

УДК 378.4(477—25)+94(477)+340.15

Скрипнюк О. В.

## КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ І РОЗВИТОК ВІТЧИЗНЯНОЇ ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ

*У статті детально розглянуто становлення та розвиток політико-правової традиції в Україні XVII—XVIII ст., яка безпосередньо формувалася в стінах Києво-Могилянської академії, проаналізовано праці представників української філософської, правової та суспільно-політичної думки, порівняно з класичними європейськими концепціями Гроція, Спінози, Гоббса та ін.*

Перш ніж переходити до безпосереднього дослідження місця і значення Києво-Могилянської академії у розвитку і становленні вітчизняної політико-правової традиції, слід зробити одне зауваження щодо самої теми. Річ у тому, що, стикаючись із викладенням історії правової та політичної думки в Україні, ми здебільшого схильні розглядати цей процес як поступову зміну тих чи інших концепцій, теорій чи ідей, які висувались у численних працях різними мислителями, науковцями, філософами. В результаті чого сам досліджуваний нами історичний процес фактично обертається на історію цих самих славетних імен чи подій. У разі звернення до історії політичної та правової думки України XVII—XVIII століть цей простір формуватимуть такі постаті, як Йосип Кононович-Горбацький, Іннокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Данило Туптало, Іоасаф Кроковський, Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Михайло Козачинський, Георгій Кониський, Григорій Сковорода та ін.

Фактично, кожна з цих персоналій заслуговує на окреме ретельне дослідження. Однак, крокуючи від однієї постаті до іншої, чи не втрачаємо ми чогось надзвичайно важливого, чогось такого, що саме й дозволило збутись в Україні цій політико-правовій думці? Напевне, відповідь на це запитання полягає у з'ясуванні того, що саме об'єднує як усіх шойно згаданих мислителів, так і ті теорії, які були ними висунуті. Хоч як це дивно, але цим спільним у нашому випадку буде не певна метатеорія, чи якась авторитетна інстанція, до якої ми би, зрештою, змогли звести всі їхні ідеї. Цим спільним, чи, сказати б, ґрунтом історичного синтезу стало "місце", яке одночасно є і географічним, і ду-

ховним топосом. Його назва — Києво-Могилянська академія. Я кажу "хоч як це дивно", оскільки насправді таких місць, які утворюють своєрідні часовороти у культурному розвитку народу, в історії будь-якої країни, не так вже й багато. Тому, так само як Києво-Печерська лавра колись стала для всієї України місцем постійного синтезу і невпинної генези духовності, Києво-Могилянська академія майже завжди (навіть за часів, коли ця традиція, здавалося б, перервалася — я маю на увазі радянський період) була місцем такого ж синтезу щодо думки, мислення, любові до знання й мудрості.

Саме тому, навіть на суто термінологічному рівні, як це зафіксовано у назві нашої розвідки, досліджуючи конкретні персоналії, ті чи інші тексти ми завжди намагатимемось тримати в полі нашого зору той загальний культурний фон чи інтелектуальний контекст, який виступив життєдайним ґрунтом для розвитку української політичної і правової думки цього історичного періоду.

Разом з тим, як стислі рамки статті, так і цілком справедлива наукова вимога конкретності змушують нас чіткіше визначити предмет нашого аналізу. Тому ми звернемося лише до кількох постатей. Більше того, кажучи про місце і роль Києво-Могилянської академії, ми намагатимемось продемонструвати не так унікальність чи специфіку політико-правових розробок, що проводились як у самому навчальному закладі, так і поза його стінами, скільки утворення дивовижного мислительного та культурного континууму, який реально поєднав тогочасну українську політико-правову думку і культуру в цілому з європейською культурою доби Нового часу і Просвітництва.

До речі, щодо суто формального боку справи, то слід нагадати, що вже з кінця XVII століття проблеми політики і права стають предметом безпосереднього викладання професорами Києво-Могилянської академії. Фактично це було пов'язано із введенням спеціальних курсів з моральної філософії, яка структурно розподілялась у процесі викладення на три складові частини: 1. Монастику — вчення про моральнісність особи; 2. Економіку — вчення про ведення господарства; 3. Політику — вчення про державу і право. Хоча, звісно, це не означає того, що професори Академії звертались виключно до традиції Нового часу і Просвітництва. Річ у тому, що розвиток політико-правової думки в Україні відчував на собі і вплив ренесансної традиції, адже в викладеннях лекційних курсів, які дійшли до нас, часто зустрічаються такі імена, як Еразм Роттердамський, Юст Ліпсій, Рудольф Агрікола, Джакомо Заборелла, Джироламо Кардано, П'єтро Помпонаці, Джуліо Скалігеро, Лоренцо Валла, Людовік Вівес та інші.

