

**ЛЬВІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ**

На правах рукопису

ГЕЛЕСЬ АНДРІЙ ІГОРОВИЧ

УДК 340.12

**ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТОК ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ:
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР**

Спеціальність 12.00.12 – філософія права

Дисертація

на здобуття наукового ступеня

кандидата юридичних наук

Науковий керівник

доктор юридичних наук, доцент

Грищук Оксана Вікторівна

Львів – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. СТАН ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ	14
РОЗДІЛ 2. АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ	30
2.1 Цінність людини як детермінанта гуманізму у філософії Стародавнього світу	30
2.2 Гуманістичні особливості філософії права Середньовіччя та їх розуміння крізь призму віри і розуму людини	47
2.3 Природа людини як підґрунтя гуманізму у філософії права епохи Відродження	59
Висновки до другого розділу	75
РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ	78
3.1 Звернення до культурної та релігійної традицій як основи для ідеї гуманізму у філософії права епохи Реформації	78
3.2 Обґрунтування суверенності людини та утвердження її прав і свобод у формуванні ідеї гуманізму епохи Нового часу	87
3.3 Цінність людини, мораль та свобода як основні гуманістичні правові ідеї у Німецькій класичній філософії	99
Висновки до третього розділу	118
РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ	121
4.1 Інтеграція гуманістичних ідей у філософії права XIX-XX ст.ст.	121

4.2 Гуманізм у сучасній філософії права та прогнозовані шляхи його розвитку.....	145
Висновки до четвертого розділу	162
ВИСНОВКИ	167
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	173

ВСТУП

Актуальність теми. Гуманізм як ідеологія розвитку сучасного суспільства глибоко проник у його структуру, став ціннісною основою, підґрунтям, на якому розвивається більшість сучасних соціальних інститутів. Ціла низка понять, зокрема таких, як права людини, громадянське суспільство, правова держава та багато інших, своїм існуванням завдячує гуманізму. Всі ці явища тією чи іншою мірою сьогодні матеріалізовані у соціальних структурах, стали частиною правосвідомості людини та суспільства. Гуманізм постійно розвивається, набуває нових форм під впливом змінюваних суспільних відносин.

Сутністю гуманізму у всі часи залишається людина, її потреби та інтереси, що розглядаються крізь призму самоцінності людського життя. Гуманізм є тією культурологічною детермінантою, яка визначає основні соціальні цінності, а отже, принципи і норми, на основі яких функціонує суспільство. Свій безпосередній вияв принципи і цінності гуманізму знаходять у регулюванні суспільних відносин. Гуманізм також охоплює такі обов'язкові елементи, як удосконалення людини через виховання, освіту, обмеження її від примітивних інстинктивних форм існування шляхом переосмислення сенсу життя, основних життєвих цінностей, свого місця і ролі в суспільстві та державі. Завдяки цьому відбувається двосторонній взаємозалежний процес: з одного боку, із сутності, самоцінності людини впливає система гуманістичних цінностей і принципів, з іншого боку, саме гуманістичні цінності моделюють реальну поведінку людини, яка керується вимогами правових та інших соціальних норм у щоденному житті.

Потреба дослідження формування та розвитку гуманізму в праві зумовлена визнанням гуманізму основою культури, засадничою цінністю,

котра супроводжує розвиток права на всіх етапах його становлення. Зауважено, що сучасний стан постіндустріальної правової свідомості і культури значною мірою породжений кризою гуманізму, що пов'язана з політичними, економічними, технічними деструктивними соціальними явищами. Це викликає у суспільстві нігілістичне ставлення до гуманізму і людяності як до певних історичних, догматичних категорій, як до сукупності антропологічних характеристик, які складно реалізуються у суспільних відносинах та є недостатньо захищеними з боку держави. Отож, актуальність філософсько-правового дослідження гуманізму є взаємопов'язаною із особливостями суспільних відносин, потреб та інтересів людини на відповідному етапі розвитку суспільства. Досліджуючи увесь спектр соціальних факторів, які впливають на гуманізм, слід розглядати їх не як уречевлену цінність, а як конструкт, що сприяє розвитку людини. Визначення природи гуманізму через розкриття його історико-культурних особливостей, філософської, аксіологічної та антропологічної сутності є тим засобом, за допомогою якого можна подолати сучасну кризу духовності, наростаюче відчуження людини і суспільства. Важлива роль у цьому процесі належить праву, тому дослідження сутності гуманізму, його ціннісного наповнення, вияву у принципах і нормах права та правових відносинах як ніколи актуальне.

Дослідження проблем гуманізму сягає своїм корінням Стародавнього світу. Перші гуманістичні уявлення знаходимо у філософії Стародавнього Китаю, зокрема у працях Лао-Дзи, Конфуція, Мао-Дзи та ін. З філософів Античності окремі аспекти проблеми гуманізму у праві крізь призму цінності людини досліджували Піфагор, Протагор, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Епікур, Цицерон та ін.

Гуманістичні особливості філософії права Середньовіччя та розуміння їх через призму віри і розуму людини відображені у працях Тертуліана, Петра Даміані, Бернара Клервоського, Псевдо-Афанасія Александрійського,

Аврелія Августина, Томи Аквінського та ін. Природа людини розглядалась як підґрунтя гуманізму у філософії права епохи Відродження у працях Пікоделла Мірандоли, Аліг'єрі Данте, Лоренцо Валла, Ніколло Макіавеллі, Джаноццо Манетті, Мішеля Монтеня, Еразма Роттердамського; а також українських дослідників цієї доби: Івана Вишенського, Ісайї Копинського, Станіслава Оріховського, Максима Сповідника, Павла Русина, Симона Пекаліда, Мелетія Смотрицького, Лаврентія Зизанія та ін.

Звернення до культурної та релігійної традиції під час формування ідеї гуманізму у праві епохи Реформації знаходимо у працях Мартіна Лютера, Філіпа Меланхтона, Жана Кальвіна, Етьєнаде ла Босі, Ульріха Цвінглі та ін. Обґрунтування суверенності людини та утвердження її прав і свобод через формування гуманізму у праві епохи Нового часу відображено в роботах Блеза Паскаля, Томаса Гоббса, Гуго Гроція, Джона Локка, Самюеля де Пуфендорфа, Бенедикта Спінози, Жан-Жака Руссо, Девіда Юма та ін. Цінність людини, мораль та свобода як основні гуманістичні правові ідеї знайшли своє відображення у Німецькій класичній філософії, зокрема у працях Іммануїла Канта, Йогана Фіхте, Георга Гегеля, Людвіга Фейербаха та ін.

Інтеграція гуманістичних ідей у філософії та філософії права XIX–XX ст.ст. виражена у творах Якоба Бурхгарда, Фридриха Нітхаммера, Георга Фойгга, Габріеля Сібберна, Джона Робертсона, Фридриха Шіллера, Джона Дьюї, Ніколая Бердяєва, Роя Селларса, Жака Маритена, Джорджа Сантаяні, Ериха Фромма, Сидні Хука, Коралісса Ламонта, Мартіна Гайдеггера, Жана-Поля Сартра та ін. Проблеми гуманізму в сучасній філософії права, філософії та правознавстві стали предметом дослідження таких учених, як С.І. Аліас, В.А. Бачинін, І.М. Борзенко, В.К. Грищук, О.В. Грищук, Д.А. Гудима, О.Г. Данільян, С.П. Добрянський, Л.І. Зіннурова, А.П. Заєць, Г.І. Іконнікова, І.І. Кальной, М.І. Козюбра, В.А. Кувакін, А.А. Кудішина, В.П. Ляшенко, М.Н.

Марченко, С.П. Погребняк, Г.А. Поперечна, П.М. Рабінович, С.П. Рабінович, В.А. Рибін, Ю.С. Симон та ін.

Однак, попри існування значної кількості досліджень, присвячених гуманізму, комплексного філософсько-правового дослідження щодо формування та розвитку гуманізму у праві проведено не було.

Зв'язок роботи із науковими програмами, планами, темами.

Тема дисертації є складовою теми Львівського державного університету внутрішніх справ «Філософсько-правові та теоретико-історичні проблеми державотворення та правотворення в Україні» (державний реєстраційний номер 0109U007855).

Мета і задачі дослідження. Метою дисертації є виявлення особливостей поетапного формування та розвитку філософсько-правового розуміння гуманізму у праві.

Для досягнення цієї мети в роботі поставлені такі задачі:

- виявити ступінь філософсько-правового дослідження проблеми гуманізму у праві, сформувані теоретичне підґрунтя та окреслити джерельну базу дослідження;
- дослідити характер розуміння гуманізму у праві філософами Стародавнього Китаю та Античності;
- охарактеризувати специфіку підходу до розуміння гуманізму у праві доби Середньовіччя;
- визначити особливості розуміння гуманізму у праві доби Відродження;
- окреслити соціальні основи гуманізму у праві епохи Реформації;
- виявити характер розуміння гуманізму в праві епохи Нового часу;
- відтворити специфіку підходу до розуміння гуманізму у праві в Німецькій класичній філософії;
- з'ясувати тенденції розуміння гуманізму в праві в контексті філософсько-правових теорій ХІХ–ХХ ст.ст.;

– здійснити системний аналіз сучасного філософсько-правового розуміння гуманізму у праві та обґрунтувати прогнозовані шляхи його розвитку;

– розкрити сутність поняття «гуманізм у праві».

Об’єктом дослідження є філософське розуміння феномена гуманізму у його історичному та сучасному змістовному наповненні.

Предметом дослідження є філософсько-правовий вимір формування та розвитку гуманізму у праві.

Методи дослідження були обрані відповідно до мети і задач дослідження, з урахуванням його об’єкта та предмета. Філософсько-світоглядною основою дослідження є основні положення аналітичної філософії, феноменології, герменевтики, а також парадигми людиноцентризму, соціологічної та інтегративної юриспруденції.

Обґрунтованість та достовірність наукових результатів забезпечувалися використанням філософських, загальнонаукових, спеціально-наукових та конкретно-наукових методів пізнання, зокрема:

– в основу дисертації покладено історико-порівняльний та порівняльно-правовий методи, що застосовувалися з метою виявлення загального, подібного та відмінного у теоретичному і законодавчому розумінні гуманізму у праві та його мети у світовій науковій діяльності і законодавчій практиці;

– методи діалектики дозволили визначити основні властивості гуманізму у праві, що знаходяться у взаємодії з іншими елементами права, розвивається, змінюються відповідно до загальних тенденцій розвитку суспільства та правової сфери його життя. Діалектичний метод було використано також у процесі дослідження генези гуманізму у праві, спираючись на принципи об’єктивності, конкретності, детермінізму, всезагального взаємозв’язку та взаємозалежності;

– використання герменевтичного підходу пов'язувалось, насамперед, із необхідністю пізнання та інтерпретації текстів монографічних видань, наукових статей, а також текстів нормативних актів, що дало змогу розкрити зміст, узагальнити властивості та ознаки генези гуманізму у праві. Застосування цього підходу забезпечило адекватне тлумачення світоглядних трактувань гуманізму у праві філософами різних епох;

– системний підхід уможливив розгляд гуманізму як складової права, визначення залежності його властивостей від системних змін у праві та суспільстві;

– метод класифікації дозволив систематизувати окремі етапи розвитку гуманізму у праві;

– у процесі дослідження системи філософсько-правових та законодавчих джерел, вивчаючи кожен із внутрішньосистемних елементів окремо у межах єдиного цілого, застосовано метод аналізу;

– з метою встановлення взаємозв'язків, виявлення закономірностей гуманізму у праві застосовано метод синтезу;

– осмислюючи отриману інформацію, автор звернувся до методу індукції, за допомогою якого сформулював висновки щодо складових аспектів гуманізму у праві.

Комплексне застосування окреслених методів дало можливість сформулювати низку нових, а також таких, що наділені істотними ознаками новизни, наукових положень та пропозицій.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що це перше в Україні спеціальне філософсько-правове дослідження формування та розвитку гуманізму у праві. У роботі сформульовані положення та висновки, які є новими для філософії права або такими, що наділені істотними ознаками новизни.

Найбільш вагомими з теоретичних положень, рекомендацій, висновків і пропозицій, сформульованих у дисертації, є такі:

вперше одержано:

- філософсько-правовий аналіз історії формування та розвитку ідеї гуманізму в праві. Генеза ідеї гуманізму в праві розглядається як послідовність етапів розвитку філософсько-правового обґрунтування цінності людини, які зумовлювались культурним, економічним, духовним розвитком суспільства та отримували поступове закріплення у позитивному праві;

- вияв основної особливості поетапного становлення філософсько-правового розуміння гуманізму у праві: цінність людини як біосоціодуховної істоти – людська гідність;

- констатацію гуманістичної тенденції, яка була притаманна багатьом філософсько-правовим концепціям, що продовжує свій розвиток і надалі. Підтверджено, що до цього часу ще не сформована цілісна концепція гуманізму. Це пояснюється надзвичайно широкою його феноменологією, яку не можна досягнути заглибленням лише в одну сферу соціальної реальності, як це було у попередні епохи. Гуманізм розглядається як об'єднувальне начало людини, суспільства і права, що охоплює комплекс гносеологічних, онтологічних, антропологічних, аксіологічних, етичних та правових аспектів;

- авторське визначення гуманізму у праві, відповідно до якого гуманізм у праві – це система світоглядних соціально-правових цінностей, антропологічною основою яких є людська гідність, яка виявляється в основних правах та свободах людини і знаходить своє закріплення у правових принципах та нормах;

удосконалено:

- теоретичні підходи до розуміння значення гуманізму у праві. За результатами дослідження доведено, що змістовне наповнення суспільства, відносини і зв'язки, які виникають у суспільстві, повинні розглядатися крізь призму гуманізму, тобто відповідності природі та сутності людини. Гуманізм є тією засадою, яка визначає характер суспільних відносини, формує нові

цінності та моделі поведінки людини, є провідним елементом формування світогляду та ідеології суспільства, задає напрям його розвитку;

- наукові ідеї щодо змістовного наповнення права, основою яких є філософсько-правова гуманістична доктрина;

- методологію дослідження відповідності права гуманізму як основного принципу при поділі права на природне і позитивне. При цьому гуманізм у природному праві визнано детермінуючим щодо його позитивно-правового закріплення у праві;

дістали подальший розвиток:

- дослідження гуманізму на різних етапах розвитку суспільства крізь призму природного і позитивного права;

- положення про те, що визначальну роль у формуванні та розвитку гуманізму у праві мали онтологічні підходи античної метафізики, завдяки яким з філософського погляду було виявлено універсальні особливості природи людини;

- дослідження філософсько-правових поглядів епохи Середньовіччя, автори яких, незважаючи на теоцентричну обумовленість таких поглядів, намагалися через призму гуманізму осмислити сутнісні значення людського буття;

- положення про те, що філософія права епохи Ренесансу долає споглядальні форми Середньовічного гуманізму, пропонуючи натомість відродження антропоцентризму;

- дослідження раціоналістичного погляду філософії права Нового часу, коли гуманізм у праві вперше отримав юридичне закріплення;

- положення про те, що гуманізм у праві доби Німецької класичної філософії розглядався через призму трансцендентальної ідеї людини як самостворюваної універсальної суб'єктивності;

- дослідження кризи гуманізму у праві XIX – початку XX ст.ст., пов'язаної з економічною кризою та розвитком тоталітаризму;

- положення, згідно з яким гуманізм розглядається як атрибутивна характеристика сучасного права.

