється принципами правди, що існує на землі, а відтак держава остаточно визначає як мету педагогічного виховання, так і саму віддяку.

Вчення про державу

У вченні про державу Арістотель дотримується закону трьох моментів, основному в його філософії. Держава є першою за сутністю, але останньою за часом. Їй передують два союзи: природний і місцевий, або випадковий.

А. Сім'я є організм природний, найпростіша одиниця, з сукупності яких складається в часі держава. Людському прагненню до державного життя передує прагнення до життя сімейного. Розділ "Політики", що вивчає цей початковий інститут, називається *економікою*. Мета цієї науки полягає у витлумаченні умов, за яких можливе добродієсне життя людини, доступне у сімейному побуті. Вона більше вивчає вільну людину, ніж раба, піклується більше про добродієсність, ніж про власність. Вчення про сімейний інститут Арістотель розкриває, розглядаючи три союзи.

1. *Союз чоловіка і дружини* ґрунтується як на законах природи, так і на законах моралі. Закон природи взагалі треба сприймати у сенсі піднесеному, а саме: всяка жива істота, прагнучи союзу з іншою статтю, з'єднується не із статевої необхідності, а з прагнення повторити свій спосіб буття, продовжити своє потомство. В цьому полягає істинна сутність статі. Отже, тут панує не статева пристрасть, а прагнення безсмертя. Втім, у людини природний союз чоловіка й дружини має більш шляхетний характер, ніж у тварин, бо його основу складають моральні засади. Цей союз ґрунтується на взаємній любові і взаємній підтримці через добродієсність. Такою є повнота сімейного життя.

2. *Союз пана і раба* підпадає під загальну ідею господаря та його власності. Самостійність і щастя сімейного союзу вимагають власності. Найдосконаліша власність — жива, тобто раб. Ставлення до раба як до власності Арістотель вважає справедливим, позаяк, на його переконання, рабство має корені в законах природи. Природа скрізь встановлює мету й даремно нічого не виробляє. Так, одних людей вона наділяє розумом, іншим дає міцну фізичну статуру й могутню силу. Такою могутньою силою раби відрізняються від вільних людей. Вона переважає над усіма іншими їхніми якостями. Розуму в них стільки, що давати накази вони неспроможні, але здатні слухатись наказів своїх панів. Як таке, що ґрунтується на природі, рабство є справед-

ливим і корисним як для господаря, так і для самих рабів, котрі виконують через нього своє природне призначення. Людьми, яким самою природою судилося бути рабами, Арістотель визнає варварів. Війну з варварами він виправдовує як полювання з метою піймання не-вільників, позаяк привід до неї подають самі варвари, котрі з себелюбства не бажають виконати своє природне призначення, тобто не хочуть стати рабами греків. Отже, не всяка війна з варварами правомірна. Арістотель, втім, усвідомлює, що більша частина людей стала рабами через свавілля людських законів.

Щодо моральнісного ставлення пана до раба, то Арістотель не схвалює жорстокого поводження: покарання хоча й корисне для раба, втім не повинно використовуватись без потреби, бо абсолютна сваволя недоречна навіть тут. Раб повинен мати вдосталь їжі. Йому може надаватися честь і, як заохочення до відданості, обіцятися свобода. Раба треба привчати до доброчесності, але тільки рабської (безумовна покора й тяжка праця); любити його не треба. Втім, каже Арістотель, ці моральні настанови є справедливими, позаяк раб — власність пана як раб, але не як людина.

За якою нормою можна було б відокремити в рабів якості людини від якостей рабських, тобто чи є в рабі людина? Тут ми маємо дилему: якщо раб є людиною, то він має людські права й тоді можлива його дружба з паном; якщо ж раб не є людина, то він істота безправна. На цій дилемі Арістотель зупинився разом з усією давниною.

3. *Союз господаря і членів сімейства.* Позаяк сімейний союз складається з багатьох осіб, підпорядкованих одному господареві, то різні стосунки осіб у цьому союзі нагадують різне відношення громадян до верховної влади. Відношення дітей до батька нагадує монархію, чоловіка до дружини — аристократію, взаємини дітей — демократію й, нарешті, ставлення раба до хазяїна — деспотію. Арістотель зазначає, що в сімействі відношення влади батька до сина, чоловіка до дружини, пана до раба відрізняються між собою. Це впливає з того, що в кожного з членів сімейства душа не однакова. Так, раб нездатний радитись з господарем; дружина, хоча й має таку здатність, але й вона не є цілковитою; у дитини така здатність ще менша. Загалом, у дослідженні сімейства Арістотель дотримується погляду, що кожен має

посідати місце, призначене йому самою природою. Право, на його думку, не чинить опір ненормальним законам природи, а санкціонує їх, тобто сила за законом природи стає ще могутнішою за законом права.

В. Община є посередній союз між сім'єю і державою. Вона утворюється об'єднанням багатьох сімей або сіл на чолі зі спільним родоначальником. В Арістотеля немає дослідження общини. Так само як і Платон, він знав, що міфічний герой Тезей об'єднав дванадцять сіл в аттичну общину¹⁶⁹, й цієї історичної вказівки йому вистачило, аби подати общину як посередній союз між державою та сім'єю.

С. Держава. Її походження та мета. Держава є істота, сповнена щастя і самовдоволеності, це великий союз, що виникає через об'єднання дрібних союзів — сімей та общин. У цьому сенсі держава є витвір несвідомих сил природи, властивих людині. Людині, як тварині політичній, вроджене прагнення до співжиття, котре цілковито здійснюється в державі. До співжиття людину спонукають, однак, не лише матеріальні інтереси, котрі об'єднують бджіл і тварин у стада з метою самозбереження, а й інтереси моральні, що мають на меті співжиття на засадах справедливості та любові. Метою об'єднання людей у державу є різноманітний достаток, позаяк сама держава існує не для того, аби жити в ній, але для того, аби добре жити. Якби в державі панували начала тваринні, вона не відрізнялася б від стада звичайних тварин, але в ній панують справедливість, що поділяє людей за гідністю, і любов, яка пов'язує її членів міцними узами. Тому й громадянами держави є не ті, хто живе на одній території, але ті, котрі беруть участь у суді та владі згідно з принципом справедливості. Таким чином, держава є союз свободних і рівних людей, котрі вступають у суспільне врядування для досягнення всілякого достатку (щастя). Знаменно, що у Платона, Арістотеля й Цицерона громадянин не мислиться без політичних прав.

Отже, до досягнення кінцевої мети державу спонукають як сили природи, так і цілком виразні свідомі сили людського розуму. Природа створює організми несвідомо, але людина освітлює її витвори своїм обранням. Тому у створенні держави бере участь як природа, так і свободна рішучість і мудрість народу. Без свободної зваги звільнитись від несвідомих і протиле-

жних прагнень, панівних у сфері матеріальних інтересів, людина не мала б змоги жити в державі, де вона стає істотою досконалою, з притаманною останній мудрістю і справедливістю. Лише в державі людина досягає щастя і достеменної доброчесності, лише в ній вона виходить з тваринного стану. Втім, через свободну рішучість людина спроможна, також, звільнитись від держави. В такому разі вона зрікається, водночас, правди й мудрості й стає небезпечною тварюкою, бо народжується на світ із згубною зброєю — розумом. Звідси, для людини існує не тільки природна необхідність, а й моральний обов'язок жити в державі.

Отже, Арістотель стверджує, всупереч софістам, що держава не є продукт абстрактного рефлексу законодавця, вона є продукт природний, такий що існує від природи. Втім, він приймає державу як витвір не сліпих, а розумних сил натури, властивих людині від власної її природи. Державу, що виникла, таким чином, з природних і розумних елементів, з природи і свободної рішучості, Арістотель вивчає з двох точок зору: 1) з гіпотетичної, тобто, як вона складається за певних історичних умов — це недосконала держава; 2) з ідеальної точки зору, тобто якою вона має бути з огляду найчистішої ідеї досконалості й щастя, котра складає її сутність, — це держава нормальна й довершена. Звідси основний метод Арістотеля: рівномірне вивчення потворної дійсності даних держав і піднесеного ідеалу держави. Результатом цього вчення є те, що для кожної реальної державної форми Арістотель накреслює особливий ідеал, в якому виражені засоби запобігання її руйнації. З його точки зору, всі державні форми — монархія, аристократія, олігархія, тиранія інші — мають право на мудру пораду. В цьому сенсі Арістотель був попередником і взірцем для Макіавеллі. Зазначений метод для вивчення держави Арістотель обрав з таких трьох причин:

1. Він так само, як і Платон, прагнув фактично впливати на тодішні грецькі общини з їхніми різноплановими й потворними формами.

2. Державу він досліджує як природне явище з огляду на сили, необхідні для її підтримки. Якщо запорукою досконалості ідеї є можливість її реалізації, то ця реалізація зумовлюється міцністю різних форм держави.

3. Арістотель висловлює і глибоку несприйнятність реформ.

Сутність держави як союзу розумного, на відміну від випадкового і природного, Арістотель досліджує за суто науковим методом з боку

1. *Моральних сил, необхідних для утворення держави.* Держава, каже Арістотель, немислима, якщо в ній немає одного сталого явища — розбіжності влади й покори. Там, де існує держава, ця протилежність має бути обов'язково. Її підґрунтям є розбіжність сил, елементів, що утворюють державу і складаються розподіляючою справедливістю, яка визначає політичне становище кожної людини відповідно до її гідності. Ці сили, як складові елементи держави, мають характер моральнісний, ніколи не залежать від кольору шкіри, росту тощо. Залежно від кількості цих сил громадянин отримує певну перевагу. Так утворюється *державою як організацією сил, що ґрунтується на справедливості*. Ці сили, власне, існують і в сім'ї, і в общині, але розбіжність між ними там значно менша. Лише в державі люди поділяються на вільних і рабів, шляхетних і голоту, багатих і незаможних, мудрих і невігласів. Отже, там, де є держава, там неминуче присутня відмінність між людьми (правомірна, бо вона визначена справедливістю) за їхньою моральною гідністю.

Проте, вказуючи на відмінність моральних сил, що складають державу, Арістотель не визнає цієї відмінності в тому емпіричному вигляді, в якому вона існує реально. Він зауважує, що в оцінці моральних сил люди дотримуються грубого забобону, а саме: більшість завжди висновлює від окремого до загального. Наприклад, нерівність в якомусь одному відношенні стає нерівністю в усіх відношеннях. Те саме треба сказати про рівність, свободу, шляхетність. В обох випадках багатство, майно, свобода постають як головна сила, як щось особливе, втім, це прямо суперечить меті держави, адже держава не є союзом, в якому існують лише майнові відносини, і політичне становище громадянина не може визначатися виключно з кількості його майна; так само держава не є союзом, де панують самі тільки духовні інтереси, бо в ній необхідні також інтереси матеріальні. Держава є союзом, мета якого — всебічний достаток. Тому окремі переваги громадянина спроможні зумовлювати лише його особисте становище в суспільстві,

певну міру його участі у державних справах. Тут Арістотель переходить до *дослідження джерела верховної влади в державі*.

Чим же зумовлюється вище становище громадянина? Арістотель каже, що кожна людина, хоча й має перевагу над іншою людиною в одному відношенні, може поступатись їй в іншому, тому одного громадянина неможливо поставити на вершину суспільства, позаяк він може підпорядковуватись іншому. Отже, немає абсолютної вищості, абсолютної влади. Ми знаємо також, що, за Арістотелем, немає й абсолютної рівності.

Отже, Арістотель не визнає сили, яка може бути вищою в усіх відношеннях. Ця помилка випливає з античного переконання, що становище громадянина визначається честю, гідністю. Лише честь, гідність дають громадянину право на владу, на участь у державних справах. Раб як одушевлене знаряддя, позбавлене морального значення, не може бути громадянином, як і ті, котрі внаслідок своєї бідності обтяжені нешляхетними заняттями (матеріальними — вдома та в полі), є громадянами недосконалими, позаяк не мають дозволів для політичної діяльності. Як неможлива держава, що складається з рабів, так само неможлива й держава, що складається з бідних, бо неможливо, аби політичну добродішність здійснював той, хто веде життя поденника або ж ремісника. Арістотель зазначає, що в кращій державі поденники й ремісники, так само, як і раби, не повинні брати участі у керуванні державою, однак, здобувши багатство, вони в змозі отримувати частку громадянських прав, переважно в державі олігархічній.

Що ж таке громадянин? На відміну від рабів і бідних, як підданих, громадянин є особою, що бере участь у владі, — в народних зборах, суді й управлінні, або має, принаймні, право отримувати державні посади. Перше (тобто участь у владі) властиве демократії; друге (тобто право служби) — монархії. Такими є громадяни діяльні. Звання діяльного громадянина дається народженням, свободою, майном і освіченістю, позаяк вони є моральними силами, що складають державу. Звичайно, існують різні ступені володіння цими силами. Найвищий з них той, який визначається добродішністю й мудрістю, позаяк добродішність і мудрість ¹⁷⁰ є такими силами, що мають переважати над усіма іншими, особливо над майном. Втім, каже Арістотель, добродішному

громадянинові личить як участь у владі, так і участь у покорі. Жодного з цих двох становищ людина не спроможна досягти у своєму природному стані, — вона може це зробити лише в стані політичному. З огляду на це, Арістотель визначає, що громадянином є особа, здатна володарювати й підкорятися.

2. *Істотні функції держави.* Арістотель вказує на той факт, що кожній державі властиві три істотні функції, які виявляються різними видами влади: а) влада, що вирішує всі справи держави, — це влада верховна; б) влада виконавча, або урядова й с) влада судова. Останні дві підпорядковуються першій. *Влада вирішальна* має своєю сферою війну і мир. Укладання і розірвання союзів, законодавство, контроль над судовою владою й вимагає звіту від усіх державних відомств і чинів. *Влада судова* відновлює порушене право; вона засуджує карні й громадянські злочини, скоєні приватними особами, а також злочини по службі, скоєні чиновниками різних відомств. *Влада виконавча* віддає відповідно до постанов верховної влади необхідні розпорядження й накази. Вона втілюється у численних державних відомствах і поєднує поліцейські та адміністративні обов'язки.

Отже, в Арістотеля, на відміну від Монтеस्क'є, усі три державні влади самостійні й незалежні. Верховна влада охоплює всю діяльність держави, а друга і третя лише реалізують її постанови. Таким чином, існує, по суті, лише дві влади: вирішуюча й реалізуюча; остання втілюється у двох видах — владі виконавчій і судовій.

3. *Стани.* Держава є союзом самодостатнім, таким, що всі засоби свого буття знаходить у собі самому. Тому вона має складатись з таких чинів, кожен з яких сприяв би справі цілковитого задоволення державних потреб. Для цього необхідні такі стани: 1) хлібороби для добуття продуктів землі й чабани для пасіння худоби; 2) різні класи *промисловців* для вироблення штучних продуктів; 3) *торгівці*, необхідні для обміну продуктами діяльності двох перших станів; 4) *робітники*, необхідні для матеріальної праці; 5) *воїни* — для охорони держави; 6) *заможні землевласники* для здійснення пожертвувань державі; 7) стан, що уособлює *верховну владу*, від якої залежить увесь рух державної машини; 8) стан, що уособлює *виконавчу владу*; 9) *судді* для винесення своїх вироків; 10) *жреці*, котрі призна-

чаються з німецьких старців, не здатних до державної діяльності.

В цьому реєстрі станів Арістотель не дотримується чіткого принципу, на відміну від Платона, котрий керується психологічними міркуваннями. Втім, тут виявляється антична особливість: поділ суспільства на стани ґрунтується на нуждах не людини, а держави. Звідси, аби потреби останньої цілком задовольнялись, Арістотель дає таку організацію станів, за якої певні заняття належать кожному окремо, тобто, перехід з одного стану в інший неможливий. Втім, такого кастового характеру Арістотель надає лише першим чотирьом класам, котрі виключаються з політичної діяльності як такі, що займаються фізичною працею, бо нищий образ життя веде й до негідного способу мислення.

4. *Форми правління.* Позаяк держава ґрунтується на організації різних сил згідно із законом розподіляючої справедливості, то результатом цієї організації завжди буває певна конституція держави. Але під державою Арістотель, як і вся давнина, розуміє лише зовнішню форму влади, оскільки так зване нині конституційне право було б для греків нічим іншим, як природним правом громадян у політичному колі. Отже, конституція, на думку давніх, є не більше ніж устрій влади.

Арістотель так само емпірично вирізняє три конституції, відповідно до того, хто має політичну владу, — один, декілька або ж усі. Але ця влада відповідає ладові суспільства або держави, отже, врядуванню або держави, або того стану, інтереси якого для неї особливо близькі. Таким чином, виникають три форми правління — монархія, аристократія та республіка; тиранія, олігархія та демократія є ненормальними.

5. *Верховна влада.* Велике утруднення складає питання про сутність державного права, з'ясувати яке належним чином Арістотелеві не вдалося.

Хто з громадян повинен володіти державною владою? Хто має право на цю владу? Відповідаючи на ці запитання, Арістотель не без здивування вказує на труднощі в їх вирішенні. Припустимо, каже він, що владу тримають один, або кілька, багатих і вельможних, або один уславлений. З кожним із цих випадків пов'язані практичні труднощі. Якщо влада надана всім, то варто очікувати, що бідні експлуатуватимуть багатих і завжди матимуть спокусу поділити між собою їхнє майно.

Коли влада зосереджуватиметься в руках багатих, то вони, зрозуміло, утискуватимуть бідних, позбавляючи їх політичних прав і перетворюючи на робітничий клас. Якщо владу будуть мати вельможні, то треба побоюватись, що інші громадяни будуть позбавлені гідності. Якщо ж влада належатиме одному, хай вельможнішому, то така форма може перетворитись на тиранію. Нарешті, якби сказали, що в державі має бути один володар — закон, то це, хоча й справедливо, але зовсім не усуває утруднень, адже у самому законі відображена форма влади: так, є закон монархічний, олігархічний, демократичний.

Кому ж має належати верховна влада?

Розкриваючи це питання, необхідно визнати, що 1) народ має покликання до політичної діяльності й безумовне право на участь у політичних справах; 2) ніякі окремі переваги, на кшталт багатства і вельможного походження, не дають права на верховну владу; 3) у державі закон діє геометрично розподіляючої справедливості. Отже,

а) *необхідно визнати безперечне право кожного громадянина діяти у політичній сфері*. Для початку визнаємо, що кращою формою правління є та, де влада належить найгіднішим — багатьом чи одному. Але проти цього Арістотель заперечує, що багато з громадян, котрим належить влада, не є найдосконалішими. Більшість, узята разом, краща за меншість, бо кожний громадянин, взятий окремо, має лише частку доброчесності й пізнання. Та якщо політична влада буде віддана багатьом, то спільними зусиллями вони здобудуть зрілий розум і волю. Звичайно, не можна дозволяти всім громадянам брати безпосередню участь у вищій владі, але так само несправедливо й небезпечно позбавляти їх політичних прав. Це буде несправедливим, бо в такому разі більшість громадян позбавляються честі, й шкідливо через те, що в громадянах, позбавлених політичних прав, народжується неприхильність до держави. Проте від участі всіх у політичній владі може вийти багато гарного.

Отже, необхідно всім надати право участі в раді й суді. Припустимо, що окремо кожен громадянин буде поганим суддею, але всі разом вони схвалюватимуть більш справедливі рішення, адже всіх підкупити неможливо. Отож у поєднанні з освіченою меншістю всі

громадяни будуть вести справи краще, ніж одна меншість. До того ж існує багато такого, що розглядається краще й достеменніше багатьма, ніж одним чи кількома. Тому народові взагалі не можна відмовити у здатності й праві брати участь у політичних справах. Втім, під народом Арістотель розуміє не всіх, хто живе на території держави, а тільки невелику кількість еллінських громадян; усі, хто не є еллінами, позбавлені політичних прав.

Отже, політичне становище громадян, їхнє право на участь у справах держави визначають: а) гідність громадян; б) справедливість і с) вигода держави. Ось чому, хоча монархія й аристократія є найкращими формами, змішана форма правління є більш природною, більш відповідною людській натурі і розподіляючій справедливості. Якщо дивитися з боку ідеалу, то монархія й аристократія будуть формами найдосконалішими, але, за виконуванистю, найдосконаліша форма правління — змішана.

б) необхідно визнати, що ніякі окремі переваги не дають права на верховну владу. Після вияснення питання про право громадян на участь у політичних справах постає проблема: кому ж має бути надана верховна влада?

З емпіричного боку розв'язати її не складно. Влада в даній державі надається особі, котра найбільше відповідає її конституції, позаяк ми й досі визнаємо історичну форму держави за правочинну. Але, абстрагувавшись від цієї форми, ми запитуємо: яким ознакам має відповідати громадянин, котрому співгромадяни віддали б право верховної влади? Найближча відповідь на це запитання буде така: верховна влада має належати найгіднішому громадянинові. Втім, тут філософ має утруднення: він думає, що ніяка окрема перевага не дає права на верховну владу. Кожна перевага має певний характер; вона завжди буває відносною. Звичайно, кожен громадянин, що виходить з юрби, має якусь відмінність; однак він не має права верховенства над усіма: він має бути господарем у своїй сфері; щодо інших сфер, де є громадяни, гідніші за нього, він повинен бути особою підпорядкованою. Нарешті, з цього принципу досконалості треба було б допустити, що позаяк маса в цілому хоробріша й мудріша, то маса й повинна мати верховну владу.

Отже, взагалі ніяке приватне майно не дає права на верховну владу, бо держава має загальне значення; вона не повинна втягуватись у боротьбу приватних інтересів. Ця боротьба нескінченна, бо один не хоче поступитись іншому. Звідси випливає, що ні монархія, ні аристократія, ні демократія не можуть бути досконалою формою правління. Монархія не може бути нею, бо немає досконалої людини, котра б стала монархом. Ось чому в наш час монархія виступає в формі тиранії. Те саме треба сказати й про аристократію. Отже, монархію й аристократію необхідно визнати однаково зіпсованими формами правління, хоча в ідеї вони є найдосконалішими формами.

с) треба визнати, що в державі панує закон геометрично розподіляючої справедливості. На противагу історичним формам правління — монархії, аристократії й демократії — необхідно вивчити ідеальну державу, котра ґрунтується на законі геометрично розподіляючої справедливості. Остання є принципом, що визначає, кому потрібно віддати верховну владу. Вона вказує на зовнішнє становище людини щодо інших осіб, яке відповідає її гідності. Отже, вона встановлює відносну ступінь влади й відносну ступінь підпорядкування громадян один одному. Неспроможність рабів мати політичне значення і владу впливає з того самого принципу, за яким громадянин, котрий має одну перевагу, повинен підпорядковуватись іншому громадянину, котрий має іншу перевагу; раби ж неспроможні радитись. Із закону геометрично розподіляючої справедливості випливає, що кожен має відповідну до його гідності частку участі у покорі та владі. Тому в ідеальній державі немає абсолютної верховної влади. Закон геометрично розподіляючої справедливості вимагає, аби всі громадяни по черзі корилися й керували. Ми вже знаємо, що справедливість є серединою між двома крайностями, отож і тут середина — між покорою та владою. Тому справедливість у державі існує тоді, коли громадяни по черзі слухаються й володарюють.

Отже, в ідеальній державі Арістотеля має місце так званий моральний аристократизм. Ось як розв'язане завдання античним духом, незрозумілим нашому рабському часу. Справедливість завбачує рівність усіх громадян, рівну участь у підпорядкуванні та владі. Звідси виникає така дилема: закон справедливості є закон

рівності; проте держава вимагає покори від громадян. Отже, запитуємо: чи треба було б, разом із скептиками, відкинути державу як наслідок завоювання, чи варто розв'язати цю дилему? Рішення її, за Арістотелем, таке: у досконалій державі людина по черзі є і підданим, і володарем. Це й називається моральним аристократизмом Арістотеля.

Опис ідеальної держави

Ідеальну державу Арістотель змальовує у формі колонії, врядованої за началами розуму й справедливості. Аби здійснити устрій кращої держави, необхідні деякі сприятливі умови, щодо

1. *Землі й людей, котрі на ній живуть.* Багато хто думає, каже Арістотель, що для щастя держави необхідна велика кількість землі й велика кількість народонаселення; але потрібно розрізняти державу, велику в цьому відношенні, й державу щасливу, задоволену собою. Щодо кількості народонаселення Арістотель зазначає, що важко підпорядкувати законові чисельне суспільство. Тому кращою буде та держава, бодай малочисельна, але така, що перебуває в добробуті, адже добробут держави визначається не численністю народу, а його моральними силами. Щодо розміру території, то держава як організм (зайві нарости є для нього хворобою) повинна мати природні кордони, розширення яких може призвести до її руйнації. Держава не повинна бути настільки малою, аби не бути самодостатньою, й настільки великою, аби бути неосязною (позаяк усі громадяни залучаються до керування, то вони повинні мати можливість знати й оцінювати один одного).

Країна зобов'язана постачати громадянам усі необхідні продукти і засоби для розважливого життя та дозвілля. Але це, зазначає Арістотель, не ізолює державу від стосунків з іноземними державами. Продукти, що необхідні для життя, але не ростуть на землі туземців, можна отримувати від іноземців, натомість надлишок туземної продукції повинен бути предметом вивізної торгівлі. Форма території має бути такою, щоб увійти в неї ворогові було важко, а вийти — легко. Аби розташування країни було зручним і для мирного, і для воєнного життя, вона повинна межувати і з континентом, і з морем.

Щодо сучасного для Арістотеля питання про приморське розташування міста (тотожного державі) його відповідь така: це розташування вигідне для збуту товарів, але використовувати його треба розважливо, аби не перетворити, задля жадоби до наживи й спекуляції, державу в ринок. Небезпеку деморалізації громадян, пов'язану з відкритим розташуванням міста (іноземець є деморалізуюча істота), так само як і військову загрозу, Арістотель усуває такими вимогами: 1) треба виключити з політичної сфери всіх громадян-мореплавців, мінливих так само, як стихія, з якою вони поріднилися; 2) місто має бути захищене фортецею. Платон виступав проти зміцнення міста, позаяк воно сприяє, начебто, боягузництву. Арістотель визнає фортецю необхідною навіть для мужніх людей. Окрім цього, він вимагає, аби місто відповідало дієтичним та естетичним потребам громадян. Місто повинно мати здорове місцезнаходження: бути відкритим на схід і забезпеченим достатньою кількістю води. Його укріплення й будинки повинні зводитися з естетичним смаком, особливо дбайливого обладнання потребують місця для спільних бенкетів, гімнастики, торговельний ринок і урядові будівлі коло нього.

2. Громадяни та їхні якості. Краща держава має складатися, безумовно, з мирних, мужніх і справедливих громадян. Щодо цього Арістотель переконаний, що більш-менш пристойний державний лад можливий лише у греків. Північні варвари, хоча й наділені мужністю, але позбавлені розуму; східні варвари, хоча й розумні, але розпечені й позбавлені мужності. Тільки греки поєднують у собі обидві ці якості, складаючи золоту середину. Еллінське плем'я є мужнім і здатним захищатися; воно і розумне, бо здатне володіти й керувати собою. Еллінський народ був би спроможним володіти й керувати всім світом, якби можна було б з'єднати світ в одну державу. Похвали, що їх розсипає Арістотель своєму рідному племені, мають, втім, елемент не національний, а раціональний. Він вважає еллінське плем'я здатним створити кращий державний устрій не тому, що сам він — еллін, а тому, що це плем'я, за його доби, справді було найкращим.