Разом з тим, процесам долучення до європейської політико-правової науки сприяло безпосереднє знайомство як професорів Академії, так і студентів з основними творами в цій галузі. Так, наприклад, праця Гуго Гроція "Про право війни і миру", написана ним під впливом подій революції в Нідерландах, була перекладена в Академії ще у 1711 році. Те ж саме стосується і таких творів Семюеля Пуфендорфа, як "Вступ в історію європейську" та "Про обов'язки людини і громадянина за законом природним". У бібліотечі Академії були також доволі широко представлені й роботи представників європейської школи природного права. Ми маємо на увазі, зокрема, відомий твір "Настанови з природного та цивільного права, а також з права народів" Жана Кленка та "Дослідження Упсальської академії про основи природного та цивільного права" Кароля Мондія. Хоча, кажучи про теоретичні джерела, які вплинули на формування поглядів на державу і право професорів Академії, ми маємо зазначити, окрім творів зарубіжних авторів, ще й такий важливий чинник, як власну вітчизняну традицію. Адже в дослідженні проблем історії державності професори-академіки мали таких видатних попередників, як Максим Грек, Іван Пересветов, Юрій Крижанич. Тому немає нічого дивного в тому, що як в XVII, так і в XVIII столітті майже всі дослідження проблем держави і права проходили паралельно з історичними студіями державності України. Недарма, той же Феофан Прокопович ввів до читаного ним курсу лекцій навіть спеціальний розділ "Про метод написання історії", де мета історичного дослідження була сформульована ним таким

чином: "приносити користь, але користь таку, щоб ми з чужих прикладів, так як з власного досвіду, знали, що слід робити, а чого уникати".

Однак на підвищення інтересу до проблем політики і права мала вплив не лише ренесансна переорієнтація на вивчення людини в її суспільному житті та просвітницька спроба надати наукового обґрунтування всім процесам, що відбуваються як у природі, так і в суспільстві, але й та історична ситуація, в якій опинилась Україна, коли над ще не забутими подіями Визвольної війни та Руїни почала дедалі більше зростати реальність імперії. Саме в цьому аспекті формування імперської доктрини, зазвичай, і розглядається зазначений період в історії української політико-правової думки.

Як приклад досить навести бодай імена Стефана Яворського та Феофана Прокоповича. Так, скажімо, в радянській історіографії ці дві постаті або протиставлялись як представники реформаторського і реакційного напрямів, або розглядались виключно у їхньому ставленні до доктрини імперського абсолютизму. Справді, суспільно-політичну доктрину Феофана Прокоповича, викладену ним у таких працях, як "Правда волі монаршої" (1722), "Слово про владу і честь царську" (1718) та "Розшук історичний", у переважній більшості розвідок розглядають лише як ідеологічне обґрунтування ним доктрини просвіченого абсолютизму. Але що дає нам подібне визначення для розуміння концепції Прокоповича, її генезис, причин, які викликали появу саме цієї теорії? Чи, може, один з найосвіченіших діячів свого часу, лишень бібліотека якого складала близько 30 тисяч томів, керувався виключно меркантильними міркуваннями, намагаючись догодити російському цареві Петру?

Тому, на мою думку, зараз було б доречним поглянути на ці ж самі праці, але з дещо інших позицій. А саме — зв'язку поглядів цього надзвичайно талановитого представника української культури з загальним процесом розвитку європейської суспільно-політичної думки. Тобто в даному разі нас більше цікавитимуть не так ті практичні висновки, які було зроблено на підставі розробленої Прокоповичем концепції, як безпосередньо логіка розгортання його аргументації і моменти контрапунктації його думки з тогочасною європейською мислительною традицією.

