

---

# ПЕРШОДРУКИ

---

*Памфіл Юркевич*

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА. ВСТУП

---

**Б**езсумнівно, що наука має такі засади й підвалини, які не залежать від духу часу; але, вивчаючи науку, необхідно ставити її у певне відношення до нашої епохи, позаяк звичайний людський глузд може збагнути істину лише тоді, коли вона перебуває в якихось стосунках з його інтересами. Тому розглянемо наявний сучасний суспільний рух.

У нашому суспільстві переважає здебільшого **практичний напрям**, він настільки дужий, що саму філософію робить наукою практичною, яка є таким чином знання заради практичних цілей, натомість Арістотель визначав філософію як знання, що є само собі за мету. Безперечно, що цьому практичному напрямку ми зобов'язані багатьма життєвими благами, але він не повинен бути переважним і винятковим. І справді — за першої доби свого життя кожна людина є істотою практичною, котра шанує знання лише такою мірою, яка допомагає їй досягати своїх цілей. Її розум спочатку підкорений волі, бо насамперед треба жити — це заповідь безумовна, а потім уже пізнавати істину. Отже, на нижчому щаблі розвитку знання є інтересом підпорядкованим, і воля панує над розумом. Але природна людина розвивається у своїх потребах так, що йде від потреби до бажання і від бажання до волі. Проте, щоб перейти від бажання до волі, треба його обговорити, треба обміркувати його погані та добрі наслідки, треба піддати його дії розуму, отже, яким буде наше бажання після його обміркування, такою буде і воля. Таким чином, на вищому щаблі розвитку людина привчається поступово підпорядковувати свою волю розуму. І в масі народу з невисоким рівнем освіти панує переконан-

© П.Юркевич, 1996

© Переклад з російської М.Ткачук, 1996

ня. що розум — цар у голові і, отже, воля є виконавча влада, а збсолютна влада належить розуму. Тепер зрозуміло, чому практичний напрямок не повинен бути переважним і винятковим. Якщо ми визнаємо його винятковість, то повернемося до того стану, від якого відокремили нас усезагальна цивілізація і моральний дух християнства, які визнають лише те, що відібрано й схвалено неупередженим розумом.

Пізнання практичних цілей марно застосовувати до пізнання істини, бо щодо практичних цілей ми задовольняємося такими знаннями, що мають у собі загальну придатність, загальну застосовуваність. Але загальнопридатне пізнання не є істинним. Припустимо, що всі наші годинники хиблять (з астрономічного боку), але хиблять однаково, наприклад усі вони однаково відстали. Звідси випливає, що ми ні в чому не помиляємося, тобто практичний результат буде таким самим, немовби вони показували істинно. За загальною об'єктивною думкою визнано, що над нами розташований небозвід, на якому рухаються небесні світила; керуючися цим знанням, ми знову не робимо ніякої практичної помилки, але в обох випадках ми не маємо підстави назвати ці загальнопридатні об'єктивні знання істинними.

Скептичне переконання нашої доби полягає саме в тому, що вона визнає за нами здатність лише до загальнопридатних знань, а не до знань істини, внаслідок чого сучасна наука в особі позитивної філософії з її представником Контом [1] намагається вивести всі наші знання з одного тільки джерела — із спостереження. Головна його теза така: право нашої думки віддавати перевагу одному і обов'язок заперечувати інше визначається відношенням думки до фактів, думка повинна бути живим відображенням факту. Але Платон і Лейбніц були переконані, що розум з його законами є також факт і, звідси, думка повинна бути відображенням і цього факту, отже, вона має відповідати як зовнішній дійсності, поданій у формах досвіду, так і внутрішній, поданій у сталих засадах розуму. Щоправда, позитивізм визнає й психічне життя, але у таких формах, що воно не має ні внутрішнього самотутнього існування, ні внутрішньої самотутньої гідності. За цієї обставини позитивізм не має ніяких певних засад і принципів. Особливість його полягає саме в тому, що зовні він

дає певний принцип, але потім виявляється, що цей принцип або не має значення, або зовсім відкинтий<sup>1</sup>.

**Недолік практичного напрямку полягає в тому, що він тримається переважно окремоостей і не дає тієї єдності, за якою кожне коло знань набуває вишого значення.** Якщо ми звернемося до юридичних знань, то побачимо тут, що кожна сфера життя має відповідну сферу права, звідки і походять відмінності між правом державним та приватним, і у галузі останнього — між системами прав особистих, майнових, позивних, договірних тощо. Але сукупність цих прав складає такий величезний матеріал, вивчити який немає ніякої змоги. **Звідси виходить завдання філософії права: воно полягає в тому, щоб знайти єдність для юридичних знань**, бо за відомим психологічним законом ми можемо багато знань подати через менше коло, якщо останнє містить у собі ті самі принципи та засади, які вміщені у цих багатьох знаннях. Отже, для того, щоб отримати багато знань, ми повинні виконати ті ж самі умови, які необхідні для того, щоб мати знання взагалі. Подивимося, що ж потрібно для того, щоб мати знання взагалі. Оскільки ідея знання має на увазі дійсність, яку ми пізнаємо, то правильне відтворення цієї дійсності вимагає обережності, по-перше, щоб запобігти підлогу уяви, яка часто навіює нам те, чого насправді немає, і по-друге, проти підлогу логічного, який полягає в тому, що ми зупиняємося іноді на кількох властивостях і вважаємо їх за всі. Отже, перші умови знання — ретельне засвоєння дійсності через спостереження і вираз пізнаваного через логіку. Але тут для юриста зустрічаються важливі ускладнення: в інших науках факт дається звичайно спочатку, натомість у науках юридичних факту треба дістатися шляхом різних логічних побудов. Прадавні були такого ж переконання: *da mihi factum et dabo tibi jus* [3], отже, головну складність бачили у констатації факту. Але якщо ми задовольнимо зазначені умови знання, саме сувору спостережливість і логічність факту, то ми отримаємо два результати: 1) **придбаємо адекватні знання** і 2) **внутрішньо неподільну освіту**, яка так необхідна за числен-

<sup>1</sup> За такими принципами побудована "Індуктивна логіка" Д.С.Мілля, в якій все ґрунтується на сліпій необхідності, внаслідок чого заперчується історичне життя і велич принципів віри, моралі тощо. Видозміною позитивізму є сучасний так званий "психологічний напрямок" філософії. Сюди можна віднести "Завдання психології" Кавеліна [2].

ної кількості юридичних знань, а досягнення її можливе за сутністю психологічного закону, який я зазначив. Наша внутрішня людська гідність залежить головним чином від досконалості цієї єдиної освіти, бо від правильного вивчення юридичних наук ми стримуємо практичний такт, здатність відчувати істину і, працюючи над окремим фактом, розуміти його цілісне значення.

Звертаючися до умов досконалості знань, ми бачимо, що досконалість знань залежить від двох причин: 1) від кількості відомостей і 2) від закону їх сполучення.

а) **Кількість** відомостей призводить до однобічності. Якщо ми одну науку вивчаємо більше, ніж іншу, то наші погляди будуть висловлені в інтересах цієї науки, тобто в однобічному напрямку, отже, для досконалості знань необхідно вивчити предмет рівномірно в усіх відношеннях.

б) **Закони сполучення знань** — друга умова їхньої досконалості взагалі — **можуть бути досить різними**, зважаючи на панівність інтересів або грубо матеріальних, або естетичних, або розумових. Така різноманітність існує і в наших науках.

1) Перша форма сполучення є **кодекс**, звід, в якому визначення права розташовані за порядком. Але таке сполучення є суто практичним і не має ніякого значення для науки, по-перше, тому, що сумнівається у самій необхідності писаних законів, бо історія показує нам, що цілі держави обходилися без них; по-друге, тому, що не всі форми права можуть бути записаними до звуку.

2) Друга форма сполучення юридичних знань полягає у підведенні їх під **закони емпіричного пізнання**, під закони асоціації ідей. Справа в тому, що перш ніж ми мислимо свідомо, виявляється, що ми вже маємо багато понять, маємо здоровий глузд, набутий пасивним мисленням, яке здатне кожному поняттю дати певну класифікацію. Але ця єдність, що утворюється під впливом емпіричного пізнання, є суто зовнішня і випадкова. Випадкова тому, що здоровий глузд, набутий пасивним мисленням, дуже важко зберегти. Зовнішня — на підставі двох головних законів асоціації ідей. За першим законом ми поєднуємо все, що дано нам послідовно, за другим — все, що виявляється схожим. Але як послідовність, так і схожість досить різні, отже, і сполучення їх на підставі цих законів суто зовнішнє.

3) Але на цих сполученнях зупинитися не можна, бо людині властива вища свідомість як істоті, що має здатність рефлексу;

коли ж людина із царини фактів переходить до ширини достатніх підстав, то вона для своїх численних знань досягає **внутрішньої єдності**.

Ця внутрішня єдність серед наук юридичних може бути потрібною. Терміни права можуть вивчатися, по-перше, як **явище, продукт національного духу**; по-друге, як **явище історії** і, по-третє, як **явище самої ідеї права**. Те саме ми можемо помітити у кожній людині. Щось успадкувала вона від батьків, і це складає її природжений характер, національний. Згодом вона живе у суспільстві, яке впливає на неї своїми правами і переконаннями, і це складає придбаний, історичний характер. Зрештою, людині властиві здатність розрізняти добро і зло, любов до істини, правди і справедливості, що складає риси її одвічного характеру.

Ці три форми єдності наук юридичних помітні і у трьох різних школах, з яких одна визнає джерелом права **національний дух**, друга — **дух історичний**, і, зрештою, третя — **суто філософський дух**.