Як ціле, каже Арістотель, неможливе без частин, так і громадяни не повинні становити в державі одну суцільну масу, а мають ділитися на частини, стани. В ідеаль-

ній державі існують ті самі десять станів, що необхідні взагалі для кожної держави, — досконалої й недосконалої. Арістотель ділить громадян на пасивних і активних; перші позбавлені політичних прав, другі беруть участь у державних справах. До пасивних належать класи: хліборобів і промисловців, торговців, робітників і багатих власників. Виправдовуючи усунення цих класів від політичної діяльності, Арістотель згадує Єгипет, де хлібороби живуть щасливо лише тому, що перебувають осторонь військової й промислової діяльності. Крім того, на думку Арістотеля, громадяни не повинні проводити життя на промислах і на площі, бо таке життя суперечить доброчесності, не дає громадянинові дозволу для здійснення добрих справ і виконання політичних обов'язків. З розряду активних громадян виключаються також жерці, котрі, за своїми похилими літами, не здатні виконувати політичних обов'язків, але спроможні проводити життя в тихому служінні Аполлону, навчаючи народ релігії й моральності. Активних громадян Арістотель поділяє, за сутністю їхньої діяльності, на два розряди — воїнів, котрі захищають, і правителів, котрі радяться й вирішують. Але захист вітчизни й керування здійснюють одні й ті самі особи, а не різні. З огляду на це громадяни розподіляються за віком. Позаяк юності належить сила, а зрілим рокам — мудрість, то молодші повинні нести зброю, а старші — правити державою. Таким чином, ніхто не виключається з управління, а всі вступають у нього по черзі. Отже, загальне право узгоджується з різними здібностями та з різним призначенням людей. Цим задовольняється вимога, аби кожен міг бути і правителем, і підданим.

3. Організація держави. Арістотеля настільки цікавлять діяльні громадяни, що всі інші стани для нього немов зовсім не існують. Для матеріального забезпечення цих громадян їм віддається виключне право на нерухому власність. Землі обробляються рабами, варварами й поселенцями (періеки)¹⁷¹. Майно в державі має бути приватним, але повинно ставати спільним відповідно до міцності взаємної дружби громадян. Спільне майно необхідне для сіссітій¹⁷² (спільні столи) і компенсації витрат на богослужіння. З огляду на це Арістотель врядовує державу так, що вся її територія поділяється на дві частини: 1) спільну державну землю, перша частка якої використовується для спільних сто-

лів, а друга — для богослужіння; 2) приватну власність, яка так само має дві сфери дії: одна — на кордоні держави, друга — всередині. Така організація приватної власності не лише відповідає вимогам справедливості, а й важлива в політичному відношенні. За її панування всі громадяни будуть однаково зацікавлені у війні з сусідами. Для всіх давніх держав характерний такий факт: коли доводилось вести війну з сусідами, громадяни, котрі мали ділянки на кордоні, чинили спротив і збурювались проти війни, а ті, котрі мали ділянки всередині держави, стояли за війну. В державі Арістотеля такого антагонізму не існує.

4. *Виховання громадян.* Усі вимоги щодо території, громадян і врядування держави суто античні. Істотна умова кращої держави — правильне й розумне виховання громадян, котрі зусиллями волі спроможні створити найкращу державу. Мета держави, каже Арістотель, є добре життя громадян: саме цю мету повинен плекати законодавець. Виходячи з цього, Арістотель суворо засуджує пересічних законодавців і політиків за те, що вони піклуються здебільшого про зовнішню, а не внутрішню політику, думають більше про війну, ніж про мирне дозвілля, дбають про розширення території й збільшення кількості громадян, замість того, щоб зробити їх мудрим.

Ці фальшиві політики, каже він, вправляють громадян у військових чеснотах і перетворюють на рабів тих, хто не призначений на це від природи. Мета війни має спрямовуватись на те, аби самому не потрапити в рабство і зробити рабами тих, хто здатний до цього від природи. Перетворюючи на рабів людей, котрим природою судилася свобода, такі політики вчиняють подібно до деспотів і тиранів і можуть зазнати, в свою чергу, рабської долі. Вони ніколи не повинні забувати правила: “те, що вважаєш несправедливим по відношенню себе, те саме треба вважати несправедливим і щодо інших”.

На цій підставі Арістотель особливо засуджує спартанську політику підготовки громадян виключно для війни. Громадяни, виховані таким чином, будуть не в змозі дотримуватися миру. Хто думає, що діяльність держави полягає в боротьбі з іншими державами, що в цій боротьбі полягає вся її мета й щастя громадян, — той дуже помиляється. Метою держави є мир, а не

війна, адже сама війна передбачає мир і дозвілля громадян. Добročесність держави полягає не в хоробрості, а в поміркованості й мудрості, які, хоча й потрібні для війни, більш необхідні для дозвілля і миру.

Отже, законодавець повинен звертати увагу на розвиток у громадян всіх чеснот, а не однієї лише хоробрості. Найвища мета держави досягається не стільки через зовнішнє законодавство й установи, скільки через виховання. Держава існує для того, аби жити добре, а щоб жити добре, — треба виховуватись у добročесності. Отже, виховання є першою засадою досконалої держави. Тому Арістотель розглядає його докладно.

Виховання починається відразу по народженні дитини. Воно повинно спрямовуватися, спочатку, на розвиток тіла, аби впливати, через нього, на схильність, чи волю, а через схильність — на розум. Ці три завдання виховання відповідають трьом ступеням добročесності: природної — виховання тіла, політичної — виховання волі й вищої теоретичної — виховання розуму.

До семи років діти мають виховуватись у родині. Перший період триває від народження до п'яти років. У цей час головні турботи мають спрямовуватись на годування й зміцнення тіла. Вже в цьому віці дітям не можна дозволяти, аби вони спілкувалися з рабами, бачили й чули щось не гідне вільної людини.

З п'ятого до сьомого року треба зосереджувати увагу дітей на тих предметах, яким вони вчитимуться згодом.

Із сьомого року до кінця підлітства йде третій період, а від закінчення підлітства до двадцяти одного року — останній. У ці періоди виховання повинно бути суспільним і скеровуватись державою. Позаяк держава має одну мету, для її досягнення громадяни отримують однакове виховання. Оскільки моральнісний характер громадян і політичний характер держави щільно пов'язані, то чим цнотливіші звичаї, тим досконаліша держава. З такої точки зору дивились на виховання спартанці, й Арістотель вважав їхній погляд щонайдостеннішим.

Цю частину суспільного виховання Арістотель викладає лише в коротких нарисах. Треба думати, що він або зовсім не розробив її, або ж вона не дійшла до нас. Арістотель не вказує, яке значення у вихованні дітей повинен мати спекулятивний елемент. Щодо суспільного

виховання він висловлюється дуже коротко, а саме: тут з виховання мають бути усунені всі заняття, які принижують душу й тіло вільних громадян і роблять їх нездатними до добродітності.

Проте існують чотири мистецтва, які можна вважати за виховні засоби — це граматика, малювання, гімнастика і музика. Граматика й малювання необхідні і для практичного життя, хоча малювання передбачає виховання самого лише естетичного почуття, а граматика — логічного мислення. Гімнастика повинна тренувати тіло й виховувати в душі мужність. Музика ж має виховне значення як така, що пом'якшує суворий елемент мужності. Втім, кількість її має бути обмеженою, позаяк oprіч музики виховної існує така музика, що розслабляє, розпещує й розбещує. Музика корисна в іншому відношенні: вона, подібно до трагедії, сприяє ошляхетненню сумних станів душі й заповнює наш відпочинок і дозвілля.

Зауваженнями про музику Арістотель завершує вчення про виховання юнаків у цей період. Позаяк життя в мирі та дозвіллі є, за Арістотелем, метою держави, то він, звичайно, мав показати, яким же чином майбутні громадяни повинні готуватися до поміркованості й справедливості. Але саме цього йому й бракує. Звідси ми виводимо, що ця частина твору загублена, тому нам залишається невідомим детальніший устрій політичного ідеалу Арістотеля.

ЗАГАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ

Практичні юристи, котрі оглядають справу не з метафізичних начал, а з боку життєвої її виконуваності, співчутливо ставляться до філософії Арістотеля, натомість юристи-теоретики схиляються до Платона. Між тими й іншими йде суперечка про порівняльну оцінку цих двох умів давнини. Ми зауважимо на це, що хиби й достоїнства розподілені між названими філософами порівну. Платон ясно усвідомлював здійснюваний ідеал, і це привело його до хибного поняття про організацію держави й приватного життя. Натомість в Арістотеля ясна свідомість засобів для організації держави спричинила його недостатнє усвідомлення здійснюваного ідеалу. Арістотель не

дає нам тих чистих ідей, які ми маємо від Платона; щодо них він завжди хитається, бажаючи знайти середину між крайнощами.

Всюди повинна бути середина — це фундамент його філософії. Вся філософія Арістотеля є серединою між платонічним ученням і вченням евдемоністів. В цьому сенсі його філософське вчення про державу позбавлене жодних міцних принципів. Метою всього суцього Арістотель розглядає щастя як безумовно обране всіма; доброчесність він не вважає лише засобом, необхідним для досягнення щастя. Але, звичайно, не можна сказати, що за справедливою діяльністю йде втіха і щастя, а за діяльністю несправедливою — незадоволення, бо про діяльність не можна судити за тими приємними результатами, які вона приносить нам у вигляді щастя. Щастя й доброчесність не обов'язково пов'язані одне з одним. На цій підставі Арістотель каже не просто про щастя, а розрізняє щастя достоєнне і недостоенне, вважаючи за норму лише перше. Але ж чим вимірюється достоєнне щастя? Доброчесністю, як діяльністю, відповідною розуму або природі людини.

Отже, мета всього суцього змінюється вже на доброчесність. Таким є непримиренний дуалізм Арістотеля. Звідси перед його наступниками постали питання: яке ж начало обрати, що вважати за одвічну й істотну мету людини — щастя чи доброчесність? У розв'язанні цього питання пізніші мислителі розійшлися: одні взяли за опертя одне начало, другі — інше. Звідси дві протилежні школи, що поділили між собою грецький світ: стоїки і епікурійці; перші визнали за вищий принцип життя доброчесність й визначали право та державу з начал суто моральних, другі визнали вищим принципом щастя. Як епікурійці, так стоїки і римський геній складають своїми вченнями напрям суб'єктивний, висуваючи начало індивідуальності, так сильно пригнічене в Платона і так слабко захищене Арістотелем. Щодо вчення епікуреїзму, то ми вже виклали його, отож нема потреби знову вертатися до нього. Але деякі визначення стоїків заслуговують на нашу увагу, позаяк вони ввійшли до відповідних збірок римського права. Отже, коротко викладемо поняття стоїків про доброчесність і справедливість та й закінчимо цим вивчення грецької філософії.

Розділ 6

Стоїчна філософія

Полишаючи осторонь метафізичне вчення стоїків, звернемося до їхнього морального вчення, більш цікавого для нас. Виходитимемо з істотного твердження, в якому виражений увесь ідеал стоїчної філософії, а саме: “Доброчесність сама по собі є щастя”. Доброчесність, за вченням стоїків, є єдиною метою людини як розумної істоти, є єдиним щастям, єдиним благом. Це визначення доброчесності ззовні нагадує Платона, але суперечить Платоновому розумінню.

1. Хоча Платон і вважав доброчесність вищим достоїнством людини, абсолютною умовою моральної особи, однак не пов’язував з поняттям доброчесності поняття щастя. Щастя, за Платоном, залежить від доброчесності, однак не тотожне з нею. Звідси моральний ригоризм стоїків: щастя нерозлучне з доброчесністю; доброчесна людина не буває нещасною; мудрий — щасливий і в кайданах, тілом він може бути раб, а духом — сам собі господар.

2. Дане твердження набуває у скептиків через неточність їхнього світогляду найневизначенішого смислу, бо все суще вони поєднують із поняттям “природа”.

Природа у стоїків є абсолютним началом, як єдність матерії і духу, бога й долі, необхідності і свободи. Звідси це абсолютне начало підпорядковане законам фатальним, роковим і водночас розумним, моральним. У цьому непримиримому дуалізмі полягає пантеїзм¹⁷³ стоїків; уся їхня філософія має пантеїстичний характер. Божественна субстанція, розум зливається у них з матерією; матерія, природа є проявом цього розуму, тому розум, божество притаманні й речам, звідси отождолення божества з природою й твердження: “Все, що існує в світі, є розумним”, бо все одушевлене розумом і є твариною.

Верховним началом, джерелом та сутністю всіх речей є Розум, або божество, як сила, що все спричиняє й створює. Водночас розум є долею (εἰσαρκενῆ), необхідністю, що змушує все йти за незмінним, особистісним, фатальним законом. Сутність світу, природа, таким чином, постає як з боку активного, так і пасивного. Звідси етичні начала знаходять такий вираз: вище благо або вища мета наших прагнень полягає в тому, щоб

пристосовувати наше життя до загального всесвітнього закону і жити згідно з природою: “Йди за природою”, або “Живи в злагоді з природою” — ось моральний принцип стоїків.

Ця моральна вимога викликає запитання: з якою саме природою, адже й епікурійці вважають істинним життя, суголосне природі. Невизначеність цієї вимоги була так відчутна, що пізніші стоїки почали відрізняти природу розумну від нерозумної й, водночас, розум всезагальний, втілений у космічному ладі (“все, що існує, є розумним”), від розуму окремого, індивідуального, втіленого у частці цілого — людині. Тому теза “Живи згідно з природою” була змінена так: “Треба жити у злагоді з розумом всезагальним і індивідуальним”.

Стоїки-ригористи стверджували, втім, що людина у своїй індивідуальній характеристиці поступається людині в її всезагальній характеристиці, адже особистий людський розум не є безумовним, він може співчувати зовнішньому світові й користуванню зовнішніми благами, але тільки всезагальний розум є загальною нормою життя. Звідси призначення людини — спілкування з розумним всесвітнім цілим, а не життя за власною сваволею.

Отже, разом з вимогою життя, суголосного природі, окреме підпорядковується загальному й усувається всяка особиста мета та втіха як стан найбільш індивідуальний. Це заперечення окремого у стоїків доходило до того, що навіть життя в сім’ї вони вважали безглуздом, підкоренням себе пристрастям; на їхній погляд, всезагальна любов повинна замінити всі окремі уподобання. Звідси випливає *істинний погляд стоїків на моральну природу людини*. Моральна особа людини — ворог власної індивідуальності. Всяка доброчесність, усяка досконалість людини полягає в тому, аби придушувати в собі всі сердечні схильності, всі симпатії та антипатії, словом, все індивідуальне. В цьому погляді висловлена вся суворість стоїчного вчення про моральність: все особисте відкидається, як і всі зовнішні цілі, визнається лише загальне; внутрішнє “повинно бути мудрим, не перейматися нічим зовнішнім, аби жити у цілковитій внутрішній самовдоволеності й спокої”.

Отже, моральнісно досконалий характер є універсальним і досягається придушенням індивідуальності. Така загальна людина, що підноситься над індивідуаль-

ністю, є, в розумінні стоїків, *громадянином усього світу*. Звідси випливає *космополітичне* вчення про державу. Усуньте в особі людини все індивідуальне — й вона вже не може бути громадянином тієї або іншої держави. Людина, котра належить до певної держави, не є людиною досконалою, бо вона пов'язана з цією державою лише своєю індивідуальною стороною; досконала людина, за своєю загальною розумністю (сутністю), є громадянином усього космосу — цього великого союзу, що охоплює всі держави й поєднує всіх богів і людей.

Цей космополітизм складає всесвітньо-історичне явище у стоїцизмі. Як великий завойовник (Олександр Македонський) хотів з'єднати всі народи під одним правом, під одним життям на тлі історії, так на тлі теорії великі мислителі дійшли до переконання, що істинне ціле є не якась велика держава, а людство, якому байдужі держава римська, грецька *etc.* У давньому світі національність міцно стояла сама за себе, й філософи постійно міркували про замкненість держави. Кожна держава зі своїми законами вважалась центром людства. Всупереч цьому, стоїки вказують, що розумна людина є громадянином всесвітньої держави, що держава, яка склалась емпірично (історично), не охоплює всієї сутності людини, не задовольняє всіх її потреб.

Марк Аврелій каже, що світ є містом, яке має в собі все людство, а держави — лише будинки в цьому місті. Як справедливість є загальнолюдський напрям життя і немає справедливості грецької, відмінної від справедливості римської *etc.*, так нема держави римської, відмінної від держави грецької, і кожна держава є необхідна частка єдиного цілого — космосу. В окремій державі панує закон позитивний, у всесвітній — природний, моральнісний. Позаяк ціле підпорядковується частині, закон позитивний лише тоді має силу й є обов'язковим, коли узгоджується з моральнісним; отже, моральнісне начало знищує обов'язкову силу позитивного закону. Суперечність позитивного закону моральному закону відкривається особистою свідомістю кожного; звідси особа завжди вища за суспільство, і суб'єктивне начало розкладає політичний союз. Так знищується держава, коли розширяється у союз, що охоплює все людство. Стоїки визнають союз, ґрунтований на суто моральнісному началі, а таким союзом, відомо, є церква.

Отже стоїки розширили моральні відносини людей до союзу, який охоплює все людство, і не могли вже бачити у тісних межах держави втілення ідеї добра. Погляди давнини, що знайшли свій достотніший вираз у Платона та Арістотеля, заміняються тут на інші. Платон і Арістотель намагаються задовольнити всі потреби людини через державу; в них людина цілком занурена в державу. В стоїцизмі вперше виступає усвідомлення, що кожна окрема держава не задовольняє всіх потреб людини. Проте цей космополітичний погляд, у тлумаченні стоїцизму, суперечить християнському. На думку стоїків, індивідуальність заперечує універсальну людину. В цьому полягає слабка сторона стоїцизму. Замість того, щоб зберегти індивідуальність і зробити її підґрунтям космополітизму, стоїки мислять людину абстрактно, як розум, внутрішньо самовдоволений. Натомість християнський погляд робить людину громадянином всесвітньої держави не внаслідок заперечення індивідуальності, а через її розвиток.

Окрім цієї особливості, що надала вченню стоїків всесвітньо-історичного значення, є ще особливість юридичної сфери. Стоїки першими висунули поняття *обов'язку й закону* як першорядну юридичну категорію. Платон, достеменно розуміючи сутність метафізики, визнав ідею найвищою сутністю, вищим змістом життя. Для нього закон мав значення другорядне, як допоміжний засіб реалізації ідеї. Ідея, в Платона, є безумовна сутність людського життя, а закон має значення лише тому, що допомагає реалізувати ідею. В Арістотеля помічаємо рівність ідеї й закону. Він розуміє, що поза усвідомленням вічного ідеалу держава немислима, з іншого боку — в державі панує закон як необхідне правило для людей. У стоїків обов'язок і закон стоять на першому місці. Закон є Розум, що керує всесвітом, є абсолютна моральна норма. Загальний закон природи є джерелом Справедливості, мірилом права й неправа. Цьому закону підпорядковується обов'язок особи.

Отже, право визначається обов'язком. Цей стоїчний погляд набув особливої популярності завдяки Ціцеронові. Ціцерон був філософом, переважно стоїчним. Його ідеї мають досить важливу історичну долю. В середні віки вся грецька філософія, в тому числі Платон та Арістотель, зникли — залишився один Ціцерон (*"De officiis"*)¹⁷⁴, котрий став вищим авторитетом для всіх

учених. Так виник поганий метод визначати право за обов'язками і вважати ідею обов'язку простішою та початковою.

Розділ 7

Право у римлян

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РИМСЬКОГО ПРАВА

Стоїчний напрям як напрям, з одного боку, суб'єктивний, а з іншого — космополітичний, був реалізований в історії римським генієм. Римське право має космополітичний характер, і римська воля є суб'єктивною. Тоді як грецький народ розкривав ідею права і держави в метафізичному вченні, народ римський розкривав ту саму ідею в дійсному житті.

Було багато спроб визначити характер римського генія, та майже всі дослідники одностайно вбачають все-світньо-історичне значення римлян в реалізації ідеї права і держави. Причина такої спрямованості полягала, за Гегелем, у самому способі виникнення римської держави, як такої, що склалась з різного ґибу бродяг і розбійників. Відповідно до такого розуміння походження римської держави й саме поняття про сутність римського права в Гегеля висловлене так: "Не-свободному й бездушному розсудкові римського світу ми зобов'язані утворенням і розвитком позитивного права. Ми вже бачили, як на Сході звичай і моральні відносини стали заповітами права; навіть у греків звичай був водночас і юридичним правом, тому державний устрій залежав від звичаю й розумового напрямку та був ще не настільки дужий, аби протистояти внутрішній мінливій суб'єктивності індивідуумів. Римляни здійснили цей розподіл і винайшли зовнішній, тобто бездушний і абстрактний принцип права. Якщо вони й подарували нам форму, то ми можемо користуватися нею, не стаючи жертвою їхнього сухого розсудку, не вважаючи її за останнє слово мудрості й розуму. Самі римляни зробились жертвою свого винаходу; своєю загибеллю вони надали іншим народам свободи духу, саме тієї внутрішньої свободи, котра звільнилася від галузі скінченного й зовнішнього. Дух, думка, релігія не повинні більше боятися бути змішаними таким

абстрактним, “юридичним розсудком” (“Philosophie der Geschichte”) ¹⁷⁵.

Отже, римський практичний геній реалізував ідею права не вдаючись до справедливості та інших моральних ідей. Ця перевага в римському праві одного загального принципу безсумнівна. В ній висловлюється вся *відмінність римського духу від грецького*, що вплинула на *утворення права і держави*. Римське право було тією могутньою силою, над створенням якої марно працювали греки. Коли в грецькому народі постали суб’єктивні начала, грецька воля стала шкідливим наслідком держави, що вела її до загибелі; в римлян, натомість, саме суб’єктивна воля була джерелом сили й всесвітнього володарювання римлян. Всупереч всезагальному праву, або, як казав Гегель, абстрактній, бездушній вимозі під час марафонської битви постали вимоги індивідуальні, що внесли цілковитий хаос і анархію у суспільний порядок. Треба було віддати людину її суб’єктивній волі, залишити при ній її індивідуальні переконання і сумніви. Так і зробили римляни, котрі відносили до держави *jus publicum* і визнавали приватну сферу особи на тлі *jus privatum* ¹⁷⁶, де особа в змозі діяти відповідно до своїх суб’єктивних інтересів. Тут могло цілком панувати суб’єктивне начало, але у сфері загальних законів особа підпорядковувалась абстрактній і бездушній вимозі. Право засновується не для самої держави, а для *privates personas* ¹⁷⁷; суб’єктивність, таким чином, не була загибельним началом, про що греки мислити неспроможні.

По-друге, римський дух позначився й на утворенні держави. В Греції народ створював державу, і право виходило з духу народу; в Римі з приватних відносин склався могутній дух народу, позаяк держава створювала народ. Доказом цьому є: 1) те, що в міфічну, або гомеричну, епоху греки постають хоча й розділеними на різні племена, але згуртованими в одну націю єдністю мови, звичаїв, релігій та єднальних великих загальнонаціональних справ; якщо існували приватні справи, то вони були метою всіх грецьких племен, наприклад, похід за золотим руном до Колхиди ¹⁷⁸. 2) Коли ми поглянемо на післяміфічну добу, то знайдемо безперечні свідчення історії про те, як еллінські племена були настільки об’єднані внутрішнім зв’язком, що мали одне спільне національне благо. Цей внутрішній зв’язок на-

давали такі загальнолюдські установи, як Амфіктіонів суд¹⁷⁹, олімпійські ігри, спільні святилища тощо. В грецьких общинах існувало спільне благо, яке надавало санкцію праву. Це загальнонаціональне благо існувало раніше держави й визначало право на владу. Як держава, так і право утворились природно, зі звичаїв.

Римські общини не мали спільного блага, яке освячувало б формальне позитивне право. Римська община склалась із випадкових захожих, вихідців з різних міст. Кожен член цієї общини мав своє право, свої принципи, які нічого не значили для іншого. Аби встановити мир між такою масою захожих, необхідно було умисно виробити загальну норму, абстрактне право. Таке право з'єднувало правильні елементи в одне ціле, був створений народ, як множинність, об'єднана спільним благом. В усій історії людства ми маємо єдиний приклад того, як держава створює народ; цей дивовижний приклад дає історія Риму.

Якщо на початку буття римської общини кожен її член, як виходець з іншої держави, зберігав особливий принцип права (латинський, сабінський, етрусський), властивий своїй державі, то Рим уже в своєму зародку був єдиною державою, створеною з багатьох. Якою ж мала бути ця держава, що виникла з однієї чистої ідеї, а не з розвиненої національності? Певне, вона повинна була мати абстрактний характер, такий, який мало й право. Ми зазначимо чотири терміни, які характеризують як римську державу, так і право, на відміну від права і держави грецької.

1. *Res publica на противагу πολιτεία*. *Respublica est rei Populi Romani*¹⁸⁰, каже Ціцерон, тобто держава є публічна справа. Це визначення видається безглуздом, але характеризує протилежність *πολιτεία*. Держава мислиться не як результат окремих сил і орган культури, а як вимога й закон, поставлені приватною особою, що перебуває в колі приватного життя і *res privatae*.¹⁸¹ Про те у *πολιτεία* дано гармонічне поєднання багатьох індивідуальних сил в одне ціле. Греки бачили в державі не обов'язок, а орган, за допомогою якого досягається розвиток окремих сил.

2. *Jus на противагу τὸ δίκαιον*. Словом *jus* римляни позначали особливість свого погляду на право. *Jus* не має нічого ідеального, ніякого елемента культури, ніякого вищого прагнення. Власне *jus* (від *jubeo* — на-

казую) позначає такі взаємини осіб, через які воля одного панує над волею іншого. Я маю *jus*, право, тобто поставлений у таке відношення до іншого, що паную над ним, зв'язую його, або накладаю на нього ярмо. В грецькому *τὸ δίκαιον* вміщена дія, що відповідає взірцеві, ідеалові, і позначає його присутність. *Російське право* так само позначає присутність ідеалу. Проте у римському *jus* переважає риса практична. Коли ми читаємо в Ігерінга, Ленца та ін., що в римському праві панує принцип суб'єктивної волі, то це значить, що для римлян право мало значення через те вигідне становище, яке воно надавало особі для її практичної діяльності; звідси, право є таким, що задовольняє суб'єктивну волю.