Практичне значення одержаних результатів. Сформульовані у дисертації положення можуть бути враховані законодавчим та іншими нормотворчими державними органами України для удосконалення юридичного права. Такі положення, маючи високий ступінь їх готовності, можуть бути використані для правозастосовних (насамперед, судових) органів держави. Вони адресовані адвокатам, громадським правозахисним організаціям, окремим громадянам для процесу реалізації та захисту прав людини, а також для подальших наукових досліджень цієї проблематики.

Окрім того, матеріали дослідження можуть застосовуватися під час викладання у юридичних та інших гуманітарних навчальних закладах таких курсів, як «Філософія права», «Загальна теорія держави та права», «Соціологія права».

Апробація результатів дисертації. Дисертацію обговорено на засіданні кафедри загальної теорії держави і права, міжкафедральному семінарі кафедри філософії та політології й кафедри загальної теорії держави і права Львівського державного університету внутрішніх справ. Теоретичні положення та висновки дисертації були апробовані на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях, зокрема таких, як:

- IX міжнародна студентсько-аспірантська наукова конференція «Правова система, громадянське суспільство та держава» (м. Львів, 14–16 травня 2010 р.);
- II Всеукраїнська науково-практична конференція молодих вчених та студентів «Закарпатські правові читання» (м. Ужгород, 29–30 квітня 2010 р.);
- міжрегіональний «круглий стіл» «Проблеми юридичної науки: філософський, теоретичний та історичний аспекти» (м. Львів, 14 квітня 2011 р.);

- XIII Всеукраїнська науково-практична конференція «Формування правової держави в Україні: проблеми і перспективи» (м. Тернопіль, 15 квітня 2011 р.);

- звітна наукова конференція ад'юнктів, аспірантів та здобувачів «Проблеми правової реформи та розбудови громадянського суспільства в Україні» (м. Львів, 30 вересня 2011 р.).

Публікації. Основні положення дисертації відображено у чотирьох наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях з юридичних наук, а також у п'яти тезах виступів на науково-практичних заходах.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, семи підрозділів, висновків до розділів, загального висновку та списку використаних джерел (185 найменувань). Загальний обсяг дисертації становить 190 сторінок, із них основний текст – 172 сторінки, список використаних джерел – 18 сторінок.

РОЗДІЛ 1

СТАН ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ

Сучасна філософія права характеризується подвійним ставленням до гуманізму: з одного боку, має місце криза гуманізму, яка розпочалася ще в кінці XIX ст.; з іншого боку, філософія сучасності наповнена плідними спробами вивести суспільну і правову свідомість на новий рівень розвитку. Гуманізм розглядається як етичний, філософський та природно-правовий принцип, що надає людині статусу абсолютної цінності, а також виступає як система поглядів, що «базується на визнанні пріоритетності людських цінностей в розвитку суспільства» [1, с. 56].

Як предмет дослідження проблема гуманізму є смисловим простором, де локалізовано такі комплекси питань, як: проблема природи людини – тілесно-фізичної, психологічної, інтелектуальної, соціальної, природи організаційних форм людського існування, соціальних відносин, організації влади, цінностей та ін. У цьому сенсі гуманізм є одночасно квазінауковою і квазіфілософською проблемою та вимагає оформлення на теоретичному рівні соціально-наукового знання за інтеграції всіх філософських галузей – онтології, епістемології, аксіології, антропології, гносеології.

Згідно з новою філософською енциклопедією, гуманізм розглядається у двох значеннях: по-перше, як рух освічених людей, об'єднаних інтересом до античності, що склався в епоху Відродження; по-друге, як особливий тип філософського світогляду, в центрі якого є людина з її справами і досягненнями, з притаманними їй природі здібностями і прагненнями, з характерними для неї нормами поведінки і відносинами. В широкому сенсі, гуманізм розглядають як доброзичливе ставлення до людини, що стверджує її свободу і гідність, незалежно від будь-яких виконуваних нею соціальних

функцій і ролей, що бачить у ній самостійне джерело творчих сил. Зазначається, що в сучасній науковій літературі під гуманізмом розуміють, з одного боку, всю сукупність антропологічних та гуманітарних наук, а з іншого – явище духовного життя, котре виходить за своїми масштабами далеко за рамки західноєвропейського гуманізму [2, с. 567].

Гуманізм тлумачать як світогляд антропоцентризму (характерного ще для мислення і соціальної практики античності у версіях Ціцерона, який іменував «гуманістичним» стан естетично завершеної культурної і етичної еволюції «достовірно людського» індивіда, та Юлія Цезаря, який здійснював політику «милосердя»), що перманентно піддається осмисленню і рефлексії в канонах ціннісних підходів Ренесансу і пізніших філософських систем. У вузькому сенсі може тлумачитися як певний культурний рух Ренесансу. Висловлюються міркування, що сам термін був введений у науково-просвітницький обіг німецьким педагогом Ф. Нітхаммером у 1808 р. і постулював вищу, самодостатню і самоусвідомлюючу значущість людини; проголошував антилюдським все, що сприяє її відчуженню і самовідчуженню; відкидає ідею пріоритету ідей та істин «надлюдського» походження у ряді феноменів існуючого світу [3].

С.Л. Франк розумів під гуманізмом «загальну форму віри в людину, яка є породженням і характерною рисою нової історії, починаючи з Ренесансу» [4, с. 78], а Н.А. Бердяєв розумів гуманізм як «визнання вищої цінності людини в житті світу і її творчого покликання» [5, с. 180]. В.А. Канке називає гуманізмом «систему поглядів, які надають людині значення пріоритетної цінності, ... визнають цінність людини як особистості, її права на свободу, щастя та розвиток» [6, с. 337]. З цим поняттям узгоджується визначення, згідно якого гуманізм – це світогляд, перейнятий людяністю, турботою про благо людей, повагою до людської гідності [7, с. 492].

На думку В. Василенко, гуманізм можна розглядати у різних значеннях, зокрема як: 1) надання головного значення ідеалам і цінностям людини; переконання в доброті людської природи, визнання її незмінною, довіра до неї; захист гідності людини, її природних прав у соціальному житті і заклик до творчої самореалізації; 2) позарелігійний гуманізм, що наполягає на здатності розуму людини вирішувати свої проблеми без звернення до Вищого, тоді як релігійний гуманізм зберігає вірність Вищому, прагнучи з'єднати духовну дію віри на внутрішній світ людини зі шляхетним впливом освіти, виховання та культури [8].

Слід погодитись з Т.Д. Федоровою, яка у своїй докторській дисертації «Гуманізм як філософське самообумовлення людини» стверджує, що дана проблема в своєму розвитку виявляється соціокультурно і когнітивнодетермінованою, що обумовлює необхідність аналізу впливових філософських парадигм гуманізму в історії європейської філософської думки і сучасності як передумови цілісного адекватного концептуального її вирішення. На її думку, на становлення методології і формування теоретичного простору гуманізму прямий вплив надали буттєві підходи античної метафізики, що проголосила природу людини у філософії, була спрямована на виявлення її універсальних, трансцендентальних значень, евристичний і смисловий потенціал яких залишився не вичерпним до сьогодні. Варіанти метафізичного самовизначення людини у Протагора, Сократа, Демокріта, Платона, Арістотеля, Епікура, їх генетичний зв'язок з осмисленням загальних підстав світорозуміння утворили теоретичну основу різних форм антропоцентричного гуманізму античності [9, с. 6].

Т.Д. Федорова розглядає проблему гуманізму як системного і багаторівневого онто-метафізичного і одночасно ціннісно-смислового атрибутивного механізму родової ідентифікації людини і вирішує її на підставі «синтетичної» версії, ідеї архетипу людини як філософсько-методологічної програми опису родових, онтологічних значень людини.

Архетип людини як конструкція людина-буття, як метафізичний ідеал, як духовно-генетична, динамічна реальність, що містить загальність родових абстрактно-антропологічних властивостей, утворюючи свій простір і час, виступає підставою людиномірних процедур саморефлексії, родової ідентифікації людини, що складає основу визначення поняття гуманізму. Як життєво важлива цивілізаційна цінність філософського вирішення проблеми гуманізму в осмисленні його сучасних контурів дослідження виділена практична значущість інституційного і соціотехнічного освоєння архетипових, родових значень людського як метафізична основа подолання гуманістичних криз, як основа гуманістичних вимірів політичних, економічних, соціально-культурних просторів людського існування [9, с. 325].

У. Сміт, автор довідкового видання «Хто є хто в пеклі: Довідник і міжнародна адресна книга для гуманістів, вільнодумних, натуралістів, раціоналістів і нетеїстів» (1949 р.) виділив сім видів гуманізму і дав їм детальну характеристику. До класифікації Сміта увійшли: гуманізм як поняття, що означає відношення до людських інтересів або до вивчення гуманітарних дисциплін; древній гуманізм – поняття, що відноситься до систем філософії Арістотеля, Демокріта, Епікура, Лукреція, Перікла, Протагора або Сократа; класичний гуманізм – поняття, що відноситься до древніх гуманістичних ідей, які стали популярними в період Ренесансу у таких мислителів, як Бекон, Боккаччо, Еразм Роттердамський, Монтень, Мор і Петрарка; теїстичний гуманізм – поняття, що включає як християнських екзистенціалістів, так і тих сучасних теологів, котрі наполягають на здатності людини працювати над своїм порятунком спільно з Богом; атеїстичний гуманізм – поняття, що описує творчість Жана-Поля Сартра та ін.; комуністичний гуманізм – поняття, що характеризує переконання марксистів, які вважають, що послідовним натуралістом і гуманістом був К. Маркс; натуралістичний (або науковий) гуманізм – еkleктичний набір установок,

народжених у сучасну наукову епоху і сконцентрованих на вірі у вищу цінність і самовдосконалення людської особи [10].

Представники московської гуманістичної школи – І.М. Борзенко, В.А. Кувакін, А.А. Кудішина – виділяють три значення гуманізму. В словниковому розумінні під гуманізмом вчені розуміють «світогляд, який закріплює цінність людини, її право на щастя, розвиток і прояв своїх позитивних властивостей, на вільну і відповідальну участь у житті світу та суспільства» [11, с. 75]. Запропоноване визначення розкриває сутність гуманізму (цінність людини, її право на щастя, розвиток і прояв своїх позитивних властивостей, на свободу і відповідальність); визначає межі розповсюдження і застосування (життя світу і суспільства); пояснює, яким чином гуманізм повинен реалізовуватися (вільна і відповідальна участь).

Попри те, наголошують вчені, гуманізм є не лише особистісним, але й колективним світоглядом. У цьому сенсі, розкриваючи соціальний характер гуманізму, деякі науковці пропонують його визначення як колективного світогляду і культурно-історичної традиції, котра зародилася у древньогрецькій цивілізації, розвивалася в наступні століття і збереглася у сучасній культурі як її загальнолюдська основа. Оскільки гуманізм приймають і застосовують багато людей, то він перетворюється у програму соціальних перетворень, в моральну силу, у міжнародний культурний рух. Адже гуманізм становить загальнолюдську основу культури, оскільки звернений до людини як такої, він виходить з глибини людської істоти, з таких даних від народження характеристик людини, котрі об'єднують всіх людей у єдине світове співтовариство. З цього випливає, що гуманізм включає в себе не лише ідеї, але й правила поведінки, сформовані такими ідеями, є світоглядом, який пропонує певні принципи, норми і правила. Звідси дослідники виводять третє значення гуманізму як «системи наукових знань, основними блоками якої є антропологічні, філософські, психологічні,

юридичні, екологічні та педагогічні знання» [11, с. 77]. Гуманізм розглядається ними як етика людяності.

Російський дослідник Мкртичев С.Б. у своїй кандидатській дисертації «Філософсько-правовий аналіз гуманізму в сучасному російському праворозумінні» розглядає гуманізм як сукупність соціальних, філософських, політичних, правових уявлень про роль і значення людини в світі як суб'єкта соціальних стосунків. Філософський зміст ідеї гуманізму, на його думку, полягає в розгляді людини як автономної і універсальної істоти. Таке розуміння гуманізму допрацьоване філософією нового часу, додає йому нормативну значущість відносно соціальної дійсності і формування суспільних стосунків. У праві гуманізм реалізований як принцип формування змісту норм і інститутів, спосіб регулювання правовідносин на основі загальнолюдських етичних цінностей. Філософсько-правовий зміст проблеми гуманізму в праві полягає в труднощах правової концептуалізації його ідеї як основній прогресивній тенденції формування правових систем на сучасному світі [183, с. 7].