Однією з перших тез Феофана Прокоповича, що висуюються ним у "Правді волі монаршої", є обґрунтування необмеженості верховної влади суверена. "Верховна влада, пише він, не підлягає будь-якій іншій владі людській, адже вона є найвищою владою". Проте для обґрунтування

цієї своєї думки Прокопович мав розпочати з того, з чого, власне, розпочинали і такі добре відомі йому автори, як Томас Гоббс, Гуго Гроцій та Семюель Пуфендорф. Ми маємо на увазі концепцію природного стану та природного права. Всі вони, зрештою, прийшли до поняття держави, але ті шляхи, так само як і їхня аргументація, виявляються доволі відмінними. Стосовно концепції природного стану, то майже хрестоматійним фактом є всім відоме протиставлення постатей Гоббса та Пуфендорфа на підставі того, що першому з них цей первинний стан людства видавався триваючою "війною всіх проти всіх", а інший обстоював тезу про природну миролюбність людини. При цьому, кажучи про Феофана Прокоповича, часто-густо доводиться чути про те, нібито він поєднав як ідеї Гоббса, так і Пуфендорфа. Але, вибачте, яким же чином йому вдалося це зробити? Може, за допомогою тієї процедури, що в роботі з комп'ютерами визначається як "вирізати—вставити"? Якщо так, то чи можемо ми твердити про якусь оригінальність політико-правової концепції Прокоповича? І, взагалі, чи вправі ми використовувати саме поняття концепції, якщо її змістом є не більш як еклектичне поєднання суперечливих основоположень?

Тож спробуємо утриматись від передчасних суджень, які, на жаль, так часто спокушають чимало науковців, і спробуємо збагнути те, про що каже Прокопович. Дійсно, визначаючи природний стан людства, він описує його як поєднання війни і миру, любові й ненависті, добра і зла тощо. Однак, звідки взялися ці дві протилежні моделі поведінки і чи є вони однаково первинними? Нагадаємо, що для Пуфендорфа людина від природи є доброю і миролюбною, оскільки такою її створив Бог. Для Гоббса подібної благої і всемогутньої залежності не існує. Людину творить сама ж людина, а точніше її пристрасті та бажання, а тому результатом такого творіння може бути лише стан перманентної війни, коли людина, керуючись принципом власного егоїзму, всіляко намагається реалізувати свою абсолютну і нічим не обмежену свободу: "в своєму чистому природному стані, тобто до того, як люди зв'язали себе будь-якими договорами, кожному було дозволено робити все, що завгодно і проти кого завгодно, а також володіти і користуватися всім, що він хотів чи був спроможний набути, рівно як і отримувати від цього зиск".

Прокопович, так само як і Пуфендорф, не відмовляється від Бога. Здатність творити добро, на його думку, є природним даром людині від Бога, а постійною русійною силою цього дару є інша, притаманна лише людині властивість —

совість. До речі, цікаво, що до цього ж поняття звертався й Іннокентій Гізель, визначаючи совість як "розуміння самого себе, чи розумне розмірковування про себе, коли людина вирішує, що їй робити, а чого не робити". Але, якщо все постає таким чином, то як могла з'явитися, поперше, необхідність встановлення верховної влади, а, по-друге,— необхідність утворення держави? Судячи з усього, аргументація Пуфендорфа не здавалась Прокоповичу надто переконливою, оскільки вона жодною мірою не пояснювала виникнення принципу абсолютного суверенітету верховної влади та її незалежності. Тому у самого Прокоповича модель первинного доброзичливого природного стану починає поступово набувати властивостей гоббсівської моделі. Звідки ж виникає війна, якщо людина від природи як божественне створіння є доброю істотою? І щодо цього відповідь Прокоповича є надзвичайно цікавою. Цікавою в тому сенсі, що майже за тією ж самою логікою, але вже в кінці XVIII століття, розмірковуватиме Іммануїл Кант. Отже, хід думки Прокоповича приблизно такий: справді, людина від природи як створіння Бога і виконавець його благої волі є доброю, але це добро в людині існує не актуально, а скоріше потенційно, тобто не у формі добра як такого, а в формі здатності до добра і добрих вчинків. Тому часто-густо людина просто відмовляється реалізувати ці свої потенційні здатності, в результаті чого поруч з добром з'являється зло і суперечки, які поступово переростають у війни.