1) **Національний дух** є перший законодавець, який диктує народу його права, отже, яким буде цей дух, таким буде і право. Якщо народу властива природна енергія, він виробить собі автономію; якщо ж він має пасивний, млявий темперамент, то у нього розвинеться деспотизм (приклад: східні народи). Таке значення національного духу особливо помітне щодо запозичень, які завжди викликали протест, якщо не відповідали змісту національного духу. Незважаючи на таку могутність національного духу, його не можна визнати за єдине джерело права, як це робить історична школа [4] в особі Савіньї, Гуго та ін., на тій підставі, що певний народ неспроможний висловити в усій повноті ідею права, а висловлює її лишень у спосіб, йому посильний і більш ним розвинений, тобто національний дух висловлює ідею права не в тому чистому вигляді, в якому визначає її точна наука. Крім того, помилку історичної школи можна бачити з аналізу ідеї народної свідомості. Ця ідея відбилася у двох епохах — поганській і християнській. За першої доби народна свідомість була покликана до розв'язання завдань, властивих тому чи тому народу, натомість за доби християнської національний дух прагне до розв'язання завдань, властивих усьому людству. Тому переконання історичної школи про дух національний як єдине джерело права є поверненням до поганського світоспоглядання.

2) **Історичний дух** як джерело права діє відчутніше у незрозумітих народів, оскільки правила життя обираються нами не внаслідок їхньої розумності, але внаслідок їхньої корисності, тобто якщо певний устрій дав позитивні результати, то він і буде загальною формою права. Багатожонство на Сході було благом для жінки: чоловік повинен утримувати своїх дружин. Цей факт багатожонства, сприятливий у певному випадку, був зведений згодом історичним правом у принцип, і багатожонство зробилося гріхом шлюбу. Але у цьому випадку історичне право йде від окремого до загального — факт дорівнюється принципу і фактичний стан юридичному, в цьому полягає його вада і недостатність, бо принципи життя не повинні бути випадковими і мають ґрунтуватися не тільки на окремих фактах, але й на всезагальних законах розуму.

3) **Ідеальний дух** як джерело права. Поняття про ідею взагалі ми отримуємо від спостереження щоденного життя, із спостереження дійсності, тобто у кожній творчості ми можемо знайти ідею. Але право є також творчість людини, отже, і в ній повинна бути певна ідея, яку і висловлюють певні державні, суспільні та інші установи. Розв'язання ж питання про те, яка розумна ідея була тим джерелом, з якого виникло те чи те позитивне право, є завданням науки, відомої під назвою позитивного права. І справді, багато форм позитивного права ми можемо висвітлити — з духу індивідуального, багато — з впливів історії, але для повного пояснення цих форм ми повинні знати ідею або систему ідей, які керують усім. Така, наприклад, ідея єдиного Бога у народу єврейського. Розкрити цю ідею є справою філософії позитивного права<sup>1</sup>. Але цю науку треба відрізнити від філософії права. Філософія позитивного права вказує нам ідею, що міститься у тому чи тому позитивному праві. Філософія ж права вказує, яка ідея повинна бути втілена, повинна міститися у позитивному праві взагалі за вказівками історії і за сутністю закону. Відповідь на це ми маємо у природному праві.

Природне право є виразом того, що вміщене у людській природі, і кожне позитивне право, встановлене авторитетом або звичаєм, повинно бути здійсненням цього права природ-

<sup>1</sup> Ця наука читалася раніше і на нашому факультеті під назвою "порівняльного вчення законодавств і конституцій" професором Дмитрієвим [5].

ного. Але є системи, які не визнають цього природного права як підвалину права позитивного. Це саме системи матеріалізму, нігілізму і скептицизму, які пояснюють усе право або із сили, або з випадку, або просто з практичних інтересів. Але таке пояснення хибне. Візьмемо послух молодих перед старшими — його можна пояснити лише з ества людського духу, а не із сили, звичаю або практичних інтересів.

Інші системи заперечують закон, обов'язковий для людини за природою. Вони стверджують, що виконання обов'язків йде не з природи, а з того, що нас притягнуть до суду. Але з цим погодитися, певне, не можна.

Нарешті, третього роду системи визнають ідеї права, але не визнають ніякого зв'язку цих ідей з нашим вищим та одвічним призначенням. Джерело ізолювання права від системи моральних і релігійних ідей полягає в тому, що ми на підставі досвіду розуміємо певне завдання вужче, ніж це потрібно. Вивчаючи, наприклад, державу зі спостереження, ми знаходимо у природному праві умови існування права державного з примусовою силою, але за логічною неточністю вважаємо, що як тільки дізнаємося про ту частку природного права, яка міститься у позитивному праві, то дізнаємося і про все природне право. Але це очевидний підлог, бо є такі відносини, які обов'язкові за нашої природи, хоча за позитивним законом вони не обов'язкові. Борг, наприклад, треба платити завжди, але бувають випадки, коли за позитивним законом його можна і не платити. Таким чином, закони обов'язкові є і там, де їм не відповідають закони, обов'язкові за примусової сили. Звідси ясно, що наука природного права містить у собі всі ті відносини людини, які є джерелом обов'язкового за природою і невиконання яких людина розглядає як зло.

Цих відносин, обов'язкових для людини за природою, існує чотири: 1) відношення до Бога; 2) відношення до зовнішнього світу; 3) до самого себе і 4) до істот собі подібних.

а) Відношення людини до Бога визначається її переконаннями про свою сутність і призначення, а також про сутність волі Божої та про їхній взаємний зв'язок. Обов'язкові закони щодо цього називаються природною релігією, релігійним культом, церквою. Ці відношення людини до Бога недалеко від наших вузьких юридичних завдань; вони відбиваються як на наших земних

інтересах, так і на наших громадянських правах і на душі системи державного права.

б) **Відношення людини до самої себе.** Християнство визнає, що у людини є відношення, обов'язкові і до самої себе. Кант та його послідовники були протилежної думки. Вибір між цими поглядами може бути здійснений спостереженням. Людина, що має здатність самосвідомості, є явищем не лише для іншого, але й для себе, й у цьому випадку людина має такі відношення до самої себе, які не можуть збігатися з її відношеннями до іншого. Нам не до вподоби егоїст, котрий живе тільки для себе, але коли людина зовсім нехтує своїми інтересами, байдужа до зневажання своїх прав, ми ставимося до неї з презирством, бо інстинктивно усвідомлюємо, що людина має обов'язки й щодо себе.

в) За практичним поглядом немає закону, обов'язкового природно до зовнішнього світу. Держави Китай, Тибет та Індія розв'язують питання про безмежну експлуатацію людиною навколишнього світу негативно. Ми бачимо там цілі громади, які мають за мету піклуватися про тварин — не дозволяти позбавляти їх життя, хворих розміщувати по шпиталях тощо. Платону і Піфагору також не спадало на думку обмежувати ідею справедливості тільки лише людським суспільством. Вони казали: де є дія і вплив, так є й закон справедливості. Ці два філософи, досліджуючи норми права, не були ще захоплені могутнім чинником права державного з його примусовою силою й тому розуміли справедливість як закон універсальний, космічний.

г) **Відношення людини до істот собі подібних** посідає досить важливе місце у шерегу відношень, обов'язкових для людини природно, позаяк людина така істота, внутрішнє життя якої ми можемо зрозуміти цілковито. Коло прав щодо цього розроблене більш, ніж в інших відношеннях, обов'язкових для людини природно, отже, відношення людини до собі подібних має спеціальні видові підрозділи, які стали предметом різних наук. Зазначимо ці підрозділи.

Одні з цих відношень існують байдуже до належності чи неналежності людини до держави і називаються станом натурали.

Перше місце у цьому природному, позадержавному стані людини у галузі права посідає сім'я, що розпадається на два роди відношень.



1) **Відношення людей як індивідуумів одного і того самого роду** — це право людяності та 2) **як членів однієї і тієї самої сім'ї** — це право сімейне. За цими позадержавними станами людини йдуть відношення її у державі. Вони ґрунтуються, по-перше, на тому, що особи, чужі одна одній, єднаються на підставі однієї і тієї самої ознаки, а саме тієї ознаки, що всі вони громадяни, отже, **відношення громадян поміж себе складає систему громадянських, приватних прав**; по-друге, на тому, що особи підпорядковуються одній і тій самій державі; **відношення громадян до держави складає систему державних прилюдних прав**. Обидва ці кола прав — громадянське і державне — поєднуються в ідеї **соціального права**. Зрештою, відношення держав між собою складає систему права народів або **міжнародне право**.

Окресливши ідею природного права у цих відношеннях, обов'язкових для людини природно, ми зводимо три знайдені нами джерела права до двох, позаяк дух історичний і національний мисляться як одне начало (форми життя народного залежать як від природних ознак його духу, так і від ознак, набутих ним унаслідок його історичного розвитку). Ці два джерела суть 1) **емпіричне** і 2) **раціональне**, що дають початок двом методам — **емпіричному і раціональному**. Цей розподіл методів прийнятий скрізь і дослідження показали, що без цих двох методів і без правильного їх поєднання немислимі ніякі моральні науки, отже, і філософія права. Дуалізм людської природи (дух і матерія) та її єдність повинні стати типом будь-якої людської науки, отже, лише єдність цих двох методів може привести до пізнання начал правильних, істинних і не хворобливих на вузьку винятковість. Необхідність поєднання цих методів можна бачити з простого спостереження. Коли ми збагачуємося відомостями, то відчуваємо необхідність пояснити, висвітлити зібрані нами факти якимсь принципом і навпаки, під час роботи абстрактної ми бажаємо втілення наших принципів у фактах.

Таким чином, необхідність поєднання методів ясна, але питання у тому, як їх поєднати, щоб отримати одну силу, яка кількість фактів необхідна для того, щоб відкрити теорію, і якої кількості матеріалів достатньо для відшукування принципів. Розв'язати це важко, але немає сумніву в тому, що завдання кожної науки полягає в тому, щоб, оглянувши певне коло явищ, під-

порядкувати їх певній теорії, в чому й полягає відмінність науки від просто викладу.

Розглядаючи різні науки, ми можемо підвести їх під дві групи: 1) одні вивчають те, що є, і називаються науками пояснювальними; 2) інші вивчають те, що повинно бути, тобто відкривають норми для того, що є, і називаються науками, що дають норми, або науками оцінювальними.