3. *Disciplina* на противагу *πρόδηκον* (належна справа). В понятті *πρόδηκον* вміщена вказівка на свободну діяльність суб'єкта, відповідну ідеалові, на його енергію; однак *disciplina*¹⁸² позначає мовчазне, суворе виконання, в якому втрачають значення всі схильності й особисті зв'язки. Тут ми бачимо той принцип, що "право повинно виконуватись, позаяк воно є правилом". Чиновник, котрий займає певну посаду, цілком відривається від того ґрунту, на якому стояв раніше, — особа зникає й з'являється консул, цензор, трибун¹⁸³. Це надало римському ладові дивовижного порядку й гармонії. Так, один молодий чоловік, будучи обраний консулом, піддав покаранню свого батька за те, що той не віддав йому шани, гідної його консульському достоїнству.

4. *Imperium*¹⁸⁴ на противагу *ἀρχή*¹⁸⁴. У Римській державі кожен сановник відрізнявся своєю формальною владою не лише від інших громадян, а й від усіх інших сановників. Він мав необмежене повновладдя щодо всього, необхідного для виконання його посадових обов'язків. Цим римська держава відрізняється від нових європейських держав. Для прикладу візьмемо обов'язок посадової особи. Відомо, що чиновник, який виконує обов'язок, має й відповідне право. Втім, новітні законодавства кажуть, що в особливих випадках чиновник діє на свій ризик, тобто в такому разі він має усвідомлювати, що може постраждати за це. Не так було в римлян. Там чиновникові належала вся повнота заходів, які він вважав за необхідні для виконання свого обов'язку. Така широка повноважність чиновників призвела до тріумвіратів¹⁸⁵, а згодом — до деспотизму августів¹⁸⁶. На противагу *imperium* відповідне йому грецьке *ἀρχή* позначає

започаткування, тобто, що ініціатива певних дій належить верховній владі. Отже, за сенсом слова ἀρχή, особа, що має владу, не вирізняється від суспільства, натомість, за сенсом слова imperium, вона стає поза суспільством. Так, усі форми римської держави постають як абстрактні, не пом'якшені ніяким життєвим елементом.

ЗАГАЛЬНИЙ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД РИМСЬКОГО ПРАВА

У римлян право мислиться як рівне, як *jus aequum* ¹⁸⁷. З розвитком цього поняття про право як про рівність пов'язаний блискучий розвиток могутньої Римської республіки, тоді як у грецьких общинах різне право слугувало джерелом революцій. Тацит каже: “nobis Romulus, ut libitum, imperitaverat: dein Numa religionibus et divino jure populum devinxit, repertaque quaedam a Tullo et Anco. Sed praecipuus Servius Tullius sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent. Pulso Tarquinio adversum patrum factiones multa populus paravit tuendae libertatis et firmandae concordiae; creatique decemviri, et accitis quae usquam egregia, compositae duodecim tabulae, finis aequi juris” (Annal III, 26 і 27), тобто “Ромул володарював над ними за своєю сваволею; потім Нума об'єднав народ релігійними установами й божественним правом; дещо запровадили Тулл і Анк; але головним законодавцем був Сервій Туллій, законів якого слухались навіть царі. Після вигнання Тарквінія, народ багато чого зробив всупереч сенатові ¹⁸⁸ для охорони свободи й утвердження злагоди; були встановлені децемвіри ¹⁸⁹, яких відправили з Риму для збирання кращих законів; вони склали XII таблиць ¹⁹⁰, якими закінчується рівне право”. Ось геніальна, за своєю стислістю, вказівка про долю римської республіки. Ця республіка визначається рівністю. А саме:

Nobis Romulus, ut libitum, imperitaverat.

1. На початку свого існування Рим був грубою общиною, де влада і свобода були нічим іншим, як національною *сваволею*. Історія каже нам про рабство, про

суворе право батьків щодо дітей і чоловіка щодо дружини, через яке багато людей мали значення бездушних речей. У такому становищі перше володарювання було, звичайно, деспотичним.

2. Але народ, не пов'язаний моральною єдністю, повинен був згуртуватися в єдине ціле за суворим принципом права. Яка ж міра суворості притаманна римському праву? Це була суворість *військова*. Спочатку община ґрунтувалась на військовому, табірному началі й постійно вела війни з сусідами. Тому суворе право, що існує в таборі, було засадою римського права. Безперервні війни виробили той нездоланий римський характер, який призвів Рим до всесвітнього володарства. Ця суворість знайшла вираз у *rigor, strictum jus*.¹⁹¹ З цією суворістю поєднувалась надмірна суворість права. Спочатку формальне право було злите з деякими символічними формами і діями. Із збільшенням кількості цих образів право, позбавлене вищої єдності, розпалося, і старі, суто логічні форми стали вже непридатними, але символи були зрозумілі. Так виникло те, що називається *juris antiquae fabulae*¹⁹². Ці символи надавали праву легкозрозумілості.

3. Третя особливість суворого і формального римського права виникла в часи жорстоких війн між патриціями та плебеями, позаяк перше зіткнення між ними відбулося у сфері права. Жорстоке боргове право, котре було ще у законах 3-х таблиць і згідно з яким кредитори могли роздерти свого боржника на шматки, тепер, за ідеєю свободи, зникло. Це суворе право було замінене новим, більш м'яким; справи стали вирішуватися *pro aequitate contra jus* (тобто *strictum*)¹⁹³. Охорону своїй свободі римські громадяни почали знаходити в тому, що кредитори освячували таке право, яке впливає із сутності справи. Так, до позитивного права приєдналося право природне. Між іншим, нелюдське право кредитора вказує на те, що в римському праві суб'єктивна воля мала переважне значення. Тут страждання боржника дорівнює відновленню права, отже, воля кредитора отримує суто суб'єктивне задоволення.

*Dein Numa religionibus et divino jure populum divinxit.*¹⁹⁴ Після смерті Ромула Нума підпорядкував брутальне римське суспільство, через релігійні установи, моральному духові. В Римі, як і в давні часи взагалі, верховна влада поєднувалась із жрецькою. Це нестале

право скрізь повинно було шукати опору в авторитеті богів, аби вселяти покору. Цією силою, що охороняє й освячує як право, так і державу, стала релігія. Ось чому *Нума ввів загальнонародний культ в інтересах права*. Це зовсім не значить, що Нума був такий самий теократичний¹⁹⁵ законодавець, як Мойсей, бо він не пригортав римський народ до вищої істоти. Для греків, як і для римлян, релігія була державним інститутом, мала значення на стільки, на скільки охороняла державу й примушувала громадян шанувати її як священний об'єкт. Віра громадян впливала тут з політичної мудрості, якою уславився Нума. Релігія римлян була спроможна підпорядковувати суб'єкта так, аби суб'єкт знаходив у ній цілковиту втіху. Тому вона підтримувалась виключно з політичних інтересів. Від Нуми до Пія IX в Римі панує один і той самий принцип — підтримка релігії в інтересах політичної влади.

Repertaque quaedam a Tullo et Anco. Sed praecipuus Servius Tullius sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent.¹⁹⁶ Другий елемент у розвитку римського права і держави пов'язаний з особою Сервія Туллія й розвитком у Римі громадянської свободи. Римлянин стає на грецький ґрунт і відроді робиться прихильним до демократичних ідей, в яких з поняттям справедливості поєднане поняття рівності. За цим демократичним поглядом, *істотне право громадянина полягає в тому, що він підпорядковується лише таким законам*, які сам ухвалив, отже, тільки беручи участь в урядовій владі, він вважає себе рівним з іншими громадянами. Перший крок до здійснення цих ідей зробив Сервій Туллій, який sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent. Згідно зі свідченнями Тацита і Діонісія Галікарнаського, Сервій Туллій позбавив себе половини влади.

І справді, від найдавніших часів римський громадянин вважав своїм правом обрання царів, участь у законодавстві й рішенні важливіших політичних питань, особливо про мир та війну. Pulso Tarquinio adversum patrum factiones multa, populus paravit tuendae libertatis et firmandae concordiae; creatique decemviri, et accitis quae usquam egregia, compositae duodecim tabulae, finis aequi juris.¹⁹⁷ Після вигнання Тарквінія починаються жорстокі війни патриціїв з плебеями. За часів царів патриції отримали перевагу над іншою

масою народу, але тепер ця маса вступає в боротьбу з ними й вимагає рівних прав. У цій боротьбі плебеї показали, що римляни справді були вигодовані вовчицею¹⁹⁸; в ній виробляється той могутній характер народу, який дивує нас в історії Риму.

Спочатку успіх боротьби схилявся на користь патриціїв. Так тривало до встановлення трибунів. Багато було передумов, аби патриції вийшли в цій боротьбі переможцями. З одного боку, саме в руках лише патриціїв зосереджувались величезні багатства, котрі позичались незаможним плебеям, аби тримати масу в покорі до панівного класу; вся урядова влада була в руках патриціїв, на їхню користь свідчив і авторитет переказу. З іншого боку, загальне переконання у їхньому великому призначенні примушувало римський плебс терпляче зносити нерівність. *Але від часів утворення триб*¹⁹⁹ *народ досягає цілковитої рівності* і через участь триб в управлінні врівноважує владу багатих. У запозичених з Греції законах XII таблиць римляни також знайшли опору для спільної свободи й рівності, позаяк саме підґрунтя римської держави складало грецьке начало свободи. Після запровадження законодавства XII таблиць ця свобода знайшла вираз у праві плебеїв на шлюбні союзи з патриціями, на участь у політичних справах і, зрештою, у владі народного трибуна. Veto²⁰⁰ трибуна знищувало всі постанови сенату й консулів; оселя трибуна давала священний притулок, veto зупиняло всі рухи державної влади, що вносили нерівність. Так виникло jus aequitatis²⁰¹, що складається з трьох самостійних джерел; за цією конституцією урядова влада була розподілена між монархічними консулами, аристократичним сенатом і демократичними коаліціями за трибами. Виконавча влада завжди належала консулам; дорадча — кращим громадянам, сенатові; нарешті, народові належало санкціонування законів, у випадку його згоди, або veto — у разі незгоди. Ось чому Ціцерон та інші дослідники римського права дають такі різні характеристики римській республіці — причиною цього є різноманітність політичних елементів, поєднання яких складає одне органічне ціле — римську республіку. В ній злиті три елементи, наявні в усіх державах; їхнє органічне поєднання є ідеалом політичного устрою.

Отже, якщо джерела верховного права були самостійними як у народних зборів, так і в сенату та державних чиновників, то в такому устрої містилось і підґрунтя, на якому право було спроможне стати джерелом походження й утворення відповідних звичаїв римського народу. Виходячи з самостійних, незалежних джерел, право мало впливати на дух народу і вкладати у зміст звичаїв практичну спрямованість римського генія. Так, у звичаї римського народу отримали першість моральні сили, сприятливі охороні права, рівності й державця. Цю практичну спрямованість римського генія характеризують слова: *virtus, partitudo i prudentia* ²⁰². Під *virtus* римляни розуміли повноту внутрішніх сил, що утворилася в боротьбі за право. Поряд із *virtus* розвинулась ідея *partitudo*, як доброчесності, здатної боротися за рівність. Що вважати доброчесністю, що вадою, — визначалось *prudentia*, яка позначала мудрість, сторонню від абстрактних умоглядів і спрямовану до діяльності. Римляни взагалі вважали негідним громадянина будь-яке заняття, крім *res publica* ²⁰³, а це заняття політичними справами вимагало достотної моральності. Керуючись цим загальним римським поглядом, Катон пропонував вигнати з Риму грецьких софістів, котрі не мали ні гідної вітчизни, ні *достеменних* суворих звичаїв.

Згідно з цим переконанням й наука починає використовуватись римлянами лише в часи занепаду республіки, притому використовуватись як товар. Втім, тоді як усі інші практичні науки і мистецтва мали для римлян зовнішнє значення, наука права мала значення істотне й розвивалась не з метафізичної точки зору, а з тверезого змісту життя, з *ratio naturalis* ²⁰⁴, з якого римські юристи черпають свої правові поняття. На цій підставі Ціцерон, котрий, хоча й поважає сократичну науку, ставить поряд із нею практичну діяльність у галузі права й держави як джерело політичної мудрості й надійний засіб для розвитку здатності створювати державу.

Отже, ми бачимо, що з одного загального принципу пояснюється всенародна історія Риму. Римляни мали своїм загальним принципом *jus aequum*, рівне право. Згідно з цим Ціцерон каже: "Рівність є сутність законів; мета права полягає у збереженні рівності (*aequitas*) у справах державних і громадянських. Ми завжди

шукаємо тільки рівного права. Рівність є добродіє, яка ще має назву громадянськості, внаслідок якої ми живемо зі всіма в рівному праві, вважаємо один одного рівним і не вимагаємо собі привілеїв". При цьому Ціцерон має на увазі сферу політичну. Але з падінням республіки, а значить і з падінням публічного життя розвинулось життя приватне. Відтоді як приватне право витіснило в римлян право публічне, аequitas стало ідеєю приватного права. Вже в давніх XII таблицях вміщене твердження "privilegia ne irroganto"²⁰⁵ (Cic. De legg. III), тобто право має встановлюватись не для приватних осіб (privati homines), а взагалі для громадян; право не має індивідуального значення. Хоча з падінням республіки з'явилися привілеї, проте і в пізніших збірках римського права залишилась вимога звертати найбільшу увагу в праві на рівність (in omnibus quidem, maxime tamen in jure, aequitas spectanda)²⁰⁶; суддя повинен більше зважувати на аequitas, ніж на jus strictum²⁰⁷.

Позаяк поняття аequitas стосувалось і політичного становища громадян, їхніх приватних прав, jus aequum²⁰⁸ мислилось як ідеал, і аequitas відокремлювалось від jus. Що саме мислили римські юристи під аequitas у цьому окремому значенні, пояснює загальноприйняте твердження, згідно з яким у кожному праві є межі, в які особа має вкладати свої інтереси; це й є jus strictum. Але цей сталий бік права не відповідає законові, котрий вимагає рівності. Цю протилежність jus strictum римляни позначали назвою аequitas. Натомість jus аequitas було перенесенням до життя того, що необхідне в силу нових життєвих відносин. Отже, аequitas, на відміну від jus, є прогресивним боком права. Речником цього прогресивного начала аequitas у праві був претор²⁰⁹. Як тільки у матеріальному становищі громадян відбувалась зміна, за якою позитивне право стало неправдою, претор мав право вносити це аequitas до чинного права. Отже, аequitas є посередня ланка між jus gentium і jus civile.

Ідея природного права є пересічним виявом римського генія; джерелом цього права є ratio naturalis. Римське право розглядало, власне, життєві взаємини лише між римлянами, але в Римі жило багато іноземців, й існувала потреба визначити jus gentium, придатне для різних народів. При цьому виявилось, що ні римське, ні іноземне право не могло бути визнане за норму. Тому

римські юристи були змушені звернутись до природного принципу права. Ідею *jus naturale* вони використовували не як суперечливий філософський принцип, а як гідну заміну закону. Так виникло *jus gentium*. Ідея *jus gentium* увійшла до свідомості римлян здебільшого внаслідок зносин з іноземцями. З торговельних зносин постали спочатку звичаї, котрі згодом досягли сталості права. Пізніше право в цьому сенсі формулювалось у *responsa prudentium* ²¹⁰ і в преторських едиктах ²¹¹. Так римське право перетворювалось на *jus commune omnium hominum* ²¹².

У цьому процесі юридичний геній римлян виявив свою велич так само, як геній військовий — у завоюваннях. Право й військова сила йшли пліч-о-пліч і взаємно доповнювали один одного. В міру того, як римська держава накладала свою міцну руку на інші держави і перетворювала їх на свої провінції, туди посилялись претори, котрі своїм правом формулювали право *загальне*, примирюючи, через *aequitas*, право завойованих народів з правом римським.

Отже, *jus naturale*, *jus gentium* і *jus civile* перебували у постійній взаємодії. Внаслідок цієї взаємодії римське право набуло *універсального характеру*, за яким воно прикладається до життя кожного народу. Ця універсальність виникла через те, що римське право розглядає особу *in abstracto*, відсторонено від усього конкретного, наприклад, від релігії, держави тощо. Воно, переважно, є *jus civile*. Немає необхідності нагадувати, що грецька община, на відміну від держави, має універсальний характер, позаяк її інтереси торкаються власності, торгівлі, шлюбних союзів тощо, а це хвилює увесь світ.

ХАРАКТЕР ДІЯЛЬНОСТІ РИМСЬКИХ ЮРИСТІВ

Гільдебранд каже, що “засадюю всієї вченої діяльності римських юристів і ключем до її розуміння є переконання в органічному характері людського життя. Це переконання більше мається на увазі, ніж висловлюється римськими юристами, але воно проглядає скрізь”. Втім, досить лише зазирнути в *Corpus juris* ²¹³ і ми побачимо, що, навпаки, давній римський дух мав погляд на суспільне життя, близький до механічного, а не органічного.

1. Особа з її інтересами розглядалась так, що кожен спирався на *sum cuique*²¹⁴. В праві було дві особи, що постійно протистояли одна одній: одна наказувала, а інша виконувала накази. Ця механічна спрямованість зумовлювалась тим, що в самому підґрунті римської держави закладено елементи, морально нескуті.

2. Лейбніц, визначний знавець римського права, порівнює його з геометрією — за вишуканістю, ясністю, виразністю, глибиною визначень. Це порівняння вказує на те, чого треба шукати в римському праві, а саме: разом із достоїнствами воно поділяє й усі хиби геометрії, котра студіює формальні відношення. Геометрія є точна наука, проте їй властивий гіпотетичний характер: з одного даного відношення вона з необхідністю визнає й інші; такою самою є й логіка, що, не даючи пізнання, з двох даних думок виводить третю. Такий само гіпотетичний характер має й римське право: і тут з визначених даних відношень з необхідністю повинно випливати таке, а не інше, відношення. Наша європейська наука відрізняється тим, що до давньої геометрії ми приєднали науки реальні. Цією самою рисою реальності повинно відрізнитись наше право від права римського.

Отож *досконалість римського права, як і всякої науки*, беззаперечна, і в цьому сенсі вона є надзвичайно важливим витвором римського генія. В давньому світі ми маємо від грецького генія логіку (Арістотеля) — норму для розуму, від римського права — норму для волі. Норми для волі так само віддалені від органічного життя, як і норми для розуму; римське право є абстрактним, отже, має універсальний характер. Наявні органічні елементи належать не самому римському праву, яке, за своєю сутністю, не могло не бути гіпотетичним. Ми знаємо, що римляни сприймали від завойованих ними народів, не перебираючи, всякі релігійні переконання. Як це можливо? Це можливе лише тоді, коли ми, як в релігії, так і в праві, дотримуємось начала завоювання. А це, в свою чергу, може бути тільки тоді, коли ми цілком байдужі як до ідеї релігії, так і до ідеї права, коли ми питання про право залишаємо осторонь. Але без цього гіпотетичного характеру римське право не мало б універсальності. Отже, й римське право ми не повинні вважати за взірець досконалості. Кант розвиває філософію права в римському дусі за принципом: якщо ти не в змозі уникнути співжиття, в якому

кожний зберігає своє право — то це *lex justitiae*²¹⁵. Таке глибоке визначення проходить через усе римське право. Втім, звичайно, якщо доведеться зіткнутися з іншими в особистих інтересах, то, за римським поглядом, *suum cuique* визначатиметься не через *ars boni et aequi*²¹⁶, а з даних емпіричних відношень.

ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО CORPUS JURIS

Римське право не було суто формальним. Тому в різних збірках римського права трапляються різні погляди на право. Взагалі зазначимо, що в цих збірках (наприклад, у *Corpus juris*) немає системи. Їм, без сумніву, властива єдність, але це не та внутрішня єдність, що спроможна перетворити дані збірки на суто наукову систему права. Вивчення цих збірок навіює запитання: якою мірою на врядування римського права вплинула грецька філософія? Блунчлі у своєму “Словнику”²¹⁷ каже: “Ми знаємо, що римське право виробилось й розвинулось з особливості римського життя, з самобутнього генія римлян. Головна його перевага полягає в життєвій мудрості. Римським юристам ніколи не спадало на думку кинути на право філософський погляд. Щоправда, в римському праві є багато стоїчного, але ця філософська система не мала впливу на розвиток правових визначень. Можна сміливо стверджувати, що все стоїчне в *Corpus juris* не є юридичним, і юридичне в ньому не є стоїчним”.

Я цілком згоден із тим, що філософські визначення в *Corpus juris* мають, здебільшого, лише формальне значення. Втім, не можна не визнати, що стоїчна філософія більше відповідає генієві римлян, аніж генієві греків, хоча початок її закладений у Греції. Стоїцизмові притаманні моральний пуризм²¹⁸ і моральний ригоризм, вони ж складають істотну властивість римського духу. Тому не можна не заперечувати твердження, начебто стоїцизм був чужий римським юристам. Вони відчували у стоїцизмі дещо своє, римське. Справедливо лише те, що в римських юристів не було нічого метафізичного. Та й узагалі метафізика була чужою практичному генієві римлян; навіть у Ціцерона, визначнішого римського філософа, пройнятого ідеями грецької філософії, ми зовсім не знаходимо метафізичних розумувань.

Отже, ми з необхідністю маємо визначити наявність філософського елемента в *Corpus juris*. Вона виявилась, або могла виявитись у: 1) визначеннях загальної ідеї права; 2) класифікації й організації права; 3) міркуваннях римських юристів про найвищі джерела права; 4) вченні про обов'язок або санкцію права; 5) визначенні загального змісту права, вищих начал права й, нарешті, 6) визначенні суб'єкта права.

1. *Визначення загальної ідеї права римськими юристами.*

Римські юристи запозичують визначення права не лише в стоїків, а й у Платона та Арістотеля. Цельс каже: "*Jus est ars boni et aequi*"²¹⁹. Це *ars boni et aequi* нагадує Платонове й Арістотелеве то δίκαιον, що охоплює все гідне в приватному житті людини та її взаєминах з іншими людьми. В цьому сенсі *jus*, як *ars boni et aequi*, далеко не відповідає тим нормам права, які вироблені в *Corpus juris*. Право для римлянина є системою штучних відношень. З давніх давен і досі стоїть питання, де знайти загальну, незмінну норму права, але це питання все ще залишається нерозв'язаним. Досі *suum cuique* визначається або через *bonum et aequum*²²⁰, як у греків, або, навпаки, з випадкових відносин людей. Останнє властиве сухому, формальному праву римлян. Без сумніву, в реальному житті й у римлян не існувало егоїстичного розмежування різних сфер права. В римлян право так само спирається на моральнісні принципи. Новітні системи права (наприклад, система Канта) кажуть про негативні норми права. Але ці теорії не можуть спиратися на римське право. Римляни були не в змозі задовольнитися самим лише негативним правом. Це доводиться тим, що в Римі існували цензори, стражі моральності, котрі стежили за приватною поведінкою громадян і в разі безчесних вчинків піддавали їх загальній ганьбі. Моральний вирок цензора особливо переслідував народних сановників. У цьому принципі цензорської влади висловлюється та думка, що й право вимагає дотримання цноти та суворості звичаїв.

Втім, не можна стверджувати, що все римське право підпадає, за своїм духом, під визначення: "*Jus est ars boni et aequi*". Славнозвісні *volenti non fit injuria*²²¹ і *qui suo jure utitur, nomini facit injuriam*²²² глибоко характеризують формалізм римського права, на користь якого зроблені певні обмеження. Звідси

впливає, що римське життя постійно хиталось між *jus* і *aequitas*.

Ульпіан визначає справедливість так: "*Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi*"²²³. Суголосне цьому визначення справедливості маємо в Ціцерона: "*Animi affectio, — каже він, — suum cuique tribuens atque societatem conjunctionis humanae mirifice et aequae tuens justitia dicitur*"²²⁴ (*De mal. et bon. Lib.V, cap.XXIII*). Що ж у цьому визначенні є науковим і відповідає духові римського права? Науковий елемент тут той, що треба зважати на внутрішню правочинність волі, а не на саме лише порушення прав іншого; отже, право стосується не тільки зовнішніх, випадкових відносин між людьми. Право не є *forum externum*²²⁵, як гадають позитивісти. Таке право не було відоме ні грекам, ні римлянам. І ті, й інші бачили в праві внутрішню правочинність волі. Таким чином, і в цьому відношенні формальне право входить у внутрішні, живі зносини з моральнісними принципами життя. Ульпіан каже: "*Quae facta laedunt pietatem, aestimationem, verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere non pose credendum est*"²²⁶. Отже, за давнім римським поглядом, *у звичайї лежить норма права*. Тільки від часів Канта законність і моральність були протиставлені одна одній і звідти тягнуться тлумачення римського права.

Саме правознавство Ульпіан визначає так: "*Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justī atque injustī scientia*"²²⁷. Це визначення юриспруденції є звичайною переробкою Ціцеронового визначення філософії: "*Sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia*"²²⁸. З даного методу отримувати визначення видно, що в Ульпіані ми маємо справу не з достеменним філософом. Втім, ця переробка визначення філософії надзвичайно виразно й глибоко характеризує все римське право. Ціцерон, в якого Ульпіан запозичив, переробивши по-своєму, визначення філософії, був філософом не самостійним; він запозичував свої філософські ідеї в греків. Але для греків філософія справді є наукою абсолютною, — *rerum divinarum et humanarum scientia*. У римлян такою абсолютною наукою є юриспруденція.

Причина, чому для римлян правознавство мало таке саме абсолютне значення, як для греків філософія, ціл-

ком зрозуміла. Рим і світ були тотожними; у римському пантеоні зосереджувався релігійний культ народів усього світу, римський громадянин був громадянином усього світу, а наприкінці імперії громадяни всього світу зробились римськими громадянами. Тому в Ульпіановому визначенні права, що висуває науку права на місце філософії, знайшов вираз увесь дух римлян, котрі все найвеличніше й найсвященніше підводили під начала права. Переробляючи Ціцеронове визначення філософії, Ульпіан знав, що робив; у ньому промовляв справжній римлянин, для якого не було нічого вищого і священнішого від права. Та з цього апофеозу права випливав апофеоз держави, з апофеозу держави — апофеоз державця. Особа імператора зробилась священною, предметом обожнення, сваволя імператора стала правом. Отже, підґрунтя цієї глибокої деморалізації, що погубила Рим, ми знаходимо в самому дусі римського народу.

2. *Класифікація права*. *Corpus juris*, розглядаючи право з різних точок зору, поділяє його на *jus naturale*, *jus gentium* і *jus civile*. Останнє поділялося ще на *jus strictum*, *jus aequum*.

Щодо *jus naturale*, то в *Corpus juris* збереглись його визначення, дані римськими юристами, а саме:

а) Ульпіан каже: “Природне право є таким, якому природа навчила всіх тварин, позаяк право є власністю не одного людського роду, а й усіх тварин, котрі народжуються в небі, на землі і в морі. Звідси бере початок союз чоловіка і дружини, який ми називаємо шлюбом; звідси народження дітей, виховання. Це право, як відомо, ми бачимо таким, що належить й іншим тваринам”. У цьому визначенні природного права наявний безперечний вплив стоїцизму, для якого природа є чимось божественним. Досконалість природи вимагає, аби за кожною істотою визнавались права в силу її народження. Це природне право поширюється як на всіх тварин, так і на людину: “*Jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium*”²²⁹. Зміст цього права складає природний інстинкт. Те, що робить тварина, спонукувана своїм інстинктом, складає її природне право. Так само й людина, в силу природного права, спільного їй разом із тваринами, має право на все, чого вона бажає й в змозі досягти. Отже, в Ульпіана принципом права є звичайна потреба, звичайний природний потяг.