У "Слові про владу і честь царську" цей процес представлено автором таким чином. Творити добро є даром природним і божественним. Як пише сам Прокопович: "Окрім Писання, існує в самій природі людській закон Богом покладений... любити і боятися Бога, берегти своє життя, бажати спадкоємства родові людському, не творити іншому того, чого собі не бажаєш, поважати батька й матір". До речі, до одного з цих добрих задатків Прокопович звертається у поясненні виникнення верховної влади. Так, визначаючи природу відносин між верховною владою чи монархом і підданими він згадає взаємини батьків і дітей. Хоча з цього, зрозуміло, не можна робити висновку про те, ніби державна влада розглядається Прокоповичем як своєрідне узагальнення влади батьківської, оскільки, незважаючи на всю свою схожість, між ними можна встановлювати лише відношення аналогії, а жодним чином не причинно-наслідкову форму зв'язку. Саме тому, визначаючи пріоритетність та силу двох зазначених влад, Феофан Прокопович віддає незаперечну перевагу монаршій чи державній владі.

Однак, повертаючись до питання про співвідношення в людині добрих і злих задатків, слід зазначити, що разом з добром в людині існує і певна розбещеність (як наслідок її гріховності), яка спонукає її відходити від природних законів і порушувати їх не лише щодо самих себе, але й відносно інших людей. Тому, як доводить Прокопович, "завжди і скрізь бажаним був вартівник і захисник і сильний поборник закону, ... то є державна влада".

Але, перш ніж розвивати цю думку далі, було б доречно зауважити на одному вельми цікавому моменті. Йдеться не так про зміст аргументів Прокоповича, як про їхню форму. Річ у тому, що для всіх західних теоретиків держави і права, незважаючи на змістовні відмінності між їхніми теоріями, властива методологічна тенденція до розбудови своєї системи виключно шляхом раціонального доказу. Звісно, це жодною мірою не означає того, що вони відмовлялися Богові у його можливій участі в процесі формування держави, але, скажімо, як у Гроція, так і в Бодена всі звернення до Бога мають радше суто риторичний, ніж доказовий характер. На відміну від цього, специфічною властивістю вітчизняної політико-правової думки XVII—XVIII століть є характерний для неї, так би мовити, "паралельний" чи "двобічний" спосіб доказу. Мається на увазі те, що коли для західних авторів головним джерелом доказу завжди виступала ідея природного права і природного стану, на основі якої розбудовувалась раціональна конструкція генези державної влади, то для української політико-правової традиції було характерним поєднання раціонального і біблійного способу доказу, коли його джерелом виступали як теоретичні конструкції, так і божественне одкровення. Яскравим прикладом цього саме й виступає "Слово про владу і честь царську" Феофана Прокоповича, де кожна теза обґрунтовується автором як раціонально, шляхом висування ряду аргументів, так і посиланням на Біблію.

Наступним важливим логічним моментом у концепції природного стану і теорії виникнення держави є визначення умов переходу від державного і неправового стану (тобто, коли людина не відчувала потреби встановлювати закони і діяла на підставі свого внутрішнього інстинкту моральності) до держави, законності і правопорядку. Багато в чому наслідуючи Гоббса, Прокопович вважає, що люди, аби не знищити один одного, створюють державу, яка захищає їх як від внутрішніх, так і від зовнішніх ворогів: "верховна і людська влада є обмеженням людському злонравству, охороною людському життю, ... якби не вона, то земля вже давно б запустіла і рід людський перервався ...

злови людські спонукали їх об'єднатися в єдиний союз". Хоча, знову ж таки, подібний варіант генези держави, який пропонує Прокопович, не можна вважати цілковитою рецепцією гоббсівської суспільно-політичної теорії. Адже для Гоббса єдиним ворогом, від якого держава повинна захистити людину, є інша людина. Тобто для Гоббса принципово неможлива будь-яка, навіть найменша (за кількістю осіб), додержавна спільнота. Протилежною щодо цього є думка Гуго Гроція, для якого основним ворогом людини є зовнішні сили. Виходячи з тези про природний потяг людини до спілкування, він не лише припускав існування додержавних об'єднань людей, певних груп, племен тощо, а навіть визнавав це необхідною умовою виникнення держави. Коли, усвідомлюючи, що проти зовнішнього ворога краще оборонятись разом, ніж поодиноці, люди, які утворили цей первинний союз, укладають міцнішу угоду про створення держави, в якій вони чітко встановлюють свої права й обов'язки у своїх взаємовідносинах, звідки, по суті, і народжується право та закон.