Спостереження покаже необхідність цього поділу. Коли ми вивчаємо навколишню природу, то від того, що ми її пізнаємо, вона анітрохи не змінюється. Але якщо ми пізнаємо явища, що відбуваються у душі людини, то вони від цього зазнають змін. Візьмемо наші бажання: як тільки ми починаємо заглиблюватися в них, вивчати їхні наслідки, словом, пізнавати певне бажання, то це пізнання змінює форму нашої волі і подія відбувається саме так, як ми пізнаємо це бажання. Цей знаменний факт і є джерелом цієї того, що повинно бути.

Науки пояснювальні дають просте пізнання речей, пізнання того, що є; науки оцінювальні відкривають, чи правильно щось чи неправильно, корисно чи шкідливо, прекрасно чи потворно, справедливо чи ні. У науках пояснювальних думка визначається фактом, в оцінювальних — факт визначається думкою. Психологія вивчає душу і закони її діяльності, це — наука пояснювальна; але ж за цими законами здійснюються як думки дурні, так і розумні. І ось логіка запитує, якими законами повинні керуватися наші думки, щоб бути істинними, це — наука оцінювальна. Візьмемо державу (приклад з енциклопедії Аренса [6]); вона пізнається з двох точок зору: 1) з точки зору її природи; тут розв'язується питання про ті фізичні, моральні й релігійні чинники, що сприяють виникненню держави; це — фізика держави, наука пояснювальна; 2) з точки зору тих норм, яким вона повинна відповідати, щоб досягати своєї мети; це — політика держави, наука, що дає норми.

Такою є відмінність між науками пояснювальними та такими, що дають норми; але з цього не можна робити висновок, щоб ці науки виключали одна одну, як роблять Кант і Герbart [7]. Між цими двома групами наук існує такий самий перехід, який існує між царством органічним та неорганічним.

У світі неорганічному ми спостерігаємо звичайну подію, що впливає із зовнішніх причин, у світі органічному ми від-

криваємо внутрішню доцільність, частково несвідому, частково свідому, а частково вільно обрану. Першого роду явища, що впливають із зовнішніх причин, вивчають природознавчі науки — **фізика, хімія**. Внутрішню свідому доцільність, що виявляється у світі тваринному, вивчають науки зоологічні. Але у світі тваринному цілі лише усвідомлюються, але не обираються. Тільки людині властиво діяти за такими цілями, які вона вільно обрала і яким свідомо віддала перевагу перед усіма іншими. Звідси зрозуміло, що науки, які визначають норму того, що повинно бути, мають практичну силу лише щодо людини як істоти, котра усвідомлює те, що повинно бути, отже істоти, котра є моральною особистістю. Науки, що мають на меті розкриття моральних ідей, називаються науками моральними. За віком науки моральні старші, ніж науки фізичні; моральні ідеї ми бачимо ще з міфології греків, згодом у Сократа, Платона, нарешті у християнстві, з ідеями ж фізичними ми почали знайомитися тільки з доби Відродження. Причина цього полягає в тому, що прагнення дізнатися про своє призначення і свій обов'язок з'являється у людини раніше, ніж прагнення ознайомитися із світом фізичним.

~ **Переходимо до визначення поняття про філософію, яке ми виведемо з поняття про її необхідність.**

Будь-яка теоретична наука виникає насамперед з буденних потреб. Впливаючи на якийсь предмет, ми неодмінно керуємося у своїх діях **певними думками**, що складають зміст так званого загальнолюдського глузду. Хоч якими різноманітними є ці думки, але підвалину їхню складають певні **сталі припущення**, а саме: припущення про існування предметів зовнішнього світу, про буття нас самих, припущення про те, що ми можемо впливати на предмети нашими силами і пізнавати їх за їхніми ознаками. Але якщо ми будемо керуватися лише цими думками, то наше життя постане низкою страждань, зіткнень і безладдя, причиною яких є або незнання, або забобон. Візьмемо те припущення, що ми пізнаємо предмети за їхніми ознаками. Спираючися на ці ознаки і виводячи з них висновки, ми швидко переконуємося, що ці ознаки подані або неправильно, або не цілковито. Досвід показує, що предмет може мати такі ознаки, яких ми раніше не помічали, і, отже, наше міркування про предмет буде помилковим.

Через ці практичні незручності ми повинні звернутися від міркувань, що складають зміст загальнолюдського глузду, до

теоретичного пізнання речей, до теоретичних наук, які дають нам сталі, правильні певні ознаки як предметів, так і явищ. І ті і ті об'єднуються до однорідних груп, кожною з цих груп завідує особлива окрема теоретична наука.

Безперечно, що кожна окрема теоретична наука має свою методу, відповідно до того кола явищ, які вона вивчає, але всі окремі науки мають одну спільну методу, що складає підвалину їх усіх, позаяк в іншому випадку ці окремі науки не розуміли б одна одну, а значить не були б придатними до життя. Звідси випливає необхідність такої науки, яка ознайомила б нас із загальною методою наук окремих. Це і є філософія.

Окремі теоретичні науки, даючи нам правильні і сталі ознаки, все ж таки приймають згадані мною припущення здорового глузду — віру, позаяк ніхто не виводив цих припущень з наукових фактів. На чому, справді, ґрунтується ця теза, що поза нами існують предмети зовнішнього світу? Адже ми так міцно ув'язнені з своїм внутрішньому бутті, що безпосередньо знати про їхнє існування не можемо. На чому, також, ґрунтується припущення, що ознаки предметів висловлюють нам справжню їхню якість? Адже всі ознаки (світло, звук, запах тощо) суть наші суб'єктивні відчуття й тому невідомо, чи висловлюють вони справжню натуру речей. Звідси з'являється необхідність у такій науці, яка б досліджувала припущення, властиві всім наукам. Це філософія.

Кожна окрема наука розкриває один певний світогляд. Але для вдосконалення загальнолюдського глузду кожне пізнання з необхідністю повинне знайти своє відношення до цілого; звідси необхідна така наука, яка давала б загальний світогляд, що знову стосується філософії.

Отже, філософія є наукою, що як вивчає загальну методу окремих наук і їхнє припущення, так і дає загальний світогляд.

Тепер розглянемо відношення філософії до свого предмета на відміну від предмета наук позитивних.

У кожному знанні міститься міркування про відношення мислення до буття і будь-яка наука вивчає це буття лишень у формі наявного, а не вигаданого, бо науки про вигад немає. Філософія зі своїми завданнями є наука в тому розумінні, що вона вивчає наявне, але в іншому відношенні. Ми знаємо дві форми

пізнання: одна — пізнання досвідне (чуттєве споглядання), друга — пізнання логічне (розумове споглядання). Позитивні науки досягли мети, якщо їхні поняття отримані шляхом досвіду, відповідають фактам. Але пізнання, дане нам через досвід, не є ще істинним за такими причинами: воно може містити у собі протиріччя, крім того, пізнання, дане через досвід, має суто особистий характер, позаяк коло досвіду обмежене колом особистості, а істина не повинна мати особистісного характеру. Але якби ми й дісталися через досвід якихось результатів, вони будуть неправильними, позаяк речі пізнаємо ми через уявлення, отже, знаємо не такими, як вони є, а такими, як вони нам видаються. Тому, щоб мати дійсне поняття про якість речі, ми повинні утворювати його за принципами розуму. Це поняття сутності речі (нунен) і складає предмет філософії, натомість досвідні науки вивчають явище (феномен).

Отже, серед позитивних наук, що вивчають явище через досвід, ми не можемо досягти істинного пізнання, по-перше, тому, що в явищі ми маємо справу з нашими уявленнями, а не з самими речами; по-друге, тому, що і поняття, що відповідають досвіду, можуть містити у собі внутрішнє протиріччя, по-третє, тому, що буття досвіду не задовольняє принципів розуму. Звідси завдання філософії полягає в тому, щоб, по-перше, дати систему засад, що визначають явище, по-друге, переробити поняття так, щоб вони мислилися без протиріччя, і, по-третє, доповнити наш світогляд так, як цього вимагають принципи чистого розуму.

Простий досвід показує, що шлях до цих завдань досить недовгий. Звернемо увагу на роль двох розумових законів, на закон протиріччя і закон достатньої підстави. Якщо досвіди дають нам суперечливі думки, то в них немає пізнання, тому від кожної науки вимагається відсутність протиріччя і усвідомлення однієї істини. Другий закон указує нам на критерій істини, незалежний від досвіду, отже, тільки та думка істинна, яка має достатні об'єктивні підстави, що роблять її необхідною, або якщо вона не необхідна, то можлива й протилежна до неї думка і ми знову не знайшли б істини. Отже, вже ці обидва закони приводять нас із світу практичного до світу раціонального.

Іменами Платона, Канта і Гербарта позначені три характерні напрямки, які мала метафізика, тобто філософія у власному значенні.

1) **Ідеаліст Платон** визнає за істину те, що є виразом чистого всезагального розуму, звідси завдання його філософії полягає у дослідженні того, наскільки наші знання є виразом загального розуму. За винятком Лейбніца, ніхто не ставив так рішуче й просто завдання філософії, після нього коло її завдань обмежується все далі і далі, через скептицизм.

2) **Кант** виходить з відомих певних понять загальнолюдського глуду, від певного світогляду, що складається без нашої свідомості, які змушують нас мати той чи той образ світу. Звідси філософія для Канта є наукою, завдання якої полягає у поясненні можливості нашого звичайного натурального світогляду.

3) **Гербарт** доводить, що філософії немає чого піклуватися про розвиток нашого світогляду, — він здобувається сам по собі. Її скромне завдання полягає в тому, щоб зробити цей світогляд логічним, розумовим. Вона приймає все пізнаване через досвід і переробляє так, щоб воно відповідало як досвіду, так і логіці. Отже, від Платона до Лейбніца філософія є наукою про істину; у Канта вона є наукою про можливості розуму; у Гербарта — про численість досвіду. Таким чином, панівний за наших часів скептицизм дедалі більше обмежує завдання філософії і доводить зрештою до відомого зараз позитивізму, який заперечує критерій істини і не визнає за міцними формами розуму ніякого значення.