Цей юрист, визнаючи за право інстинкт природи, надто погано усвідомлює розбіжність між правом і природними потягами людини;

в) *jus naturale*, в значенні невгамовної сваволі природних потягів, найменше відповідає духові римського народу і права. Тому в *Corpus juris*, де *jus naturale* взагалі визначається з різних точок зору, ми знаходимо інше, більш правильне визначення природного права. Так, *jus naturale* часом позначає лад життя, що зумовлюється ладом природи, а не сваволею людини. Таке визначення природного права набагато глибше і правильніше Ульпіанового визначення. За цим визначенням, природне право є сукупністю норм життя, встановлених не людиною, а самою природою;

с) третьою властивістю натуральної природи, поміченою римськими юристами, є та, що *jus naturale* охоплює права, дані в природному розумі (*ratio naturalis*);

д) нарешті, римські юристи визнають, що *jus naturale* збігається з *aequum et bonum*. Так, Павло [Юлій] каже: "*Quod semper aequum ac bonum est, id est jus naturale*"²³⁰.

Отже, ми бачимо чотири моменти в розвитку ідеї природного права:

1) природне право, що диктується інстинктом природи і притаманне як людині, так і тваринам, полягає у задоволенні фізичних потреб, позаяк це задоволення бажане й можливе;

2) природне право є сукупністю норм життя, встановлених об'єктивною природою;

3) природне право дане в природному розумі, норми якого повинні складати підґрунтя права;

4) з поняття *jus naturale* в останньому значенні випливає, що воно є універсальним, незмінним і завжди справедливим для всіх.

Jus gentium в *Corpus juris* визначається так: а) йому підпорядковуються всі вільні; б) воно визнається всіма народами; с) воно визначається природним розумом (*ratio naturalis*).

Таким постає *jus gentium* у *Corpus juris*. Але з історії ми бачимо, що воно виникло з відношень римлян з іноземцями. Для римських громадян в їхніх взаємних стосунках існувало своє римське право, яке не поширювалось на іноземців. Проте, римляни мали різноманітні взаємини з неримлянами, і з плином часу ці взаємини дедалі більше ускладнювались. Ось на цьому ґрунті й

зиробились норми права, придатні для всіх взаємовідносин. Ці спільні усім народам норми права отримали назву *jus gentium*.

Чим же відрізняється *jus gentium* від *jus naturale*? В *Corpus juris* *jus gentium* часто взагалі не відрізняється від *jus naturale*: *jus gentium* називається *jus naturale* і навпаки — *jus naturale* називається *jus gentium*. Але ноді можна простежити розбіжність між цими двома видами права. Так, *jus gentium* відрізняється від *jus naturale* визначенням, узятим з принципу доцільності.

Крім цього основного поділу права знаходимо ще другорядні поділи: в *Corpus juris* право поділяється на *jus publicum* і *jus privatum*, на *jus scriptum* і *jus non scriptum*, на *jus commune* і *jus singulare* ²³¹, і, зрештою, на право особи, право на речі й на дії.

Jus publicum і *jus privatum*. *Jus publicum* є право, предмет якого становить римська держава. *Publicum jus est, quod ad statum rei Romanae spectat* ²³². Натомість *jus privatum* позначає ту галузь права, де окрема людина є сама для себе метою. Підставою цього поділу слугує думка, що існує щось корисне для держави й щось інше, корисне окремій особі. *Status rei Romanae* ²³³ є принципом *jus publicum*; *singulorum utilitas* ²³⁴ є принципом *jus privatum*.

Однак, деякі кола приватного права є такими, що в охороні цих прав зацікавлені не лише окремі особи, а й держава. Звідси виникає наступний розподіл *jus privatum*: одні кажуть, що *jus privatum est, quod ad singulorum utilitatem spectat* ²³⁵; інші визначають його інакше, кажуть, що *jus privatum est, quod ad singulorum voluntatem spectat* ²³⁶. Останнє визначення вказує на те коло прав, де ініціатива позову належить людині та її сваволі. Те, що пов'язане з окремою волею, і є приватним правом у власному значенні.

Jus scriptum і *jus non scriptum*. *Jus scriptum* є, взагалі, всякий писаний закон. Під назвою *jus non scriptum* римляни мислили ті юридичні правила, які розпізнаються й зберігаються в звичаях і спрямовують життя. Словом, під *jus non scriptum* малась сукупність правил, щодо яких не було свідомого рішення ні народних зборів, ні сенату, ні магістрату ²³⁷: виконувати їх, чи ні. Якщо *Corpus juris* вимагає, щоб право не суперечило добрим звичаям, то це значить, що воно не повинно суперечити неписаному законові.

Jus commune i jus singulare. Цей поділ дуже тьмянний і не має великої ваги, хоча сам по собі значний. Річ у тім, що *jus commune* тримається суто всередині абстрактної юридичної сфери; це природне право, спільне всім. Але з цього спільного права постають деякі окремі правочинності, що суперечать сенсові спільного права. Припустимо, людина має спільне право; але іноді вона володіє таким колом прав, в якому стоїть поза спільним правом, хоча в інших відношеннях не може бути вилучена з дії останнього. Це право, встановлене *contra juris rationem*²³⁸ називається *jus singulare*.

Права на особи, речі або дії (*jus, quod ad personas vel ad res vel ad actiones pertinet*). Щодо цієї класифікації права як такого, що стосується або особи, або речі, або дії, то ця класифікація входить в усі підручники. Зазначимо, що всяке право є правом щодо особи, бо ця особа діє. Права щодо речей і дій є лише застосування права діяльної особи.

3. Вищі джерела права

а) Природне право має своїм джерелом природний розум, тобто Бога. *Jura sunt divina quadam providentia constituta*²³⁹, кажуть римські юристи. Під природою у римлян мислився незмінний стан речей в їхньому явищі; римські юристи під природою мали сталий, вічний стан речей, — не речей, як ми їх розуміємо, а речей, як вони є самі в собі.

б) Джерелом *jus gentium* є народи й держави, як узгоджені в деяких правових відносинах; такими є, наприклад, визначення про шлюб, народження й виховання дітей, про самозахист. З саме цих правових відношень і складається *jus gentium*.

с) Щодо *jus civile*, то воно впливає з правомірної діяльності членів окремої держави.

4. *Підґрунтя обов'язкової сили права.* Значно цікавішою проблемою є те, як римські юристи розуміли питання про обов'язкову силу права. З якої потреби людина відчуває себе зобов'язаною чинити так, а не інакше? Звідки отримує право свою санкцію, яка примушує людей шанувати й поважати право?

Як існує три види права, так існує й три підстави його обов'язкової сили. Кожне право черпає санкцію у своїй основі. Так, *jus naturale* ґрунтується на тому, що всі народи й держави є частками одного людського роду, й, інакше кажучи, воно ґрунтується на злагоді всіх

виробились норми права, придатні для всіх взаємовідносин. Ці спільні усім народам норми права отримали назву *jus gentium*.

Чим же відрізняється *jus gentium* від *jus naturale*? В *Corpus juris* *jus gentium* часто взагалі не відрізняється від *jus naturale*: *jus gentium* називається *jus naturale* й навпаки — *jus naturale* називається *jus gentium*. Але іноді можна простежити розбіжність між цими двома видами права. Так, *jus gentium* відрізняється від *jus naturale* визначенням, узятим з принципу доцільності.

Крім цього основного поділу права знаходимо ще другорядні поділи: в *Corpus juris* право поділяється на *jus publicum* і *jus privatum*, на *jus scriptum* і *jus non scriptum*, на *jus commune* і *jus singulare* ²³¹, і, зрештою, на право особи, право на речі й на дії.

Jus publicum і *jus privatum*. *Jus publicum* є право, предмет якого становить римська держава. *Publicum jus est, quod ad statum rei Romanae spectat* ²³². Натомість *jus privatum* позначає ту галузь права, де окрема людина є сама для себе метою. Підставою цього поділу слугує думка, що існує щось корисне для держави й щось інше, корисне окремій особі. *Status rei Romanae* ²³³ є принципом *jus publicum*; *singulorum utilitas* ²³⁴ є принципом *jus privatum*.

Однак, деякі кола приватного права є такими, що в охороні цих прав зацікавлені не лише окремі особи, а й держава. Звідси виникає наступний розподіл *jus privatum*: одні кажуть, що *jus privatum est, quod ad singulorum utilitatem spectat* ²³⁵; інші визначають його інакше, кажуть, що *jus privatum est, quod ad singulorum voluntatem spectat* ²³⁶. Останнє визначення вказує на те коло прав, де ініціатива позову належить людині та її сваволі. Те, що пов'язане з окремою волею, і є приватним правом у власному значенні.

Jus scriptum і *jus non scriptum*. *Jus scriptum* є, взагалі, всякий писаний закон. Під назвою *jus non scriptum* римляни мислили ті юридичні правила, які розпізнаються й зберігаються в звичаях і спрямовують життя. Словом, під *jus non scriptum* малась сукупність правил, щодо яких не було свідомого рішення ні народних зборів, ні сенату, ні магістрату ²³⁷: виконувати їх, чи ні. Якщо *Corpus juris* вимагає, щоб право не суперечило добрим звичаям, то це значить, що воно не повинно суперечити неписаному закону.

Jus commune i jus singulare. Цей поділ дуже тьмянний і не має великої ваги, хоча сам по собі значний. Річ у тім, що *jus commune* тримається суто всередині абстрактної юридичної сфери; це природне право, спільне всім. Але з цього спільного права постають деякі окремі правочинності, що суперечать сенсові спільного права. Припустимо, людина має спільне право; але іноді вона володіє таким колом прав, в якому стоїть поза спільним правом, хоча в інших відношеннях не може бути вилучена з дії останнього. Це право, встановлене *contra juris rationem* ²³⁸ називається *jus singulare*.

Права на особи, речі або дії (*jus, quod ad personas vel ad res vel ad actiones pertinet*). Щодо цієї класифікації права як такого, що стосується або особи, або речі, або дії, то ця класифікація входить в усі підручники. Зазначимо, що всяке право є правом щодо особи, бо ця особа діє. Права щодо речей і дій є лише застосування права діяльної особи.

3. Вищі джерела права

а) Природне право має своїм джерелом природний розум, тобто Бога. *Jura sunt divina quadam providentia constituta* ²³⁹, кажуть римські юристи. Під природою у римлян мислився незмінний стан речей в їхньому явищі; римські юристи під природою мали сталий, вічний стан речей, — не речей, як ми їх розуміємо, а речей, як вони є самі в собі.

б) Джерелом *jus gentium* є народи й держави, як узгоджені в деяких правових відносинах; такими є, наприклад, визначення про шлюб, народження й виховання дітей, про самозахист. З саме цих правових відношень і складається *jus gentium*.

с) Щодо *jus civile*, то воно випливає з правомірної діяльності членів окремої держави.

4. *Підґрунтя обов'язкової сили права.* Значно цікавішою проблемою є те, як римські юристи розуміли питання про обов'язкову силу права. З якої потреби людина відчуває себе зобов'язаною чинити так, а не інакше? Звідки отримує право свою санкцію, яка примушує людей шанувати й поважати право?

Як існує три види права, так існує й три підстави його обов'язкової сили. Кожне право черпає санкцію у своїй основі. Так, *jus naturale* ґрунтується на тому, що всі народи й держави є частками одного людського роду, й, інакше кажучи, воно ґрунтується на злагоді всіх

народів щодо деяких визначень права. *Jus civile* знаходить свою санкцію в злагоді членів даного суспільства.

Отже, все зводиться до трьох видів так званого *consensus*²⁴⁰:

а) злагода з природою (стоїчна) і з Богом (пантеїстична) складає санкцію *jus naturale*;

б) злагода різних народів і держав щодо деяких визначень права складає *jus gentium*;

с) нарешті, *consensus* членів одного суспільства складає санкцію *jus civile*. Але *consensus* може мислитись або як злагода, або як згода. Чи вважають римські юристи злагоду наслідком згоди? Позаяк це питання залишається нез'ясованим, висунемо тут кілька міркувань. Злагода, безумовно, може бути наслідком згоди, і в такому разі право матиме своє джерело в угоді. Але, з іншого боку, *consensus* може бути наслідком єдності наших моральних інтересів, а тоді право знаходило б свою санкцію лише у моральній гідності особи. Тому *Corpus juris* каже, що джерелом права є не *consensus*, а початкове визнання особи та її моральної гідності. Так, *bona fides, dictorum conventorum que constantia et veritas*²⁴¹ вважалися за *fundamentum justitiae*²⁴².

5. *Загальний зміст права*. Постає питання: в чому полягає ідея права? До яких нечисленних визначень звести величезні кодекси законодавців? Ульпіан увесь зміст права зводить до трьох простих ідей. Він каже: "*Juris praecepta haec sunt: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*"²⁴³. Своєю практичністю, точністю й стислістю це визначення ввійшло в дослідження права нових юристів і філософів.

6. *Визначення суб'єкта права*. В *Corpus juris* щодо цього вміщено мало вказівок, проте і їх досить, аби зробити потрібний висновок. А саме: суб'єктом природного права є всяка людина. В *jus gentium* суб'єктом права є *свободна* людина, а не всяка людина. Для *jus civile* суб'єктом є громадянин певної держави.

Ось безсумнівні сліди наявності філософського елемента в збірках римського права, що дійшли до нас. Він безперечно панує в зазначених нами моментах, але ніколи глибоко не входить у сам зміст правових визначень, позаяк стоїцизм у римському праві був лиш духом, взагалі притаманним римському генієві. Цілком філософський ґрунт у римлян освоїв один лише Цицерон.

Ось загальні риси, наявні в розумінні ідеї права давнім світом. Як зазначав Гегель, філософія греків мала об'єктивну спрямованість. Вона запитувала *про сутність* речей, а не *про способи* їхнього пізнання суб'єктом. Отже, що таке право *in objecto* ²⁴⁴? — ось питання, розв'язане давньою філософією.



АТТЕСТАТЪ

Объявляю что *Павелъ Павловичъ Писаревъ* *Сынъ* *Павла Павловича Писарева* *и* *Екатерины Павловны Писаревой* *Родившійся* *14 Сентября 1851 года*, поступивъ въ *Восточный Европейскій Университетъ* въ *Киевскую Академію*, обучался въ ней

при способностяхъ *всего хорошаго*
приспособленъ *въ историческимъ*
и поведеніи *хорошо*

Учился в Священномъ Писаніи

Правды Богоугодности

и Католическому праву

Патристикѣ

Церковному Красноречію

Церковной Исторіи { *Всобщей*
Русской

Наукамъ Философическимъ

Общій Свѣдѣнія

Физикѣ и Математикѣ

Гражданской Исторіи { *Всобщей*
Русской

Классическому { *Еврейскому*
Греческому
Латинскому
Итальянскому
Французскому

По окончаніи курса учени въ іюль 1851 года, Императорскою Академіею признанъ *достоинъ* разряду Академическаго воспитанника, и съ утвержденія Святейшаго Правительствующаго Синода отъ 1 Сентября 1851 года посылать на службу *Министру*

Во удостовѣреніе чего и данъ сей *Дипломъ* *14 Сентября 1851 года*

Павелъ Павловичъ Писаревъ
Писаревъ Павелъ Павловичъ
Протоіерейъ Іоаннъ Семеновъ

Младшій Секретарь Г. Министра

№ 400

Додатки



ДОКУМЕНТИ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА
З ФОНДІВ ІНСТИТУТУ РУКОПИСІВ
НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНИ
ім. В. ВЕРНАДСЬКОГО



Метрическая выписка

В метрической Золотоношского уезда местечка Липлявого Николаевской Церкви за тысяча восемьсот двадцать шестой год книге под № 12 написано так: “Февраля шестнадцатого у Священника Даниила Юркевича родился сын Памфил, крестил Священник Иосиф Андриевский того месяца восемнадцатого числа, восприемниками были: Губернский секретарь Пантелеймон Саско и помещика Михаила Базилевича дочь Варвара”.

Что действительно вышеозначенный акт рождения окончившего курс Полтавской духовной семинарии студента Памфила Юркевича выписан согласно сообщению Полтавского семинарского правления из метрической книги, хранящейся в архиве Консисторском, в том Полтавская духовная Консистория сим заверяет Августа 12 дня 1847 года.

[Підписи протоієрея, столоначальника]

У сей метрической
выписи Полтавской духовной
Консистории Печать

[Печатка]

КДА 704 Л (Муз. 834). – Арк. 49–50. – Оригінал.

Аттестат
[Полтавської духовної семінарії]
№ 497

Объявитель сего Памфил **Юркевич** Полтавской Епархии, уезда Золотоношского, села Липлявого Николаевской Церкви Священника Даниила Юркевича сын, имеющий от роду ныне 21 год, в Сентябре месяце 1841 года поступил из Переяславского духовного уездного училища в Полтавскую духовную семинарию и совершил в ней курс семинарского учения, со способностями **отличными**, прилежанием **постоянным** при поведении **весьма честном**, на окончательном испытании оказался успевающим:

По Священному Писанию

Православному исповеданию

По наукам

Богословским

Философским

Физико-математическим

Патрологии

Церковной археологии

Отлично хорошо

Каноническому праву

Обозрению богослужебных книг

Словесности

По истории

Церковно-библейской

Церковной

Всеобщей гражданской

Российской Церкви

Российского Государства

По предмету медицины

По языкам

Латинскому

Греческому

Немецкому

Французскому

Почему, после публичного испытания в Июле сего 1847 года бывшем, на основании 12 § начертания правил для духовных училищ Полтавским Семинарским правлением с утверждения Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Гедео́на, Архиепископа Полтавского и Переяславского и разных Орденов Кавалера, причислен к 1-му разряду воспитанников семинарии и возведен на степень студента.

В свидетельстве чего и дан студенту Памфилу Юркевичу сей Аттестат из правления Полтавской семинарии за надлежащим подписом и приложением печати оного правления 1847 года Июля 13 дня.

Семинарии ректор Архимандрит Феофан

Семинарии инспектор

[Подпись]

Семинарии эконо́м проф-р Даниил Юзефович

За Секретаря

Проф. А. Скрябин

[Печатка Полтавського
семінарського правління]

Аттестат
[Київської духовної академії]
№ 709

Объявитель сего Памфил Юркевич Полтавской Епархии, Золотоношского уезда, села Липлявого, Священника Данила сын, имеющий ныне от роду 26 лет, в Августе 1847 года, поступив из Полтавской духовной семинарии в Киевскую духовную академию, обучался в ней,

при способностях **отлично хороших**, прилежании **отлично хорошем** и поведении **отлично добром**

Учению о Священном Писании		
Наукам богословским		
и каноническому праву		
Патрологии		отлично хорошо
Церковному красноречию		
Церковной истории	всеобщей русской	
Наукам философским		весьма хорошо
Общей словесности		
Физике и математике		отлично хорошо
Гражданской истории	всеобщей русской	очень хорошо отлично хорошо
Языкам	еврейскому греческому латинскому немецкому французскому	отлично хорошо

По окончании курса учения в Июне 1851 года Конференциею Академии причислен к первому разряду академических воспитанников и с утверждения Святейшего Правительствующего Синода от 7 Сентября 1852 года возведен на степень Магистра.

В удостоверение чего и дан ему, Юркевичу, из правления Киевской духовной академии сей Аттестат. 14 ноября 1852 года.

[Печатка КДА] Академии ректор
 Архимандрит Антоний
 Академии инспектор
 Архимандрит Даниил
 Протоиерей Иоанн Скворцов
 Академии секретарь А. Минервин

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 48. — Оригінал

**[Диплом магістра
Київської духовної академії]**

Sub Auspicatissimo Regimine
Augustissimi ac Potentissimi Imperatoris
Nicolai Primi

Totius Russiae Autocratoris
Kioviensis Ecclesiasticae Academiae Conventus
pro potestate sibi concessa
Dominum Pamphilum Jurkewitsch

Ob luculenta progressuum in solidioribus ac humanioribus
praesertium vero sacris scientiis specimina, tam privato, quam
publico examine, non semel edita, Magistrum sanctorum
humaniorum litterarum Solemni hoc Diplomate declarat,
honoremque ei ac privilegia concessa decrevisse ac contulisse
publice testatur.

A. D. MDCCCLII die XIX Novembris¹

[Підписи Митрополита Київського, ректора академії, ректора семінарії, інспектора академії, секретаря академії].

[Печатка Київської духовної академії]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 45. — Оригінал.

**Формулярный список о службе
ординарного профессора
Киевской Духовной Академии
Памфила Даниловича Юркевича
за 1861 год**

Чин, имя, отчество, должность им отправляемая, и сколько от роду лет	Магистр, Памфил Данилович Юркевич Ординарный профессор Киевской духовной академии по классу философских наук и немецкого языка. 33-х лет. Православного исповедания Имеет бронзовую медаль на Андреевской ленте в память войны 1853-1856. Получает жалованья: по должности профессора Академии — 858 рублей, по должности преподавателя немецкого языка — 214 рублей 50 копеек квартирное пособие — 114 рублей классный оклад — 100 рублей 10 копеек Итого — 1286 рублей 60 копеек	
Из какого звания происходит		Сын священника Полтавской губернии.
Есть ли за ним, за родителями его или, когда женат, за женою недвижимое имение?		
У родителей и у самого его	Родовое Благоприобретенное	Нет Нет
У жены его, буде женат	Родовое Благоприобретенное	Деревянный на каменном полуэтаже дом в Плоской части г. Киева Нет

Когда в службу вступил и в оной какими чинами, в каких должностях и где проходил; также не было ль каких отличных по службе деяний, не был ли особенно чем награжден и в какое время?

год	месяц число	
1851	Сент. 12	По окончании курса в Киевской Духовной академии по особому распоряжению местного начальства введен в предназначенную ему Академическою Конференциею должность наставника по классу философских наук в означенной академии.
1851	Сент. 29	Утвержден в сей должности Св. Синодом.
1852	Окт. 7	Возведен на степень магистра и переименован бакалавром Академии.
1853	Сент. 28	В отлично-усердные и весьма полезные труды его объявлено ему благоговение Святейшего Синода.
1854	Мая 26	Определен помощником инспектора Академии
1856	Сент. 16	В награду за отлично-усердную и весьма полезную службу назначено ему квартирное пособие по 144 рублей в год из духовноучебных капиталов.
1856	Окт. 16/20	Согласно его прошению уволен от должности помощника инспектора Академии.
1857	Февр. 5	Поручено ему преподавание немецкого языка с производством за то из Академических сумм положенного оклада за бакалаврское жалованье
1858	Ноябр. 12	За отлично-усердную службу и весьма полезные труды по Академии возведен в звание экстраординарного профессора Академии.

	1858	Ноябр 12	За отлично-усердную службу и весьма полезные труды по Академии возведен в звание экстраординарного профессора Академии.
	1861	Мая 19	Определением Св. Синода, изъявленным в предложении Г-на Синодального Обер-Прокурора Академическому правлению от 2 июня 1861 года за № 4345 за примерно-усердную службу, обширные сведения и отличное преподавание возведен в звание ординарного профессора Академии.
	1861	Окт. 18	По Высочайшему повелению Государя Императора перемещен из Киевской Академии в Московский университет на кафедру философии с званием ординарного профессора.
В походах против неприятеля и в самих сражениях был или нет и когда именно?			Не был
Не был ли в штрафах и под судом и если был, то за что именно и чем было <u>кончено</u> ?			Не был
Какого поведения и в должности исправен ли?			Честного, исправен и надежен
Не был ли в отпусках, и если был, то когда именно и на сколько времени и явился ли на срок к должности?			Не был Не был
Не был ли в отставке и когда?			Не был

Женат ли или был женат, дети от сего брака, кто именно, каких лет и где находятся?			Женат на Дарии Ильичне; у них дочь Александра, родившаяся 1857 года Апреля 2, находится при родителях. Жена и дочь православного исповедания,
--	--	--	--

№ 527 Что копия согласна с подлинным формулярным списком о службе бывшего профессора Киевской духовной академии Памфила Юркевича и выдана по прошению брата его Статского Советника Андрея Даниловича Юркевича, то правление сей Академии удостоверяет надлежащею подписью и приложением академической печати 1882 года, Августа 22 дня.

Ректор Академии Епископ Михаил [підпис]

Секретарь правления Иван Исаев [підпис]

[Печатка КДА]

КДА 704 Л (Муз. 834). – Арк. 27–30. – Копія.

[Посвідчення Товариства шанувальників російської словесності]

Общество
Любителей Российской словесности,
учрежденное
при

Императорском Московском университете,
в заседании 21 марта 1862 года
избрало в действительные члены
Памфила Даниловича Юркевича

Председатель Михаил Погодин [підпис]

Секретарь Михаил Лонгинов [підпис]

[Печатка Товариства
шанувальників російської словесності]

КДА 704 Л (Муз. 834). – Арк. 32. – Оригінал.

**[Посвідчення Комітету
акліматизації тварин і рослин
Московського товариства
сільського господарства]**

Комитет Акклиматизации животных и растений Императорского Московского общества сельского хозяйства, состоящий под покровительством Его Императорского Высочества Великого князя Николая Николаевича Старшего в заседании 11-го Марта 1863 г. избрал в свои Действительные члены Памфила Даниловича Юркевича.

Покровитель Николай [підпис]

Член Дирекции Комитета А. Богданов [підпис]

Ученый секретарь Яков Калиновский [підпис]

[Печатка Императорського
Московського товариства сільського господарства]

КДА 704 Л (Муз. 834). – Арк. 31. – Оригінал.

Грамоти про нагороди

Божиею милостию
Мы, Александр Второй,
император и самодержец
Всероссийский, царь польский,
великий князь финляндский
и прочая, и прочая, и прочая

Нашему Надворному Советнику,
Ординарному Профессору Императорского
Московского Университета,
Памфилу Юркевичу

В воздаяние отлично усердной службы и особых трудов ваших, по засвидетельствованию Начальства и согласно удостоению Комитета Министров, Всемилоостивейше пожаловали Мы вас Указом, в 23 день Декабря 1862 года Капитулу данным, Кавалером Императорского и Царского Ордена Нашего Святого Станислава второй степени.

Грамоту сию в свидетельство подписать, Орденскою печатью укрепить и знаки Орденские препроводить к вам *Повелели Мы Капитулу Российских Императорских и Царских* Орденов.

Дана в Санктпетербурге в 5 день Января 1863 года

Вице-президент [підпис]

Член, Генерал-Лейтенант [підпис]

Присутствующий церемониймейстер [підпис]

[Печать Императорского и Царского Ордена
Св. Станислава № 348]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 33—34. — Оригінал.

* * * * *

Божиею милостию
Мы, Александр Второй,
император и самодержец
Всероссийский, царь польский,
великий князь финляндский,
и прочая, и прочая, и прочая

Нашему Надворному Советнику
Ординарному Профессору Императорского
Московского Университета
Памфилу Юркевичу

В воздаяние отлично усердной и ревностной службы вашей, Начальством засвидетельствованной, Всемилоостивейше пожаловали Мы вас Указом, в 27 день Марта 1866 года Капитулу данным, кавалером Императорского Ордена Нашего Святыя Анны второй степени. Грамоту сию в свидетельство подписать, Орденою печатью укрепить и знаки Орденовые препроводить к вам *Повелели Мы Капитулу Российских Императорских и Царских Орденов.*

Дана в Санктпетербурге в 6 день Мая 1866 года.