Цілком логічно, що, поєднавши тези про миролюбний і войовничий природний стан, Прокопович мав би припустити як наявність зовнішніх ворогів (варіант Гроція), так і внутрішніх ворогів (варіант Гоббса), що, до речі, дозволило йому уникнути двох серйозних проблем, які мали розв'язувати Гроція та Гоббса. Проблема, яку було надзвичайно важко розв'язати Гроцію, полягала в обґрунтуванні необхідності виникнення цивільного чи внутрішнього права. Адже, якщо держава повинна захищати людей виключно від зовнішніх ворогів, то потреба в існуванні багатьох норм, що регулюють відносини всередині самої спільноти, є мінімальною. На відміну від цього, для Гоббса ускладнення виникали при поясненні ним появи права народів. Для Прокоповича ж, як зовнішнє, так і внутрішнє право є логічним висновком з тези про наявність внутрішніх і зовнішніх ворогів, тобто необхідності регулювати відносини не лише між громадянами всередині тієї чи іншої спільноти, але й між спільнотами як такими.

Однак, утворення держави передбачає обов'язкову наявність носія цієї найвищої державної влади. На думку Прокоповича, цим єдиним суб'єктом державної влади може бути лише монарх, який за своїм становищем нижче тільки за Бога. Отже, щоб не припустити власної загибелі, народ шляхом договору передає свою волю, зрікаючись її, одній особі — монархові. При цьому народ звертається до суверена з такими словами: "згідно всі хочемо, щоб ти для загальної нашої користі володів нами вічно, тобто оскільки ти є смертним, то щоб по тобі ти

сам надалі залишав наслідного володаря, ми ж, одного разу волі зрікшись, ніколи з неї надалі, навіть після смерті твоєї, користатись не будемо, але тобі клятвенно обіцяючи зобов'язуємось і наших по нас спадкоємців тією ж повинністю зобов'язуємо". Проте, у подібній логіці Феофана Прокоповича може бути помічено певне протиріччя: з одного боку, влада делегується монархові народом, а, з іншого — необхідною ознакою будь-якої верховної влади є її божественне походження. При чому, для того аби концепція державної влади Прокоповича залишалась цілісною, він мусив зберегти обидві тези. Оскільки, якщо влада монарха походить лише від Бога, то, відповідно, народ не несе жодних зобов'язань перед монархом. У разі ж, якщо джерелом влади є народ, то одного разу надавши її монархові, він може пізніше спробувати повернути її назад. Отже, вихід, який запропонував Прокопович, полягав у поєднанні обох тез. Тобто влада делегується монархові народом, але, передаючи цю владу, народ діє не самостійно, а реалізує волю Бога. У цьому сенсі Прокопович принципово відходить від тези Гуго Гроція про те, що акт утворення верховної влади є виключно народною справою. Ось як це пояснює у "Правді волі монаршої" сам автор: "Знати ж треба, що народна воля не буває без власного нагляду Божого, а Божим порухом рухома діє. І того ради всі обов'язки, як підданих щодо володаря свого, так і володаря щодо добра загального підданих своїх, не від єдиної волі народної, а й від волі Божої походять".

Таким чином, укладаючи угоду щодо зречення своєї влади й утворення влади верховної, народ тим самим чинить згідно зі своїми природними схильностями. Це означає як те, що він діє самостійно, так і те, що він реалізує волю Бога, оскільки саме Бог вклав у людину природний потяг до створення держави як найбільш корисного для всього роду людського інституту. І знову ж таки, в цьому пункті щодо суб'єктів укладання договору та його характеру ми знайдемо наявність творчої розробки українським мислителем концепції Гоббса. З одного боку, на відміну від Гоббса, в концепції Прокоповича суб'єктами укладання договору є весь народ (а не окремі індивіди) і монарх. А з іншого боку — це те, що споріднює ці дві теорії походження і функціонування верховної влади — зв'язок між народом і монархом має виключно односторонній чи односпрямований характер, коли одна зі сторін має перед іншою всю повноту обов'язків, а інша — жодних. Тобто, і для Гоббса, і для Прокоповича монарх стоїть і над народом, і над законами. Над народом — в силу договору,

а над законами — оскільки саме монарх дає, змінює й гарантує закон.