Хоча завдання, приписувані метафізиці зазначеними напрямками, досить різноманітні, проте ці напрямки згодні в тому, що філософія розподіляється на три частини: 1) **логіку**, 2) **метафізику**, 3) **практичну філософію**.

Фактичний стан ми повинні вивчати з досвіду, але цим не можна обмежуватися, а треба розв'язати такі питання: по-перше, що повинно бути, а не що є, і як поєднати наші думки, щоб вони відповідали законам розуму, — відповідь на це дає **логіка**, по-друге, як ми повинні доповнити поняття про речі, щоб знайти істинну сутність, — відповідь дає **метафізика**, по-третє, зрештою, за якими ідеями повинні ми керувати свої вчинки, щоб вони були внутрішньо гідними, — на це відповідає **практична (моральнісна) філософія**. Таким чином, з досвіду впливає необ-

хідність такого розподілу. Грунтовність цього розподілу виправдовується ще з точки зору загального смислу. Наша людяність має дві підвалини. Першою підвалиною є віра людства в істину, дослідження підгрунтя цієї віри є справою філософії теоретичної, а саме логіки — коли ми вивчаємо формальні ознаки істини і метафізики — коли ми вивчаємо матеріальні ознаки істини. Друга підвалина полягає у переконанні в існуванні відмінності між вчинками за їхньою внутрішньою гідністю, а не за тим задоволенням, яке вони дають. Вивчити підгрунтя цих ознак, що характеризують вчинки внутрішньо гідні, є справою філософії практичної.

Отже, логіка є наукою про норми для зв'язку думки, метафізика — про норми для зв'язку речей, практична філософія — про норми для наших вчинків.

Загальну придатність має логіка, необхідна у будь-якій діяльності, як науковій, так і практичній, але особливе значення має практична філософія або етика. Завдання цієї науки про право, тобто завдання філософії права, полягає у тому, щоб показати сутнісний зв'язок різних можливих форм права з моральними їхніми ідеями.

Предмет практичної моральної філософії, як зазначають практичні підвалини нашого життя, існує у свідомості людства, а не вигадується по школах. Моральнісна, моральна філософія ґрунтується на фактах, які зводяться до дійсної відмінності між добром та злом. Відмінність цю ми відносимо, по-перше, до істот розумних і вільних, котрі здатні обирати свої цілі, по-друге, до істот, здатних довільно оцінювати свої вчинки, і, по-третє, до істот, котрим відомі норми добра та зла, справедливого та несправедливого тощо.

Норми, за якими визначається гідність наших вчинків, подвійні: 1) суб'єктивні, зовнішні і 2) об'єктивні, внутрішні. До першого роду належить, по-перше, ідея приємного, тобто задоволення, викликаного певним вчинком. Це задоволення система евдемонізму визнає за мету життя і норму всіх вчинків (сюди ж відноситься і матеріалізм). Але задоволення залежить від того стану чутливості, в якому ми знаходимося (один і той самий вчинок може справити на нас різні враження), і тому є нормою випадковою, а отже, недостатньою.

Другою суб'єктивною формою визначення гідності наших вчинків є ідея **корисного**, представником якої є **утилітаризм**, що вважає ідею корисного за вищу норму для визначення гідності чи негідності наших вчинків. Але зміст ідеї корисного зумовлюється неодмінно певною метою; будь-який вчинок, що веде до мети, визнаної доброю, буде гідним, моральним. Але якщо мета змінюється, що тоді? Змінюється й гідність вчинку. Отже, якщо цілі змінюються, то вчинок, що був корисним, стає шкідливим, гідність його падає. Звідси мірка матеріалізму виявляється умовною, відносною, а отже, недостатньою. Інша справа, якби утилітаризм вказував нам такі цілі, яких кинути не можна, які належали б сутності людини, а не її примхам, тоді б він був моральною філософією в тому розумінні, як вона дана нам у релігії. Але таких вічних цілей неможливо припустити, вони залежать від нашої волі. Отже, утилітаризм як норма вчинків виявляється недостатнім, хоча має певне значення для життя й багато прихильників.

Отже, зовнішні норми, які визнають за добро те, що бажано, не піднімаються до моралі, ми повинні стати на об'єктивний шлях визнати, що добро не те, що бажано, але те, що розумно і що виступає у душі людському. Ось ідея етики, що відрізняє її від демонізму та утилітаризму.

Для виведення цих об'єктивних норм існує багато методів, які узгоджуються між собою в тому, що визнають людину **моральною особистістю**. Ми маємо власне три форми буття: 1) **речі**; 2) **особистість**; 3) **моральну особистість**. Особистість відрізняється від речі тим, що усвідомлює своє буття, моральна ж особистість відрізняється від особистості просто тим, що вона здатна визначатися законами моральної свободи, тобто, по-перше, розрізняти дії, що залежать від необхідності, від дій, що залежать від чесноти, й, по-друге, діяти на підставі протилежності між добром та злом. Людина є не просто особистістю, але й особистістю моральною.

Є три умови, вміщені у розумі, на підставі яких ми не зупиняємося на простому бутті, але підносимося до форми моральної особистості: 1) здатність розуму змінювати волю після того, як він її пізнав<sup>1</sup>; 2) здатність людини як істоти розумної судити про свої вчинки і 3) здатність розуму пізнавати не лише життя в

<sup>1</sup> Звісь відмінність наук пояснювальних від наук, що дають норми.



якомусь цілому, як частку вишого цілого, хоч би яким було це ціле, чи це сім'я, громада, держава або ціла країна, завжди наш розум може визначити відношення певного вчинку до певного цілого. Ось суттєві умови моральної особистості і ось чому в усіх народів є моральні ідеї. Три такі моральні ідеї зазначаються моральним шляхом: 1) ідея блага, 2) чесноти і 3) ідея обов'язку. Завдання етики полягає в тому, щоб визначити, в чому полягає це абсолютне благо, в чому полягає сутність чесноти і наш обов'язок, тобто обов'язковість реалізувати сили нашої волі на підставі якогось ідеалу. За цими трьома ідеями йде розробка наук етичних. У Платона, наприклад, ми бачимо ідею блага, яку воля повинна реалізувати; у Канта ми бачимо ідею обов'язку; нарешті, вчення про чесноту переважає у моральній філософії стоїків. Кожна з цих систем має всесвітнє значення, але у повному розвитку етики всі ці ідеї входять не по окремоті.

#### Перехід до філософії права.

Стародавні філософи, не маючи перед очима міцного позитивного права, не знали потреби зазначати місце філософії права у загальній системі наук етичних, вони викладали нам не філософію права, а особисту і соціальну етику. Головне питання, що постає тут, є питання про наше відношення до інших істот і навпаки, тобто чим ми повинні бути для іншого, яке значення повинно мати моє життя для інших. Стародавні відповідали на це таким чином: 1) *neminem laede* — не ганьби нікого, 2) *suum cuique* — віддай усім належне, 3) *imo omnes quantum potes juva* — допомагай завжди всім скільки можеш<sup>1</sup>. У першому вислові міститься ідея права, у другому — ідея справедливості, у третьому — ідея безкорисливої любові. Ідея права переважає у державі, у спільці громадянській, вище за неї стоїть справедливість, вона панує у спільці людській; останнє місце посідає любов, присутня у спільці релігійній, але це не значить, що де є право, там немає релігії, всі ці ідеї поєднані не по окремоті, але так, що одна переважає тут, інша там.

**Ідея права.** Хоча ідея права вся просякнута моральним змістом, все ж таки її необхідно вивчати окремо від інших моральних ідей. Цього вимагають такі особливості цієї ідеї, внаслідок

<sup>1</sup> Див.: Цицерон. "De officiis".

яких вивчення її пов'язане з утрудненнями. 1) Багато з вимог права такі, що їхнє виконання примушується силою, натомість цього не можна сказати ні про справедливість, ні про любов, бо останні втілюються лише внаслідок внутрішнього і вільного руху серця. 2) Принцип, утілений у давньому вислові *minimem laede*, що стосується ідеї права, вимагає, щоб одна особа не порушувала прав іншої і залишилася до неї байдужою, але з точки зору справедливості таке байдуже ставлення, байдужість до іншого є вже зневажанням, бо справедливість вимагає не негативного, а позитивного ставлення до інших осіб. 3) Для визначення права нам треба мати певне поняття про саме зневажання, бо ним визначається і саме право. Внаслідок цих особливостей ідеї права як ідеї діалектичної, тобто такої, що перебуває у внутрішній боротьбі із собою, з'явилися два різних погляди на нього. Одні філософи переконані, що право не має у собі нічого натурального, весь юридичний порядок має таке ж походження, як, наприклад, друкарство, тобто воно винайдене заради наших практичних шлей, для примирення нашого егоїзму, тому що *homo homini lupus est* [8]. Це школа формалістів. Інші стверджують, що право є божественний, натуральний порядок, атрибут вічної істоти (Аренс, Краузе [9]), Шталь [10] каже, що правомірний порядок зробився необхідним після гріхопадіння. Ленц [11] визнає, що право встановлене заради нашої жорстокості, Герінг [12] називає його релігією егоїзму. Вся ця несуголосність у визначенні права залежить саме від діалектичного характеру його ідеї і в цій особливості права міститься підґрунтя для того, щоб вивчати цю ідею більш методично і докладно, ніж інші моральні ідеї, тобто виокремити філософію права. Вивчати ідею права природніше за все, по-перше, в історії людини, це антропологія, по-друге, в історії людства, це історія філософії права.

Викладемо у стислому нарисі ті форми права, якими повинна займатися юридична антропологія, перш ніж перейдемо до самої антропології.