За вице-президента [підпис]

Генерал-Лейтенант [підпис]

Члены [підпис]

[Печатка № 3128 відірвана]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 35 — 36. — Оригінал.

* * * * *

Божиею милостию
Мы, Александр Второй,
император и самодержец
Всероссийский, царь польский,
великий князь финляндский,
и прочая, и прочая, и прочая

Нашему Надворному Советнику
Ординарному Профессору Императорского
Московского Университета
Памфилу Юркевичу

В воздаяние отлично усердной и ревностной службы вашей, Начальством засвидетельствованной, Всемилоостивейше пожаловали Мы вам Указом, в 31 день Марта 1868 года Капитулу данным, знаки Императорского Ордена Нашего Святыя Анны второй степени, украшенные Императорскою короною. Грамоту сию в свидетельство подписать, Орденскою печатью укрепить и знаки Орденские препроводить к вам *Повелели Мы Капитулу Российских Императорских и Царских* Орденов.

Дана в Санктпетербурге в 30 день Апреля 1868 года.

Члены [підпис]

Присутствующий Церемониймейстер [підпис]

[Печать Императорского ордена
Св. Анны № 3682]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 37 — 38. — Оригінал.

Божиею милостию
Мы, Александр Второй,
император и самодержец
Всероссийский, царь польский,
великий князь финляндский,
и прочая, и прочая, и прочая.

Нашему Надворному Советнику
Ординарному Профессору Императорского
Московского Университета
Памфилу Юркевичу

В воздаяние отлично усердной и ревностной службы вашей, Начальством засвидетельствованной, Всемилоостивейше пожаловали Мы вам Указом, в 1 день Января 1874 года Капитулу данным, Кавалером Императорского Ордена Нашего Святого Равноапостольного Князя Владимира третьей степени. Грамоту сию в свидетельство подписать, Орденоскою печатью укрепить и знаки Орденоские препроводить к вам *Повелели Мы Капитулу Российских Императорских и Царских Орденов.*

Дана в Санктпетербурге в 14 день Января 1874 года.

Вице-президент [підпис]

Члены [підписи]

[Печать Ордена С. Р. Князя Владимира № 731]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 39—40. — Оригінал.

*Министерство народного
Просвещения*

Билет

**Императорский Московский
Университет
№ 1099**

От Ректора Императорского Московского университета ординарному профессору Действительному Статскому Советнику Памфилу Даниловичу **Юркевичу** дан сей билет для свободного прожития в Москве, сроком от нижеписанного числа впредь на один год. 1873 года Августа 22 дня.

Москва

Имеет ли семейство:

Имеет дочь Александру 16 лет.

У сего билета

Императорского Московского

Университета печать

Ректор университета

[підпис]

Секретарь Совета

[підпис]

Помощник секретаря

[підпис]

[печатка]

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 41—42. Оригінал.

Билет

От Императорского Московского университета дан сей билет ординарному профессору, Действительному Статскому Советнику Памфилу Даниловичу **Юркевичу** для свободного проезда в Самарскую губернию и прожития там, сроком от нижеписанного числа впредь по десятое Июля сего года. Москва.

Ректор университета

Тайный советник С. Соловьев

[підпис]

[Печатка Московського університету]

Помощник секретаря Совета

[підпис]

[Позначка самарського пристава

про реєстрацію квитка 3 липня 1874 р.].

КДА 704 Л (Муз. 834). — Арк. 43—44. — Оригінал.

[А. Д. Юркевич]

ЗАМІТКА ПРО ЖИТТЯ Й ДІЯЛЬНІСТЬ ПОКІЙНОГО ПРОФЕСОРА ФІЛОСОФІЇ ПАМФІЛА ДАНИЛОВИЧА ЮРКЕВИЧА

Професор філософії Памфіл Данилович Юркевич, син парафіяльного священика м. Ліплявого Золотоноського повіту Полтавської губернії, народився 16 лютого 1826 р. Грамоті, письму й предметам духовних училищ навчався в домі батька — вихованця Переяславської семінарії 20-х років. У батьківській домівці була школа, в якій діти заможних парафіян навчалися церковнослов'янській грамоті. Курс школи полягав у вивченні “грамотки” (різновид букваря з молитвами), Часослова й Псалтирі. Звичайно, ці три книги розучувалися так, аби учень міг читати вільно й без помилок, як вимагали того потреби сім'ї й церкви. Завідували таким навчанням або письменно жінка, або ж причетник. Дітей, котрі мали вступати до повітових училищ, навчали також предметам, що були обов'язковими в училищах — священній історії, латині, грецькій і російській мовам, арифметиці, географії. Таким навчанням завідував, зазвичай, батько, доволі обізнаний у цих предметах, але інколи запрошували й учителя — учня семінарії. Втім, давні мови викладав тільки батько. Під його ж керівництвом навчалися, довгими зимовими вечорами, нотному церковному співу.

Отримавши таку домашню освіту, П. Д. Юркевич був відданий до Переяславського духовного училища, а після закінчення училища у 1841 р. вступив до семінарії, там само, в Переяславі. І вдома, і в училищі, і в семінарії П. Д. Юркевич відзначався допитливістю, сумлінням і здібностями до навчання. Книжне заняття було, буквально, його пристрастю. Таким воно залишалось усе життя, до смерті.

Містечко Ліпляве, де служив священиком батько, було тоді бідним хліборобським селом. Не лише ярмарків чи базарів, навіть крамнички не було. Козацьке населення жило виключно хліборобством. Тому й священик, отримуючи від парафії жалюгідні прибутки, так само був змушений, аби утримувати родину, займатися хліборобством і дітей привчав до цього. З цією метою влітку дітям доручали різні посильні справи в полі — згрібати сіно, косити, доглядати худобу, аби не псувала засівів чи копиць тощо. В ті часи такі літні заняття дітей священиків були справою абиякою. Ще в 30—40 роки вирували поміж семінаристів перекази про “спартипців” — вихованців, що на власних плечах приносили собі провізію з села до міста. Й нерідко начальство училищ, відпускаючи дітей на канікули, в напутній промові казало: “Їжджайте, відпочивайте від книжок і допомагайте батькам, у господарстві, працюючи”. Втім, такі відсвіжуючі заняття були не до душі П. Д. Юркевичу-юнакові. Куди б не вирушав —

чи в поле, чи до лісу, чи на луки — не розставався він з книгою й, забравшись у затишне місце, віддавався читанню.

Улюбленими предметами занять П. Д. Юркевича в училищі та семінарії були латина й математика. Раннє знайомство з церковнослов'янською мовою робило грецьку мову легшою, порівняно з латиною; втім, через мізерність засобів навчання, латина була в ті часи найскладнішим предметом. Згодом, вже будучи професором у Москві, П. Д. Юркевич так відгукувався про вплив латини особисто на нього: “Я згадую, — писав він, — як я надихався Корнелієм; й це відбувалося з трьох причин: а) через те, що з кожною новою сторінкою вкладався у голову новий і цікавий зміст; б) цей зміст поставав у новому й цікавому зв'язку з минулим і очікуваним; с) цим змістом голова наповнювалася не випадково; вона оволодівала ним за допомогою загальних правил граматики; а така зустріч загального з окремим надає нам в усякій науці особливої насолоди” (лист 1864 р.).

Маючи такий погляд на вплив латини, П. Д. Юркевич не міг збагнути прагнення деяких вчителів навчати за великими підручниками. За його міркуванням, “мета граматики — привести в ясну свідомість вихованця одну загальну, логічну закономірність у мові; винятки пояснюються у лексиконі і в філології” (там само).

1847 р., після закінчення семінарії, П. Д. Юркевич вступив до Київської духовної академії. У цей час стався випадок, спроможний радикально вплинути на життя юнака. Вже в сьомому класі семінарії П. Д. Юркевич замислив вступити до Медико-хірургічної академії; батько не погоджувався, вимагаючи вступу до духовної академії. Суперечка набула широкого масштабу: не поступались ні батько, ні син. Тоді батько виголошує, що краще одружитись і стати священиком, аніж вступати до [Медико-хірургічної] академії. Син погоджується. Й вирушили з цією метою до знайомих. В гостях П. Д. Юркевич, не маючи сили залишатися серед веселощів, вийшов прогулятися й по дорозі почув знайому пісню, що застерігала молодця від одруження:

Хлопче-молодче з карими очима,
Нашо тобі жінка — камінь за плечима.

В такому напруженому стані духу пісня справила на нього настільки сильне враження, що він повернувся додому й оголосив батькові, що кориться йому і йде до [духовної] академії. Про це [П. Д. Юркевич] сам розповідав, і вдома довго зберігалось листування між батьком і сином. Син писав: “Якщо я стану лікарем, то гори зрушу”, а батько відповідав: “Вірою і тільки вірою можна гори рухати”¹. Згодом виявилось, що батько плекав надію побачити сина архієреєм².

Вступивши до [Київської духовної] академії, П. Д. Юркевич став, як кажуть його сучасники, “одним з обдаровани-

ших вихованців її XV курсу (1847—1851 рр.)”. Виявляючи відмінні успіхи з богословських предметів, він особливо полюбив філософію, й після закінчення академії, як зазначено у формулярному списку, особливим розпорядженням начальства був введений на призначену йому академічною конференцією посаду наставника з класу філософських наук (12 жовтня 1851 р.).

1860 р. вийшов його філософський етюд “З науки про людський дух”, [спрямований] проти вчення матеріалізму. Етюд цей пригорнув до автора увагу³. Невдовзі після цього надійшло запрошення від Московського університету посісти кафедру філософії. Тут виникла така перешкода. П. Д. Юркевич був в академії ординарним професором, хоча мав лише ступінь магістра, а для отримання звання ординарного професора в університеті вимагалась ступінь доктора. Втім перешкода ця, через визнання за ним ученості, була усунута. Після десяти років діяльності в академії він, за височайшим наказом государя імператора, 18 жовтня 1861 р. (як зазначено у формулярному списку) був переведений з Київської академії до Московського університету на кафедру філософії зі званням ординарного професора.

Важкими були для П. Д. Юркевича перші роки служби. В 1848 р. помер батько, залишивши вдову з десятьма дітьми у вкрай мізерному достатку. З самих перших днів служби постала тяжка необхідність — час і сили, потрібні для науки, витрачати на дрібниці життя, на боротьбу з бідністю. І він слухняно скорився такій необхідності, терпляче зносячи її вимоги, інколи нелегкі: сумлінно допомагав рідним і турботами, і грошми. І якщо осиротіле сімейство батька не загинуло під гнітом бідності, то завдячує цим піклуванню й допомозі П. Д. Юркевича.

До свого батька, суворого вчителя і наставника в юності, П. Д. Юркевич зберігав до старості щирі почуття святої любові й вдячності. Батькові напучення, міри й засоби до їх виконання видавалися йому чимось непогрішним. У тяжкі хвилини життя П. Д. Юркевич знаходив найвищу розраду в тих латинських висловах, які засвоїв від батька, на кшталт: *ex tenebris lux*, або *per crucem ad lucem*⁴. І в педагогічних бесідах нерідко удавався до таких висловів. Якось один педагог доводив, що можна й треба навчати дітей без книжок. Спокійно вислухавши доводи, П. Д. Юркевич відповів коротко: *discere sine libro — haurire aquam cribro*⁵, а потім додав: “так казав мій батько, так казатиму і я”.

З великою вдячністю згадував він і розумних, відданих науці, наставників. Слухаючи його розповіді про них, можна було подумати, що то були якісь велетні-силачі думки і слова, подібних яким не народить сучасність.

У Москві, на новому місці й серед нових знайомих, він зберіг любов і прихильність до старої академії, й у розмовах

відверто зізнавався, що академія розвинула в ньому любов до філософії й заклала міцні та непохитні підвалини цієї науки. Без перебільшення можна сказати, що його розповіді про життя в академії були подібні до розповідей благочестивого прочанина про святі місця. Правда й те, що й він надовго залишив в академії добру пам'ять про себе. Знаючи про таке ставлення П. Д. Юркевича до академії, брати його А. та В. Юркевичі заснували при академії із залишеного ним спадку стипендію його імені (в шість тисяч карбованців), вважаючи, що найкраще місце для пам'ятника небіжчику після смерті — те, яке він за життя високо шанував і щиро любив.

До лекцій П. Д. Юркевич завжди готувався, і готувався сумлінно. У 1872 і 73 рр. він вже страждав і від сімейного горя, і від власних недуг, але попри це не переставав хвилюватись, що клопоти і хвороби відволікають його від наукових занять. Знаючи цю відданість справі науки і викладання, спокійно можна повірити таким відгукам про його лекції: "Лекції викладались мовою вільною, вишуканою й усно, тобто не читанням із зошита", "Глибокодумність і розвинена логіка разом з ерудицією відзначали його лекції". Такі заяви з'явилися у пресі після його смерті.

Відданий усією душею філософським студіям, П. Д. Юркевич співчутливо ставився до тих юнаків, в яких помічав здібності й покликання до науки. Для них він був і вчителем, і другом: залюбки приймав у своєму кабінеті, інколи вів довгі розмови, чесно й сумлінно давав поради. Взагалі, до слухачів ставився добросердо й поблажливо і читав лекції однаково справно, незалежно від численності аудиторії: йому було байдуже, скільки людей його слухає — сотні, десятки або лише одиниці ⁶.

Як стверджують сучасники, у Москві П. Д. Юркевичу було попервах важкувато. Упереджене проти філософії юнацтво часто докучало йому "недоречними, наївними, а нерідко й нісенітними запереченнями". П. Д. Юркевич "вислуховував заперечення серйозно, й з розумною стриманістю сперечався з кумедними, часом, доводами". Лише бесіди з тими дилетантами, котрі без покликання, без мети чіплялись за філософські питання й своїми розпитами марно забирали в нього час і відволікали від занять, вважав за тягар.

Втім, прихильний до обдарованих і здібних до науки юнаків, добросердо-поблажливий і лагідний щодо аудиторії, П. Д. Юркевич завжди був суворо-чесним і твердим до тих осіб, які через самооману чи якісь житейські мотиви прихилились до філософії, не маючи до неї ані покликання, ані здібностей. Так він виголосив у пресі суворий, навіть різкий, вирок над твором одного молодого науковця. Дехто із знайомих зауважував йому, що автор, начебто, людина здібна. "Так, — відповів він, — безперечно здібна, здібна до багато чого в житті, тільки не до філософії" ⁷.

Іншого разу П. Д. Юркевич не погодився пропустити докторську дисертацію магістранта⁸. Деякі знайомці почали просити його зважити на становище людини, котра давно вже займається філософією, і все ще перебуває в доцентах. На такі прохання він спокійно відповів: “У питанні, що стоїть між вимогами науки і становищем людини, завжди треба віддавати перевагу вимогам науки”. Майбутнє показало, що П. Д. Юркевич був правий у своїх присудах: і автор книги, і докторант, відмовившись від філософії, знайшли собі місце по силах та здібностях й набагато забезпеченіше, ніж те, яке могла їм дати філософія⁹.

1872 і 1873 роки були найтяжчими в житті П. Д. Юркевича. Серйозно занедужала кохана дружина (хвороба горла). Хворість дружини розладнала і його здоров'я. Слабий, сам вже давно хворий на гемороїди, він все-таки не хотів, або, радше, був не в змозі, не мав сили доручити догляд за немічною дружиною комусь із сторонніх — все сам ходив і клопотав біля неї. При цьому не бажав розставатися й з книгами. Виснажений і знесилений доглядом за хворою, він йшов до свого кабінету й відразу ж брав книгу, папір, олівець та починав читати або писав. І лише вкрай знеможений засинав, часто просто в кріслі, в якому сидів. Хвору дружину було перевезено до Криму. Попервах йому стало легше: він помітно свіжішав і видужував. Але недуга дружини повернула на гірше; довелось їздити до Криму, залишаючи улюблені заняття. Поїздки до Криму, перевезення тіла померлої дружини до Москви настільки розладнали його здоров'я, що восени 1873 р. він і сам був змушений злягти в ліжко. У січні 1874 р. він трохи одужав, знайомі та друзі вмовляли його залишити заняття, взяти відпустку й вирушити в теплі краї підлікуватись. Не прислухався він до цих порад і на всі заперечення відповідав одне: “Багато часу упустив; дочитаю до канікул, а на канікулах і поїду”.

Справді дочитав, але хвороба робила свою справу: у травні 1874 р. з'явились паморочення й набряки ніг. Влітку поїхав до Самари, на кумис, але марно. Повернувшись, у вересні він зліг, а 4 жовтня помер. Похований у Москві, в Даниловому монастирі.

Наукові праці П. Д. Юркевича, переважно філософсько-педагогічного змісту, складають журнальні статті й окремі твори, котрі з'являлись друком у такому хронологічному порядку:

1) Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божьего¹⁰ (Труды Киевской духовной академии. — 1860. — Кн. I). Стаття проаналізована Володимиром Соловйовим в “Журнале Министерства народного просвещения”, ч. CLXXVI¹¹.

2) Из науки о человеческом духе (Труды Киевской духовной академии. — 1860. — Кн. 4.).

3) Материализм и задачи философии (Журнал Министерства народного просвещения. — 1860. — № 10).

4) Критико-философские отрывки (Труды Киевской духовной академии. — 1861)¹².

5) Язык физиологов и психологов¹³ (Русский вестник. — 1862. — № 4, 5)¹⁴.

6) Письмо к Баршеву (Современная летопись. — 1863)¹⁵.

7) Чтения о воспитании (Окрема праця, 1865 р.).

8) Разум по учению Платона и опыт по учению Канта (Промова, виголошена на урочистих зборах Імп. Московського університету 12 січня 1866 р.)¹⁶.

9) Игра природных сил¹⁷. Полемічна стаття з приводу статей, викликаних дисертацією проф. Струве (Русский вестник, 1870).

10) План и силы первоначальной школы¹⁸. (Журнал Министерства народного просвещения. — 1870. — берез.).

11) Идеи и факты из истории педагогики. По поводу сочинения Модзалевского “Очерки истории воспитания и обучения с древнейших времен” (Журнал министерства народного просвещения. — 1870. — Жовтень)¹⁹.

12) Будущность звуковой методы (Журнал Министерства народного просвещения. — 1872. — Березень)²⁰.

НВ. Судячи з паперів П. Д. Юркевича, йому доручалися й аналізи книжок з педагогіки. Один прихильник спіритизму²¹ доручив йому написати про свої враження від спіритичного сеансу. Прибічники спіридуалізму прагнули побачити в ньому прихильника спіритизму²². Втім, людям, котрі близько знали П. Д. Юркевича в роки його хвороби і в роки здоров'я, погодитись із таким пересвідченням важко. Якщо відшукаються нотатки, то можна видрукувати їх цілком. Та чи ледве ці нотатки щось прояснять²³.

ПРИМІТКИ

Тексти, вміщені до даної збірки, друкуються вперше, за рукописними оригіналами з фондів Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Їх редагування і переклад українською мовою здійснені упорядником. При перекладі збережені авторські особливості правопису власних імен і термінів. Примітки П. Д. Юркевича позначені астеріском, примітки упорядника — цифрами. Вбачаючи своє завдання насамперед у тому, щоб якомога швидше ввести до наукового обігу невідомі ні широкому загалові, ні фахівцям твори видатного мислителя, упорядник утримався від всеохоплюючого коментування, вважаючи його справою подальших спеціальних досліджень. Подані тут примітки мають пояснювальний характер щодо вживаних у текстах термінів, іншомовних слів, міфологічних і біблійних сюжетів, географічних назв, назв праць інших авторів, згадуваних історичних подій тощо. Пояснення щодо названих у текстах окремих персоналій вміщені в покажчиках імен та міфологічних, біблійних і літературних персонажів. У квадратних дужках ([]) подані слова, використані як можливі для відтворення смислового зв'язку.

Висловлюємо щиру подяку Л. Жук, Н. Григор'євій, В. Сташенко та Ю. Додоновій за технічну допомогу в підготовці збірки до друку.

ХАРАКТЕР І СПРЯМОВАНІСТЬ СУЧАСНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Текст під назвою “Характер і спрямованість сучасної німецької філософії” — один з небагатьох рукописів П. Д. Юркевича, що має цілісний, закінчений вигляд і зберігся увесь. Характер і обсяг тексту дозволяє кваліфікувати його як статтю, а дата, що стоїть наприкінці — 25 червня 1859 р. — свідчить про те, що він написаний приблизно водночас (або, навіть, трохи раніше) з статтею “Ідея” — першою друкованою працею П. Д. Юркевича (опублікована в жовтні-листопаді того ж року в “Журнале Министерства народного просвещения”).

Виходячи із змісту тексту, можна з певністю стверджувати, що саме він відкриває цикл праць П. Д. Юркевича, присвячених аналізу проблем сучасної філософії та психології (як свідчать рукописи, праці, написані мислителем ще раніше, мають, переважно, історико-філософський і суто богословський характер). Безпосереднім приводом до його написання була стаття, що підписана ініціалами “Н. Л.”, вміщена у п'ятому номері часопису “Современник” за 1858 р. під назвою “Органічний розвиток людини в зв'язку з її розумовою і моральною діяльністю”. Прізвище автора цієї статті поки що достеменно не встановлене, але, виходячи з її опти-

містично-батьорого рефрену — “в наш час успіхи природознавства, що вже позбавили нас від багатьох забобонів, дозволили нам скласти більш здоровий і простий погляд на відношення між духовною і тілесною діяльністю людини” (Современник. — 1858. — Т. 69. — № 5—6. — С. 8) — можна стверджувати про приналежність автора до кола М. Чернишевського. Ремствуючи на міцно вкорінене “бажання поідеальничати” (С. 13), Н. Л. ставить в одну шеругу кровотворення, травлення і моральне життя людини, і вбачає у “правильному” розвитку мозку запоруку “правильної” розумової і моральнісної діяльності.

Безумовно, ця вульгарно-матеріалістична точка зору, яка наполегливо поширювалась в Росії доморощеними матеріалістами, не могла залишити байдужим П. Юркевича, для якого цілком зрозуміла неспроможність тлумачення духовних явищ з матеріальних, адже те, що сприймається нами як досвід, є наслідком взаємодії матеріальних і духовних начал. Послідовно і ретельно розгортаючи свою аргументацію, відстоюючи своєрідність феномену психічного, П. Юркевич пригортає увагу до новітніх досягнень психології, особливо відзначаючи плідність і значущість теорії свідомості Германа Лотце (численні нотатки і конспекти праць Г. Лотце, що зберігаються серед рукописів П. Юркевича, свідчать про його глибоку зацікавленість ідеями німецького філософа і природознавця).

Стаття “Характер і спрямованість сучасної філософії” дозволяє перенести початок довготривалої полеміки П. Юркевича з “володарями дум” із кола “Современника” на 1859 рік. Вже в цій статті П. Юркевич чітко і виразно висловлює свою філософську позицію й розуміння тодішніх тенденцій розвитку філософії, її сутності та завдань. Думки, викладені в цій невеличкій за обсягом праці, мислитель поглиблюватиме і розвиватиме далі в статтях “З науки про людський дух”, “Матеріалізм і завдання філософії”, “Мова фізіологів і психологів”.

Друкується за автографом: КДА. — 355 Л (Муз. 818 г.). — № 14. — 11 аркушів. Виділення в тексті статті належать П. Юркевичу.

¹ Наведене порівняння — зі статті І. Киреевського “О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России” (1852).

² Стоїцизм — філософський напрям доби еллінізму (Зенон з Кітіону, Секст Емпірик, Ціцерон та ін.), що намагався знайти міцні засади моральнісного життя. Основна думка стоїчної етики — людина повинна свідомо, розумно пізнавати своє місце і призначення в житті Всесвіту.

³ Нові піфагорійці (неопіфагорійці) — мислителі, що належали до неопіфагорейзму — ідеалістичного напрямку давньогрецької філософії I ст. до н. е. — III ст. н. е. (Аполлоній Тіанський, Нігідій Фігул та ін.), який спирався на відроджений піфагореїзм, вилуча-

ючи з нього бодай незначні матеріалістичні елементи найдавнішої натурфілософії.

⁴ *Нові платоніки* (неоплатоніки) — філософи, що належали до неоплатонізму — містично-ідеалістичного напрямку в античній філософії III—IV ст. (Плотін, Ямвліх, Прокл). Неоплатонізм поєднував, на основі платонізму, різні системи античної філософії — стоїцизм, скептицизм, піфагореїзм, арістотелізм.

⁵ *Гностицизм* — назва релігійно-містичних учень, поширених у II—III ст. в країнах Близького Сходу (Валентин з Єгипту, Василід із Сирії та ін.), що поєднали ідеї раннього християнства з ідеями релігій давнього Сходу та античної філософії (неоплатонізму, неопіфагореїзму та ін.). Гностики розглядали цей світ як царину зла і гріха, протиставляючи йому духовне непізнане начало і проповідуючи віру у вище містичне знання (гносис) як таке, що вказує душі істинний шлях до спасіння.

⁶ Йдеться про речників вульгарного матеріалізму, що виник у Німеччині (Л. Бюхнер, Я. Молешотт, К. Фохт та ін.) і поширювався в Росії в середині XIX ст.

⁷ Див.: Н. Л. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Современник. — 1858. — Т. 69. — № 5—6. — С. 1—30. Стаття вміщена в розділі “Критика” і написана з приводу видання в російському перекладі праць К. Ф. Шнелля — “Органическое воспитание в применении к самообразованию и к развитию здоровья питомцев” (Спб., 1857) та К. Е. Бока — “Книга о здоровом и больном человеке” (Спб., 1857. В 2-х ч.).

⁸ Йдеться про працю Г. Лотце “Загальна патологія і терапія як механістичні природничі науки” (1842).

⁹ Йдеться про працю Г. Лотце “Медична психологія або фізіологія душі” (1852).

¹⁰ Йдеться про третю працю Г. Лотце “Мікрокосмос. Думки про природну й побутову історію людини. Спроба антропології” (1856—1864 рр.).

¹¹ *Іфічні поняття* — поняття, що належать до компетенції етики (іфіки).

ТРАКТАТ ПРО МІСТЕРІЇ

Даний рукопис є незакінченим, або, радше, тількино розпочатим. Рік його написання поки що не встановлений. Термін “трактат”, ужитий П. Д. Юркевичем у назві, вказує на його задум ґрунтовного і розлогого дослідження, втім, тезовий характер даного тексту наводить на думку, що перед нами лише короткий начерк, план, абрис майбутнього дослідження. Попри свою стислість, він є надзвичайно змістовним і важливим для розуміння містичного характеру Юркевичевої філософії.

Друкується за автографом: КДА 353 Л
(Муз. 818 б). — № 10.

¹ *Містерії* — у давніх греків, римлян, народів Сходу таємні релігійні церемонії, обряди, до участі в яких допускались лише втаємничені, так звані місти.