На думку Мкртичева С.Б. у російській історії культивувалися дві основні – ідеократична та гуманістична парадигми, державності і законності, критерієм розмежування яких виступають розуміння і спосіб реалізації свободи. Для ідеократичної парадигми характерна домінанта в розумінні свободи як колективного служіння надіндивідуальному духовно-етичному ідеалу, заснованому на любові до ближнього. Реалізація такого ідеалу можлива на основі домінування колективного начала, що легітимується моральною, а не правовою відповідальністю верховної державної влади. Гуманістична парадигма ґрунтується на визнанні ідеалу особистої свободи як основи суспільних відносин, а позитивне право розглядаються як способи її реалізації. Пріоритет моральної регламентації суспільних відносин над правовою в рамках першої парадигми веде до визнання тоталітарної держави і не правового закону як основних способи реалізації свободи. Ідеал

особистої свободи в рамках другої парадигми веде до визнання правової держави і правового закону як домінуючі інституційні умови її реалізації [183, с. 9].

Український дослідник С.Г. Пепеляєв у своїй кандидатській дисертації «Європейський правовий гуманізм як чинник реформування кримінально-процесуального права України» стверджує, що гуманізм є органічною характеристикою моральності, він закладений в основі історії розвитку людства. Гуманізм пронизує всі сфери людської діяльності, без гуманізму вона не є людською, він відповідає сутності людської природи, це її природний стан, оскільки людина без взаємодії з іншими не існує. Гуманізм як теоретичне вчення, що є продуктом раціонального осмислення людьми своєї історії, найбільш яскраво проявився у західноєвропейській культурі, в її філософських, політичних, економічних, релігійних та художньо-творчих доктринах. Гуманізм, на думку науковця, – це соціально-філософська категорія, яка відображає процес культурно-історичного виявлення соціально-сутнісних сил людини, як самоцінність, що виражається у взаємоповазі, взаємному визнанні особистої неповторності індивідуумів, суспільного визнання її права на життя, свободу волевиявлення, фізичну, моральну, політичну недоторканність, захищених суспільством і його інститутами від втручання зовнішніх сил, що можуть перешкоджати її обґрунтуванням, здібностям й умоунастроєм [12, с. 19-23].

Для здійснення глибоких наукових досліджень й ефективного впровадження їх досягнень у суспільне життя С.Г. Пепеляєв пропонує класифікацію видів гуманізму: за проявом у різних формах свідомості людей (моральний, правовий, політичний, естетичний, релігійний тощо); за кінцевими цілями свого спрямування (істинний, псевдогуманізм, дегуманізм); за суб'єктом носія (індивідуальний, колективний); за об'єктом пізнання (абстрактний, реальний). Щодо правового гуманізму, то це, на його думку, реальний вид гуманізму, який закріплений у юридично-правових

законх і нормах, що регулюють відносини між людьми, між особою і суспільством, громадянином і державою. Він включає в себе не тільки зміст юридичних норм, а й усі ті відносини, що належать до поля правового регулювання. Правовий гуманізм розглядається як принцип юриспруденції, який пов'язаний із системою примусу, покарання, що має характер виховання у людині людського, і системою юридичного примусу – захищає моральні якості людини, встановлює права й обов'язки в життєдіяльності людини. Зазначено, що правовий гуманізм спрямований на встановлення справедливої міри між волевиявленням і відповідальністю за свої вчинки перед суспільством, а також міру співвідношення державних і громадських інтересів. Роблячи висновки автор зауважує, що правовий гуманізм поєднується з моральним і політичним гуманізмом і виражається через категорії справедливості, рівності, добра, щастя, прав людини, громадських прав, громадського обов'язку. Правовий гуманізм, з погляду С.Г. Пепеляєва, найбільш яскраво відображений у нормах міжнародного права, в якому, з одного боку, враховуються особливості культурно-правового розвитку різних народів і країн, а з іншого – фіксуються родові сутнісні ознаки людини, що дозволяє з абстракції юридичної норми переходити до реальної дієвості регулювання стосунків між людьми в будь-яких державах [12, с. 164].

У праці С.П. Погребняка «Основоположні принципи права (змістовна характеристика)» гуманізм розглядається як світогляд, у центрі якого знаходиться ідея людини як найвищої цінності; ідеологія, що орієнтується насамперед на позитив людини за визнання її негативу, який потребує контролю і обмежень. Автор трактує гуманізм як основоположний принцип права зазначаючи, що гуманізм як шляхетна ідея не міг не знайти свого втілення у праві, оскільки він є однією із найсуттєвіших, органічно властивих праву якостей, з якою пов'язаний т. зв. другий вимір права як явища духовного життя суспільства. Право переводить гуманістичні ідеали і принципи із соціально-етичної реальності в юридичну, внаслідок чого

гуманність набуває статусу правового поняття. З цих причин сучасне право іноді визначають як обіцянку людяності, надану однією частиною людей іншій частині та гарантовану законом. Вищі гуманітарні засади, обумовлені сутністю суспільства і прагненням людини до високого, гідного становища, як вважає правознавець, реалізуються насамперед у цінностях природного права. Однак гуманізм поряд зі свободою, справедливістю і рівністю, поза всякими сумнівами, є також однією з основних засад позитивного права, що слід враховувати під час створення, застосування і тлумачення юридичних актів [13, с. 136].

Свою позицію С.П. Погребняк обґрунтовує тим, що посилання на принципи чи закони гуманності фігурують у преамбулах конвенцій, у резолюціях Генеральної Асамблеї ООН, а також у дипломатичній практиці. Класичним прикладом є та частина рішення Міжнародного суду у справі про інцидент у протоці Корфу, де суд посилається на певні «загальні і твердо визнані принципи», що включають «елементарні міркування гуманності, ще більш нагально важливі під час миру, ніж під час війни». Автор робить логічний висновок, що позитивне право має існувати для блага людини, а не навпаки – людина для права. Хоча ця ідея зустрічалась ще у римських юристів, проте лише сучасне право є гуманістичним, воно ніби концентрується навколо людини, її цінностей та інтересів, забезпечує їх юридичну захищеність, створює умови для реалізації потенціалу, утім не гарантуючи цю реалізацію без її власних зусиль. Саме гуманізм, на його думку, робить можливим визнання гідності людини як провідного гуманістичного концепту, архімедової точки опори сучасного права. Починаючи із середини ХХ ст. людська гідність розглядається якнайвища і недоторкана цінність, що знаходиться на вершині конституційного порядку. Така орієнтація вважається засадничим досягненням західноєвропейської конституційної культури, однією з головних тенденцій загального європейського конституційного розвитку другої половини ХХ ст. [13, с. 137].

Д. Жюліа розглядає гуманізм як етичну доктрину, яка вважає людину вищою цінністю, яка протистоїть як релігійному фанатизму, так і політичному етатизму, згідному пожертвувати людиною заради інтересів держави. Моральним принципом гуманізму є толерантність, а його філософія захищає ідею прогресу культури, людства. Гуманізм веде до ідеальної форми, коли людина буде вільною, завдяки технічному прогресу, як від мінливостей природи, так і відносно інших людей (у суспільстві, позбавленому боротьби і класів, але організованому) завдяки прийняттю ідеальної світової Конституції. Термін «гуманізм», зазначає автор, історично застосовний до «релігії людства», якою Конт хотів замінити релігію Бога, а сьогодні ще і до будь-якої філософської, соціальної, політичної теорії, що ставить перед собою як вищу мету безмежний розвиток людських можливостей і реальну пошану до гідності людської особи, що становить моральне завдання, а також економічну програму [14].

Проблема людської гідності як однієї із найбільш важливих гуманістичних детермінант права досліджена у монографії О.В. Грищук «Людська гідність у праві: філософські проблеми», де це проблема пов'язана з цінністю людини й оцінкою її значення і місця у суспільстві та державі. Оціночний момент у вигляді моральної чи правової оцінки визнається суттєвим засобом впливу на поведінку людини, на основі якого формується еталон вимог, що виставляється до дій людей у конкретній ситуації з певного приводу. Ці вимоги стають особистими нормами дій лише у випадку, коли вони забезпечуються перш за все внутрішнім переконанням людини в їх корисності, вигідності, цінності як для неї самої, так і для інших людей. Людська гідність розглядається автором як така, що притаманна кожній без винятку людині, безвідносно до її індивідуальних особливостей. Лише внаслідок того, що людина є біосоціодуховною істотою, вона вже наділена певною гідністю. «Людська гідність – це самоцінність та суспільна значимість людини як біосоціодуховної істоти, яка визначається існуючими

суспільними відносинами, не залежить від людини і має бути рівною для всіх людей» [15, с. 375].

О.В. Грищук зазначає, що право є невід'ємним від форм буття людини, воно органічно вплетене у суспільні відносини і є ефективним засобом регулювання відносин між людьми, координації їх діяльності, задоволення потреб та інтересів. Особливістю природного права автор визначає те, що воно, з одного боку, впливає із самої сутності людини, виникає і формується в результаті діяльності, спрямованої на впорядкування відносин між людьми. З іншого боку, природне право визначає ті умови і способи життєдіяльності, які об'єктивно необхідні для нормального існування людини, функціонування суспільства і держави. Тобто людина формує у своїй свідомості природне право як ідеальну модель і в той же час прагне відповідати цій моделі. Тому такий взаємозв'язок та взаємовплив вона вважає вирішальною та визначальною умовою прогресивного розвитку суспільства в цілому, конкретної людини і природного права як ефективного регулятора суспільних відносин. При цьому права людини розглядаються як форма виразу особистісної цінності природного права, а основним поняттям концепції прав людини є поняття невід'ємної, вродженої людської гідності, що походить із самої суті людства [15, с. 376].

На думку В. Кемерова, гуманізм у широкому філософському сенсі є концепцією людського буття і заснованою на ній системою світогляду, що затверджує цінність людського існування, гідності, права і свободи кожної людини, обґрунтовує можливості розвитку людини як представника роду і як індивіда. Науковець стверджує, що сучасна філософія найбільшою мірою пов'язана з гуманізмом, що зріс на ґрунті Просвітництва (XVIII ст.), окреслює певні межі епохи становлення індустріального суспільства, відповідних інститутів права політики, моралі, науки і культури. Гуманізм цієї епохи затверджував права, свободи і гідність особи, характеризував їх як природні умови функціонування громадянського суспільства і взагалі

цивілізованого типу організації суспільного життя. Значення такого гуманізму підкріплювалося вірою у природний прогрес суспільства, заснований на розвитку економіки, індустріального виробництва, освіти. За своїм характером він пов'язаний із лінійними уявленнями про розвиток та історію. У середині XIX ст. у зв'язку з наростаючими кризами в індустріально орієнтованих суспільствах такий гуманізм критикується з різних позицій. На противагу йому починають формуватися напрями думки, що визначають сферу реалізації гуманізму як чужу економічному і промислового зростанню, офіційній освіті і культурі, науці і раціональності, що стандартизує людське буття, вихолощує у суспільному житті її індивідуальні, конкретні, духовні форми і межі. Криза просвітницького гуманізму відбувалася як крах цінностей європейської культури, що вступила до того ж в резонанс із руйнуванням традиційної європейської релігійності [16].

Російський науковець В.А. Рибін досліджуючи гуманізм як етичну категорію провів аналіз, який дозволив дати гуманізму наступні три значення. Отже, по-перше, гуманізм – це прогресивна течія, ідейно-культурний рух епохи Відродження, який базується на принципах вільного всебічного розвитку особистості; звільнення від духовного панування феодалізму і католицизму; спрямованості до античної філософії, літератури, мистецтва і т. д. По-друге, гуманізм – це світогляд (система поглядів, ідей), заснований на таких принципах: людина є найвищою цінністю суспільства; благо людини є змістом суспільних відносин; людина має право на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей; людина – творча індивідуальність, вмістилище творчої потенції. Носіями такої системи поглядів може бути як індивід – в такому випадку мова йде про гуманізм як світогляд, так і суспільство в цілому – тоді доцільно говорити про гуманізм як ідеологію. Тенденції індивіда і суспільства з цього приводу можуть як збігатися, так і не збігатися. По-третє, гуманізм – це ставлення до людей, яке характеризується

чуйністю, повагою, справедливістю, турботою, любов'ю, співчуттям. Гуманність автор визначає як комплекс якостей (властивостей) особистості, що виявляються у вчинках та відношенні до людей: чуйності, уважності, милосерді, любові, співчутті [17, с. 17].

Момот М.О. досліджує діалектику гуманізму і справедливості. На його думку, справедливість має багато аспектів, у тому числі вона містить і вимоги відповідності між діянням та результатом, правопорушенням і відповідальністю. Якби правова система слідувала тільки такій орієнтації, то вона повинна була б, як на зорі історії, керуватися принципом таліону. Тим часом жодна цивілізована правова система не допускає такої справедливості, яка була б вільною від гуманізму, який є найважливішим принципом права, завдяки якому парадокс «співрозмірності» вирішується таким чином, щоб при захисті інтересів постраждалої сторони дати винному можливість, зазнавши страждання (насамперед морального порядку), виправитися, стати нормальним членом суспільства. Тут важливо зазначити, що превентивна роль права, завдяки його гуманістичній спрямованості, полягає у зверненні до розуміння учасників суспільних відносин і почуття справедливості. Надійність того або іншого політичного режиму, його опора на широку масову підтримку втілюється в такі правові норми, що апелюють, як правило, саме до справедливості. В основі гуманізму лежить переконання у безмежності можливостей людини і її здібностей до вдосконалення, вимога свободи та захисту гідності особистості, ідея про право людини на щастя. Принцип гуманізму розуміється як обумовлена історичною необхідністю система поглядів, в якій людина визнається окремою цінністю та самостійним суб'єктом своїх дій і яка відображає потреби суспільства в такій людині, а її розвиток за законами особистої діяльності вважається необхідною умовою розвитку суспільства. У широкому розумінні Момот М.О. розглядає поняття гуманізму як історично мінливу систему поглядів на суспільство та людину, просякнуту повагою до особистості [184].