Є два закони, які зумовлюють юридичний і громадський побут на всіх шаблях розвитку: перший закон — людина не може жити самотньо, другий закон — жодна істота не мислима без індивідуальних прагнень до самозбереження через індивідуальні засоби. З цих двох законів виводяться всі простіші форми права таким чином:

1) Природне прагнення до самозбереження може переходити в егоїзм і на цьому шаблі воно втручається у сферу іншої особи, котра таке втручання до своєї сфери називає неправом, невиправданими діями. Ці невинуваті дії, внаслідок своєї неправоти, завдають страждань, наслідком яких з необхідністю є **почуття помсти, почуття відплати, освячуване і релігією, і суспільством.**

2) Зневажання певної особи може розповсюджуватися тільки на порушення її володарських прав, тобто як власника: раба, котрий нічого не має, неможливо зневажити. **Власність** у вузькому розумінні є таке право на річ, яке до всіх фізичних вигід речі приєднує ще те, що річ моя. У власності ми маємо дві вигоди: по-перше, річ служить нам своїми фізичними якостями і, по-друге, тим, що вона наша; з цієї останньої обставини ми можемо отримати користь у вигляді ренти за користування нашою річчю, хоча б вона від цього нічого не втратила. Наше взаємне спілкування можливе лише на моєму і твоєму, тобто на власності.

3) Право власності ґрунтується спочатку на першому заволодінні — *jus primi occupantis* [13] і на обробці предмета *jus formationis* [14]. Проти першого заволодіння може бути висунуте заперечення: яким чином просте заволодіння дає мені право власності? Здавалося б, що якщо я насолодився чимось, то й досить, — але ні, — виникає і право насолоджуватися. Друга умова така: предмет, оброблений нами, повинен і належати нам, але для того, щоб перейти до обробки предмета, треба спочатку його мати. Хоч би звідки власність отримувала силу, вона має різні форми — дарування, відчуження тощо.

4) Щодо форм неправди, то вони подвійні: 1) **насильство**; 2) **психічна хитрість**, тобто висування фальшивих мотивів для волі іншої особи. Різновиди хитрощів: **кривда і ошука**, коли фальшиві мотиви підставляються іншій особі, і **наклеп**, коли вони підставляються третій особі стосовно другої.

5) Трапляється інколи, що ми порушуємо інтереси іншого без будь-якого наміру і через обставини, тоді виникає бажання запобігти таким взаємним зневагам, яких ми не бажаємо — так відбувається угода. Порушення угоди є ошукою, звідси відбуваються віроломство, зрада і запродаństwo.

Якщо неправда здійснюється насильством, то можливо і припинення її також через насильство, тобто можливі як правомірне

вільство, так і хитрість (хитрість перед злодієм, наприклад, не може бути нам поставлена ні юридично, ні морально). Звідси виникають **форми громадянського і кримінального права**.

Ось загальні засади для форм права, вивчати які, власне кажучи, є справою філософії.

З двох головних законів юридичного і суспільного побуту веде до виникнення держави. На підставі першого закону і дві людини складають суспільство, яке у великих розмірах презентує явище, що ми називаємо державою. Хоч би якою була держава, її походження ґрунтується на необхідності охорони права через примусову силу. Але держава не є установою, покликаною знищувати неправду на землі. Вона переслідує її тільки з боку пасивного, тобто настільки, наскільки від неправди страждають, тому вона байдужа до неправди, якщо від неї ніхто не страждає. На ґрунті держави розвиваються: 1) **приватне право**, 2) **державне право**. Державне право, у свою чергу, стає приватним, позаяк є права інших народів, тобто **ідея права загальнолюдського**. Особливо цікавим колом досліджень є **відношення держави до церкви**. Ці дві установи перебувають у такому відношенні, що їх не можна ні відокремити, ні злити разом, держава шукає допомоги у церкви і водночас вважає її **небезпечною**.

### **Юридична антропологія.**

Спочатку звернемо увагу на те, яким чином ця наука входить до загальної науки філософії права. **Антропологія** є наукою, що вивчає людину, і до того ж, на відміну від **психології**, вивчає її **об'єктивно**. Психологія вивчає ті явища, які ми знаємо з внутрішнього досвіду, антропологія ж вивчає людину в її тілесному і духовному бутті, тому сюди входять: 1) анатомія і 2) фізіологія, позаяк людина у різні епохи перебуває на різних щаблях фізіологічного розвитку, то до антропології ж належать 3) географія і 4) палеонтологія. Таким чином, антропологія поширюється за сутністю матеріалу до таких розмірів, в яких її вивчення є неможливим для окремих осіб. Ця наука академічна, вивчення здійснюється через товариства — такими є антропологічні товариства у Парижі і у нас у Москві, які мають за мету дослідження найдавніших епох людського життя. **Юридична антропологія** вивчає людину також з усіх боків, але як істоту **соціальну**.

Таким чином, до нашого вивчення повинна належати низка фактів про сутність людини та її здатність діяти. Можна б з них і починати, але якщо людина є істотою і якщо таємні закони, які належать істоті як такі, справляють потужний вплив на людину та її право, то в антропології потрібно провести дослідження про **ідею істоти**, позаяк ті закони, які стосуються істоти взагалі, стосуються і людини. Крім того, я повинен зупинитися на походженні нашої науки, відокремленої тепер від наук моральних. До цього ми й звертаємося.

### **Історія юридичної антропології.**

Думка, ідея про право не має штучного походження. Ми натрапляємо на неї скрізь, де є люди, і до того ж у поєднанні з іншими ідеями — краси, святості. У загальній думці про право легко розрізнити три факти: 1) людина може визначатися не лише зовнішніми, емпіричними причинами, але й усвідомленням ідей, 2) людина має певні правила, звичаї, підкорятися яким є справою доброю і святою, 3) підкоряючися цим правилам і звичаям, вона має здатність міркувати про їхню гідність. Гоббс, проте, визнає, що людина може міркувати про справедливе і несправедливе лише на підставі позитивного закону, позаяк, на його думку, до появи держави всі вчинки були байдужими. Але ця думка не-правильна, оскільки відмінність між справедливим і несправедливим, добрим і поганим можлива скрізь, де людина досягла моральної самосвідомості, а її можна досягти поза державою — і дикун розуміє, що, крадучи чужу власність, він робить зло. Отже, людина має здатність міркувати, філософувати про те, що є право і що ні. Філософія ж права методично досліджує ті сталі і суттєві підвалини, з яких виходять з необхідністю форми права позитивного. Якби не було цього факту довільного міркування про факт, філософія права була б неможливою. Але вона не має значення кодексу для народного права. Її значення полягає в тому, що вона досліджує спочатку **загальні підвалини права, загальну теорію**, за якою ми могли б міркувати про всі права, це аналістика начал, отримавши цю загальну теорію, вона потім застосовує її до вивчення прав окремої особи, сім'ї, суспільства і, зрештою, держави, це — синтез (синтетика) фактів. Але значення окремої науки філософії права отримали пізно.

Греки і римляни вивчали філософію права у загальній моральній філософії, позаяк у них релігія як безумовна санкція права

складала частку держави. З цієї невіддільності науки про право від науки про моральність і пояснюється піднесений характер досліджень Платона і Сократа, які за середньовічної доби вважалися священними та обов'язковими. Середньовічна доба дослідження права ґрунтувалася, таким чином, цілком на авторитеті римлян<sup>1</sup>. З відродженням наук і мистецтв починаються дослідження як у галузі зовнішнього світу, так і у галузі права, яке стали ґрунтувати на природі людини. Щодо цього особливе значення має кривава і спустошувальна тридцятирічна війна 1618 року, біди якої покликали до розумової діяльності двох великих геніїв — слов'янина Амоса Коменського [15] і Гуго Гроція. Першим стався переконання, що необхідно виховати нову генерацію на нових засадах, Гуго Гроцій прийшов до необхідності раціональних засад у праві, які були б священними для всіх. Його твір *De iure belli ac pacis* [16] (1624) є першою спробою такого роду. Відтоді наука природного права стає силою у суспільному русі й лише недостатнє знання історії може пояснити нам те, що за теоріями права інколи не визнається ніякого значення. Справді, коли ми подивимося на громадське життя давніх і нових народів, то побачимо, що на останнє справляють вплив два кола наук: науки природничі і соціальні, до останніх належать політична економія і філософія права, значення останньої вище, ніж значення позитивної економії. Після твору Гроція ідеї права почали швидко розповсюджуватися шляхом публіцистики і загальної освіти і висвітлили джерела тих міркувань про позитивне право, які призначені кожній людині. Так само коли 1690 року з'явився трактат Локка "Про уряд", що проводив конституційні засади, громадська думка про цей предмет помітно змінилася. Коли учень Лейбніца Вольф провів думку про те, що джерела права вміщені в цій культурі, що право повинно керуватися інтересами культури, то навіть інші німецькі держави здійснили безперечні перетворення у суспільних відносинах. Зрештою, сама Французька революція навряд чи була б і можливою без свого Євангелія, саме без книги Руссо "Contract Social". Усі ці факти свідчать, що європейські народи настільки чуйні до теорій, що останні стають

<sup>1</sup> Про значення авторитету в праві ми будемо говорити в особливому трактаті. Безперечно, що право повинно бути розумним, але без авторитету немислимий важкий лад.

величезною силою у суспільному розвитку, подібну силу має й філософія права як наука теоретична. Наша епоха знаменна тим, що не визнає авторитетів, що не можна назвати добром, але натомість вона є епохою найвеличезніших політичних переконань, що виробляють нові форми життя.

Тепер звернемо увагу на думки Гуго Гроція, висловлені ним у зазначеному творі. Гуго Гроцій, шукаючи принципів для визначення того, що повинно бути прийняте за право, звертається до вивчення людської природи, вибравши у захисники людей, що заперечують право Карнеада<sup>1</sup>. У цій природі людини Гуго Гроцій знаходить схильність, потяг до спілкування, до співжиття, **Societatis appetitus**, що не залежать від ідеї користі.