² *Демони* — духи, що володіють надлюдською силою, належать до невидимого світу і мають вплив на життя й долю людей.

³ *Герої* — в міфології напівбоги, посередники між людьми й богами, ідеальні особистості.

⁴ *Архангели* — вищі за ступенем ангели.

⁵ *Ангели* — невидимі, безтілесні, безсмертні духи, вісники Божої волі.

⁶ *Теургія* — вид магії, за допомогою якого вважалося за можливе змінити перебіг подій, впливаючи на волю богів і духів. Виходячи з розуміння теургії як містичної творчості, найближчий учень П. Юркевича Володимир Соловійов розглядав свободну теургію (цілісну творчість, єдність містики, мистецтва і техніки) як необхідний елемент (разом із свободною теософією та свободною теократією) цілісної вселюдської організації, в утворенні якої вбачав мету людського існування.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА (ДАВНЬОЇ)

На жаль, жоден з рукописів П. Д. Юркевича з філософії права не зберігся повністю. Тексти з цієї групи рукописів представлені здебільшого в літографіях конспектів його лекцій — у деяких з них відсутній початок, в інших бракує середини або закінчення. Автографи П. Д. Юркевича, що належать до філософії права, складають, радше, “маршрути” лекцій, аніж їхні тексти.

Поставивши за мету відтворення бодай одного з курсів філософії права у цілісному вигляді, — а саме курсу з історії філософії права (давньої) — ми взяли за основу найбільш повний з текстів, що має початок. Ним виявився рукопис обсягом 255 аркушів (зшитий з аркушів 22 × 18 см), що обривається на півслові (див. у нашому виданні прим. 170). Ми відшукали серед літографій текст, що продовжує його з цього “півслова” аж до самого кінця (слово “кінець” наявне на його останньому аркуші), і додали, таким чином, до основного тексту ще 36 дрібнописаних аркушів. Це дало змогу відтворити у цілісному вигляді весь курс П. Юркевича з історії філософії права (давньої) від загального вступу до римського права включно.

Зазначимо, що обидва рукописи — основний і додатковий — не є автографами (втім, основний рукопис містить численні власноручні правки П. Д. Юркевича). Тільки приблизним (принаймні зараз) може бути й їхнє датування. Щодо основного тексту, то він не дає про це жодних відомостей, на обкладинці ж другого рукопису проглядає напівстертий напис синім олівцем — дата “1870—1871” (позначена невідомо ким). Ця дата може бути визначена як орієнтовна.

При підготовці відтвореного тексту до друку виникли сумніви щодо його назви. Річ у тім, що основний текст, в якому відсутній титульний аркуш, має умовну назву “Філософія права”, зазначену за каталогом О. Лебедева (див. вступну

статтю). Очевидно, для цього надзвичайно сумлінного археографа не залишилась непоміченою ідентичність зазначеного рукопису з рукописом, використаним нами як додатковий — цей останній є, фактично, єдиним в рукописному фонді Юркевича, на титулі якого позначено “Філософія права”. Інші тексти з цієї галузі, в тому числі програми курсів, зазначені під назвою “Історія філософії права”. Така назва відповідає як їхньому змістові, так і відомостям, вилученим нами з протоколів засідання Ради Московського університету (див. Московские университетские известия. — 1866 — 1867. — № 12. — С. 623 — 624. — 1871. — № 9. — С. 467 та ін.), з яких випливає, що П. Юркевич читав курси саме з *історії філософії права*. Як свідчать програми цих курсів, філософія права входила в до цього курсу як розділ, не складаючи окремого курсу.

Виходячи із зазначеного, подаємо відтворений текст під назвою, що відповідає його фактичному змістові — “Історія філософії права (давної)”. У фігурних дужках ({}) відтворюємо текст, викреслений з основного рукопису олівцем.

Друкується за рукописами:

1) КДА. — 354 Л (Муз. 818 в). — № 9. — 255 арк.;

2) КДА. — 354 Л (Муз. 818 в). — № 18 — 6 + 153 — 210 арк. (арк. 174 — 210).

¹ *Позитивізм* — філософський напрям (виник у 30-ті рр. XIX ст.), що виголошує справжнім (“позитивним”) знанням надбання конкретних наук і заперечує науковий статус філософії, як такої, що не спирається на безпосередній досвід. Класиками позитивізму вважають О. Конта, Г. Спенсера, Д. С. Мілля.

² Йдеться про феноменалістський відрив сутності від явища, притаманний позитивізму.

³ *A priori* (лат.), букв. — з попереднього. У філософії термін “апріорі” позначає незалежне від досвіду, одвічне.

⁴ Йдеться про історичну школу права — напрям у юриспруденції, що розглядав право як продукт “народного духу”, творчої діяльності народу, розгорнутої як історичний процес. Джерело права речники історичної школи (Гуго Гроцій, Карл фон Савіньї та ін.) вбачали у звичаї як безпосередньому виразникові народної свідомості.

⁵ Див.: Іс. 4 : 1.

⁶ Під позитивним мається дійсно існуюче право окремих держав.

⁷ Поняття природного права є однією з найдавніших категорій філософії права. Природне право з давніх часів протиставляється позитивному праву, як досконалий ідеал — недосконалому, наявному в дійсності; як норма, що випливає з самої природи і є незмінною, — мінливим нормам, встановленим людьми.

⁸ *Newton* — *Ньютон Ісаак* (1643 — 1727), англійський фізик, астроном і математик, засновник класичної механіки.

⁹ *Епікурійці* — тут мислителі епікурійської школи, що діяла в Стародавній Греції й Римі з кінця IV ст. до н. е. до початку VI ст.

н. е. В розвитку античного епікуризму виділяють три періоди: 1) елліністичний епікуризм (IV — III ст. до н. е.), пов'язаний з діяльністю Епікура і його найближчих учнів (Метродор, Поліен, Ермарх та ін.); 2) греко-римський епікуризм (II — I ст. до н. е.), представлений Філоном, Аполлодором Афінським, Зеноном Сідонським та ін.; 3) римський (I — VI ст. н. е.), найвизначнішим речником якого був Лукрецій Кар.

¹⁰ *Іманентний* — внутрішньо притаманний, на відміну від зовнішнього, трансцендентного.

¹¹ *Позитивні науки* — конкретні, спеціальні науки. В позитивізмі знання, здобуте ними, мається за справжнє, “позитивне” на відміну від філософського, “спекулятивного”.

¹² Йдеться про гео- і геліоцентричну системи світу. Перша, що стверджувала нерухомість Землі як центру Всесвіту і вчила про обертання небесних світил навколо неї (Гіппарх, Птолемей), залишалась панівною впродовж тисячоліть. Розроблена у XV ст. М. Коперником і розгорнута в працях Г. Галілея, Й. Кеплера, І. Ньютона геліоцентрична система світу (центр Всесвіту — Сонце, навколо якого обертаються планети, в тому числі Земля) є переконливим свідченням наївності уявлень про доступність істинних властивостей предметів безпосередньому спостереженню та сприйняттю.

¹³ *Phaenomenon* (грецьк.) — явище.

¹⁴ *Noumenon* (грецьк.) — осягнуте розумом.

¹⁵ Взагалі термін “рсалізм” досить багатозначний. В даному разі йдеться про наївний гносеологічний реалізм (в Росії його прибічниками були М. Чернишевський та його прихильники), представники якого стверджували, що світ речей є таким, яким ми його сприймаємо.

¹⁶ *Евдемонізм* — етичний принцип, згідно з яким основу моральності складає прагнення до щастя.

¹⁷ *Утилітаризм* — етична доктрина (І. Бентам, Д. С. Мілль), в основу якої покладений принцип корисності.

¹⁸ *Софісти* — загальна назва течії в грецькій філософії другої половини V ст. — першої половини IV ст. до н. е. (“старші” софісти — Протагор, Горгій, Гіппій, Продік; “молодші” — Лікофрон, Алкідамант, Антіфон, Фразімах). Характерним для софістів було ствердження відносності людських норм і оцінок, гносеологічний релятивізм.

¹⁹ *Bellum omnium contra omnes* (лат.) — війна всіх проти всіх.

²⁰ *Jus formationis* (лат.) — право створювати.

²¹ *In abstracto* (лат.) — в абстракції.

²² *Емпірики* — представники емпіричного напрямку в гносеології, який проголошує єдиним джерелом і критерієм пізнання чуттєвий досвід і вбачає у формах мислення лише суб'єктивний засіб систематизації уявлень.

²³ *Ex jure publico* (лат.) — на підставі публічного права.

²⁴ *Фетишизм* — одна з найдавніших форм релігії, яка зводилась до вклоніння фетишу, неодушевленому предметові, що, як гадали, мав надприродну, магічну силу.

²⁵ Йдеться про відомий епізод “Іліади” Гомера (XIV, 155—360), коли Гера, скориставшись чарівним поясом Афродіти, зваблює Зевса, аби приспати його і допомогти ахейцям в їхній боротьбі з троянцями.

²⁶ *Fatum* (лат.) — доля, рок, неуникне.

²⁷ *Політеїзм* — релігія, що ґрунтується на культі багатьох богів.

²⁸ У грецькій міфології Гермес — вісник і посланець богів, бог тваринництва, покровитель пастухів та мандрівників, провідник душ померлих.

²⁹ *Нептун* — італійський бог хмар, дощу й вод. У грецькому пантеоні богів такі функції виконував Посейдон.

³⁰ Теогонічний процес — у давніх міфах походження й родів богів.

³¹ Йдеться про старозаповітні Книгу Псалмів, складання якої традиція приписує цареві Давиду, і Книгу пророка Ісаї.

³² П. Юркевич згадує старозаповітну історію про Давидів гріх і Божу кару за нього (2 Сам.: 11;12).

³³ Йдеться про пророцьке видіння Даниїлом чотирьох звірів (Дан: 7).

³⁴ Див.: 1М: 9, 10.

³⁵ *Брамаїзм* (брахманізм) — одна з найдавніших релігій, що виникла в Індії на ґрунті ведичної релігії. В основі брахманізму лежить учення про безособову, безтілесну, без'якісну субстанцію, що начебто є основою всього існуючого і містить творче начало, якому відповідає бог Браhma, начало збереження — бог Вішну й начало руйнування — бог Шіва.

³⁶ *Квієтизм* — байдуже, пасивне ставлення до життя.

³⁷ *Брама* (*Брахма*) — див. прим. 35.

³⁸ *Кшатрії* — в давній Індії військова шляхта, друга з чотирьох каст (варн), до якої належали й давньоіндійські царі — махараджи.

³⁹ *Судри* (*шудри*) — в давній Індії безземельні наймити й ремісники, що складали нижчу з чотирьох каст (варн).

⁴⁰ *Парії* — одна з нижчих каст у Південній Індії — “недоторкувані”.

⁴¹ Індія тривалий час була, як відомо, англійською колонією.

⁴² *Юпітер* — італійський бог неба з його атмосферними явищами, верховний цар богів і людей. В давньогрецькому пантеоні його функції виконував Зевс.

⁴³ Йдеться про нереїд — морських німф (найбільш відомі Фетіда, Амфітрита, Галатя). Метафорично нереїди — морські хвилі.

⁴⁴ *Дріади* — у давньогрецькій міфології німфи, покровительки дерев.

⁴⁵ *Німфи* — у давньогрецькій міфології другорядні божества (в образі юних дів), які уособлювали сили та явища природи. Розрізняли німф лісових (дріади), морських (нереїди), гірських (ореади) тощо. Німф джерел, річок та озер називали наядами.

⁴⁶ Йдеться про розуміння людини, висловлене Гомером в “Іліаді” та “Одіссеї”.

⁴⁷ Див. прим. 29.

⁴⁸ *Тартар* — за уявленням греків — темна безодня в глибині космосу, нижче від Аїду (див. прим. 49). За Гомером — місце ув'язнення титанів. Згодом під тартаром стали розуміти віддалені місця Аїду, де караються грішники.

⁴⁹ *Містики* — релігійні філософи, що сповідують віру у можливість безпосереднього надчуттєвого і надрозумового спілкування з Богом. У середньовічній філософії містичний світогляд притаманний Бонавентурі, Мейстеру Екхарту, Миколі Кузанському та ін.

⁵⁰ *Аїд* — за грецькими уявленнями — царство мертвих.

⁵¹ Йдеться про храм на честь бога Аполлона, збудований у грецькому місті Дельфі.

⁵² Богинєю землі у греків була Гея.

⁵³ Такою богинею у греків була Феміда.

⁵⁴ Дельфи отримали загальногрецьке визнання у VII—VI ст. до н. е. На початку VI ст. до н. е. тут стали проводити раз у чотири роки Піфійські ігри. Дельфійський храм мав величезний вплив на розвиток суспільно-політичної думки: до його оракула звертались найвидатніші люди давнини.

⁵⁵ *Оракул* — в стародавніх народів посередник між богами і людьми, а також місто, де виголошувались пророцтва. Найбільшим авторитетом в еллінів користувався Дельфійський оракул.

⁵⁶ *Музи* — у давньогрецькій міфології богині поезії, мистецтв і науки: Кліо — покровителька історії, Талія — комедії, Мельпомена — трагедії, Евтерпа — ліричної поезії, Ерато — любовної лірики, Терпсіхора — танців, Полігімнія — гімнів, Калліопа — епічної поезії, Уранія — астрономії.

⁵⁷ *Jupiter Capitolinus (лат.)* — Юпітер Капітолійський, верховний бог у римлян.

⁵⁸ Гермесу (див. прим. 28) приписують винайдення літер і цифр. В елліністичну добу його ототожнювали з давньоєгипетським богом мудрості Тотом і вважали покровителем магії. Греки шанували його також як покровителя гімнасіїв і спортивних змагань.

⁵⁹ *Дорійці* — одне з грецьких племен, на території проживання яких рано (VIII—VI ст. до н. е.) оформились держави (Спарта, Аргос, поліси Криту), в яких і за наявності рабовласництва ще зберігались пережитки родового ладу.

⁶⁰ *Демос* — вільне населення грецьких міст, яке володіло громадянськими правами. В архаїчну добу під демосом мався простий народ, що протиставлявся родовій аристократії — евпатридам.

⁶¹ Міфологічні й історичні форми культу Діоніса — одного з найпопулярніших богів давньої Греції, бога рослинності, родючості, покровителя виноградарства й виноробства дуже різноманітні: релігійні, художні, суспільно-побутові. Останні були особливо поширені серед простого люду. Свята на честь Діоніса, як уособлення екстазу, натхнення й страждання, супроводжувались оргіастичними обрядами.

⁶² Йдеться про піфагорійський союз (див. розділ “Піфагор і піфагорійці”).

⁶³ *Пелопоннеська війна* (431—404 рр. до н. е.) — війна між Афіньською морською державою і Пелопоннеським союзом (Спарта, Аргос, Тегея та ін.) за гегемонію в Елладі, в якій Афіни зазнали поразки.

⁶⁴ *Тиран* — у давній Греції особа, що силою захопила владу.

⁶⁵ *Демагог* — у давній Греції політичний вождь демократичного напрямку (Фемістокл, Перікл та ін.). На зламі V—IV ст. до н. е. цей термін набув негативного значення: ним стали називати політичних діячів, що намагались здобути популярність шляхом махінацій і обману.

⁶⁶ *Status (лат.)* — правове становище.

⁶⁷ “*De Civitate Dei*” — “Про град Божий”, головний твір Августина Блаженного (354—430).

⁶⁸ *Minimum (лат.)* — найменша величина.

⁶⁹ “*De jure belli ac pacis*” — “Про право війни та миру” (1625), головна праця Гуго Гроція (1583—1645).

⁷⁰ *Jus* (лат.) — право; *justitia* (лат.) — справедливість.

⁷¹ У давньогрецькій міфології Немезіда — богиня людської долі — є уособленням кари богів.

⁷² Наведені тут П. Юркевичем уривки з “Іліади” Гомера (I, 407 — 412) подаємо в українському перекладі Бориса Тена за: *Гомер. Іліада*. — К., 1978. — С. 35, 37.

⁷³ *Форум* — у давніх римлян майдан, площа, яка служила водночас ринком, місцем народних зборів, судових засідань тощо (в давніх греків таке місце називалось агора). Тут вжито у переносному значенні — як центр зосередження виступів, зборів.

⁷⁴ *Геркулес* — латинська назва славетного героя грецьких міфів Геракла.

⁷⁵ *Гідра* — у грецькій міфології багатоголова водяна змія. Центавр (кентавр) — у грецькій міфології напівлюдина-напівкінь, лісовий демон.

⁷⁶ *Дорійські держави* — див. прим. 59. Іонійські держави утворені іонійцями на території західного узбережжя Малої Азії та прибережних островів між м. Мілестом і Фокеєю (Мілет, Ефес, Фокея, Клазомена, Самос та ін.).

⁷⁷ *Перікл* (бл. 490 — 429 рр. до н. е.) — вождь афінської демократії в період її розквіту, афінський стратег у 444/3 — 429 рр. до н. е.

⁷⁸ Геракліт народився близько 544 — 541 рр., помер у середині 470-х рр. до н. е.

⁷⁹ “Περὶ φύσεως” — “Про природу”.

⁸⁰ *Фаталізм* — віра у наперед визначену, неминучу долю, рок.

⁸¹ *Еринії* — у давньогрецькій міфології богині помсти, переслідувачки вбивць і клятвопорушників.

⁸² *Містерії* — див. прим. № 1 на с. 321.

⁸³ *Сибарити* — зніжені, розбещені розкошами, неробством люди, дармоїди. Від назви давньогрецької колонії в Південній Італії — Сібаріс, панівна верхівка якої відзначалась особливою розбещеністю й неробством.

⁸⁴ Кротонці вороже ставились до піфагорійського союзу. Після смерті Піфагора ця ворожнеча ще більше посилилась. В середині V ст. багато піфагорійців у Кротоні були вбиті і спалені; такий розгром вчинено і в інших місцях. Ті, хто врятувався — зокрема Філолай, Лізіс — втекли в Грецію, куди принесли з собою піфагорійське вчення і містерії.

⁸⁵ П. Д. Юркевич високо оцінював історико-філософські студії А. Швеглера. В російському перекладі “Історія філософії” А. Швеглера (М., 1864) вийшла під його редакцією і з його ініціативи.

⁸⁶ *Енциклопедисти* — французькі філософи, письменники і публіцисти XVIII ст., які брали участь у виданні “Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел” (1751 — 1780): Дідро, Д’Аламбер, Монтеск’є, Вольтер, Руссо, Гольбах, Гельвецій, Кондільяк та ін.

⁸⁷ *Нова академія* — третя в історії платонівської філософської школи (Академії), речниками якої були Карнеад з Кірені, Кратет з Тарсу і Клітомах з Карфагену.

⁸⁸ Війни між Персією і полісами Еллади (500 — 449 рр. до н. е.).

⁸⁹ Мовиться про добу після Марафонської битви (13.XI.490 р. до н. е.) — однієї з найбільших битв між греками та персами, в якій греки здобули перемогу.

⁹⁰ Див. прим. 63.

⁹¹ *Pro* (лат.) — за, *contra* (лат.) — проти.

⁹² У 404 р. до н. с. в Афінах було встановлене правління тридцяти олігархів, котрі “уславили” себе насильством і сваволею. Одним з найвпливовіших і найжорстокіших з них був Критіос (Критій), учень софістів Горгія і Протагора.

⁹³ *Timor fecit deos* (лат.) — страх створює богів.

⁹⁴ то δίκαιον φύσει (грецьк.) — справедливе від природи.

⁹⁵ то δίκαιον νόμος (грецьк.) — справедливе за законом.

⁹⁶ *Bona fide* (лат.) — по честі, за добрим наміром.

⁹⁷ *Жуїрувати* — насолоджуватись життям, жити весело.

⁹⁸ *Кіренайки* (кіренська школа) — давньогрецька філософська сократична школа, заснована в IV ст. до н. е. Арістіппом з Кірені (Феодор, Евгемер, Гегесій, Аннікерід та ін.).

⁹⁹ *Цініки* (кініки), *кінічна школа* — давньогрецька сократична школа, заснована в IV ст. до н. е. Антісфеном (Діоген Сінопський, Кратет, Керкід, Діон Христостом).

¹⁰⁰ *Стоїки* — представники стоїцизму, філософського напрямку доби еллінізму. В історії стоїцизму розрізняють три періоди: Давня Стоя (IV—III ст. до н. е. — Зенон Кітійський, Клеанф Ассоський, Хрісіпп Солський), Середня Стоя (II ст. до н. е. — Боет Сідонський, Панетій Родоський, Посідоній), Нова Стоя (I—II ст. н. с. — Сенека, Епіктет, Марк Аврелій та ін.).

¹⁰¹ Справжні дати життя Епікура — 342/341 — 271/270 рр. до н. с.

¹⁰² Середня академія — друга в історії платонівської філософської школи (Академії). Її представники — Аркезілай, Лакід Кіренський, Тевакл, Гегесін — стали на шлях скептицизму, ще більш поглибленого в період Нової академії (див. прим. 87).

¹⁰³ Перипатетиками називали послідовників аристотелівської філософії.

¹⁰⁴ “*De Republica Lib. III*” (лат.) — “Про державу. Кн. III”.

¹⁰⁵ *Corpus* (лат.) — звід.

¹⁰⁶ *Сціпіони* — одна з гілок роду Корнеліїв. До неї належали славетні римські полководці Публій Корнелій Сціпіон Африканський (235 — бл. 183 до н. е.) та Публій Корнелій Сціпіон Еміліан Африканський Молодший (185 — 129 до н. е.). Останнього римська традиція зображує як палкого шанувальника еллінської культури, котрий прагнув, об’єднуючи навколо себе письменників, перенести на римський ґрунт грецьку освіту та мистецтво.

¹⁰⁷ Республіканці — тут активні захисники республіканських порядків.

¹⁰⁸ *Homunculi* (лат.) — людинки.

¹⁰⁹ *Сабіняни* (сабіни) — італійські племена, що заселяли територію між р. Тібр, Атерн і Аніо.

¹¹⁰ *Консули* — найвища урядова посада в стародавньому Римі. Консули обиралися щороку в кількості двох чоловік.

¹¹¹ *Апологети* — історична назва ранньохристиянських письменників (Тертуліан, Оріген та ін. ін.), котрі в період гоніння на християн з боку римської влади (II—III ст.) обґрунтовували християнське віровчення і захищали його від критики.

¹¹² Йдеться про твір Лактанція (бл. 250 — бл. 325) “Про створіння Боже”.

¹¹³ *Цензори* — у стародавньому Римі урядові особи, котрі проводили ценз (опис майна), нагляд за звичаями, поведінкою громадян тощо.

¹¹⁴ “*Νόμοι*” — “Закони”.

¹¹⁵ *De jure* (лат.) — по праву, юридично

¹¹⁶ *Отці церкви* — перші християнські теологи (східні, грекомовні — Василь Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзин та ін.; західні, латиномовні — Августин Блаженний та ін.)

¹¹⁷ Повна назва згаданої праці П.-Ж. Прудона — “*De la justice dans la révolution et dans l'église*” (Р., 1858, т. 1—3.) — “Про справедливість”.

¹¹⁸ Міф розповідає, що чарівниця Медея тікала з Коринфу до Афін на колісниці, запряженій крилатими драконами.

¹¹⁹ *Anis* — священний бик у стародавньому Єгипті, вважався втіленням бога Осіріса.

¹²⁰ Підготовка походу на Схід була зупинена смертю Філіппа II Македонського в 336 р. до н. е. Навесні 334 р. до н. е. східний похід проти персів розпочав його син Олександр.

¹²¹ *Lex Voconia* — Воконіїв закон, виданий у Римі в 169 р. до Р. Х. Тут згадується як закон, що заборонив жінкам право успадкування.

¹²² *Весталки* — жриці богині Вести (в римській міфології богиня вогню і домашнього затишку), що обирались з дівчат із знатних сімейств (віком 6—10 років). Обов'язком весталки було підтримувати вічний вогонь і служити в храмі. Вона давала обітницю дотримувати цноту. Через 30 років служби ставала вільною і мала право на одруження. В римському суспільстві весталки користувались великою пошаною; вільно розпоряджались своєю власністю, свідчили в суді без присяги. Особа весталки була недоторканною.

¹²³ *Мормони* — неортодоксальна християнська секта, створена 1830 р. у США на ґрунті візіонерського досвіду Джозефа Сміта. Визнають Біблію і Книгу Мормона. Церква мормонів (“Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів”) нараховує понад 8 млн чоловік, половина з яких живе у США і Канаді. 1847 р. мормонами заснований Солт-Лейк Сіті.

¹²⁴ *Schaecker'u* — шекери — релігійна секта у Північній Америці, що виникла у XVIII ст. Головні правила — безшлюбність, спільність майна і невтомна праця членів общини, керують якою жінки (їх вважають наступницями першої пророчиці, Анни Лі).

¹²⁵ Йдеться про книгу англійського мандрівника і критика В. Г. Діксона (1821—1879). Її російський переклад виходив у 1868 і 1869 рр.

¹²⁶ Мається на увазі Даниїлове тлумачення сну царя Навуходоносора про боввана з ногами із заліза та глини (Дан.: 2).

¹²⁷ Дати життя Сократа — 470—399 рр. до н. е.

¹²⁸ Йдеться про твір давньогрецького історика і філософа Ксенофонта “Сократичні достопам'ятності”.

¹²⁹ *Γνωθι σεαυτὸν* (грецьк.) — пізнай самого себе.

¹³⁰ *Космополітизм* — тут як обстоювання необхідності заміни національного громадянства світовим.

¹³¹ *Jus naturale* (лат.) — природне право; *jus gentium* (лат.) — міжнародне право, право народів; *jus divinum* (лат.) — сакральне право, релігійні закони.

¹³² *Περὶ πολιτεία* (грецьк.) — букв. “Про державний устрій”. П. Юркевич вживає назву “Республіка”.

¹³³ *In concreto* (лат.) — конкретний.

¹³⁴ “Подібне пізнається подібним” — вислів Демокріта.

¹³⁵ Тут явно приблизний переклад (точніше, переказ) Платона. Наводимо переклад Й. Кобіва (*Платон. Діалоги.* — К., 1995): “Був колись час, коли боги були, а смертних родів не було. Коли й для них прийшов призначений долею час народження, боги взялися створювати їх у глибині землі із суміші землі й вогню, домішуючи ще й те, що з’єднується з вогнем і землею. Коли вже боги мали вивести їх на світло денне, то звеліли Прометееві й Епітемейві прикрасити їх і роздати сили, які личили б кожному роду. Епітемей домігся у Прометея дозволу самому розподілити сили. ... А що Епітемей був не надто тямущий, то і в своїй необачності не помітив, як пороздав усі сили безмовним створінням. Залишився у нього ще не обдарованим людський рід. Епітемей розгубився і не знав, як бути. У цій розгубленості застав його Прометей. ... Тут він і побачив, що всі живі створіння більш-менш добре всім наділені, тільки людина гола й боса, нічим не прикрита, беззахисна. ... І ось у таких думках, яку б то людині подати допомогу, Прометей викрадає хист Гефеста й Афіни разом із вогнем, бо без вогню ніхто не міг би ним володіти і мати з нього користь. Ось так обдарував Прометей людину. Завдяки цьому вона дістала мудрість, необхідну для підтримування життя, але була позбавлена мудрості жити в спільноті. ... Отож Зевс, боячись за долю людського роду, аби він не пропав дощенту, посилає Гермеса вселити в серця людей сором і справедливість, які мали стати основою суспільного ладу й об’єднати людей узами дружби”.