Беньковський С.Ю. досліджує гуманізм, як загально соціальний принцип провадження у справах про адміністративні правопорушення. На його думку, суть ідеї гуманізму полягає у повазі до гідності і прав особи, стосовно якої порушено провадження, а також до потерпілого, якщо такий є в наслідок адміністративно карного вчинку. Виходячи із цього принципу, особам, які здійснюють процесуальні дії, на всіх стадіях провадження неприпустимо принижувати гідність особи, ущемляти її мінімальні потреби та інтереси. Гуманістичний підхід до провадження у адміністративно деліктному праві виражений безпосередньо в матеріальних та процесуальних нормах закону, але такий підхід слідує також із засад суспільного співіснування. Принцип гуманізму безпосередньо не виписаний в Кодексі України про адміністративні правопорушення, але, на думку Беньковського С.Ю., він впливає зі змісту норм, якими регулюється провадження, а також із банкетних норм, встановлених низкою статей цього Кодексу. Крім того, гуманна поведінка повинна бути притаманна особі, що здійснює провадження, на всіх стадіях провадження справи: від виявлення правопорушення до виконання адміністративного стягнення. Вибір таких, що не відповідають цій меті процедурних форм гальмує або взагалі заважає реалізації ідей гуманізму. Гуманізм розглядається як критерій правильності рішення у справі [185].

Дотичною до ідеї гуманізму у праві є толерантність, яка стала предметом дисертаційного дослідження Галицького І.В. «Толерантність у правовому житті сучасного суспільства». Сутність толерантності як правової цінності автор визначає як межі і зміст акту свободи, форма і міра юридично можливої поведінки. Толерантність розглядається як інтегративна цінність загального характеру, яка, будучи забезпеченої позитивним правом, скріплює своєю примірною сутністю ідеї права природного, підготовляючи їх до викликів єдиного мультикультурного світу. Толерантність для права автор розглядає як мистецтво знаходження компромісу через звернення до

культурних, національних, релігійних та інших рис учасників конфлікту. Толерантність як принцип права у вузькому розумінні – це практичний метод регулювання міри свободи публічно виражати свої погляди та вподобання шляхом встановлення дозволів, заборон та відповідальності. У широкому розумінні толерантність – це способи примирення сторін, незалежно від їх уподобань. Толерантність як правова категорія сприяє зменшенню конфліктного потенціалу полікультурного суспільства за допомогою правового інструментарію, вона є важливою. Для права генеральною ідеєю загального примирення [181, с. 11].

Галицький І.В. пропонує рівні реалізації толерантності. Перший, найвищий, передбачає законотворчу діяльність з прийняття нового та адаптації існуючого законодавства до ідеалів толерантного громадянського суспільства, які передбачають: повагу до власної історичної традиції; усвідомлення себе як малої, але важливої і цілком самодостатньої, частини єдиного в своєму різноманітті людського всесвіту; активне шанобливе відношення до іншого та безкорисливе і відкрите прийняття його власної форми самовираження; визнання унікальності кожної існуючої культури, її неповторності та однакової важливості для людства і для кожного індивіда; дотримання та подальший розвиток системи прав і свобод; відмову від насильства, в тому числі і по відношенню до неприйнятних цінностей, з якими певна особа в силу своїх переконань та життєвого досвіду на може погодитися, якщо тільки ці цінності не є мотивами дій, що суперечать правам і свободам, діючим нормативним, моральним та етичним нормам, суті людського співіснування, заснованого на повазі до життя, здоров'я і людській гідності. Другий, локальний, рівень уособлює собою втілення положень урядових доктрин на місцях, відображення головних їх постулатів в актах місцевих рад та державних адміністрацій, проведення семінарів, конференцій та розважальних заходів за підтримки центральної виконавчої влади та органів місцевого самоврядування. Третій, громадський, рівень

присвячений активності некомерційних організацій, які мають за мету безпосередню роботу з населенням. Дана ієрархічна система покликана формувати уявлення про толерантність в правовій свідомості населення, покликана інтегрувати нові та оновити старі уявлення про толерантність в українській правовій культурі [182].

Однак, попри існування великої кількості досліджень, присвячених гуманізму, комплексного філософсько-правового дослідження щодо формування та розвитку гуманізму у праві проведено не було. Огляд наукової літератури засвідчив, що незважаючи на високий рівень філософсько-правового дослідження гуманізму, чимало питань, які стосуються розуміння змісту гуманізму у праві, продовжують залишатися дискусійними або недостатньо дослідженими. Зокрема, не існує єдиного філософсько-правового розуміння гуманізму у праві. Крім того, виявлена відсутність філософсько-правового дослідження генези гуманізму у праві. Відсутнє також філософсько-правове дослідження етапів формування та розвитку гуманізму у праві. У зв'язку з цим виникла потреба філософсько-правового дослідження формування і розвитку гуманізму у праві з урахуванням особливостей розвитку філософсько-правової думки та розуміння гуманізму на різних етапах розвитку суспільства.

РОЗДІЛ 2

АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ

2.1 Цінність людини як детермінанта гуманізму у філософії Стародавнього світу

З погляду моральних відносин між людьми гуманізм розуміється як любов до людей, людинолюбство, що зустрічаємо вже у філософії Стародавнього світу. Філософські погляди, котрі сформувались в межах даосизму, зокрема його провідного представника Лао-Дзи (579–499 р.р. до н.е.), утверджували добро як любов до всього живого, перевагу духовних цінностей над матеріальними. Представники даосизму ввели в обіг термін «Дао» (шлях), який обґрунтовується як понадбуття, велике єдине, безмежна діяльність, закон природи, суспільства, окремої людини, її мислення і поведінки. Дао розглядалось як прабатько всього існуючого: «Людина залежить від землі, земля – від неба (космосу), небо – від Дао, Дао – від самого себе» [18, с. 15]. Тому людина є закономірним породженням Дао, частиною природи, призначення якої – бути добродісною. Коли людина відступає від природних законів, з нею починають траплятися лиха. Головним моральним принципом при цьому є поглиблене спостереження, відсутність будь-якої дії, що суперечить природному процесу. Філософія Стародавнього світу стверджує, що «мудрий здійснюючи справи надає перевагу не діянню, здійснюючи вчення – не застосовує слова, викликаючи зміни речей – не здійснює їх сам, створюючи – не володіє [тим, що створено], приводячи в рух – не прикладає до цього зусиль, успішно завершуючи будь-

що – не гордиться. Оскільки він не гордиться, його заслуги не можуть бути відкинуті» [19, с. 494].

За Лао-Дзи не можна відчувати ні зла в думках, оскільки вони є початком вчинків, ні в діях. Філософ писав: «Я маю три скарби, якими дорожу: перший – це людинолюбство, другий – бережливість, а третій полягає в тому, що я не смію бути попереду інших» [19, с. 494]. Лао-Дзи вважав, що людина є вписаною у велику тріаду Небо – Людина – Земля, з якої народжується все. В цій ідеї зафіксовано творче призначення людини нарівні з іншими творчими першореальностями. Однак, людина може здійснити своє призначення лише завдяки внутрішній роботі над собою, мудра людина повинна зробити своє серце безстрашним і зберігати в ньому спокій. Тільки в такому випадку людина може бути прирівняна до Дао, оскільки «людина з Дао – тотожна Дао» [11, с. 18]. Ідеальна людина впорядковує суспільство, тоді як заздрість, честолюбство, суперництво, захоплення чужих територій і власності є безплідною суетою, що не прикрашає людину і руйнує божественний спокій Дао. Тому «слід вказувати людям, що вони повинні бути простими і скромними, зменшувати особисті бажання і звільнитися від пристрастей» [19, с. 495].

Основним поняттям етики Конфуція було «жень» – людинолюбство, моральний принцип, який визначає відносини між людьми в суспільстві і сім'ї. На думку Конфуція, високоморальна людина повинна бути гуманною, тобто людинолюбною, а також вище за все ставити почуття обов'язку, тобто усвідомлювати свою відповідальність перед предками, сім'єю та державою. Таким чином, на думку М.В. Ююкіна, під гуманізмом – людинолюбством Конфуцій розумів любов та повагу до старших за віком і становищем, справедливість, безкорисність, скромність, стриманість та ін. [20, с. 12]. Це сприяло запобіганню соціальним вибухам, утримувало у послуху підлеглих.

Конфуцій сприйняв у Лао-Дзи принцип Дао, одночасно ввівши древню міфологему Неба як вищої божественної сили, через яку Дао

визначає долю кожної людини. Небо бачить всі вчинки людини, заохочує добрі вчинки і карає пороки, тобто виступає носієм регулятивної, морально-правової функції, силою, що обмежує соціум від небезпеки беззаконня, падіння моралі та хаосу. Коли Конфуція запитали про людинолюбство, він відповів: «Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді і в державі, і в сім'ї до тебе не будуть почувати ворожнечі» [19, с. 488]. Таким чином, згідно Конфуція, ідеалом людини є та, котра не робить іншим того, що не бажає собі, поважає старший, з повагою ставиться до рівних, відповідальна, справедлива, прагне до знань, завжди дотримується принципу Дао як шляху благородства та самовдосконалення. Дотримання моральних норм у розумних межах спричиняє добродійність і глибоку повагу до себе та інших, на це здатні лише обрані та повноцінні особистості, так звані «ідеальні люди». Такі люди не роблять іншим, чого собі не бажають; роблять так як потребує етикет, лад, та їх власний соціальний стан; прямують до знань, розуміють Дао як шлях до благородства та духовної досконалості [18, с. 15].

Як зразок конфуціанського підходу до людини і права можна навести роботи послідовника Конфуція у розвитку ідей людяності Мо-Цзи (480–400 р.р. до н.е.). Він вважав, що за природою всім людям притаманна взаємна любов, тому тих, хто не слідує заповідям всезагальної любові і творить зло, чекає неминуча кара. Тому жорстоких слід карати, а мудрих винагороджувати. «Якщо відсутня взаємна любов між людьми, то з'явиться взаємна ненависть, якщо правитель і його підлеглі не відчують взаємної любові, то немає милості і вірності, якщо між батьком і сином немає взаємної любові, то немає батьківської любові і поваги до батьків, якщо між братами немає взаємної любові, то немає згоди між ними, якщо між людьми Піднебесної немає взаємної любові, то сильний підкоряє слабого, багатий ображає бідного, знатний вихваляється перед простолюдином, хитрий обманує простодушного» [19, с. 493].

Філософ розвивав етико-політичні вчення, які є споріднені гуманістичним, зокрема: повага до мудрості; піднесення здібних, усунення бездарних; всезагальна любов і взаємна вигода; засудження і відмова від нападу. Мо-Цзи стверджував, що людинолюбний прагне розвивати в суспільстві те, що вигідно всім, закликав до того, щоб люди вчилися і будували своє життя самостійно, не покладаючись на долю, не перекладали на неї відповідальності за власні вчинки [11, с. 18]. «Слідувати волі Неба – значить слідувати всезагальній любові і взаємній вигоді між людьми. Хто слідує волі Неба, той неодмінно отримає винагороду. Той, хто виступає проти волі Неба, сіє взаємну ненависть і спонукає людей робити один одному зло, той неодмінно понесе кару» [19, с. 493]. Таким чином, можна побачити, що вже в Древньому Китаї достатньо широко представлені гуманістичні ідеї, які розглядаються через призму людинолюбства і спрямовані на пошук підвалин гармонійного облаштування життя людини.

На думку проф. В.А. Бачиніна, існує декілька культурно-історичних форм гуманізму, серед яких науковець виділяє античний гуманізм древньогрецької культури, середньовічний християнський гуманізм та гуманізм Ренесансу і Нового часу. Найдревнішим є античний гуманізм древньогрецької культури, що був свідченням першопочаткового усвідомлення людиною власної цінності та знайшов свій прояв у суперечливих філософських і художніх творах [21, с. 231].

Греко-римський гуманізм вважається джерелом європейського гуманізму, оскільки ця культура вперше відкрила для себе людину. Тут слід погодитись з тим, що саме завдяки мислителям античної Греції було зроблено перехід до раціонально-логічного способу пізнання і пояснення оточуючого світу та суспільних явищ, завдяки якому вперше було поставлено, розроблено і концептуально оформлено фундаментальні проблеми політико-правової тематики. «У багатоманітності форм філософсько-правових уявлень давньогрецьких мислителів, тією чи іншою

мірою, можна прослідкувати всі ідеї, які пізніше розвиваються і стають визначальними в європейській і світовій правовій та політичній думці. Особливо велика цінність античної політичної та правової думки полягає у тому, що вона оформилася і розвивалася як ідеологія вільних людей» [22]. Водночас, автори наголошують на таких рисах античного стилю мислення, як відсутність загальноприйнятого відліку часу (кожен поліс має свій відлік), визнання справжнім знанням лише знання очевидця, систематична апеляція до всезагальних ідей як до першопочаткових принципів [23].

В історико-ретроспективному плані, на думку окремих вчених, можемо говорити про історичні форми гуманізму, кожна з яких ввібрала в себе особливості соціокультурного контексту. Європейська культура створила ідеальну конструкцію універсальної людини, що стало онтологічною засадою формування гуманізму як одного із провідних сучасних світоглядних принципів. І хоча в часи римської античності ще не існувало сформованого явища європейської культури, однак саме римське право стало одним, поряд з грецьким раціоналізмом, християнською любов'ю до ближнього та германським свободолюбством, із чинників формування цієї європейської культури в широкому розумінні слова [178].