Але, перш ніж перейти до розгляду тих наслідків, які мало укладання цієї державної угоди, звернемо увагу ось на який момент. Річ у тому, що носієм верховної влади може виступати не лише монарх. Адже з точки зору Прокоповича існує не одна, а три форми правління. Першою з них є демократія, де справи всього суспільства вирішуються загальною згодою всіх громадян. Другою — аристократія, коли, за Прокоповичем, верховна влада концентрується в руках певної групи осіб. І останньою, третьою формою правління є монархія, яка, в свою чергу, розподіляється ним на монархію спадкову та неспадкову. Природно, що при визначенні цих трьох форм правління перед Прокоповичем, так само як і перед Гоббсом, Гроцієм та Бодуеном, постало питання їх оцінки. Але саме тут український мислитель робить один надзвичайно цікавий крок. По суті, він ставить запитання не про те, яка з зазначених форм державного правління є найкращою, а про те, яка з них найбільш прийнятна тому чи іншому народові. Тому, пов'язуючи забезпечення народної користі з сильною державою, а силу держави — з її єдністю, Феофан Прокопович доходить того висновку, що для Росії найкориснішою є саме спадкова монархія, яка гарантує насамперед єдність державної влади. До речі, з цією ідеєю перетинається і теорія загального розвитку державності Русі, яка, на думку Прокоповича, проходить три етапи: єдність, роздробленість, відновлення втраченої єдності. Найнебезпечнішим, руйнівним і трагічним для Русі, як він пише, видався другий етап, коли відбувся розкол державної влади, і коли, за його словами, "Русь обернула меч свій на свою ж утробу". З цією роздробленістю державної влади Прокопович пов'язує аристократичну форму правління, з критикою якої він виступив у таких роботах, як "Записка про смерть Петра II і підступи Довгоруких" та "Історія про вступ на трон імператриці Анни Іоановни".

Тож найбільш прийнятною формою державного правління Прокоповичу видавалася саме монархія. Причому, монархія спадкова, оскільки в цьому випадку монарх зможе більше піклуватися про своїх підданих і менше про те, кому дістанеться верховна влада після нього. Певною мірою всі його аргументи щодо критики аристократії та демократії багато в чому відтворюють гоббсівські, щоправда, з тією суттєвою різницею, що для нього важливі не так теоретичні докази, як посилення на реальний історичний досвід, який фактично і виступає головним аргументом у всіх міркуваннях Прокоповича.

І, нарешті, завершальним моментом у теорії походження держави і права Феофана Прокоповича є розгляд ним тих наслідків, які спричинило укладання суспільного договору. Основним результатом поєднання волі народу та волі Божої в процесі укладання договору стала необмеженість верховної влади. Тут Прокопович вже вступає в полеміку з Гроцієм та Боденом, для яких верховна влада, хоча й мала надзвичайно широку компетенцію, але не була необмеженою. Більше того, незважаючи на всі свої ширі спроби обґрунтувати максимальний суверенітет державної влади, той же Гроцій у першій книзі трактату перелічує ті випадки, коли народ не просто набуває право не підкорятися верховній владі, а може протиставити їй власну силу. До цих випадків належать: а) насилля державної влади, яке загрожує особі, б) бажання монарха погубити весь народ, в) узурпація влади.

Отже, щодо взаємних обов'язків, які виникли внаслідок створення держави, народ, за Феофаном Прокоповичем, має коритися будь-яким законам монарха чи верховної влади, а монарх повинен діяти, виходячи з принципу загальної користі. Ця користь полягає в постійній опіці монарха, яка, в свою чергу, має своєю метою турботу влади про добробут своїх підданих, про їх навчання, про правочинність та державну безпеку, про те, щоб було достатньо вчителів як духовних, так і світських.

Однак, розвиваючи теорію природного стану людини, в українській політико-правовій традиції було реалізовано і другий напрям, що існував у Європі. Справа в тому, що всі щойно згадані мислителі протиставляли природному станові стан суспільний чи державний. Але теоретично можна було виходити і з протилежної тези. Так, наприклад, Михайло Козачинський у своєму трактаті "Громадянська політика", як і Бенедикт Спіноза, не проводив різкої межі між досуспільним і суспільно-державним станом людини. В результаті чого він дійшов того висновку, що не досуспільний, а саме суспільний стан є для людини природним, оскільки лише в ньому природа людини, яку Козачинський вбачав у слідуванні розуму, проявляється найповніше.