¹³⁶ *Демони* — за античною міфологією, духи, що володіють надлюдською силою, належать до невидимого світу і впливають на життя та долю людей.

¹³⁷ Це місце необхідно уточнити: “...Богами нам були даровані, разом із необхідними повчаннями і напучуваннями, вогонь — Прометеем, мистецтва — Гефестом і його помічницею з ремесла, насіння і рослини — іншими богами” (Пол. 274 d)

¹³⁸ *Амброзія (амбросія) і нектар* — їжа і напої олімпійських богів, що давали безсмертя й вічну молодість.

¹³⁹ *Антропоморфізм* — наділення предметів і явищ природи, тварин, надприродних істот зовнішністю і фізичними властивостями людини.

¹⁴⁰ *Остракізм* — вигнання громадян шляхом подачі голосів черепками. Існував в Афінах, Аргосі, Сіракузах, Мегарах та ін. полісах Греції.

¹⁴¹ *Ригоризм* — несхитне дотримання якихось принципів аж до дріб’язкової суворості в цьому.

¹⁴² *Амазонки* — плем’я жінок-воїнів, які не терпіли у своєму середовищі чоловіків.

¹⁴³ *Палестри* — в давній Греції гімнастичні школи для хлопчиків.

¹⁴⁴ *Патриції* — родова аристократія в Римі, плебеї — один із станів римського вільного населення. В результаті тривалої боротьби з патриціями плебеї домоглися певних прав. Від III — II ст. до н. е. терміном “плебеї” стали позначати повноправних громадян незнатного походження.

¹⁴⁵ *Res publica (лат.)* — республіка, справа народу; *πολιτεία (грец.)* — політія.

¹⁴⁶ *Res privatae (лат.)* — приватні справи.

¹⁴⁷ *Rei populi (лат.)* — справи народу.

¹⁴⁸ *Majestas Populi Romani* (лат.) — велич римського народу.

¹⁴⁹ Гімнософами (букв. "голі мудреці") в давньогрецьких джерелах називали індійських жреців-брахманів.

¹⁵⁰ *Контисти* — послідовники О. Конта.

¹⁵¹ *Гетери* — первісно у Греції невільниці з публічного будинку, у V—IV ст. — вільні жінки, які займались проституцією. За доби еллінізму гетери виділялися високою культурою і освіченістю, що робило їх подругами і порадиниками видатних політиків та полководців.

¹⁵² Згідно з принципом гедонізму, найвищим благом і метою життя людини є насолода.

¹⁵³ *Лікургова держава* — Спарта. Лікург — один з її перших царів і реформаторів.

¹⁵⁴ *Спільні столи* — *сіссітії* — обов'язкові громадські обіди у Спарті.

¹⁵⁵ *Акрополіс* (*акрополь*) — укріплена частина грецького міста, розташована на пагорбі.

¹⁵⁶ *Гегемонія* — зверхність, керівництво, провід.

¹⁵⁷ *Сатири* — у грецькій міфології лісові божества, постійні супутники бога Діоніса. Зображувались напівлюдьми-напівкозлами.

¹⁵⁸ *Patria potestas* (лат.) — батьківська влада.

¹⁵⁹ *Dominus sui* (лат.) — власник самого себе.

¹⁶⁰ *Сервілізм* — раболіпство, прислужництво, рабська покора.

¹⁶¹ *Status quo* (лат.) — наявне становище.

¹⁶² Телеологічний процес — тут як доцільний розвиток, розвиток як здійснення наперед визначеної мети.

¹⁶³ *στέργος* (грец.) — обмеження.

¹⁶⁴ *Політія* — форма державного устрою грецьких міст-держав (полісів).

¹⁶⁵ *Dolus* (лат.) — хитрість, обман.

¹⁶⁶ *Вексельне право* — сукупність законодавчих і звичаєвих норм, що регулюють відносини осіб, причетних до вексельного зобов'язання.

¹⁶⁷ *Детерміністи* — філософи, що обстоюють об'єктивну зумовленість явищ природи, суспільства, людської психіки, тлумачать причинність як такий зв'язок явищ, при якому одне явище (причина) за певних умов породжує інше (дію).

¹⁶⁸ *Ignorantia facti* (лат.) — незнання факту.

¹⁶⁹ *Тезей* (*Тесеї*) — легендарний афінський герой і цар (бл. XIII ст. до н. е.). Плутарх повідомляє про встановлення Тезеєм синоїкізму — конституції, зміст якої полягав у об'єднанні розрізної на роди та племена Аттики і встановленні єдиного політичного й ідеологічного центру в Афінах.

¹⁷⁰ На цьому слові обривається текст рукопису під шифром: КДА. — 354 Л (Муз. 818 в) — № 9, взятий нами за основу. Далі йде текст з рукопису КДА. — 354 Л (Муз. 818 в) — № 18. — Арк. 174—210.

¹⁷¹ *Періеки* — неповноправна частина населення Спарті, Еліди, Аргоса і Фессалії. Мали громадянські, але не мали політичних прав.

¹⁷² *Сіссітії* — див. прим. 154.

¹⁷³ *Пантеїзм* — філософсько-релігійне вчення, згідно з яким Бог є безособовим началом, розлитим в усій природі, тотожним з нею, або з її субстанцією.

¹⁷⁴ *"De officiis"* — "Про обов'язки" — твір Цицерона.

¹⁷⁵ *"Philosophie der Geschichte"* — "Філософія історії" — праця Гегеля.

¹⁷⁶ *Jus publicum (лат.)* — публічне право; *jus privatum (лат.)* — приватне право

¹⁷⁷ *Privates personas (лат.)* — приватних осіб.

¹⁷⁸ Йдеться про відомий грецький міф про аргонавтів — героїв, які на чолі з Ясоном першими з греків здійснили далекий морський похід у Колхиду на кораблі "Арго" по золоте руно.

¹⁷⁹ *Амфіктіонія* — у греків союз різних племен, котрі збирались на свята в святилищі певного бога, обговорювали при цьому спільні справи союзу і розв'язували суперечки між окремими його членами. Всі члени були зобов'язані коритися загальним постановам союзу.

¹⁸⁰ *Res publica est res Populi Romani (лат.)* — держава є справою римського народу.

¹⁸¹ Див. прим. 146.

¹⁸² *Disciplina (лат.)* — порядок, організація, дисципліна.

¹⁸³ *Трибуни* — назва різних посадових осіб у давньому Римі: народні трибуни охороняли права плебеїв; військові трибуни виконували адміністративні й господарські функції в легіонах, у 444—367 рр. до н. е. вони обирались замість консулів.

¹⁸⁴ *Imperium (лат.)* — влада. Її символом в Римі були різки й сокири; *αρχή (грец.)* — начало.

¹⁸⁵ *Тріумвірат* — у давньому Римі союз трьох політичних діячів, укладений з метою захопити владу (перший тріумвірат — Гай Юлій Цезар, Гней Помпей, Марк Ліциній Крас; другий — Август Октавіан, Антоній, Лепід).

¹⁸⁶ Почесним званням *Augustus* (священний, великий) у 27 р. до н. е. римський сенат відзначив Гая Октавія Августа (Гай Юлій Цезар Октавіан) — римського імператора. Відтоді це звання ввійшло до титулатур наступних імператорів.

¹⁸⁷ *Jus aequum (лат.)* — рівне право.

¹⁸⁸ *Сенат* — верховний орган Римської республіки (Рада старійшин).

¹⁸⁹ *Децемвіри* — у Римі колегія з десяти чоловік, обрана у 451 р. до н. е. в період гострої боротьби плебеїв з патриціями. Результатом їхньої діяльності був запис чинного звичаєвого права — 10 таблиць, до яких у 449 р. додали ще дві (ввійшли в історію як закони XII таблиць).

¹⁹⁰ *XII таблиць* — звід римських законів, що складав основу всього римського права.

¹⁹¹ *Rigor, strictum jus (лат.)* — суворість, суворе право.

¹⁹² *Juris antiquae fabulae (лат.)* — права древнього символу.

¹⁹³ *Pro aequitate contra jus (тобто, strictum) (лат.)* — за гуманність проти закону.

¹⁹⁴ *Dein Numa religionibus et divino jure populum devinuit (лат.)* — потім Нума об'єднав народ релігійними установами й божественним правом.

¹⁹⁵ *Теократія* — форма правління, за якої духовенству належить і політична влада.

¹⁹⁶ *Repertaque quaedam a Tullo et Anco, sed praecipus Servius Tullius sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent (лат.)* —

дещо запровадили Тулл та Анк, але головним законодавцем був Сервій Туллій, законів якого повинні були слухатись навіть царі.

¹⁹⁷ *Pulso Tarquinio adversum patrum factiones multa populus paravit tuendae libertatis et firmandae concordiae; creatique decemviri, et accitis quae usquam egregia, compositae duodecim tabulae, finis aequi juris (лат.)* — Після вигнання Тарквінія народ багато чого зробив всупереч сенатові для охорони свободи й утвердження злагоди; були встановлені децемвіри, яких відправили з Риму для збирання кращих законів; вони склали XII таблиць, якими закінчується рівне право.

¹⁹⁸ “Римляни справді були вигодовані вовчицею” — П. Юркевич згадує легенду про заснування Риму. Ромул, засновник і перший цар Риму — в римській міфології син бога Марса і весталки Реї Сільвії, був викинутий їхнім дідом разом із братом близнюком Ремом у Тібр. Річка винесла їх на берег. Послана Марсом вовчиця вигодувала їх, а виховав пастух Фаустул. Дорослими Ромул і Рем заснували на місці свого врятування місто Рим.

¹⁹⁹ *Триба* — у давньому Римі територіальний і виборчий округ, що мав один голос у трибунних коміціях (зборах). Введення триб традиція приписує Сервію Туллію (VI ст. до н. е.), який поділив місто Рим й околицю на 4 міських і 17 сільських триб.

²⁰⁰ *Veto (лат.)* — “я забороняю”, вето.

²⁰¹ *Jus aequitatis (лат.)* — право рівності.

²⁰² *Virtus (лат.)* — дослівно: доброчесність; *partitudo (лат.)* — дослівно: народження; *prudentia (лат.)* — дослівно: розважливість.

²⁰³ Див. 145.

²⁰⁴ *Ratio naturalis (лат.)* — природний розум.

²⁰⁵ *Privilegia ne irroganto (лат.)* — привілеї не обговорюються.

²⁰⁶ *In omnibus quidem, maxime tamen in jure, aequitas spectanda (лат.)* — в усьому, а насамперед у праві, треба дотримуватись рівності.

²⁰⁷ *Jus strictum (лат.)* — право у вузькому сенсі.

²⁰⁸ *Jus aequum (лат.)* — дослівно: рівне право.

²⁰⁹ *Претор* — урядова посада в Римі і незалежних містах Лацию. Як молодший колега консула, претор вів судові процеси з громадських справ, а в час його відсутності користувався найвищою владою.

²¹⁰ *Responsa prudentium (лат.)* — відповіді досвідчених юристів.

²¹¹ *Едикт* — у давньому Римі припис, повідомлення, наказ посадової особи.

²¹² *Jus commune omnium hominum (лат.)* — спільне право всіх людей.

²¹³ *Corpus juris* (повністю *Corpus juris civilis*) — назва Юстиніанової кодифікації римського права. Вперше під такою назвою з'явилась у виданні Д. Готофреда (1583).

²¹⁴ *Suum cuique (лат.)* — кожному [давати] належне.

²¹⁵ *Lex justitiae (лат.)* — закон справедливості.

²¹⁶ *Ars boni et aequi (лат.)* — мистецтво добра і справедливості.

²¹⁷ Йдеться про “*Deutsches Staatswörterbuch*” (11 томів, Штутгарт, 1857–1870), складений швейцарським професором державних наук Й.-К. Блунчлі.

²¹⁸ *Пуризм* — показне прагнення до чистоти й суворості моралі.

²¹⁹ *Jus est ars boni et aequi (лат.)* — право є мистецтвом добра і справедливості.

²²⁰ *Bonum et aequum (лат.)* — добро і справедливість.

²²¹ *Volenti non fit injuria* (лат.) — [людина] не вчиняє собі несправедливості з доброї волі.

²²² *Qui suo jure utitur, nomini facit injuriam* (лат.) — Той, хто використовує своє право, нікому не шкодить.

²²³ *Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi* (лат.) — справедливість є наполегливе й безнастанне воління надавати кожному те, що йому належить.

²²⁴ *Animi affectio, suum cuique tribuens atque societatem conjunctionis humanae mirifice et aequae tuens justitia dicitur* (лат.) — ставлення духу, яке надає кожному те, що йому належить, та гарно й гідно захищає людську спільноту, називається справедливістю.

²²⁵ *Forum externum* (лат.) — зовнішня правочинність.

²²⁶ *Quae facta laedunt pietatem, aestimationem, verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere non pose credendum est* (лат.) — і хоча ці факти псують нашу відданість, пошану і сором та, так би мовити, суперечать добрим звичаям, слід вважати, що вони не можуть бути іншими.

²²⁷ *Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia* (лат.) — юриспруденція є знання божих і людських справ, наука справедливого і несправедливого.

²²⁸ *Sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia* (лат.) — мудрість є наука божих і людських справ.

²²⁹ *Jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium* (лат.) — це право не притаманне людському роду, а всім тваринам.

²³⁰ *Quod semper aequum ac bonum est, id est jus naturale* (лат.) — те, що завжди справедливе і добре, є природне право (вислів римського юриста Павла Юлія).

²³¹ *Jus scriptum* (лат.) — писане право; *jus non scriptum* (лат.) — неписане право; *jus commune* (лат.) — спільне право; *jus singulare* (лат.) — індивідуальне право.

²³² *Publicum jus est, quod ad statum rei Romanae spectat* (лат.) — публічне право є те, що стосується становища римської держави.

²³³ *Status rei Romanae* (лат.) — стан римських справ.

²³⁴ *Singulorum utilitas* (лат.) — корисність для окремих осіб.

²³⁵ *Jus privatum est, quod ad singulorum utilitatem spectat* (лат.) — приватне право є те, що стосується корисності для окремих осіб.

²³⁶ *Jus privatum est, quod ad singulorum voluntatem spectat* (лат.) — приватне право є те, що стосується волі окремих індивідів.

²³⁷ *Magistratus* — в давньому Римі особа, що має урядову посаду, представник влади (консул, претор, трибун та ін.).

²³⁸ *Contra juris rationem* (лат.) — всупереч раціональному праву.

²³⁹ *Jura sunt divia quadam providentia constituta* (лат.) — права встановлені божественним провидінням.

²⁴⁰ *Consensus* (лат.) — злагода.

²⁴¹ *Bona fides, dictorum conventorum que constantia et veritas* (лат.) — чесність і надійність того, що було висловлено й домовлено.

²⁴² *Fundamentum justitiae* (лат.) — підвалина справедливості.

²⁴³ *Juris praecepta haec sunt: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (лат.) — настанови права такі: жити чесно, не шкодити іншому, кожному віддавати належне.

²⁴⁴ *In objecto* (лат.) — об'єктивно.

ДОКУМЕНТИ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Друкуються за оригіналами, що зберігаються в фонді Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського: КДА. — 704 Л. (Муз. 834). — Арк.

Наводимо текст диплому в українському перекладі:

Божою милістю
Августіший і могутніший імператор
Микола І
Всеросійський самодержець

Конференція Київської духовної академії владою, їй даною, присуджує пану Памфілу Юркевичу за видатні успіхи у вивченні точних, гуманітарних й, особливо, священних наук, неодноразово доведені ним як на курсових, так і на державних іспитах, ступінь Магістра священних і гуманітарних наук і урочисто та привселюдно засвідчує цим дипломом надані йому привілеї.

19 листопада 1852 року

ЗАМІТКА ПРО ЖИТТЯ Й ДІЯЛЬНІСТЬ
ПОКІЙНОГО ПРОФЕСОРА ФІЛОСОФІЇ
ПАМФІЛА ДАНИЛОВИЧА ЮРКЕВИЧА

У теці з документами П. Юркевича зберігається чернетка і чистовий варіант “Замітки про життя й діяльність покійного професора філософії Памфіла Даниловича Юркевича” (на чернетці позначена дата — 1888 р.). Замітка не підписана, але її авторство не викликає сумніву — перед нами спогади Андрія Даниловича Юркевича, брата філософа. Під назвою “Памфил Данилович Юркевич, профессор философии” вони надруковані у рубриці “Русские педагоги” в часописі “Гимназия” (1888. — Кн. I. — С. 92—100). Враховуючи, що текст журнальної публікації містить як розбіжності з оригіналом, так і купюри, подаємо його в українському перекладі, зробленому за *автографом*:

КДА. — 754 Л (Муз. 834) — Арк. 12—22.

¹ Спогади А. Д. Юркевича про ці події істотно розбігаються з відомою інтерпретацією В. С. Соловйова, поданою в статті “Три характеристики”: “Батько його [Юркевича — М. Т.], небагатий священник в одному з міст Полтавської губернії, влаштував йому до закінчення семінарії надзвичайно вигідну партію — з єдиною дочкою дуже багатого й впливового місцевого протоієрея. Молодий Юркевич подобався протопопові своєю скромною зовнішністю, чеснотами та блискучими успіхами в семінарських науках, і справу вважали влаштованою. Разом із гарною попівною наречений отримував хороше місце священника, протекцію за життя тестя та багату спадщину по його смерті. При цьому могла постраждати одна лишень філософія; проте філософія Юркевича, пов’язана з містикою, спромоглась постояти за себе. Одного літнього ранку, коли в

батьківському домі вже готувалися до весілля, Юркевич лежав у саду під черешнею, віддаючись “недіянню” й розмірковуючи про свою долю. Раптом його вразив приємний голос на сусідньому городі. Наймичка з середньої Росії полола грядки й наспівувала:

Не женися, молодец,
Слушайся меня:
На те деньги, молодец,
Ты купи коня.

Ці слова, що наче відповідали внутрішнім сумнівам Юркевича, справили на нього таке сильне враження, що він одразу пішов і оголосив батькам, що вирішив не одружуватись, священства не приймати, а відправитися до Київської академії, аби потім податися в науку. Жодні вмовляння не зарадили. Хохляцьку поміркованість та нерішучість заступила хохляцька впертість, і він домігся свого. Щоправда, він міг дослухатися лише першої, негативної половини свого оракула, — відмовитися від вигідного шлюбу, — позаяк купити коня йому не було за що, й він подався пішки до Києва, де по чотирьох роках досить злиденного студентського життя став професором тієї самої академії” (Соловьев В. С. Собр. соч. — СПб., 6/р. — Т. 8. — С. 425, 426).

² *Архієрей* — загальна назва священнослужителів вищого ступеня християнської церкви: єпископів, архієпископів, митрополитів, екзархів, патріархів.

³ Стаття “З науки про людський дух” (Труды Киевской духовной академии. — 1860. — Кн. 4. — С. 367—511) зробила П. Д. Юркевича відомим далеко за межами київського академічного кола. Чимало сприяла цьому діяльність М. Каткова, тодішнього редактора “Московских ведомостей”, видавника журналу “Русский вестник”: “Критична стаття проф. Юркевича, надрукована в провінційному фахово-богословському малопоширеному часописі (1860-й р. був першим роком видання “Трудов Киевской духовной академии”), — певне, назавжди залишилася б невідомою російському суспільству, якби М. М. Катков не виніс її на широке поле тодішньої російської журналістики”, — зазначає О. Ходзицький (Проф. філософії Памфіл Данилович Юркевич. — Х., 1915. — С. 45). Передрукувавши у квітневому номері “Русского вестника” за 1861 р. найважливіші уривки з статті П. Юркевича, у своїй передмові М. Катков оцінив її зміст як “краще, що було колись написано в нас з філософії”, висловивши побажання, аби “Юркевич частіше з’являвся в літературі, і викладацька його діяльність була ще більших розмірів” (Русский вестник. — 1861. — Апрель. — С. 79), натякнувши при цьому, що надії на останнє вже мають під собою певні підстави. Цими підставами, як свідчить В. Соловйов, стало подання М. Каткова і О. Леонтьєва (обидва були впливовими професорами Московського університету) про переведення П. Д. Юркевича на кафедру філософії Московського університету.

Саме з переддруку статті “З науки про людський дух” розпочалась історія довготривалої полеміки П. Д. Юркевича з М. Чернишевським та його спільниками.

⁴ *Ex tenebris lux* (лат.) — із темряви світло; *per crucem ad lucem* (лат.) — через хрест до світла.

⁵ *Discere sine libro — haurire aquam cribro* (лат.) — вчитися без книжки — пити воду решетом.

⁶ Яскравим свідченням цьому є спогади про лекції П. Д. Юркевича його московського студента В. Лебедева: “Пригадую, — пише

він, — як одного разу П[амфіл] Д[анилович] прийшов дуже рано (раніше 8 години) [лекції П. Юркевича розпочинались о 8-й годині. — М. Т.], з ним був полечитель кн. Ширінський-Шихматов. Слухачів було поки всього двоє. Зі своєю відкритою лагідною по-смішкою П[амфіл] Д[анилович] розпочав лекцію так: “Златоуст вів бесіди з двома слухачами, ми щасливіші за нього, з Вашою світлістю в нас їх троє”. Втім, невдовзі аудиторія заповнилась його звичайними учнями і слухачами” (Московские Ведомости. — 1874. — 22 лист. — № 292. — С. 4).

⁷ Йдеться, певне, про гострокритичну оцінку П. Д. Юркевичем “Підручника карного права” В. Д. Спасовича. “... Мій присуд щодо цієї книги, — писав П. Юркевич, — несприятливий для її автора і цілковито суперечить відгукам, що знайшли цю книгу чи ледь не зразковою навіть порівняно з трудами європейських вчених з предмета карного права...” (П. Юркевич. Письмо к Сергею Ивановичу Баршеву // Современ. летопись. — 1864. — № 9. — С. 9). “Якби вимагався від мене остаточний присуд щодо книги п. Спасовича, я висловив би два міркування: перше міркування про цілковиту непридатність цієї книжки видається істинним кожному, хто читав її; друге міркування: книжка ця дуже корисна для педагогів, котрі бажають сумлінно розв’язати питання, чи потрібно в наших середніх навчальних закладах викладати логіку і психологію, і в університетах повний, якомога повніший курс філософії. Підручник п. Спасовича волає про необхідність цих наук в наших школах. Той хаос понять, ті безпорадні судження, якими сповнена ця книга, ви побачите в тисячах журнальних статей, але там вони не зазіхають на значення підручника і навіть ученої праці. П. Спасовичу можна хіба дорікнути в тому, що він не зрозумів своєї ролі. В багатьох петербурзьких редакціях він був би якраз на своєму місці. Там шануються люди з його тенденціями і його нетямущістю... П. Спасович вивчив свій предмет, читав і виписував багато. Але в нього нема понять, аби опанувати величезний матеріал, переробити, “перетравити” його і підвести під сталі й визначені начала. П. Спасович міг би сказати: “Що від мене залежало — механічне накоплення матеріалу — те я зробив сумлінно, але пояснення, витлумачення, розуміння, визначення начал науки — це справа мислення, про правильний і методичний розвиток якого не попідкувалась школа з її реальним напрямом; отож я повертаю вам те, що ви дали мені”, і п. Спасович був би цілком правий” (Там само. — № 11. — С. 7).

⁸ Йдеться, мабуть, про докторську дисертацію М. М. Троїцького “Німецька психологія в нинішньому столітті”, подану до Ради Московського університету, і негативний відгук про неї П. Д. Юркевича.

⁹ В. Д. Спасович, зокрема, від середини 60-х років зосередився на практичній юриспруденції, здобувши визнання як адвокат. Щодо М. М. Троїцького, то він продовжував займатись філософією радше не як науковець, а як організатор філософської науки.

¹⁰ Зазначена стаття є другою публікацією П. Д. Юркевича. Перша — стаття “Ідея” — надрукована в “Журнале Министерства народного просвещения” у 1859 р. (№ 10. — С. 1—35; № 11. — С. 87—125).

¹¹ Йдеться про статтю В. С. Соловйова “Про філософські праці П. Д. Юркевича”. Надрукована вперше в “Журнале Министерства народного просвещения”. — 1874. — Ч. 178. — Декабрь. — С. 294—318.

¹² Точна назва цієї праці “З приводу статей богословського змісту, вміщених у “Філософському лексиконі” (Критико-філософські уривки)” // Труды Киевской духовной академии. — 1861. — № 1. — С. 73—95. — № 2. — С. 195—228. — № 3. — С. 327—357. — № 4. — С. 467—496. — № 5. — С. 30—64.

¹³ Наступною після “Критико-філософських уривків” друкованою працею П. Д. Юркевича була стаття “Мир з ближніми як умова християнського співжиття” (Труды Киевской духовной академии. — 1861. — № 3. — С. 316—326).

¹⁴ Згадана стаття друкувалась у № 4, 5, 6, 8 цього журналу.

¹⁵ Йдеться про критичний аналіз П. Д. Юркевичем книги В. Спасовича “Підручник карного права” під заголовком “Лист до Сергія Івановича Баршєва” (Современная летопись. — 1864. — № 9, 10, 11).

¹⁶ Надрукована вперше: Московские университетские известия. — 1866. — № 5. — С. 321—392.

¹⁷ Точна назва статті — “Игра подспудных сил. По поводу диспута профессора Струве” // Русский вестник. — 1870. — № 4. — С. 701—755.

¹⁸ Точна назва статті — “План и силы для первоначальной школы”.

¹⁹ Стаття надрукована в № 9 (С. 1—41) і 10 (С. 127—188).

²⁰ Не згадані ще такі прижиттєві публікації П. Д. Юркевича: Заметка. — К., 1860; Общие основания методики // Пед. сб. — 1865. — Кн. 13 (октябрь). — С. 1060—1096; О ходе выпускных экзаменов в Московской 2-й гимназии // Моск. университет. известия. — 1865. — 66. — № 5. — С. 450—456. Разбор русского перевода книги г-жи Неккер де Соссюр “Постепенное воспитание или изучение целой жизни” // Русский вестник. — 1866. — № 10. — С. 688—708.

²¹ Йдеться про О. М. Аксакова (1832—1903), якого вважають засновником парапсихології і вивчення окультних наук в Росії.

²² Див.: Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // П. Д. Юркевич. Филос. произведения. — М., 1990. — С. 576—577. Аксаков А. Н. Медиумизм и философия. Воспоминания о П. Д. Юркевиче // Рус. вестник. — 1876. — Январь. — С. 442—469.