Для древньогрецької філософії властиве тлумачення права як виразника свободи і втілення політичної справедливості, системи норм поведінки вільних і рівних людей, метою якого є належне забезпечення інтересів полісу та його членів. До того ж позитивне право опиралось на божественну справедливість і необхідний порядок природи, тобто право природне. Формування права того часу включає становлення і розвиток суспільства у період з VIII ст. до н. е. і до VIII ст. н. е. і характеризується переходом від натурально-суб'єктивованих до соціально організованих механізмів регулювання суспільних відносин.

На початкових етапах античності домінуючими формами організації суспільних відносин виступають все ще кровнородинні зв'язки між членами

соціальних спільнот, хоча на зміну динамічно-ситуативним зв'язкам між членами первинних племен вже приходять більш усталені норми і цінності. Поступово відбувається переростання міфічного світогляду у натурфілософську систему, першочерговим завданням якої стає впорядкування відносин між якісно різними сферами суспільного життя. Наступний рівень розвитку характеризується становленням полісів, які надають тогочасному суспільству нового правового, економічного та культурного розвитку. Поступово формується принцип змагальності права як мистецтво відстоювання цінностей та ідеалів під час обґрунтування своїх правових позицій. Завершальний етап античності пов'язаний з розвитком первинного громадянського суспільства, коли право набуває аристократичного характеру і обумовлюється космоцентричними світоглядними орієнтаціями, поступово переводиться у розряд безособових, абсолютних, космологічних за природою законів [24].

Піфагор, приблизно 580–500 р.р. до н.е., за словами Геродота, був «найбільшим еллінським мудрецем». Він вперше вжив термін «філософія» (любов до мудрості), на відміну від самої мудрості («софії»), і назвав себе філософом, а не мудрецем, оскільки мудрим може бути тільки Бог, а не людина. На думку Піфагора, після Бога слід найбільше поважати батьків і закони, підкоряючись їм за переконанням, а не зовнішньо та удавано. Законослухняність він вважав високою чеснотою, а самі закони – великою цінністю. Найбільшим злом визнавав анархію (безвладдя), критикуючи яку відзначав, що людина за своєю природою не може обійтися без керівництва і належного виховання. Ціллю виховання й управління має бути упорядкування індивідуальних і спільних справ, гармонізація людських відносин, оскільки порядок та симетрія прекрасні й корисні, безпорядок та асиметрія – жахливі і шкідливі. При цьому Піфагор підкреслював, що «правителі повинні бути не тільки людьми знаючими, але й гуманними» [22].

Яскравим прикладом давньогрецького гуманізму може бути також теза Протагора (480–410 р.р. до н.е.) «людина є мірою всіх існуючих речей, як вони існують, а неіснуючих, як вони не існують». Пізніше Демокріт (460–360 р.р. до н.е.) уточнив і розвинув цю тезу, доповнивши, що «людина мудра є мірою всіх існуючих речей». При цьому філософ стверджував, що за допомогою почуттів людина є мірою речей, що сприймаються чуттєво, а за допомогою розуму – мірою речей, що досягаються розумом. Тому мудрій людині відкрита вся земля, оскільки для хорошої душі батьківщиною є увесь світ. З мудрості беруть свій початок три важливі здатності людини: приймати прекрасні рішення, безпомилково говорити і робити те, що слід. У своїх творах «Про природу людини», «Про ціль», «Про ідеї» та ін. Демокріт пише про такі визначальні людські риси, як мужність, сміливість, шляхетність та помірність: «Мудрим є той, хто не переживає про те, чого не має, але радіє тому, що має». Найвищим благом людини філософ вважав блаженство, що досягається приборканням бажань і помірністю способу життя. Про природу людини Демокріт писав, що прекрасне досягається нею шляхом вивчення і великих зусиль, а погане засвоюється саме собою, без всілякої праці. Будучи автором понять «мікрокосм» і «макрокосм», філософ розглядає людину як «зосередження всього суцього і тим самим по праву може бути зарахований до античних філософів-гуманістів» [11, с. 18].

Це знаходило своє відображення і в праві, зокрема проголошення індивідуалізму руйнувало уявлення про залежність людини від походження. Давньогрецькі філософи-софісти доводили, що всі люди від народження мають однакові, зумовлені природою права, оскільки створені Космосом і над усіма «рівно тяжіє доля» [25, с. 24]. На думку софістів, позитивне право розглядалось як створене штучно за волею людей, зокрема шляхом угод. Такому штучному і договірному порядку софісти протиставляють природне право як таке, що витікає з природи людини [26, с. 299]. Тут слід погодитись з О.В. Гришук, котра виділяє такі основні ідеї софістів стосовно місця і ролі

людини в природному праві: «природне право тлумачилось софістами як прояв справедливості; відокремлення природного права (природи речей, веління природи) від права позитивного (помилкового, штучного, полісного закону); сприйняття природного права як неписаних законів, однакових для громадян будь-якої держави; рівність гідності усіх людей за природою» [15, с. 13].

Протилежна поглядам софістів філософсько-правова течія знайшла свій прояв у творах Сократа (469–399 р.р. до н.е.), котрий пояснюючи у суперечках з софістами природу права фактично «вводить до загальних базисних підвалин розуміння права новий чинник – природу людини» [27, с. 75]. Природними для людини вважалися такі особисті потреби та інтереси, що впливали із її здібностей. Гармонія ж особистих та загальних інтересів, на думку філософа, виникає тоді, коли людина посідає у суспільстві місце, відповідне її здібностям [28, с. 95]. Сократ довів, що мислення людини і всезагальний божественний розум мають ту ж саму сутність, тому людина повинна осягнути себе. Він перший розглянув у єдності проблему людини і проблему всезагальних об'єктивних начал. «Обговорення моральної та правової проблематики Сократ підняв на рівень логічних дефініцій і понять, заклавши тим самим початок власного теоретичного дослідження у цій галузі» [29, с. 409].

Сократ стверджував, що існують різні підстави морально-правової реальності: об'єктивні являють собою космічні, божественні закони, а суб'єктивні пов'язані з пізнавальними здібностями людського розуму. При цьому головна роль належить божественному номосу, котрий містить у собі абсолютні вимоги і заборони, а також є головним орієнтиром для всіх соціокультурних зусиль людини. Однак, сам номос не може утвердитися у відносинах людей, моральності і праву необхідні надійні основи, які перебувають у внутрішніх структурах людського духу. Людина зобов'язана проявляти зустрічну активність, бажання і мужність рухатись у напрямку

добра і справедливості. «Для цього імперативи божественного номоса повинні пройти через контролюючу інстанцію критичної рефлексії, прийняти в індивідуальній свідомості форму особистих переконань, що мають безумовну достовірність. Людина повинна бути впевненою, що для неї немає інших шляхів, ніж як слідувати вимогам божественного номоса» [21, с. 808].

При цьому важливе місце Сократ виділяє знанню, котре, на думку філософа, є найважливішою суб'єктивною підставою моральної і законослухняної поведінки. Оскільки існують об'єктивні, абсолютні і всезагальні норми, то обов'язок людини – знати про їх існування та про зміст їх вимог. «Лише людина, яка знає, що таке справедливість, може бути справедливою, а яка знає суть чесноти – добродісною» [30, с. 2]. Таке знання є головною умовою цивілізованої поведінки, а незнання може потягнути за собою небезпечні проступки та пороки. Сократ був переконаний, що люди не народжуються злими, а стають такими з незнання, оскільки не можуть зробити правильний життєвий вибір у складній життєвій ситуації. «Відновлення міцності моральних устоїв означало для Сократа повернення до духовних резервів особи, до її пізнавальних можливостей, до соціалізуючого, культурооб'єднуючого потенціалу знання як такого» [21, с. 809]. Всі знання філософ розділяв на два типи: знання, які допомагають людині правильно прогнозувати і вдало здійснювати життєво важливі кроки, що формують індивідуальну розсудливість; знання, що дають людині розуміння вищих життєвих цінностей.

Сократ вважав, що як неписані божественні закони, так і писані людські містять у своїй основі справедливість, що є тотожною законності: «що законне, те й справедливе». Тому прекрасним і величним надбанням як для людини, так і для держави є свобода, котра неможлива без підпорядкування громадян розумним і справедливим законам [29, с. 408]. Справедливість, котра лежить в основі божественних і людських законів, вимагає від громадян, щоб вони зберігали свою гідність навіть за смертельної

небезпеки. Це яскраво демонструє Сократ на власному прикладі, коли приймає несправедливий вирок афінських суддів і випиває отруту для того, щоб виконати вимогу неправового права. Філософ божественну і людську справедливість ототожнює з «принципом законності, з підпорядкуванням громадян загальному благу, що і є мудрістю, котрою вони наділені в силу того, що в них є розум і душа» [31, с. 56]. Сократ вважав, що богів і людей об'єднує спілкування, дружба, порядність, стриманість і справедливість, і саме з цієї причини Всесвіт є порядком, а не безпорядком, безчинством.

Безумовною новацією Сократа було виділення душі як специфічного предмета філософського дослідження, яка розумілась філософом як істинне «Я» людини, носій моральної свідомості і справжня міра буття. Розмежування з натурфілософською традицією у розумінні буття продемонстровано ним у тезі «я знаю, що нічого не знаю», яка також була спрямована проти софістів. Якщо софісти заперечували загально значиме знання і віддавали перевагу розмовам не про істину, а про користь, то Сократ віддавав перевагу тлумачити користь у сенсі користі для душі. «Істина, котра знайдена Сократом, знаходиться між об'єктивізмом досократики і суб'єктивізмом софістики: людська душа (свідомість, Я) – реальність, підпорядкована хоча й людським, однак не довільним законам; це істина для знаходження котрої є внутрішній критерій – якщо знання і добро тотожні, то пізнаючи себе (воістину), ми повинні робитись кращими» [32, с. 593]. Заклик до пізнання самого себе Сократ розумів як заклики до морального самовдосконалення, що можливе через осягнення філософії, котра є вихованням душі людини, новим її духовним народженням.

Учень Сократа Платон (427–347 р.р. до н.е.) в основу свого філософського вчення поставив душу людини, котра є безсмертною і частково перебуває у світі ідей. Друга ж частина душі тяжіє до грішної землі, що призводить до розладу двоєдиної душі. Їх філософ уявляє як боротьбу візника (розуму) з кіньми (емоційною частиною душі). Час від часу коні

беруть гору, викидаючи душу із світу ідей, вона втілюється у тіло і тоді народжується людина. За Платоном людина досягає фізичної досконалості, але не розвивається духовно, доводячи, що розвиток людини є розгортанням тих якостей, які були спочатку притаманні її душі. Платон, як і Сократ, стверджував, що джерело духовності знаходиться поза людиною і поза суспільством, однак філософ вперше говорить про те, що моральні якості споконвічно притаманні людській душі. У складі душі він виділяє «три першопочатки – розумне, вольове, афективне, які зумовлюють три добродетності – мудрість (чеснота розуму), мужність (чеснота волі), і над усіма добродетностями стоїть головна – справедливість» [18, с. 15]. Платон запропонував одну з перших класифікацій добродетностей, найвищими серед яких вважав мудрість, гідність, справедливість та помірність.

Пояснюючи місце людини у полісі Платон у діалозі «Держава» писав, що люди розрізняються природними задатками: «Хоча всі члени держави – брати..., але бог, що виліпив Вас, у тих із Вас, хто здатний правити, домісив при народженні золото, і тому вони найбільш цінні, в помічників їх – срібло; залізо ж і мідь – в землеробів і різних ремісників» [33, с. 623]. Виправдовуючи станова нерівність як справедливе для полісу, він підкреслював роль працьовитості. Філософ вважав, що станова нерівність веде до справедливості, оскільки в поєднанні з рівноправністю забезпечує «рівність за гідністю і чеснотами», а отже, рівновагу й благополуччя в полісі. «Займатися кожному своєю справою і не втручатися в чужі – це і є справедливість»; тоді гідно живуть всі стани [34, с. 79].

При цьому Платон був свідомий того, що справжня справедливість може бути повністю здійсненою лише в світі ідей, а в державі і праві її може бути досягнуто частково. Хоча філософ не вживав терміна «природне право», на думку А.М. Михайлова, за всіма основними ознаками його політико-правове вчення належить до традиції античного юрнатуралізму. Для Платона природне право виступає ідеальним, цілковито доступним лише богам,

таким, що може бути досягнуто лише розумним принципом світобудови, який, водночас, володіє примусовою силою [31, с. 57]. Своє здійснення природне право може знайти лише в державі, котрою правлять мудрі правителі – філософи, які діють в інтересах загального блага. Разом з тим, слід погодитись, що послідовне накладання ідеалізму у Платона на соціальні і політичні відносини зображає людей, позбавлених власної волі і не здатних самостійно досягнути розумності і досконалості. «Тоталітарний і нелюдський проект Платона, залишаючись свідченням реальних труднощів пізнання природи права й держави, виходить з благих намірів та будується на фундаментальному і правовому по суті вченні про владу закону і принципі формальної рівності як умов реалізації індивідуальних і суспільних інтересів» [19, с. 147].

Арістотель (384–322 р.р. до н.е.) акцентував увагу на подвійному характері людини: підлеглість її природі як природної істоти і, водночас, її панування над природою [35, с. 479], що дає людині можливість мати свободу волі, розрізняти добро і зло. Свободу філософ вважав передумовою вияву чеснот і досягнення блага, однак при цьому існують варвари і раби «за природою». Кожен, хто не здатен контролювати себе, сам приречений бути під контролем інших і належати до рабів «за природою», тобто бути рабом невідання та пристрастей. Люди ж стають такими, якими вони є завдяки «трьом чинникам: природі, звичаям, розуму». Водночас звичаї здатні змінювати людську природу, і люди «часто чинять всупереч набутим звичкам і природі, прислухаючись саме до розуму» [36, с. 201].