Натура вимагає, щоб людина не йшла за своїми пристрастями, але керувалася своїми переконаннями про добро і зло, відтак усе, що суперечить цим міркуванням про добре і зло, суперечить праву моральності. У цьому широкому розумінні ідея права є системою ідей, пізнаних розумом, яка вказує наше одвічне призначення. Але людина прагне не простого співжиття, але мирного й суголосного, і все, що суперечить збереженню цього співжиття, суперечить праву суспільному. Ось ця метода, за якою Гуго Гроцій відділив науки моральні, етичні від наук правничих. Отже, цей розподіл, повторю ще, ґрунтується на такому: 1) розум може пізнавати призначення людини, що на підставі цього пізнання виявляється чужим цій сутності, те є неморальним, 2) людині за природою притаманний потяг до мирного співжиття; все, що робить неможливим це мирне співжиття, порушує право суспільне. Іншими словами: що згідно до сутності людини, те морально, що підтримує співжиття, те правомірно.

Наказ здорового розуму, який вказує нам на те, що якось вчинку, згідно до його відповідності розумній природі, притаманна або моральнісна мерзенність, або ж моральнісна необхідність, і є моральне право, *jus naturale*. Воно є джерелом права позитивного й повинно бути визнане навіть атеїстами, тобто існувало б і тоді, коли не було б Бога. Далі Гуго Гроцій говорить, що у кодексах не все може бути поясненим на підставі перших двох міркувань, у них є форми права у вигляді якогось

<sup>1</sup> Карнеад (214 — 129 до Р.Х.) був головним представником скептичного напрямку, що належав до післяарістотелівської школи філософії права.

інтересу, тому він і повинен був визнати *jus naturale*, в якому  
 [вміщена ідея корисного. Отже, ось два джерела природного права:  
 1) ідеї права, пізнавані розумом суспільним — *jus naturale minus*  
*secretius*, 2) ідеї права, що ґрунтуються на користі — *jus naturale*  
*patius*. Від природного права Гуго Гроцій відрізняє **право по-**  
**зитивне**, що випливає з волі — *jus voluntarium*, яке він поділяє  
 на: *jus divinum* [17] і *jus hominum* [18].

Позитивне право не може знищити права природного, але  
 може видозмінювати його, тобто реалізувати ідеї природного  
 права можна різними шляхами, який шлях обрати — це залежить  
 від волі.

Ось найпростіші визначення Гуго Гроція, що складають досі  
 міцне підґрунтя нашої науки.

Звернемо увагу на помилки Гуго Гроція. Перша помилка Гуго  
 Гроція полягає в тому, що він дивиться на державу як на таку  
 інституцію, яка реалізує право й більше ні на що не здатна, як  
 тільки на здійснення наших інтересів (*Rechts Statt*). Але погляд  
 є неправильним на тій підставі, що у державі ми не тільки не  
 досягаємо щастя, але інколи й страждаємо, натомість чабанські  
 діємена, що не знають ніякої держави, живуть у блаженному  
 стані. Щоправда, держава має суб'єктивні цілі, одна з них полягає  
 в тому, щоб вносити лад у наші прагнення до вигід, але позаяк  
 держава є організм, то вона повинна мати й об'єктивні цілі,  
 залежно від наших інтересів.

Другий недолік Гуго Гроція полягає у самій назві *jus naturale*,  
 що призводить до непорозуміння<sup>1</sup>.

1) За природне право можна прийняти й те, що не є насправді  
 таким, римські юристи говорили, що *jus naturale est id quod natura*  
*animalia docuit* [19], а звідси можна припустити, що тва-  
 ринні інстинкти є джерела права.

2) Ця назва дає відчуття, буцімто позитивне право не збігається  
 з природним і відкидається ним; це, звичайно, річ можлива, але  
 необхідна, не можна погодитися, щоб усе, що у позитивному  
 праві не виводиться з почуття природного, було не обов'язковим.

Примітка. Аналіз книги "Запитання психології" Кавеліна. Автор цієї книги  
 в 1847 року — у нарисі юридичного побуту давньої Русі<sup>2</sup> зазначав юридичну і

<sup>1</sup> Ця назва пояснюється, втім, усезагальним прагненням вчених середньовічного  
 віку, що звільнилося від пут монастирської схоластики, придилятися до самої  
 сутності речей.

<sup>2</sup> Див. "Сочинения Кавелина", ч.1, с.305.



політичну мізерність у нас особистості. Через 25 років він повертається до цього питання й намагається вказати докорінну причину цього явища, саме помилкове розуміння психічного життя та його значення у матеріальному світі. Здавалося б, що результатом такої багаторічної діяльності повинно бути справжнє розуміння головних принципів. Розглянемо, наскільки його книга задовольняє цій вимозі.

Моральнісну мізерність особистості він змальовує так: "Особисте індивідуальне життя якимось зблякло, особистість утратила свою моральнісну гідність і безумовну вартість і стала якоюсь байдужою одиницею у загальному підсумку розумових, моральнісних і суспільних сил. Увесь інтерес думки у наш час перенесений з індивідуальності на суспільство. Людина у власних очах сама по собі нічого не варта, для її внутрішнього життя і діяльності немає самостійного критерію, позаяк це життя і ця діяльність, незалежно від загального середовища, мають за собою ніщо" [20]. Але це значить, що Кавелін знищує мораль. Головна думка його та, що ми поглинені громадською повагою такою мірою, що себе ми й не відчуваємо.

Якщо це і правильно, то із спостереження цього явища не можна. Крім того, треба звернути увагу на те, що минув той час, коли благо діставалося людям легко й дешево, як, наприклад, у суспільствах, де існують раби, отже, цей запсал особистості є прогрес, а не розклад, як вважає песиміст Кавелін. Від чого ж залежить це применшення й приниження особистості? На це Кавелін відповідає: "воно йде пліч-о-пліч із сучасними поглядами й немає сумніву, що між ними існує щільний зв'язок і взаємодія. Моральнісний характер і гідність особистості не мислимі без міцних, безперечних моральнісних правил або засад, без яких людина стає іграшкою суспільств і випадковостей і перестає щось важити — у значенні моральнісної особистості. Але такі правила, крім релігії, дає лише філософія, хоч би яким був її напрямок та її висновки. Передумовою будь-якої філософської системи є безперечна істина, а живий глибокий інтерес кожної філософської системи полягає у визначенні, як людина до неї відноситься" [21]. Це цілком слушно. Сутність моральної особистості неможлива без принципів. Але коли ж певне переконання буде незаперечним? Звичайно, не те переконання, яке ґрунтується на спостереженні, позаяк спостереження дає лише приблизне знання, а не безумовне, емпіричне знання є лише більшим або меншим наближенням до істини, але не сама істина. Якби безумовність певних засад залежала від спостереження, то Академія наук відряджала б експедиції до інших країн, щоб дізнатися чи скрізь пряма лінія є найкоротшою відстанню між двома точками, але цього немає, отже, навіть математичне пізнання мало залежить від спостереження. Якщо ж незаперечність знання не залежить від спостереження, то вона залежить від внутрішньої необхідності у нашій розумовій конструкції. Але розглядаючи автор, визнавши, й цілком слушно, необхідність незаперечних переконань, дає говорити, що всі наші пізнання та ідеї є ніщо інше, як узагальнення досвідів абстрагування від фактів. Він каже, що "ідеї, думки є лишень особливі різновид існування матеріальних і психічних фактів, і філософія помилялася шукаючи в ідеях, думках і началах безумовну істину. Істинність цих начал далеко не безумовна, а така ж позитивна, як і будь-якої наукової істини, тобто визначається їхньою відповідністю або невідповідністю до тих фактів, які в них з'являються у психічній обробці. Коли начало, думка, ідея цілковито відповідає фактам, яких стосуються, то вони істинні, але не безумовно, позаяк зі зміною фактів і вони повинні змінитися" [22]. Отже, Кавелін дістався висновку, що незаперечних начал немає, доки ми їх не піддаємо під зовнішній критерій. Цю теорію пізнання Кавелін застосовує спеціально до тих наук, які він вивчає

родовж 25 років. Він говорить: "що таке моральність і право і чим вони відрізняються одне від одного? Про це досі ще люди не встигли погодитися між собою, хоча сперечаються дуже давно. Суперечка триватиме без кінця, доки не вдасться перенести її з метафізичного ґрунту на психологічний. Право є абстрагування від юридичного закону, який, у свою чергу, є абстрагування від установлених у суспільстві юридичних відносин людей між собою. Ці відносини дуже різні, тому різні й закони, отже, і право як абстрагування від цих відносин є не більш ніж рамка, схема, що сама по собі нічого не висловлює, не має ніякого змісту, між тим його піднесли до ідеї, яка здійснюється і втілюється в справах і людстві. Почали говорити про право природне, філософське всупереч науковому, позитивному і мають під цією назвою безумовні начала юридичних відносин, але під час перевірки завжди виявляється, що природне і філософське право насправді є лише проект, програма нової системи законів, більш відповідних юридичним відносинам, що змінилися. Так звана філософська наукова права є самообман" [23].

Розберемо цю тезу. По-перше, Кавелін плутає метод пізнання з самим пізнанням: "Право є абстрагування від закону", — говорить він. Тут немає сенсу. Право визнається через абстрагування — це так, але само воно не є абстрагування. Можливо, так, як каже Кавелін, — все одно, що сказати: простір є абстрагування від протяжності — явна нісенітниця! Право пізнається через абстрагування — це правильно, але звідси не можна вивести, що природне і філософське право є ніякою. По-друге, Кавелін стверджує, що Платон у своїх "Діалогах" складав проект нових законів. Зовсім ні. Платон вважає, що існування законів супротивне природі. По-третє, Кавелін говорить, що всі філософи, створюючи право природне, хотіли накреслити проект нових законів. Щодо мене, то я не знаю жодного такого філософа, всі вони, навпаки, визнавали незмінне джерело закону. Візьміть, наприклад, Платона, у нього цим незмінним джерелом є моральна особистість, і людські закони повинні бути реалізацією цього морального духу. У Бентама цей незмінний принцип складає прагнення до користі, до інтересу. У Руссо принцип полягає у невідчужуваності волі і з цього закону він виводить усі державні установи. З невідчужуваності волі виходить, наприклад, що лише той закон є правомірний, який ухвалений одностайно, а не більшістю голосів тощо. Хоч кого візьміть, усі визнають незаперечні, незмінні принципи, таким чином, хибною є теза Кавеліна, що філософія права є проектом нових законів.