²³ Мабуть, саме ці нотатки мав на увазі і К. Фоменко, коли писав: “В “Московском вестнике” було надруковано по смерті Юркевича уривок з його думкою про спиритизм. Я читав цей уривок. Іякось після уроку в гімназії запитав у Андрія Даниловича [А. Д. Юркевич був директором 2-ої київської гімназії і викладав там грецьку мову в ті часи, коли К. Фоменко служив там законовчителем — М. Т.]: Чи правда, що його брат вірив у спиритизм? У відповідь він приніс книгу О. Аксакова “Спиритизм і наука” та рукописний оригінал Памфіла Даниловича того уривка, який був видрукований у московському журналі. Оригінал було написано вкрай стримано і обережно. І це — відрізняльна риса характеру Юркевича. В надрукованому матеріалі до цієї власноручної замітки було додано тенденційні штрихи. Андрій Данилович однозначно сказав: “Брат не був спиритом”. Книгу О. Аксакова я тепер розшукав поміж своїми книгами. Проте автографа Памфіла Даниловича про спиритизм, на жаль, не виявилось. Мабуть, його забрав назад брат” (Фоменко К. І. Мої спогади про Памфіла Даниловича Юркевича // Хроніка 2000. — 1997. — Вип. 17—18. — С. 145). Зазначимо, що серед рукописів П. Д. Юркевича в теці під назвою

“В пользу зоологического сада” (КДА. — 355 Л (Муз. 818 г). — № 17), крім указаних в каталозі Лебедева публічних лекцій філософа, зберігається і його автограф “Гармоническая философия. Краткий обзор сочинений американского философа “Волшебный жезл”, “Физиологические пороки и добродетели”, “Принципы натуры” (арк. 30—65), датований 15 верес. 1868 р. Він містить аналіз праць американського філософа Девіса, філософські ідеї якого виходили з вивчення явищ спіритизму. Чи є цей рукопис згаданими вище нотатками, — покажуть подальші розвідки.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Августин Блаженний Аврелій (354–430)* — християнський богослов, представник патристики — 78
- Авсенєв Петро Семенович (1810–1852)* — професор філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира — 13
- Алківіад (бл. 500–428 до н. е.)* — афінський політичний діяч і полководець — 88, 171
- Анаксагор з Клазомен (бл. 450–404 до н. е.)* — давньогрецький натурфілософ — 87, 99
- Анаксимандр Мілетський (бл. 610–546 до н. е.)* — давньогрецький філософ — 89, 90
- Анк Марцій (7 ст. до н. е.)* — легендарний четвертий цар Риму — 263, 266, 316
- Антисфен Афінський (бл. 435–370 до н. е.)* — давньогрецький філософ, засновник кінічної школи — 108
- Аренс Генріх (1808–1874)* — німецький філософ і юрист — 52
- Арістипп Кіренський (бл. 435–360 до н. е.)* — давньогрецький філософ, засновник школи кіренаїків — 107, 108
- Арістотель (384–322 до н. е.)* — давньогрецький філософ і вчений — 10, 17, 41, 45, 60, 75–79, 85, 97, 98, 109, 114, 118–121, 130, 131, 137, 148, 164, 175, 190, 193, 200–225, 227–254, 258, 270, 272
- Аркезілай (316–241 до н. е.)* — давньогрецький філософ, засновник Середньої академії (другої платонівської академічної школи) — 111
- Астаф'єв Петро Євгенович (1846–1893)* — російський філософ — 11
- Баршев Сергій Іванович (1808–1882)* — російський юрист, професор, ректор Московського університету в 1863–1870 рр. — 301
- Бенеке Фрідріх Едуард (1798–1854)* — німецький філософ і психолог — 22–25
- Бібра Ернест (1806–1879)* — німецький природознавець і письменник — 18
- Блунчлі Йоган Каспар (1808–1881)* — швейцарський професор державних наук, політичний діяч — 126, 271
- Бокль Генрі Томас (1821–1862)* — англійський історик і соціолог — 10
- Бюхнер Людвіг (1824–1899)* — німецький природознавець, представник вульгарного матеріалізму — 18
- Вебер Георг (1808–1888)* — німецький історик — 10
- Гвоздьов Порфирій Петрович (1838–1901)* — гімназичний товариш В. О. Ключевського, згодом приват-доцент Казанського університету — 12
- Гегель Георг Вільгельм Фрідріх (1770–1831)* — німецький філософ — 10, 19, 20, 21, 29, 45, 48, 53, 259, 260, 279
- Геракліт з Ефесу (бл. 544–541 — сер. 470-х до н. е.)* — давньогрецький філософ — 89–92, 102, 141, 183
- Гербарт Йоганн Фрідріх (1776–1841)* — німецький філософ, психолог і педагог — 22–25, 27, 40, 44, 50
- Гесіод (кінець 8–7 ст. до н. е.)* — грецький поет, систематизатор міфологічних переказів — 171
- Гільдебранд Бруно (1812–1878)* — німецький статистик і політеконом — 269

- Гіппіас (Гіппій)* з Еліди (друга пол. 5 ст.) — грецький софіст — 100, 105
- Главкон* — брат Платона — 165, 176, 191
- Гоббс Томас* (1588–1679) — англійський філософ — 159
- Гогоцький Сільвестр Сільвестрович* (1813–1889) — професор філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира — 13
- Гомер* — легендарний епічний поет Греції — 58, 70, 74, 81, 84, 149, 171, 234
- Горгіас (Горгій)* з Леонтін (бл. 483–375 до н. е.) — давньогрецький софіст і ритор — 100, 153, 161
- Гроцій де Гроот Гуго* (1583–1645) — голландський юрист, філософ і державний діяч, засновник новоєвропейської філософії права — 78, 79, 111, 126
- Гуго Густав Ріттер фон* (1764–1844) — німецький юрист — 35
- Давид* (кінець 11 ст. — бл. 950 до н. е.) — цар Ізраїльської Іудейської держави; традиція приписує йому складання псалмів (Псалтир) — 59, 60
- Девіс Ендрю Джексон* (1826–?) — американський спірит — 12
- Декарт Рене* (1596–1650) — французький філософ, математик і природознавець — 19, 113
- Демокріт* (бл. 460–бл. 370 до н. е.) — давньогрецький філософ — 108
- Діксон Вільям-Генфорд* (1821–1879) — англійський мандрівник і критик — 128
- Диоген Селевкійський* — давньогрецький філософ-стоїк — 106, 111
- Діонісій Галікарнаський* (друга пол. 1 ст. до н. е.) — давньогрецький історик і ритор — 265
- Дробіш Моріц-Вільгельм* (1802–1896) — німецький філософ — 27
- Екснер Франц* (1802–1853) — австрійський вчений, професор філософії — 10
- Емпедокл з Агіргента* (бл. 490–430 до н. е.) — давньогрецький філософ — 123
- Епіктет* (бл. 50–бл. 138) — римський філософ-стоїк — 120, 220, 311
- Епікур* (341–270 до н. е.) — давньогрецький філософ — 108, 109, 129, 206, 209, 210, 212
- Зеньковський Василь Васильович* (1881–1962) — російський релігійний філософ, церковний і громадський діяч — 7
- Зігварт Генріх Хрістоф Вільгельм* (1830–1904) — німецький логік — 10
- Ігерінг (Ієрінг) Рудольф фон* (1818–1892) — німецький юрист — 52, 262
- Кант Іммануїл* (1724–1804) — німецький філософ, засновник німецької класичної філософії — 10, 13, 24, 25, 27, 29, 41, 43, 44, 45, 48, 98, 99, 109, 270, 272, 273, 275, 297
- Карнеад з Кірені* (214–129 до н. е.) — давньогрецький філософ-скептик — 100, 111–114, 118–129
- Карпов Василь Миколайович* (1798–1867) — випускник і бакалавр філософії Київської духовної академії, професор філософії Санкт-Петербурзької духовної академії — 13
- Катон Молодший Марк Порцій* (95–46 до н. е.) — римський політичний діяч, активний захисник республіканських порядків — 117, 118, 267
- Кириєвський Іван Васильович* (1806–1856) — російський філософ, один з ідеологів слов'янофільства — 17

- Ключевський Василь Йосипович (1841–1911)* — російський історик — 12
- Коні Анатолій Федорович (1844–1927)* — російський юрист — 11
- Конт Огюст (1798–1857)* — французький філософ — 12, 126
- Конфудзе (Конфуцій) (551–479 до н. е.)* — давньокитайський філософ, політичний діяч, педагог — 65, 67
- Корнелій Непот* — (між 99 і 24 р. до н. е.) — римський письменник — 297
- Крітіас (Крітії)* — афінський державний діяч, поет і оратор — 100, 103, 187
- Крітолай з Лікії (II ст. до н. е.)* — давньогрецький філософ-перипатетик — 111
- Крітон* — заможний афінянин, ровесник Сократа, його друг і учень — 151
- Ксенофонт (бл. 434–359)* — давньогрецький історик — 131
- Ксеркс Хшаяршан (пом. 465 до н. е.)* — давньоперський цар в 486–465 рр. до н. е. — 122
- Курій Дентат Маній (пом. бл. 272 до н. е.)* — римський полководець — 117, 118
- Кюв'є Жорж (1769–1832)* — французький зоолог — 40
- Лактанцій Луцій Целій Фірман (бл. 250 — після 325), християнський теолог* — 111, 118–120
- Лаодзе (Лао-цзи) (друга пол. 6–перша пол. 5 ст. до н. е.)* — давньокитайський філософ, засновник даосизму — 65
- Лебедєв Олександр Федотович (дати життя не атрибутовані)* — випускник Київської духовної академії, археограф і бібліограф — 9, 12
- Левницький Микита (дати життя не атрибутовані)* — священник Очаківського собору — 9
- Лейбніц Готфрід Вільгельм (1646–1716)* — німецький філософ і учений — 123
- Ленц Якоб Міхаель Рейнхольд (1751–1792)* — німецький письменник і драматург — 52, 262
- Лібіх Юстус (1803–1873)* — німецький хімік — 65
- Лікурґ (9–8 ст. до н. е.)* — спартанський законодавець — 83, 93, 123, 149, 187
- Лотце Герман (1817–1881)* — німецький філософ і природознавець — 10, 13, 22–25, 27–29,
- Луцілій Гай (бл. 180–102 до н. е.)* — римський поет — 118
- Макіавеллі Нікола (1469–1527)* — італійський політичний мислитель, суспільний діяч і письменник — 240
- Марк Аврелій Антонін (121–180)* — римський філософ-стоїк, імператор від 161 р. — 257
- Мацеєвич Лев Степанович (1843–1915)* — випускник Київської духовної академії, член Церковно-Археологічного товариства, викладач Кишинівської та Одеської духовних семінарій — 9
- Мейєр Юрген Бона фон (1829–?)* — німецький професор філософії — 27
- Мілль Джон Стюарт (1806–1873)* — англійський філософ та економіст — 12, 65
- Міхневич Йосип Григорович (1809–1885)* — професор філософії Київської духовної академії і Рішельєвського ліцею в Одесі — 13
- Модзалевський Лев Миколайович (1837–1896)* — російський педагог — 301

- Монтеск'є Шарль Луї* (1689–1755) — французький філософ, історик і правознавець — 243
- Мормон* — один з чільників американських ізраїльтян — 126
- Новицький Орест Маркович* (1806–1884) — професор філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира — 13
- Нума Помпілій* — другий легендарний давньоримський цар в 715 — 673/672 рр. до н. е. — 263–265
- Newton (Ньютон)* (1643–1727) — англійський фізик і математик — 39
- Олександр Македонський* (356–323 до н. е.) — видатний полководець і державний діяч — 74, 122, 124, 201, 257
- Оуен Роберт* (1771–1771) — англійський соціаліст-утопіст — 126
- Павло Юлій* (3 ст.) — римський юрист — 275
- Перікл* (бл. 490–429 до н. е.) — афінський стратег, вождь афінської демократії в період її найвищого розквіту — 77, 87, 93, 100
- Пій IX* (1792–1878) — папа римський від 1846 р. — 265
- Піфагор* (бл. 580–500 до н. е.) — давньогрецький мислитель, релігійний і політичний діяч, математик — 72, 75, 89¹, 92–94, 97, 219, 227
- Платон* (428/427–347 до н. е.) — давньогрецький філософ — 10, 11, 13, 17, 33, 41, 45, 48, 53, 55, 60, 65, 75–80, 85, 94, 111, 113–115, 119–121, 125, 127, 130, 131, 134, 136–152, 155, 157–163, 165, 168–219, 222, 223, 227, 229, 230, 234–236, 239, 240, 244, 249, 253–255, 258, 272
- Протагор з Абдер* (бл. 490–бл. 420 до н. е.) — давньогрецький філософ-софіст — 45, 100–103, 105, 129, 141, 148, 149
- Прудон П'єр Жозеф* (1809–1865) — французький філософ, економіст і політичний діяч — 121
- Пуркіньє Йоган Євангеліст* (1787–1869) — чеський лікар і фізіолог — 10
- Пуфендорф Самуель* (1632–1694) — німецький юрист, представник школи природного права — 49
- Раумер Фрідріх — Людвіг Георг фон* (1781–1873) — німецький історик, професор історії і політичних наук — 80
- Савіньї Фрідріх Карл* (1779–1861) — німецький юрист, речник історичної школи права — 35
- Сенека Луцій Анней* (бл. 5 до н. е. — 65 н. е.) — римський філософ-стоїк, поет, державний діяч — 120
- Сервій Тулій* — шостий легендарний давньоримський цар у 578 — 534/533 рр. до н. е. — 263, 265
- Сміт Адам* (1723–1790) — англійський філософ і економіст — 49
- Сократ* (470/469–399 до н. е.) — давньогрецький філософ — 17, 87, 89–91, 94, 98, 100–102, 107, 108, 109, 111, 130–137, 151–157, 165, 175, 178, 179, 188, 191, 199
- Соловйов Володимир Сергійович* (1853–1900) — російський релігійний філософ — 7, 8, 10, 300
- Солон* (між 640 і 635–бл. 559 до н. е.) — афінський політичний діяч і реформатор — 81, 83, 149, 187
- Спасович Володимир Данилович* (1829–1906) — російський юрист — 11
- Спіноза Бенедикт* (1632–1677) — голландський філософ — 10
- Струве Генріх Єгорович* (1840–?) — російський філософ — 301
- Сціпіони* — в Давньому Римі одна з гілок роду Корнеліїв, до якої належали визначні полководці і державні діячі — 116, 117

- Тарквіній Гордий* — останній легендарний давньоримський цар (в 534/533 – 510/509 до н. е.) — 263, 265
- Тацит Публій Корнелій* (бл. 58 – після 117 до н. е.) — римський історик — 263, 265
- Титов Федір Іванович* (1864 – 1935) — протоієрей, богослов, професор Київської духовної академії (1905 – 1918) — 8, 9
- Томасіус (Томазій) Яків* (1622 – 1684) — німецький філософ, філолог і математик — 49
- Тренделенбург Фрідріх Адольф* (1802 – 1872) — німецький філософ і логік — 10
- Тулл Гостілій* — третій легендарний цар Давнього Риму — 263
- Ульпіан* (бл. 170 – 228) — римський юрист — 273 – 275
- Фідій* (поч. 5 ст. до н. е. — бл. 432 – 431 до н. е.) — давньогрецький скульптор — 87
- Філарет (Філаретов)* (1824 – 1882) — архімандрит, ректор Київської духовної академії, згодом єпископ Ризький — 13
- Філіпп II* (бл. 382 – 336 до н. е.) — цар Македонії, батько Олександра Македонського — 122
- Фіхте Йоганн Готліб* (1762 – 1814) — німецький філософ — 10, 48, 168
- Фома Аквінат (Аквінський)* (1225 – 1274) — філософ і теолог, систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник томізму — 19, 79
- Фоменко Климент Іоаникійович* — протоієрей, випускник Київської духовної академії (1863) — 321
- Фохт Карл* (1817 – 1895) — німецький природознавець і філософ — 18
- Фрідріх Вільгельм II* (1744 – 1797) — прусський король від 1786 р. — 175
- Фуکیدід* (бл. 460 – 400 до н. е.) — давньогрецький історик — 87
- Фур'є Франсуа Марі Шарль* (1772 – 1837) — французький соціаліст-утопіст — 126, 217
- Ходзицький (Ходзинський) Олександр Григорович* (1877 – ?) — київський священик, випускник Київської духовної академії — 8, 9, 12
- Целлер Едуард* (1814 – 1908) — німецький історик філософії — 10
- Цельс Авл Корнелій* (I ст. до н. е.) — давньоримський автор трактату “Мистецтва” — 272
- Ціцерон Марк Туллій* (106 – 43 до н. е.) — римський політичний діяч, оратор і письменник — 50, 76, 79, 111, 114 – 119, 121, 125, 127, 129 – 131, 199, 239, 258, 261, 266 – 268, 271, 273, 274, 278
- Шеллінг Фрідріх Вільгельм Йозеф* (1775 – 1854) — німецький філософ — 10, 19, 20, 21, 28, 29, 209
- Швеглер Альберт* — німецький історик філософії — 95
- Шопенгауер Артур* (1788 – 1860) — німецький філософ — 10, 13, 24, 25
- Шталь Фрідріх Юлій* (1802 – 1861) — німецький юрист — 52
- Штурм Петер Феддерсен* (1787 – 1851) — німецький історик — 219
- Юм Девід* (1711 – 1776) — англійський філософ — 127
- Юркевич Андрій Данилович* — брат П. Д. Юркевича, директор Другої київської гімназії — 11, 296, 299
- Юркевич Василь Данилович* — брат П. Д. Юркевича, військовий лікар в Очакові — 9, 299

ПОКАЖЧИК МІФОЛОГІЧНИХ І БІБЛІЙНИХ ІМЕН ТА ЛІТЕРАТУРНИХ ПЕРСОНАЖІВ

- Агамемнон* — герой давньогрецьких міфів, володар Мікен, вождь ахейського війська в Троянській війні — 81
- Аполлон* — у грецькій міфології олімпійський бог, покровитель релігії, моралі, мистецтв, бог блага й порядку, пророцтв та оракулів — 71, 72, 94
- Ахіллес* — у грецькій міфології герой Троянської війни, син фессалійського царя Пелея і богині Фетіди — 70, 81, 224
- Афіна Паллада* — у грецькій міфології богиня мудрості і справедливої війни — 71, 72, 158
- Брама (Брахма)* — бог-творець у брахманістській релігії в Індії — 67
- Геліос* — в давньогрецькій міфології бог сонця — 69
- Гера* — у грецькій міфології сестра і дружина Зевса, охоронниця шлюбу та подружнього життя — 58
- Геракл* — у грецькій міфології один з найпопулярніших героїв, котрий здійснив славетні 12 подвигів — 70
- Геркулес* — у римській міфології образ тотожний Гераклові — 82
- Гермес* — у грецькій міфології вісник богів, посередник між богами й людьми, покровитель мандрівників, провідник душ померлих в Аїд — 58, 71, 72, 158
- Гестія* — у грецькій міфології богиня вогню, покровителька домашнього затишку — 166
- Гефест* — у давньогрецькій міфології бог вогню та ковальства — 158, 188
- Гея* — у давньогрецькій міфології богиня землі, врожаю, матір людей — 71
- Даніїл* — у Біблії праведник і пророк-мудрець — 60
- Діоніс* — у грецькій міфології бог рослинності, родючості, покровитель виноградарства й виноробства — 72
- Епітемей* — у грецькій міфології брат Прометея і його антипод, вважався дурнем та боягузом — 72, 158
- Зевс* — у грецькій міфології бог греків, цар богів і людей — 58, 69, 70, 71, 75, 76, 81, 155, 156, 158, 159, 166
- Єгова (Яхве)* — бог в іудаїзмі — 59, 60
- Ісая* — у Біблії праведник і пророк-мудрець — 36, 59, 60
- Ісус Христос* — в християнській традиції друга іпостась Святої Трійці — 85, 128
- Каллікл* — дійова особа діалогу Платона "Горгій". За свідченням Арістотеля — історична особа, відомий софіст — 155
- Кронос* — у грецькій міфології один з найдавніших богів, з його іменем пов'язана легенда про золотий вік людства — 70, 140, 155, 156, 159, 200
- Манілій* — дійова особа твору Цицерона "Республіка" — 123
- Медея* — у грецькій міфології чаклунка, дочка колхідського царя, котра допомогла Ясону здобути золоте руно — 122
- Мінос* — легендарний цар Криту, зображений античною традицією як мудрий правитель; після смерті був суддею в Аїді — 156
- Мойсей* — у Біблії перший пророк бога Яхве, засновник іудейської релігії, вождь єврейських племен — 10, 59, 60, 265
- Немезіда (Немесіда)* — у грецькій міфології богиня людської долі, уособлення кари богів — 80, 168

- Нептун* — у римській міфології бог хмар, дощу й вод, ототожнений з грецьким Посейдоном — 58, 70
- Ной* — у Біблії єдина людина, родину якої та її саму Бог залишив у живих під час всесвітнього потопу — 61
- Nuis* — персонаж книги В.-Г. Діксона “Нова Америка” — 126
- Плутон* — в грецькій міфології бог підземного світу, володар царства мертвих (ін. імена — Аїд, Аїдонеї) — 70, 155, 156
- Посейдон* — у грецькій міфології бог морів — 155
- Прометей* — у грецькій міфології титан, богоборець і захисник людей — 72, 156, 159
- Радамантіс (Радамант)* — у грецькій міфології син Зевса і Європи, відзначався справедливістю — 156, 157
- Ромул* — легендарний засновник і перший цар Риму — 263
- Саул* — у Біблії перший ізраїльський цар — 59
- Сім* — у Біблії один із синів Ноя, від яких “населилась вся земля” — 61
- Соломон* — у Біблії ізраїльський цар, мудрий правитель — 10, 60
- Тезей (Тесей)* — у грецькій міфології один з найвизначніших героїв. В античності вважався історичною особою, що здійснив об'єднання Аттики — 70, 82, 239
- Феміда* — у грецькій міфології богиня права й законного порядку — 71
- Фетіда* — у грецькій міфології морська німфа, мати Ахіллеса — 81
- Хам* — у Біблії син Ноя, проклятий батьком — 61
- Юпітер* — у римській міфології верховний цар богів і людей, ототожнювався з Зевсом — 69, 71, 125
- Язон (Ясон)* — у грецькій міфології герой, ватажок аргонавтів, котрий здобув золоте руно — 82
- Яафет* — у Біблії один з синів Ноя, від яких “населилась вся земля” — 61

ЗМІСТ

Ткачук М.

Памфіл Юркевич і його рукописна спадщина

7

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ.
З рукописної спадщини

Характер і спрямованість
сучасної німецької філософії

17

Трактат про містерії

31

Історія філософії права (давньої)

32

ДОДАТКИ

Документи Памфіла Юркевича
з фондів Інституту рукописів
Національної бібліотеки України
ім. В. Вернадського

282

А. Д. Юркевич.

Замітка про життя

й діяльність покійного професора філософії
Памфіла Даниловича Юркевича

296

Примітки

302

Показчик імен

323

Показчик міфологічних і біблійних імен
та літературних персонажів

328

Наукове видання
Памфіл Юркевич
З РУКОПИСНОЇ СПАДЩИНИ
Упорядник *Марина Ткачук*

Редактор
В. Т. Береговий
Художнє оформлення та макет
Н. В. М'яковської, В. С. Соловйова
Верстка
Ю. В. Копаня
Коректор
Н. І. Слесаренко
Друк
О. О. Бишовця
Палітурні роботи
Г. І. Семенюк, Л. Г. Усиченко, О. М. Ганнисик

Підписано до друку 05.07.99. Формат 84х100/32.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура "Кудряшовська". Умовн. друк. арк.15,99.
Наклад 1000 прим. Зам. 9-143.

Видавничий дім «КМ Academia»
Університетське видавництво «Пульсари»
Друкарня НаУКМА
Адреса видавництва та друкарні:
04070, Київ-70, вул. Сковороди, 2.
Тел.: (044) 416-60-92, 202-85-67
E-mail: kopa@alex-ua.com
<http://www.alex-ua.com/~kopa/>

Юркевич Памфіл

Ю74 З рукописної спадщини / Упорядкув., пер. укр.
й комент. М. Ткачук. — К.: Видавничий дім "КМ
Academia", Університетське видавництво "Пульсари", 1999. — 332 с.: іл. — (Сер. "Християн.
філософи").

ISBN 966-518-096-7 ("КМ Academia")

ISBN 966-7671-00-3 ("Пульсари")

До книги увійшли вибрані твори з рукописного зібрання
видатного українського мислителя Памфіла Даниловича Юр-
кевича (1826—1874), вперше підготовлені до друку й адапто-
вані сучасною українською мовою.

Адресовано як фахівцям, так і широкому загальному читачів.

ББК 87.3(4УКР)

ВИДАВНИЧИЙ ДІМ
"KM Academia"
пропонує оптом і в роздріб:



Б. Антоненко-Давидович (знаний і незнаний). До книжки увійшли: роман "НАЩАДКИ ПРАДІДІВ" — перша частина задуманої трилогії "Січ-Мати", повість-есе "Що живе й по смерті", публіцистика, спогади, епістолярна спадщина. Видання здійснено до 100-річчя від дня народження письменника (1899 — 1999). 696 с., форм. 60х84/16, обкл. тверда. ISBN 966-518-100-9.

Ціна 10 грн.



Іван Дзюба. ІНТЕРНАЦІОНАЛІЗМ ЧИ РУСИФІКАЦІЯ?

Науково-публіцистична праця. Вийшла за кордоном багатьма мовами світу. В СРСР оголошена антирадянською. Була політичним звинуваченням проти кожного, хто читав чи бодай тримав її в руках. В Україні окремою книжкою виходить уперше. 276 с., форм. 60х84/16, обкл. м'яка. ISBN 966-518-110-6.

Ціна 5 грн.



Юрій Литвин. ЛЮБЛЮ — ЗНАЧИТЬ ЖИВУ. До книжки відомого правозахисника й поета увійшли його публіцистичні твори, віднайдені частково в зарубіжній пресі, а в основному в архівах КДБ. Книжка розрахована на широке коло читачів. 96 с., форм. 60х84/16, обкл. м'яка. ISBN 966-518-076-2.

Ціна 3 грн.



Марія Присяжнюк. РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКИЙ МЕДИЧНИЙ СЛОВНИК. 512 с., форм. 84х108/32, обкл. тверда. ISBN 5-7707-6910-6.

Ціна 3 грн.



Докія Гуменна. БЛАГОСЛОВИ, МАТИ! Казка-есеї. 268 с., форм. 60х90/16, обкл. тверда. ISBN 5-7707-5524-5.

Ціна 2 грн.

Надаємо послуги "Книга—поштою"

*Наша адреса: 04070, Київ-70,
вул. Сковороди, 2.*

Тел.: (044) 416-60-92, 202-85-67

E-mail: kopa@alex-ua.com

Web Page: <http://www.alex-ua.com/~kopa/>





Серія
"ХРИСТИЯНСЬКІ ФІЛОСОФИ"
пропонує твори
видатних українських
та зарубіжних філософів,
матеріали про їхнє життя
і творчу спадщину



У наступних випусках:

ГАБРІЕЛЬ МАРСЕЛЬ
Homo Viator

ВОЛОДИМИР СОЛОВЬОВ
Смисл любові