Цінність людини і її життя, на думку Арістотеля, повинні оцінюватися не тим, наскільки людина наближається до абсолютного ідеалу, а тим, якою мірою людина зуміла практично реалізувати свою сутність, тобто закладені в ній здібності. Філософ визначав щастя людини як добродійність, оскільки «добродійності притаманна діяльність відповідно до добродійності». На його думку, прекрасного і благого в житті досягають ті люди, хто вчиняє

правильні вчинки, а тому їм саме життя надає задоволення. Таким чином, слід погодитись, що вкладом Арістотеля у розвиток гуманістичних ідей є реалістичний погляд на природу людини, визначення змісту її життя виходячи з розуміння вищого блага як кінцевої цілі всіх приватних прагнень громадян [11, с. 19].

За Арістотелем, право є справедливим, якщо воно сприяє реалізації людської природи, оскільки людина за своєю природою є суспільною, справедливою і розумною істотою. Тому критерієм оцінки закону може бути міра його сприяння реалізації справжньої природи людини. Якщо ж закон гальмує розвиток природних здібностей людини, то його слід удосконалити [27, с. 78].

В античній філософії формується ціннісне наповнення моралі і права через призму міфологічного мислення, котре виявляло свою двояку природу. Проблема пошуку позитивного першопочатку, добродійного, розумного, на відміну від негідного, нерозумного, стала основою вчення Платона і Арістотеля. Їх метою стало сприяння, виховання, формування гармонійної людини, в якій інтелектуальні, вольові і чуттєві здатності були б в єдності. Слід погодитись, що якщо у Платона єдність цих складових і є головною в людині, то в Арістотеля добродійність – це середина між надлишком і нестачею, що виявляється у справедливості, котра пов'язує людей в єдине, слугує мірилом їхніх вчинків [37, с. 105].

В епоху еллінізму відбувається руйнування уявлень про поліс як найбільш справедливий устрій, що супроводжується посиленням соціального розшарування, руйнуванням общини. Ці процеси знайшли відображення у вченні Епікура (341–270 р.р. до н.е.), котрий великого значення надавав проблемі свободи людини як її відповідальності за розумний вибір свого способу життя. Свобода розглядається філософом поза необхідністю, оскільки «необхідність не підлягає відповідальності. Необхідність є нещастя, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю» [38, с. 219]. Вищою

духовною цінністю людського існування філософ вважав розум, при цьому зазначав, що краще з розумом бути нещасним, ніж без розуму щасливим. Розум лежить в основі духовних насолод, приводить до згоди суперечливі прагнення людини: «Не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо, і навпаки, не можна жити розумно, морально і справедливо не живучи приємно» [11, с. 19].

За Епікуром, люди повинні узгоджувати свої інтереси шляхом укладання договору і, спираючись на результати власного пізнання, самостійно визначати умови свого спілкування, способу життя. «Справедливість, що походить від природи, є договір про корисне – з метою не шкодити один одному і не терпіти шкоди» [38, с. 217]. Домовленість, справедливість права філософ вважав не нав'язаними ззовні, а результатом самовизначення, самостановлення людини, розуміння і оцінки свого місця у суспільстві, своєї цінності.

Саме поняття «гуманізм» вперше застосував давньоримський політик Марк Туллій Ціцерон (106–43 р.р. до н.е.), розуміючи під ним ідеал освіти знатних римлян, змістом якого було виховання людей за грецьким зразком. У часи імперії, особливо завдяки впливу Стої, гуманізм все більше набуває значення розумної людської поведінки стосовно інших людей, незалежно від рівня освіти [39, с. 169]. В працях Ціцерона немає однозначного тлумачення гуманізму, який у філософа характеризує все те, що відрізняє людину від тварини, а в більш вузькому розумінні – те, що відповідає ідеалу античної людини. Провівши аналіз праці Ціцерона «Про обов'язки», В.А. Рибін виділив ознаки, які роблять людину гуманною і дозволяють виконати цілі її життя, а саме: забезпечити і зберегти людське співжиття. Серед таких ознак мужність, мудрість (розсудливість), справедливість, помірність, готовність до спілкування та знання про природу [17, с. 21]. Крім того, кожній людині слід виховувати в собі самостійність, незалежність і вміння задовольнятися тим, що внутрішньо притаманне, що слід виховувати в собі кожній людині: «Я

визнаю, що не від нас залежить народитись з гострим розумом чи тупим, сильним чи слабким. Однак той, хто з цього робить висновок, що не в нашій волі навіть сидіти чи гуляти, той не бачить, що за чим слідує» [11, с. 19]. Тому дійсними джерелами щастя людини є її добродетності, існування яких залежить від кожного зокрема.

За Ціцероном, існує універсальний закон природи, котрий є вічним, виявляється у здоровому глузді і стосується усіх людей. «Тим, кому природа дарувала розум, вона дарувала і здоровий глузд. Звідси випливає, що вона їм дарувала і закон, який є здоровим глуздом – як у веліннях, так і в заборонах» [40, с. 169]. Ціцерон одним із перших започаткував уявлення про те, що, перебуваючи під дією спільних природних законів, люди покликані бути рівними громадянами у державі. Такий підхід відрізнявся від поглядів Арістотеля, котрий висловлювався за рівні стосунки лише між рівними співгромадянами [41, с. 24]. Рівність Ціцерон пов'язував із справедливістю, що розглядається як мета організації людей у державі. «Зі всього того, що обговорюють вчені люди, ніщо так не важливе, як повне розуміння того, що ми народжені для справедливості і що не на міркуваннях людей, а на природі ґрунтується право. Це зразу стане очевидним, якщо ми заглибимось у сутність людського суспільства та зв'язки між людьми» [40, с. 167]. Філософ вважав, що справедливість, рівність та всі інші чесноти мають моральну природу. Люди, пише Ціцерон, «за своєю природою схильні любити людей..., що є основою права» [40, с. 174].

В літературі зустрічаємо, що в античні часи поняття «гуманізм» вживається також як синонім вищої освіти, а в працях Ціцерона гуманізм ототожнюється з ідеалом освіти. З часом це поняття залучається для визначення як певного способу мислення, способу життя. Починаючи зі стоїків, гуманізм набуває значення розумної людської поведінки щодо інших людей, незалежно від їхнього статусу й освіченості, а поступово починає розумітись як уявлення про широку освіту. В подальшому поняття гуманізму

вживається отцями християнської церкви, які протиставляли релігійну мораль, що тлумачилась як гуманізм, антигуманній моралі рабовласників [42, с. 9].

Слід погодитись, що чільне місце серед предтеч сучасного європейського гуманізму посідає римська культура, та й саме слово гуманізм має латинське коріння. Римська культура не була єдиною у питанні формування та функціонування гуманізму, оскільки грецька культура мала у своїй скарбниці явище «філантропії», яке за своїм змістом є еквівалентом латинського гуманізму. Найбільшим посередником у сприйнятті грецьких ідей римлянами був Цицерон, який поняттям гуманізм позначав ідеал грецької освіченості і способу думок, яких гідна людина. Для римського світогляду, виразником якого в даному питанні був Цицерон, було притаманне визнання істинної гуманності у її протиставленні з корисністю. Цицерон ілюструє дане положення запозиченою у стоїків контрверзою: кого потрібно викинути за борт у відкритому морі, якщо судно перевантажено, дорогого коня чи путнього раба? Якщо користь вимагає зберегти тварину, то гуманізм працює на користь людини [178].

Саме гуманістична спрямованість права стала наріжним каменем його розподілу на позитивне і приватне. У літературі зустрічаємо міркування, що саме ця ідея пронизує всі політико-правові вчення європейської думки аж до наших днів. Зокрема, вже римське право відокремлює від природного права позитивне, тобто юридичне писане право, а те, своєю чергою, поділяється на приватне й публічне. Міжнародне право поєднувало в собі частково позитивне, тобто писане, формальне й частково природне [12, с. 36]. «Хоча римські юристи і сформулювали принцип розрізнення публічного і приватного права, однак ні римське право, ні римська юриспруденція, ні римська юридична освіта не були побудовані і розроблені як конкретизація і розгортання даного принципу в правову систему, з її поділом на дві галузі права (публічного і приватного), або два розділи вчення про право. Такий

розподіл був здійснений набагато пізніше – звичайно під римським впливом, але в інших більш розвинутих умовах, на правовому матеріалі Західної Європи, в юридичній науці Нового часу» [43, с. 109].

Таким чином, в епоху античності розуміння людини пов'язувалось із її самоцінністю і було центральним напрямом у розвитку природного права того часу. Тут слід погодитись із О.В. Грищук, що розуміння античними філософами зв'язків справедливості і права, суспільного життя особи як однієї з умов здійснення людиною своєї свободи, ролі сім'ї у державі набувають нового глибинного змісту у контексті християнської духовності [15, с. 20]. Середньовічний християнський гуманізм виявив унікальні особливості людського духу до осягнення реалій трансцендентного світу, а в людській душі показав божественну природу [21, с. 231].

Водночас, слід погодитись, що онтологічні виміри буття, створені ранньою філософією, утворили людський світ, створений трансцендентною трансформацією мислення, яка захопила зовнішній, природний світ, але не наявно-онтологічний, а потенційно-ідеальний, ціннісний і цільовий, причому ці цінності є не хаотично довільними, а тенденція самого світу. «Біоморфізм ранніх натуралістичних філософських шкіл античності як генетично вихідна пояснювальна парадигма містить емпіричний гуманізм як найбільш ранню архаїчну форму античного гуманізму, який відкриває, універсалізує природно-речову мірну людяності як елемент космосу, фрагмент природи» [9, с. 35].

Виникнення і формування гуманізму не було б можливе зовні і без етики як філософського вчення про мораль і моральність. Характер етики впливав і на форму гуманізму. Переважання раціоналістичної етики в античному світі породило раціоналістичний гуманізм, який можна вважати першою формою гуманізму. Християнська релігійна мораль та її етика викликали до життя християнський гуманізм, що можна вважати другою історичною формою гуманізму в Західній культурі. Християнський гуманізм

багато в чому перевершив античний – перш за все у розумінні людяності, що суттєво розширилося. Для античності людина була продуктом культури (еллін, потім римлянин, відмінний від варварів, людей культури нееллінізму). Людяність розглядалась як пошана і висока оцінка лише носіїв еллінської культури [44, с. 97]. Із затвердженням християнства будь-яка людина почала визнаватись як цінність, краще і вище творіння Бога, оскільки Бог любить всіх людей, всі люди перед ним рівні. Саме християнське тлумачення людяності стало базовою, фундаментальною підставою європейського гуманізму.

2.2 Гуманістичні особливості філософії права Середньовіччя та їх розуміння крізь призму віри і розуму людини

Середньовіччя стало епохою, в якій релігія займає місце основної форми суспільної свідомості, а теологія стає найважливішою галуззю знання. Якщо для античного мислення віра і авторитет служать лише засобом і початком, а філософія і розум – метою і кінцем, для Середньовіччя, навпаки, засобом служать розум і філософія, метою – віра і авторитет Св. Письма [45, с. 13–14]. Найважливіші відмінності між античною і середньовічною філософією проявились у тому, що:

1) середньовічна філософія була геоцентричною – джерелом, причиною всього існуючого визнавався Бог, який був центром світу, його началом. Принцип теоцентризму поширювався і на пізнання, де на найвищій сходинці в системі знання розміщується теологія, якій підпорядковувалася філософія та різні прикладні науки. Антична ж філософія була космоцентричною – в її центрі стояв Космос, людина, природа;

2) у середньовічній філософії реальністю, що визначає все суще визнавався Бог, а однією із найважливіших релігійно-християнських норм був догмат про особистісну сутність Бога-творця та догмат про створення

Богом світу з нічого. В умовах такого догматично-релігійного супроводу, підтримуваного державною владою, філософія була служницею богослов'я [46, с. 70].

Середньовічна людина сприймала світ як цілісність, всі частини якої взаємопов'язані, завдяки чому він прямує до єдиної цілі. Цією ціллю і вершиною ієрархії цінностей є Бог, який сприймається як вище благо і досконалість, тому світ загалом і всі його складові, всі ступені отримують моральне забарвлення і виправдання. Середньовічному мисленню властиве тяжіння до універсалізації, яке прагне охопити весь світ і представити його як визначену єдність, частини якої взаємопов'язані, і кожна сама по собі не має сенсу і цінності [23]. Мисленню цієї доби також було властиво вибудовування слів і речей в одному смисловому просторі, що означало письмовість речей і речовність слів. Речі і явища сприймалися як знаки, світ тлумачився як своєрідна книга, написана «божими письменами». До природи ставились як до тексту, пізнання тлумачилось як «читання книги природи», тлумачення тексту стало основним завданням середньовічної науки [47, с. 13–14].

Суперечки щодо правильного розуміння християнських догматів зумовлювали виникнення і розвиток релігійної філософії, однією з центральних проблем якої стає співвідношення віри та розуму людини. Вирішуючи її, частина богословів наголошувала на принциповій несумісності віри і розуму. Так, Тертуліан (приблизно 155–165 – 220–240 р.р.), апологет християнства римської епохи, сформулював кредо «вірю, бо абсурдно», протиставляючи ірраціональну природу вихідних постулатів віри, зафіксованих в одкровеннях філософів античності. Інші середньовічні теологи, такі як Петро Даміані (1007–1072 р.р.), Бернар Клервоський (1091–1153 р.р.) виступали проти спроб раціонально осягнути волю бога, вбачаючи в них джерело сумнівів та ересі. «Але відмова від філософського осмислення постулатів віри обеззброювала релігійних діячів і прирікала їх на неминучу

поразку в ідеологічній боротьбі з опонентами, які, переконуючи суспільство у своїй правоті, зверталися і до ірраціональних релігійних почуттів, і до розуму. Тому найбільш далекоглядні захисники християнського віроучення не просто відкидали філософію, а прагнули підпорядкувати її інтелектуальну енергію релігії. Рухаючись у цьому напрямку, вони наближались, зокрема, до освоєння природи проектувальних потенцій свідомості через призму теоцентризму, релігійно-філософського пізнання закономірностей творчої активності Божественного розуму» [48].