Далі, говорячи про мирне співжиття, Гуго не пояснив, у чому воно повинно полягати, а це важливо, бо мирне співжиття нерідко може розумітися у значенні мирної отари овець. Ясно, що Гуго не знав про існування закону полярності у моральній сфері. Лише пізнішому часові належить відкриття цього закону, який полягає у тому, що життя складається з прагнення протиріч, наприклад, приватне і державне право. Панування того чи того залежить від відношення полярних сил. Народ, упевнений у своїх силах, обмежує право державне, у іншого ж народу діяльність держави має широкі межі. Звідси зрозумілим буде, що якщо й дійшли комуні у значенні мирної отари овець, то вони винесли й саме тому, що таке спілкування супротивне вищій

натурі, яка визначається цим законом полярності. Отже, не будь-яке співжиття відповідає нашому призначенню. Цю ідею Гуго не розвинув до справжнього смислу.

Із сказаного раніше стає зрозумілим, чому Гуго Гроцій не досяг своєї мети, тобто не знайшов такого права, яке робило б війни неможливими. Відповідь на це ми знаходимо в аналізі ідеї держави. Держава є об'єктивним організмом, буття якого визначається спільним божественним світоглядом, а не тим, що ми маємо потребу в її існуванні; війни, хоч би звідки ми їх виводили, мають своїм наслідком прогрес і зумовлені саме цією об'єктивною сутністю держави, а зовсім не правом. (Пригадаємо всесвітнє значення завоювань Олександра Македонського і римлян, і значення переселення народів.) Отже, Гуго захопився таким питанням, яке лежить поза юридичною сферою, бо держава не є інституцією права.

Тепер визначимо межі природного права у загальних рисах. Нерідко гадають, що природне право є право суспільства, яке перебуває у дикунному стані. Але суспільство у дикунному стані є явищем патологічним, а не фізіологічним, і приймати прояв цього права за право природне — значить не розуміти ні науки, ні факту, що вивчається. Природне право, як ми бачимо з Гуго Гроція, має моральну сутність, а для прояву останньої потрібні безліч пізнань, істинні релігійні переконання тощо, отже, природне право ми можемо шукати лише на вищих щаблях людської природи. Цього мало. **Природне право є позитивною силою**, яка передбачається у будь-якому суспільному ладі, позаяк воно (природне право) *constitutum est a ratione, a natura hominis* [25]. У цьому розумінні мав рацію О.Конт, кажучи, що певні політичні форми та спосіб мислення про право завжди взаємно визначаються, отже, яким буде у народу спосіб мислення про право, таким і буде його право. Звідси зрозуміло, що ідеї мають перетворювальне значення у праві. Але якщо перетворювальна сила цих ідей є безсумнівний факт, то й філософія природного права не є наукою, лише теоретичною. Позитивісти заперечують, проте, на це тим, що неможливо, кажуть вони, змінювати дію позитивного права силою права природного. Це правильно, адже юрист не може скасувати права позитивного із права природного. Юриста в цьому випадку можна порівняти з машиністом, котрий хоча й знає, що можлива машина з кращим механізмом, повинен керувати

вати тією, яку має. Юрист ставиться до природного права так само, отже, його точка зору є суто практичною, а тому її треба залишити осторонь і зайнятися вивченням самої справи. Отже, не можна скасувати раптом позитивне право в ім'я права природного, це касування здійснюється постійно, коли сила переконань досягає того, що більше не можна його (позитивного права) триматися<sup>1</sup>. Крім того, у цивілізованих народів позитивному праву дається така форма, за якою воно більш за все наближається до права природного. Це досягається тим, що законодавець не каже прямо "так" або "ні", "забороняється", "дозволяється", але висловлюється в умовній формі: "якщо буде те і те, то право буде тим-то і тим-то" тощо, сподіваючися цією широкою формулою охопити і те, що ґрунтується на праві природному. Такими є, наприклад, позитивні права англійців та американців, котрі мають дуже багато постанов, але жодного міцного кодексу — все з тією ж метою — дати більший простір для здійснення ідей природного права. Отже, на ідеї природного права як силі ґрунтуються наші позитивні права. Всі форми уряду, громадського життя, шлюб тощо є лише реалізація цієї ідеї.

Дві незручності у нашій внутрішній природі викликають цю науку, створену Гроцієм. Перша полягає у **невизначності наших думок**, сповнених тисячами забобонів, які необхідно перетворити на істину, що досягається логічною метою, саме зведенням цих забобонів до достатніх підстав; друга незручність — **індиферентизм**, за якого ми визнаємо необхідність не ухилятися від уже прийнятих форм, але не цікавимося тим, що лежить у формах цих, добро чи зло.

#### Ставлення права до політики.

Давні філософи Платон, Арістотель свої дослідження про право називали політикою, що вказує на те, що право не є таким зольованим від політики, як це уявляють у наш час Томмазіус і Кант.

Отже, будь-яке живе право є політичним, будь-яке право має політичну сутність. **Саме до розв'язання завдань цього по-**

<sup>1</sup> Коли ми обговорюємо певну дію, то нормами для нас є або закон, або ідея права, усвідомлена внутрішньо, від цієї норми суджень людина відмовлятися не може. Гоббс же, всупереч Гуго, розвинув ту ідею, що людина повинна судити про право лише на підставі позитивного закону. Але визнати це значило б те саме, що сказати, що людина не може усвідомлювати себе людиною.

літичного мистецтва нас і веде філософія позитивного права, сутність якої полягає в установленні реформ і касуванні права. Політичне мистецтво має те значення, що загальну ідею права вводить до дійсного порядку життя, застосовує до обставин. Цікаво, що у кожного історичного народу є свій особливий законодавець, котрий прозріває народну ідею і водночас спокійно ставиться до обставин, із сполучення ідеї і факту (тобто обставин) виходило те законодавство, яке вже не могло більше повторитися. Такими є геніальні законодавці: Мойсей, Лікург, Солон, а також римські 12 таблиць, з падінням яких пав і сам Рим. Такою є творчість ідей у всесвітній історії. Але наш звичайний шлях до пізнання цих ідей є методичне вивчення як принципів людського духу і природного права, що з нього випливає, так і самого позитивного права і того шабля, на якому він зупинився. Отже, будь-яке право має політичну сутність, яку ми досягаємо з його ідеї і з правових відносин.

Звернемо увагу ще на одну здатність людини, яка вказує також на силу ідей природного права. Людина покликана судити не лише за законом, але й про закон. У цій здатності людини — судити не лише за законом, але й про закон, панує один певний напрямок, який полягає в тому, що будь-який закон ми намагаємося зрозуміти ідеально, а не у його голій фактичності, й застосовувати його не як наказ, а як благо. Дехто каже, що коли закон написаний, то тут немає чого тлумачити, а треба виконувати, але справа в тому, що остання доля написаного залежить від того, хто читає. Цим я закінчую зазначення практичної сили ідей природного права, яка діє безперервно.

Відома вимога закону, за якою суддя не повинен залишати справу без ухвали у випадку неясності або недоліку закону. В цивільному праві у подібних випадках користуються двома методами: одна з них є *ratio legis* [26], друга — аналогія.

1) *Ratio legis*. Для того, щоб збагнути сенс певного явища, треба зрозуміти його підґрунтя. Це загальне правило застосовується й до закону, позаяк і він є ніщо інше, як явище для судді, тому він у випадку неясності закону повинен для його зрозуміння звернутися до вивчення його підґрунтя. Якби ми пішли далі й запитали себе, які можливі підстави для закону, то ми б знайшли їх у логіці розуму. Тут головний закон буде той, що наступні форми права впливають з попередніх з логічною необхідністю, незалеж-

но від нашої волі. Ratio legis відшукує мету закону, яка може бути або загальною, або окремою. Загальною мета є тоді, коли закон вимагається особливостями віку, статі, звання тощо, друга ж мета може бути позбавленою будь-якої гідності. У першому випадку зрозуміти ratio legis може лише той, хто добре розуміє право природне.

2) Аналогія полягає у тому, що якщо немає закону на якийсь випадок, то застосовують до нього закон з іншого випадку, аналогічного до нього. Але ще Лейбніц правильно зауважив, що не може бути двох випадків, цілком однакових, відтак застосування аналогії, певне, було б лише справою рутини та кмітливості. Але із загальної логіки ми знаємо: 1) що для того, щоб правильно зрозуміти аналогію, ми повинні звернутися до загальної теорії "підстав", згідно з якою (теорією) ми можемо вивести і 2) що якщо два факти аналогічні, то вони мають єдину підставу. Отже, у випадку застосування аналогії ми все ж таки повинні користуватися природним правом.

Після цього суто практичного питання про ті завдання, які доведеться вам розв'язувати, зверну увагу на статус юриста і громадську думку про нього.

Платон, досліджуючи причини занепаду афінського суспільства, дійшов висновку, що юристи, котрі виходять з формального права, — лихо, бо вони роблять його засобом для досягнення своїх цілей, отже: "вигнати їх з республіки!". Звертаючися до нових держав, ми бачимо з даних статистики, що у народних збуреннях запальниками є здебільшого юристи, адвокати. Причина цього сумного факту полягає в тому, що адвокату, котрий нерідко явно захищає злодія, часто-густо доводиться з'ясовувати форми права так, що моральна природна справедливість у нього затьмарюється й стає для нього необов'язковою.