Найважливішими з природних прав він вважав право на життя, право свободи совісті, право користуватися власним розумом, право власності та право вибору. Хоча, по суті, як зауважує Козачинський, можна вивести з одного основного права, яким є право свободи, охороняти і гарантувати яку покликана державна влада. Тобто держава, за Козачинський, діє не так репресивно, стримуючи злі схильності людей та їхні постійні спроби порушити закон, як,

навпаки, заохочувально, тобто, стимулюючи розвиток тих прав, які від природи властиві кожній людині.

При цьому у своїх поглядах щодо функцій держави, а також тих прав, якими наділяється державна влада, Михайло Козачинський виявляється значно ближчим до Іннокентія Гізеля та Йосипа Кононовича-Горбацького, аніж до Стефана Яворського та Феофана Прокоповича. Річ у тому, що, наслідуючи традиції громадянського гуманізму і проголошуючи вищим критерієм суспільного й державного устрою людський розум, Козачинський постав перед тим, що розуму, який у суспільному житті уособлюють закони (для Козачинського закони це, сказати б, "суспільний розум"), мають підпорядковуватись не лише всі громадяни, а й представники верховної влади, в тому числі й монарх.

Свого часу цю ідею було висунуто у праці Гізеля "Мир з Богом людині", де він одним з перших у вітчизняній політико-правовій традиції поставив природне право як критерій людської поведінки навіть вище від Закону Божого, доповнюючи критерій добра і зла розумом, який, пізнавши закони природи, керує вчинками всіх без винятку людей. А тому, у разі, якщо ті чи інші державні норми суперечать розуму і природному законові щастя (це протиріччя Іннокентій Гізел вбачав у виданні царською владою та духовенством цілої низки законів, які ставили за мету не народне благо, а власне збагачення володарюючої верхівки), то народ має слідувати саме розуму як найвищому законові й отримує право розірвати договір з такою владою, яка не дотримується своїх зобов'язань.

Таким чином, як бачимо, навіть стислий ретроспективний аналіз становлення і розвитку політико-правової традиції в Україні XVII—XVIII століть, яка безпосередньо формувалась у стінах самої Києво-Могилянської академії, так і тих представників української філософської, правової та суспільно-політичної думки, чиї імена були з нею пов'язані, спонукає нас дійти висновку про те, що ця установа фактично відіграла роль одного з тих містків, які поєднали тогочасну Україну з Європою. І в цьому сенсі окреслюючи значення Києво-Могилянської академії, маємо всі підстави для того, аби розглянути її не лише як перший вищий навчальний заклад на території південних і східних слов'ян, а й як те місце, де в єдиному просторі розгортання гуманітарної думки відбулось органічне поєднання двох традицій мислення, де українська традиція увійшла в європейську. Більше того,— саме Києво-Могилянська академія стала тим унікальним місцем, де сталась визначна

подія культурного діалогу. Тому, наголошуючи на ролі і значенні Києво-Могилянської академії в процесі формування української політико-правової думки і ми, разом з тим, жодною мірою не повинні забувати про ту надзвичайну роль, яку вона незаперечно відіграла колись, і на моє переконання — і нині відіграє в загальному розвитку гуманітарної думки в Україні та української культури в цілому.

На закінчення ж хотів би звернути увагу на те, що лінія розвитку політико-правової думки,

закладена славетними професорами Києво-Могилянської академії, відлуння чийх промов, мабуть, ще й досі чути в стінах цілого закладу, на щастя, не перервалася. Сьогодні до цього голосу традиції додаються голоси тих, хто викладає і навчається тут нині. А, отже, традиція не вмирає, вона триває, живе, "передається", в чому, власне, як писав німецький філософ Ганс-Георг Гадамер, і є її сенс.

*Skrypnyuk O.*

### **KYIV MOHYLA ACADEMY AND DEVELOPMENT OF UKRAINIAN NATIVE POLITICAL AND LEGAL THOUGHT**

The article contains detailed issue on the establishment and development of political and law tradition in Ukraine of XVII—XVIII centuries, which have been formed in Kyiv-Mohyla Academy. The author gives comparative works' analysis of Ukrainian philosophical, law and political thought with the classic European concepts such as Grotius', Spinoza's, Hobbes' etc.