Правове ж мислення також прагне не до пошуків шукання причин, а орієнтоване на ціль, якою є створення цілісної структурної системи права. Середньовічний юрист був продуктом своєї культури, носієм її сенсів і цінностей, він жив у світі її символів та значень, які впливали на нього і формували його світовідчуття та світорозуміння. Адже провідним архетипом середньовіччя є архетип триєдиного Бога (Трійці), у якій тлумачився Отець як центр світобудови, Син – як периферія, а Дух – як ланка, що з'єднує центр і поверхню сфери. Оскільки середньовічна людина уявляє, що гармонія та порядок пронизують всю світобудову, тому і середньовічні юристи обґрунтовують створення системи права, що втілювала б гармонію та порядок на всіх ступенях земної ієрархії [49, с. 20]. Крім того, слід погодитись з Дж. Бергманом, що увага до авторитетних юридичних текстів, які часто суперечили один одному, і прагнення примирити їх засобом загальних принципів і понять були творчим інтелектуальним відгуком на нагальну потребу в згладжуванні гострих конфліктів між різними елементами тогочасної соціальної системи [50, с. 164].

Середньовічні юристи шукали спосіб долати роздвоєність без нищення автономії тих чинників, які їх складали, що було завданням глосаторів і постглосаторів, каноністів, і вони успішно це зробили. Подолання колізій правових норм було примиренням суворого права і права справедливості, правосуддя і милосердя, рівності і свободи, церковного і

світського, людини і Бога. Середньовічні юристи створили схоластичне право: вони зосередились на формуванні принципів впорядкування явищ у світі ймовірності і передбачень шляхом подолання прогалин і суперечностей всередині нього. Правове схоластичне мислення виступило у формі аналізу і синтезу доктрин, котрі були взяті у святих авторитетів та з кодексу Юстиніана, що часто суперечили одна одній [23].

Разом з тим, християнство зверталось до природного закону, зокрема в апостола Павла сказано: «Бо коли язичники, які не мають закону, за природою законне роблять, то, не маючи закону, вони самі собі закон» (Рим. 2:14). Це стало стимулом для формування християнської доктрини природного закону й права в роботах раннях християнських філософів, особливо Бл. Августина, а у найбільш довершеному вигляді було розроблено св. Томою Аквінським, Суаресом і Франсіско де Віторіа, хоча, «на жаль, було сформульоване за допомогою недостатньо чітких термінів, так що його найбільш глибокі риси незабаром перестали помічати й брати до уваги» [51, с. 82].

Однак домінування теократичного світогляду змінило спосіб життя громадян, а отже, і право, яке детермінувало діяльність громадян беззаперечним дотриманням релігійних за своєю суттю обрядів, традицій, звичаїв та канонів. Тогочасні церкви та монастирі тих часів починають виконувати не тільки виховну, освітню та просвітницьку, а й нормативно-правову діяльність, надаючи тим самим органам влади інституціонального характеру. Спираючись на право, влада набуває можливостей впливу на всі суспільні відносини. Таким чином, релігія переводить право із розряду абстрактно-теоретичного засобу регулювання суспільних відносин у систему інституціонально закріплених догм впливу на процеси розвитку суспільства. На місце пантеїстично налаштованої античної системи права як загального для всесвіту морального закону, Середньовіччя прагне поставити право, яке надається абсолютною та непідвладною людям волею Бога [24].

Християнство вчинило переворот у ставленні до людини, проголосивши рівність людей перед Богом, незалежно від соціального становища. Поворотним пунктом у християнстві, що вплинув на західну правову традицію, була в XI–XII ст.ст. григоріанська реформа, яка поєднала іудейську теологію, старогрецьку філософію та римське приватне право. Як наслідок – відділення канонічного права від теології, посилення рецепції римського права, розробка формально-логічних інститутів схоластики, систематизація релігійних і правових текстів, уточнення ієрархії текстів і джерел права. У політичній сфері зміцнилися позиції папства і дуалізм духовної і світської властей, обмежувалася роль імператорів. Багато в чому, завдяки цьому перевороту, каноністика і діяльність церкви сприяли самоусвідомленню людини і обмеженню свавілля світської влади стосовно підданих.

У християнській етиці основоположними стали такі чесноти, як співчуття, милосердя, альтруїзм, сфокусовані в максимі, що диктує людині любити ближнього як самого себе. Це надбання, без якого неможливе було б становлення і вкорінення гуманізму. Адже в суспільстві, розділеному за станами, професійно, економічно або ж іншим чином неможливий справжній гуманізм, а можливий лише обмежений, відносний, навіть якщо він раціональний. Однак, християнством був зроблений найважливіший крок на шляху подолання відмінностей між людьми – встановлення між ними рівності. Хоча рівність існувала лише в релігійному аспекті, духовно, це було дуже важливим кроком, тим більше, що з перемогою християнства релігія зайняла провідні позиції у житті людей, і отже, акцентувала духовну рівність [44, с. 91].

У працях отців церкви того часу зустрічаємо тлумачення людини через поняття глупоти і мудрості з погляду практичного земного життя, і з огляду на Христові заповіді. Псевдо-Афанасій Александрійський писав: «Люди називають розумними тих, які вміють... купляти і продавати, вести

справи і віднімати у ближнього... Бог вважає таких дурними і нерозумними, грішними... Бог хоче, щоб люди стали дурними у земних справах і розумними в небесних. Ми називаємо розумним того, хто вмiє виконувати Божу волю». В Іоана Златоуста знаходимо: «Нехай мене назвуть ... дурним у Христі – так я пишатися буду таким прізвиськом ніби переможним вінцем. Адже я буду ділити це прізвисько з Павлом... Ми дурні заради Христа». Така глупота мудріша за всяку мудрість, котру не може віднайти світська мудрість, в тому досягне та глупота, що від Христа. Іоан Златоуст пропонує «стримати власні міркування, очистити і вивільнити розум від «плодів світського виховання», щоб той у потрібну хвилину відкрився божественному слову», доводячи, що Христос переміг силою досконалої мудрості – «такої великої і настільки переважаючої земну, що та здається глупотою» [52].

Ідея людини в той час розглядалась, в основному, крізь призму вищої Божої справедливості, що можна прослідкувати, зокрема, у творах Аврелія Августина (354–430 р.р.), основною ідеєю якого є пізнання Бога і Божої любові як мети і змісту людського духу. Свободу Августин інтерпретує як основу і початок самої людини та джерело блага в суспільстві і розглядає її у єдності із сумлінням, функціональним призначення якого є «контролювати людську поведінку зсередини, а отже, бути своєрідним моральним законом, який Бог вкарбував у людському серці» [27, с. 85]. На його думку, кожна істота є добра в своїй основі. «Все, що існує – добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром» [53, с. 118]. Причинами зла Августин вважає слабкість волі людини та її хибний духовний вибір.

За Августином, «знання вічного закону закарбоване в нас». Філософ виходить із того, що будь-яка річ може бути відома або сама по собі, або опосередковано через її вплив. Як не бачачи самого сонця, ми можемо знати про нього з його променів, так ніхто не може знати вічний закон, яким він є

сам по собі – кожна раціональна істота більшою або меншою мірою знає його за його відображенням. Для кожної людини знання істини є відображення та участь вічного закону, що є незмінною істиною, тому всі люди певною мірою знають істину, принаймні в частині знання загальних принципів природного закону. Оскільки всі люди причетні до знання істини, вони поінформовані про вічний закон [54, с. 49].

Августин справедливо відзначає, що характер державно-церковних відносин великою мірою залежить від того, чим насправді є держава в суспільній свідомості, і насамперед, у свідомості тих, хто це суспільство представляє. Держава тлумачиться філософом як офіційний представник суспільства, що відіграє обслуговуючу роль у задоволенні індивідуальних та соціальних потреб людини. При цьому засуджується абсолютизація держави і деспотизм влади, підкреслюється піклувальний характер державної влади над людьми вільними. Завданням влади повинна бути турбота про благо підвладних, яке і виправдовує виключне право державної влади вимагати від них підпорядкування. Тому влада необхідна як гарант соціального порядку і досягнення загального блага, у якому реалізується благо підвладних, без неї є неможливим саме суспільство. Людина не розчиняється в державі, а є її складовою, зберігаючи свою автономність та індивідуальність. Найважливішим завданням держави, що покликана опікуватися про громадян, є турбота про релігію як систему вищого духовного удосконалення і спасіння. Хоча в працях Августина немає терміна «права людини», але на відміну від інших перших християнських письменників і проповідників цієї епохи, таких як св. Юстин, Минуцій Фелікс, св. Іринеї, Тертуліан, св. Климент Александрійський, св. Кіпріан, які у своїх творах захищають права християн від звинувачень з боку нехристиянських авторів, він вперше розглядає проблему реалізації прав вільної людини через гармонійну взаємодію держави і церкви [55].

Гуманістична традиція у Середньовіччі розвивалась в рамках природного права, котре зазвичай протиставлялось позитивному. Це протистояння намагався примирити Тома Аквінський (1226–1274 р.р.), який вважав, що вищим джерелом права слід визнавати право божественної волі, якому повинні підкорятись всі, і яке доводиться до людей від Бога через одкровення [56, с. 38]. Людина, за Т. Аквінським, істота розумна, наділена свободою волі. Основним мотивом діяльності такої людини є блаженство, яке проявляється у пізнанні Бога. Доброчинність є якістю людини, що спрямовується законом і становить основу порядку. Закон філософ визначає як певне встановлення розуму для загального блага, обнародоване тим, хто має піклуватись про суспільство. Закон – розум управління, правило і мірило людських вчинків, який необхідний для миру серед людей, спрямовує їх до загального блага. Т. Аквінський поділяє закони на такі види:

- вічний закон – «є сам божественний розум, що керує світом», уособлення універсальних норм. Цей закон лежить в основі усього світопорядку, природи і суспільства. Усі інші закони є похідними від вічного закону і пов'язані з ним відносинами субординації, ієрархії;

- природний закон є відображенням вічного закону в людському розумі, чинність вічного закону в людському суспільстві. Вимоги природного закону виходять з мети робити добро й уникати зла, самозбереження і продовження людського роду. Він є тією основою, на якій ґрунтуються усі, створювані людьми закони;

- людський (діючий) закон є конкретизацією природного закону і базується на природних схильностях і дисципліні. Метою позитивного закону є розвиток чеснот у людині. Цей закон повинен підпорядковуватися природному закону і бути справедливим;

- божественний закон виникає з Біблії і є необхідним, оскільки людський закон не здатний цілком винищити зло. Крім того, через недосконалість людського розуму люди самі не можуть прийти до єдиного

уявлення про правду, а тому необхідно таке вище керівництво, як Біблія. Сфера божественного закону набагато ширша, вона охоплює і духовне життя, недоступне людському закону [57, с. 74].

Т. Аквінський виводив суть природного права зі здорового глузду і вважав, що закони, створені людьми, базуються на природному праві. Закон, що відхиляється від здорового глузду, втрачає своє значення, підтримку природного права і стає насильством. Порухення закону, що втратив підтримку природного права і фактично став проявом насильства, не має бути покаране [58, с. 77]. Щоб досягти спільного блага, людина повинна йти за задумом власної розумної природи, котра обумовлює її свободу волі. Людина мусить керуватись предвічним законом, ідеєю божественної премудрості, котра призначена для управління усіма діями і рухами. Людина може порушити предвічний закон, який одержує із божественного одкровення, однак впадає при цьому в гріх.

Філософ вважав, що природний закон є присутністю вічного закону в розумному творінні. Основний припис цього закону полягає в тому, що треба робити добро і уникати зла, на чому базуються всі інші приписи природного закону. Інтуїтивно людина знає, що необхідно робити добро, уникати зла і переконана в істинності цього твердження. Добром для людини є досягнення блага на основі природних схильностей людини. Тома Аквінський формулює три приписи природного закону: разом із всіма іншими субстанціями людина наділена прагненням до самозбереження, і рефлексія розуму щодо цього прагнення отримує вияв у приписі про те, що життя потрібно берегти; людина наділена статевими потягами, прагне до розмноження та виховання дітей, що знаходить вияв у приписі про те, що людині слід продовжувати рід і виховувати дітей; рефлексія розуму і природа людини розумної виражається у приписі про те, що слід шукати істину про Бога і жити у суспільстві [59, с. 34].

Християнське вчення мало велике значення для розвитку та державотворенні Київської Русі, що особливо посилилось після офіційного прийняття християнства у 988 р. Тлумачення людини та природного права крізь призму християнських цінностей можна прослідкувати у творах Луки Жидяти (мир, любов, злагода між людьми), Феодосія Печерського (розуміння людини у комплексі зі світом), літописця Никифора (дослідження правової природи людини), князя Володимира Мономаха (поведінка людини), князя Святослава (зібрання моральних норм), та особливе місце займає твір митрополита Іларіона «Слово і благодать» [60, с. 9].

Середньовіччя відкриває нові виміри людини, пов'язані із її моральними засадами. Можна погодитися із думкою А. Танасе, що, порівняно із синкретизмом первісної культури, відокремлення певних мистецьких, моральних, релігійних цінностей являло собою помітний прогрес у зусиллях людини, спрямованих на оволодіння світом і створення самої себе. Однак, не можна уявляти, що даний світогляд повністю визначав спрямованість середньовічної практики, надаючи їй відповідний смисл. Є багато прикладів того, як дивовижно уживалися інколи набожність і гріховність, релігійність і беззаконня, ідеалізація святості і сягаюча до звірчості жорсткість звичаїв та вчинків. Однак, попри все релігійні символи найрізноманітніших душевних проявів – любові і ненависті, моральних страждань, понять добра і зла здійснили потужний вплив на уявлення людей [61, с. 56].