Незважаючи на ці сумні факти, я бачу умови, за яких юристи стримують усесвітньо-історичне значення. Візьмемо двох славетних адвокатів давнього та нового часу — Цицерона та Жюль-Фавра [27] — цих філософів на трибунах. Промови Цицерона мають не лише значення юридичне, але й значення моральних засад і цілковито задовольняють моральнісним політичним вимогам. Жюль-Фавр так само стоїть на височині моральнісних і політичних переконань нового часу. Ці два приклади показують, що професія адвоката зовсім не містить у собі того лиха, через яке

Платон хотів вигнати юристів з республіки. Зрештою, з точки зору людяності немає більш шляхетної справи, ніж роз'яснення певного злочинного вчинку, в якому зосереджена сила-силенна інтересів, здатних піднести все наше розумове життя. Друга умова майбутнього високого статусу юристів полягає у недосконалому кодексу, в його вузькому значенні. Внаслідок цього у вільних народів (якими є англійці, американці, почасти бельгійці і швейцарці) кодексів немає, а є лише несистемні збірники законів, але ці збірники цікаві тим, що застосування їх відбувається не деспотично, як у нас: "що написано, те свято", але цілковито гуманно — що залежить від діяльності юристів. Англійські закони про пресу, наприклад, найварварські в Європі, за визначенням Мілля, проте завдяки силі юристів це анітрохи не заважає Англії бути вільною більше з усіх європейських країн. Звідси зрозуміла потреба в юридичному товаристві у Москві, незважаючи на те, що тут є можливість вивчити права і в інших юридичних сферах: в окружному суді, у громадських камерах тощо. В офіційних сферах право звичайно розглядається на ґрунті науки, а лише таке право й важливе для нас. Подальшим розвитком юридичного товариства будуть, на мою думку, юридичні комітети і комісії. Формальне право, необхідне на практиці за своєю точністю й послідовністю, може, проте, внаслідок формалізму приховувати у собі велику частку неправди, й ось діяльність цих-то комісій і повинна полягати в тому, щоб відроджувати у кожному праві все те, що воно (через свій формалізм) може втратити з ідеї права природного.

### **Методи вивчення філософії права.**

Будь-яка наука має споріднену їй методу, визначену її предметом, отже, вивчаючи якусь методу, ви водночас вивчаєте й саму науку. Ці методи, визначені предметом науки, поділяються, поперше, на об'єктивно-формальні і, по-друге, на об'єктивно-метафізичні. Пояснимо останні. Гуго Гроцій, вивчаючи право природне, передбачав у нас ідею натурального розуму, який є ніщо інше, як гармонійна система пізнання істин. Ці істини характерні тим, що їм властива необхідність, яка може бути поділена на умовну та безумовну. Перша необхідність належить істинам емпіричним, які здобуваються через інтуїцію, безумовно ж необхідні істини складають зміст самого розуму, входять до нього як його визначення. Особливість цього роду істин і привела філософів до

двох метод — історичної (індуктивної) та спекулятивної (споглядальної); перша відкриває істину факту, яка не має ніякої необхідності (наприклад, зараз світло надворі), друга — істину розуму. В якій ми бачимо безумовну необхідність. Застосовуючи все сказане до філософії права, ми повинні погодитися з тим, що вона не може бути наукою індуктивною у виключному розумінні.

Нам указують, проте, на природничі науки, які досягли великих результатів за допомоги індуктивного методу. Щоб відповісти на це заперечення, слід зазначити, що людство в його праві, релігії тощо має дещо специфічне, таке, що не підпадає під ідеї речей; якщо коло явищ різне, то повинні бути різними й методи. Розвинемо цю тезу.

Речі улягають певним законам; людина ж сама встановлює собі права *jura constituta sunt* [28], внаслідок чого у галузі права й моралі можливі форми протиріччя, натомість у природі це неможливо, позаяк у ній джерела форм одноманітні. Звідси ясно, що у галузі права й моралі ми не можемо йти індуктивним шляхом, позаяк не знаємо, чи можемо ми прийняти за істину якусь з двох суперечливих форм, або ж повинні взяти їх єдність. Звідси видно, що через індуктивну методу ми не отримуємо ніяких результатів.

Указуючи на пристосованість індуктивної методи до нашої науки, звичайно роблять помилку в тому, що плутають форми досвіду з формами думки. Очевидність цієї помилки буде безпечною з трьох таких прикладів: 1) припустимо, що існують поруч із суперечливими політичними формами; на підставі досвіду ми не можемо сказати, чи виходить з цього їх несумісність. Для досягнення цієї мети ми повинні думкою зважувати ці форми, а це вже є метода раціональна; 2) але ми, керуючися досвідом, не можемо також сказати і те, що ці форми сумісні, бо логічне виведення однієї форми з іншої є справою не факту, але мислення; лише за законами логіки ми можемо сказати, що одна форма необхідна разом з іншою; 3) будь-яка форма за властивістю досвіду буде складною, але складність у багатьох випадках можна довести лише шляхом раціональним, хоча нам здається, що ми йдемо шляхом індуктивним. Ці три приклади показують, що точкою опертя є досвід, але справа остаточних висновків належить розуму.

Отже, індуктивна метода, що використовується з успіхом у природничих науках, у природному праві зовсім не придатна. Ми, зважаючи наш предмет, повинні користуватися певним вченням



про людину, між тим як досвід дає нам пізнання незакінчені й до того ж ненадійні, що на підставі досвіду ми не можемо беззаперечно довести, наприклад, таку просту тезу, що “всі люди смертні”, позаяк ми не знаємо, що буде надалі; від нас, отже, прихована нескінченна кількість досвідів, які, можливо, не підтвердять цю тезу, а тому стосовно неї ми можемо стверджувати лише те, що досі вона була правильною.

Якщо ж індуктивна метода неспроможна привести нас до пізнання природного права, то для цього ми повинні керуватися *ratio naturalis*. *Ratio naturalis* є, по-перше, системою істин, необхідних і всезагальних (очевидних) за своїм внутрішнім змістом; а, по-друге, він є системою достатніх підстав.

А) Істини, очевидні за своїм внутрішнім змістом, як перший елемент, що входить до *ratio naturalis*. Є п'ять різновидів очевидностей: 1) очевидність емпірична; 2) математична; 3) логічна; 4) естетична і 5) етична. На очевидність емпіричну ми посилаємося, коли говоримо: “Це факт”, маючи під цим неусуваність факту, в чому й полягає підґрунтя цієї очевидності. Математична очевидність ґрунтується на неможливості розумової конструкції, протилежної тій, яка використовується у різного чину математичних доказах. Логічна очевидність зводиться до відомих простіших законів мислення, якими є: закон тотожності, закон протиріччя, достатньої підстави і закон виключення третього або середнього...

*Переклад з російської М.ТКАЧУК*

### Примітки публікатора

[1] В оригіналі Кант — очевидно, в рукопису припустилися помилки. Мається на увазі, безперечно, Огюст Конт (1798 — 1857) — французький філософ і соціолог, один з фундаторів позитивізму.

Ще у деяких місцях рукопису написання цього імені суперечливо. Але через те, що це літографія, найімовірніше, що помилко припустився переписувач.

[2] Ім'я К.Д.Кавеліна (1818 — 1865) — російського історика державної школи, правознавця і публіциста, посідає особливе місце у цій праці. П.Юркевич присвятив цілий розділ розгляду його книги “Завдання психології”, що побачила світ 1872 року.

[3] *Do mihi factum et dabo tibi jus* (лат.) — дай мені факт і я дам тобі право.

[4] Історична школа права — одна з течій правознавства у першій половині ХІХ сторіччя, найбільш впливова у Німеччині. Найвідоміші представники цієї течії, яких неодноразово згадує П.Юркевич, — Савіньї Фрідріх Карл фон (1779 — 1861) — німецький юрист, історик римського права і Гуго Гроцій (1583 — 1645) — голландський юрист і соціолог.

## ПЕРШОДРУКИ

[5] Мається на увазі Дмитрів Федір Михайлович (1824 — 1888) — російського права. З 1859 по 1868 рік читав лекції з права у Московському університеті.

[6] Тут П.Юркевич напевне має на увазі працю німецького філософа Герарда Аренса (1808 — 1874) "Jurist Encyclopaedie".

[7] Герbart Йоганн Фрідріх (1776 — 1841) — німецький філософ, психолог, педагог.

[8] Homo homini lupus est (лат.) — людина людині вовк.

[9] Краузе Карл Христіан Фрідріх (1781 — 1832) — німецький філософ, розглядав право як сукупність цілісної свободи.

[10] Шталь Фрідріх Юлій (1802 — 1861) — німецький юрист.

[11] Ленц — найімовірніше мається на увазі Ленц Якоб Міхаель Рейнгольд (1751 — 1792) — німецький письменник і драматург.

[12] Ігерінг (Йерінг) Рудольф фон (1818 — 1892) — німецький юрист.

[13] Jus primi occupantis (лат.) — право першого заволодіння.

[14] Jus formationis (лат.) — право обробки.

[15] Камєнський (Комєнський) Ян Амос (1592 — 1670) — чеський педагог-гуманіст, дидактик, засновник нової педагогічної системи.

[16] "De jure belli ac pacis" (лат.) — "Про право війни та миру".

[17] Це jus divinum не треба змішувати з природним правом, про яке було сказано вище, бо це jus divinum впливає з божества, натомість jus naturale від волі божества не залежить. Jus divinum у Гроція є те право, яке дано було роду людському тричі: 1) під час створення людини; 2) після потопу; 3) після відродження роду людського Ісусом Христом.

[18] Jus divinum jus hominum (лат.) — право божественне і право людське.

[19] Jus naturale est id quod natura omnia animalia docuit (лат.) — природне право є те, чого природа всіх тварин навчила.

[20] Цит. за: Кавелин К.Д. Задачи психологии. — СПб., 1872. — С.2.

[21] Там же. — С.3.

[22] Там же. — С.153.

[23] Там же. — С.159.

[24] Бентам Ієремія (1748 — 1832) — англійський публіцист і філософ, засновник утилітаризму.

[25] Constitutum est aratione, a natura hominis (лат.) — створено з розуму, з природи людини.

[26] Ratio legis (лат.) — розум законний.

[27] Жюль Фавр (1809 — 1880) — французький політичний діяч, адвокат.

[28] Jura constituta sunt (лат.) — права створені.