Принцип креаціонізму, що лежить в основі християнського відношення до світу, припускав, що загальнонеобхідне знання належить тільки Богу. На людському рівні роль необхідного знання починає виконувати етика, ціль якої визначається як пошуки регуляторів для реалізації ідеї спасіння людини. Шлях до досягнення спасіння лежав через прагнення власної душі, що прямо ставить людину перед Богом, тобто самопізнання розуміється як богопізнання [46, с. 76].

При цьому основною суперечністю середньовічної думки була колізія між ідеєю божественного провидіння та принципом свободи волі людини, яка обмежує свободу волі Бога. Якщо божественна воля абсолютна, то тоді люди є маріонетками. Логічним наслідком такої християнської філософії стала одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної людини, яка полягала у відмові від себе. Людина, що у процесі самопізнання усвідомлювала себе особистістю, спрямовувала свої внутрішні сили на применшення власної індивідуальності. Натомість слід було виявляти в собі типове, стандартне, чим наближатись до Абсолюту, що перетворило прагнення загальної схожості на масовий процес, який набував ознак масової епідемії. У випадку порушення цих вимог, людина підлягала не лише зовнішнім жорстоким тортурам, які здійснювала церква, але й внутрішнім випробуванням, яких вона зазнавала, усвідомлюючи свою унікальність та неповторність [52]. Людина середніх віків мала свободу лише в любові до Бога й ігнорування самої себе, оскільки «дві держави створені двома родами любові: земна – любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, а небесна – любов'ю до Бога, доведеною до презирства до себе» [62, с. 8].

Гуманізм в добу середньовіччя визначався Святим письмом, тлумачення якого складало головний зміст праведного і гріховного чинників життя людини. Слід погодитись, що гуманізм того часу полягав у розумінні людини як нескінченної, яка може досягнути абсолютної свободи, всемогутності, які притаманні творцю, Богу. Переборовши настанову на розподіл громадян і варварів, Середньовіччя у ставленні людини до Бога відкриває принцип рівності людей, що суперечить існуючому соціальному розподілу. Універсальність людської сутності розкривається за допомогою поглиблення аналізу людини через виміри нескінченності, абсолютної свободи, всемогутності, які притаманні Богу. Таке тлумачення людини випередило реальну практику вузьких меж середньовічного суспільства. «Прогрес у розумінні людини на цьому етапі полягав у тому, що тут було

поставлено питання про специфіку людського буття, вперше з'являються роздуми про свободу людини, хоча ця свобода є активною, вільною та цілевизначальною істотою, яка у змозі формувати уявлення про себе та світ завдяки активності (автономності) власного розуму. Отже, середньовічний гуманізм зробив значний крок уперед і підготував підґрунтя для подальшого розвитку своєї буттєвості» [63].

У силу акту створення людини на образ та подобу Бога, в силу дарованої людині здатності розумного пізнання Бога людина вперше розглядається як особистість, діяльність якої заснована на свободі волі. Питання про свободу волі тісно пов'язане з питанням про Вище благо, яким є Бог. Зміст свободи волі пов'язувався не з підпорядкуванням необхідності, а з визначенням вчинків совістю й вільним вибором людини [44, с. 76].

Середньовічні мислителі започаткували ідею про те, що всі люди володіють природними правами, хоча серед сучасних дослідників немає згоди щодо походження цієї доктрини та її зв'язку з традицією християнської думки. До прикладу, Жан Марітен припускає, що ідея прав людини була завжди присутня в іудео-християнському вченні про гідність і цінність кожної людини. А Лео Штраус, зосереджуючись на атеїстичній філософії Томаса Гоббса, якого він вважав засновником новочасних теорій прав людини, доходить висновку, що ідея природних прав чужа всій попередній класичній та християнській традиції. Щодо послідовників Штрауса, то вони продовжують твердити, що сама ідея природних прав несумісна з християнським ученням. Проте значна частина вчених вважають цей погляд безпідставним, оскільки ще до Гоббса існували християнські теоретики природних прав, такі як Суарес чи Гротій. Інтегративні погляди, що на сьогодні стали загальноприйнятими, відстоював Мішель Віллі, який доводив, що ідея природних прав справді походить із християнства [64].

2.3 Природа людини як підґрунтя гуманізму у філософії права епохи Відродження

На зміну середньовічному теоцентризму прийшов ренесансний антропоцентризм. Вислів Піко делла Мірандоли «Бог початок, а людина – центр усіх речей» проголошував перехід від вивчення Бога до вивчення людини. У західноєвропейському гуманізмі епохи Відродження розрізняють два етапи розвитку: ранній і пізній. Ранній, так званий етико-філологічний або громадянський гуманізм виник в Італії (кін. XIV – серед. XV ст.ст.) у зв'язку з вивченням і викладанням на основі класичної античної освіти риторики, граматики, поетики, історії та моральної філософії. Починаючи з останньої третини XV ст., коли гуманістичні інтереси переміщуються до площини теології, натурфілософії, природознавства, починається пізній гуманізм [65, с. 4].

Поняття гуманізму своєю появою зобов'язане епосі Відродження, котра поклала початок новій світській культурі, що була багато в чому протилежною культурі Середньовіччя з її пануванням релігії в духовних і світських справах. Саме в цей час культура поступово починає відділятися від культу: відбувається секуляризація розуму і культури, яка починає набувати власної цінності та значення. Деякі західні вчені розуміють під гуманізмом лише технічний термін, що означає певну педагогічну чи культурну програму, набір дисциплін гуманітарного профілю. Інші вчені, які полемізують з ними, надають гуманізму філософського змісту і вбачають в ньому принципово нове, порівняно з середньовічним, розуміння природи і призначення людини [2, с. 568]. На думку Я. Буркхарта, «саме в Італії епохи Відродження людина і людство були вперше пізнані повною мірою в їх найглибшій сутності. Логічне поняття людського існувало з давніх пір, однак лише Відродження повністю пізнало суть цього поняття» [66, с. 309].

З кінця XIII – початку XIV ст.ст. сутність людини почали розуміти зовсім інакше. На зміну християнському теоцентризму приходить гуманістичний антропоцентризм, внаслідок чого земні проблеми людини виходять на перший план інтелектуальної рефлексії. Різноманітні аспекти гуманістичного антропоцентризму знаходили своє найбільш загальне вираження в інтеграції естетичних і моральних ідей, запозичених з античного спадку. У ті часи вже побутували уявлення про Середньовіччя як період невігластва і мороку помилкових поглядів, що настали після загибелі блискучої античної цивілізації. Гуманісти самовпевнено вважали, що мистецтво, яке колись процвітало в античному світі, вперше відродилося саме в їх час. Тому термін «Відродження» спочатку означав не стільки назву всієї епохи, скільки саму історичну подію появи нового мистецтва, лише пізніше цей термін набув більш широкого смислу і став означати епоху, коли в Італії, а потім і в інших країнах, сформувалась і розцвіла культура, опозиційна феодалізму [67].

З іншого боку, звучить критика Відродження, яка невіддільна від критики (і самокритики) європейської культури, залишаючись за своєю основою незмінною і лише частково оновлюючи аргументи залежно від змінних інтелектуальних практик. Так, за М.В. Алпатовим, мистецтво Відродження – це мистецтво видимості, зовнішньої форми, торжествуючої і самовдоволеної ілюзії, що пожертвувало суттю заради ілюзії, дійсністю – заради зображення, духом – заради матерії. За А.Ф. Лосевим, Відродження самовпевнено висунуло індивіда на роль вихідного принципу буття, відкинувши як античну, так і середньовічну картини світу [68, с. 84–97].

Однак, домінує думка, що філософія гуманізму протиставляла схоластичному світогляду Середньовіччя культ свободи розуму, а найважливіші досягнення культури епохи Відродження лягли в основу культури сучасної західної цивілізації. Гуманісти епохи Ренесансу не відкидали визнані досягнення Середньовічної культури, а також критично

ставилися до спадщини античної культури, переоцінюючи деякі цінності попередніх, тому його стрижнем став новий світогляд та нова самосвідомість людини. На відміну від античного погляду на навколишній світ, в якому людина покликана слідувати своїй природі, мислителі епохи Відродження стверджували, що людина наділена Богом вільною волею, є творцем самої себе і своєї долі й тим самим виділяється з природи. Подібний підхід не тільки виходить за рамки античного розуміння природи людини, але і вступає в різке протиріччя із постулатами релігійної середньовічної філософії. У центрі уваги мислителів Відродження поставлений не Бог як Творець і вище мірило будь-яких цінностей, а звичайна людина. Онтологічні проблеми для гуманістів відходять на другий план, а в центрі їх уваги опиняються переважно моральні, політичні та естетичні проблеми. Але головним залишається вчення про людину, а саме питання етики, моралі, вчення про істинне благородство і гідність людини [69].

Загалом специфіка гуманізму епохи Відродження зумовлена впливом християнства, оскільки людина в ренесансному гуманізмі постає як особистість, яка може спільно творити разом із Богом, оскільки в ній присутня його частина [70, с. 156]. На відміну від середньовічної людини, погляди якої були звернені до надкосмічного Творця, пошуки якого здійснювались у глибинах власної самосвідомості, людина доби Відродження шукала шляхів уподібнення до Бога не тільки через самозаглиблення, смиренність, а й через спрямовану назовні активність, через любов, усвідомлення значимості свого буття. Людина розглядалась як найвище творіння і співтворець Бога. Саме людиною завершується процес творіння, тому вона здатна досягнути його й творити, наслідуючи Творця, з чого випливає піднесення людини до рівня Бога в її можливостях і діях. Піднесення людини до рівня змагання з Богом мало своїм зворотним боком наближення Бога до людини. Людина не повинна «почувати себе приниженою і грішною, відмовляючи свою ницість і недосконалість,

вбиваючи плоть заради потойбічного життя, вона може пишатися своїми мистецтвами, завоюваннями і відкриттями, вона повинна утверджувати свою гідність не тільки в аскетичних подвигах і смиренному служінні, але й у добродійній практиці, любові, повноцінному переживанні життя» [71].

Слід зауважити, що характерні для гуманістів протиставлення між «темрявою» і «світлом», «сном» і «пробудженням», які використовувались для відмежування Відродження від часів Середньовіччя, були запозичені з Біблії, так само як і сам термін «відродження». З цього приводу А.Ф. Лосєв посилається на Євангеліє від Іоанна, де сказано «якщо хто не відроджується заново, не може побачити царства божого» [72, с. 41]. Водночас, Відродження підняло на новий рівень невизначену суспільну свідомість Середньовіччя, наповнило її духом демократії та антропоцентричними думками великих гуманістів.

Загальновизнаний засновник італійського гуманістичного руху Ф. Петрарка, котрий був віруючим християнином, виступив проти марнослів'я схоластів, вченість яких він вважав ілюзорною. Виходячи з думки про людину як моральну за своєю природою істоту, яка здатна вдосконалюватися під впливом світської освіти та виховання, що має замінити схоластику, італійський мислитель створив вчення, що утверджувало людську гідність у реальному житті. Людина розглядалась як своєрідна точка відліку дійсності, вона набуває все більшої самостійності, усе частіше репрезентує не спілку, а саму себе. Таким чином, в Епоху відродження виростає нова самосвідомість людини, її нова суспільна позиція: гордість та самоствердження, усвідомлення власної сили і таланту стають визначальними якостями людини епохи Ренесансу [63].

Гуманісти у боротьбі проти схоластів і церковної бюрократії спиралися на ідеали і твори первинного християнства. Християнська теологія виникла як синтез іудейсько-християнської міфології та грецько-римської філософської традиції в її ідеалістичному аспекті за мінімальної участі науки,

котрою нехтували [73, с. 533]. Держава та більшість філософів ставилися до християн негативно, оскільки суперечність між християнським світоглядом і античною філософією була непримиренною. Тому гуманісти доби Відродження прагнули максимально відродити ідеї Античної культури, її дух «язичництва», моральні та філософські погляди з тим, аби синтезувати їх у християнське віровчення [74, с. 412–413]. З цього приводу гуманіст Е.С. Пікколоміні, котрий у подальшому став римським папою Пієм II, писав, що християнство є не чим іншим, як новим, повнішим викладом учення про вище благо древніх [75, с. 21].

Видатний італійський мислитель Данте Аліг'єрі (1265–1321 р.р.) свої міркування спрямував на обґрунтування цінності і значущості життя людини. Визнаючи подвійну природу людини (тілесну і духовну), філософ прагне довести, що стержень буття людини полягає у свободі волі, яку можна реалізувати лише через реальні дії. Відповідно до подвійної природи людини, перед нею постає блаженство у житті та блаженство вічності, до яких веде шлях філософських надбань (на якому людина спирається на свої розумові можливості) і духовний шлях (на якому людину наставляє Святий Дух). Людські зусилля можуть привести до внутрішньої гармонії і наближення людини до Бога, оскільки Бог і є уособленням довершеності й абсолютної гармонії [76, с. 248].

Важливий внесок у формування гуманістичного антропоцентризму зробив Лоренцо Валла (1400–1457 р.р.), котрий був прихильником морального індивідуалізму, і в основу своєї правової етики він поклав особистісний інтерес, зробивши його моральним критерієм. Філософ закликав керуватись в оцінках людських вчинків не абстрактними моральними або правовими принципами, а конкретними життєвими умовами, які визначають вибір між добрим і поганим, між корисним і шкідливим [30, с. 272].

У другій половині XV ст. у гуманізмі з'явилися нові ідеї, серед яких найважливішою стала ідея людської гідності особистості та гуманістичного антропоцентризму. Вказуючи на особливі людські властивості, порівняно з іншими істотами, філософія того часу визначала людині виняткове становище у світі. Одним із проповідників цієї ідеї був італійський богослов, юрист і філософ Джованні Піко делла Мірандола (1463–1494 р.р.). У своїй праці «Розмова про достоїнства людини» він помістив людину в центр культурного світу, а також заперечив церковну догму, яка стверджувала, що людину створено за образом і подобою Бога. При цьому Мірандола казав про надану Богом людині можливість створювати себе самостійно, за будь-яким зразком і подобою [67].

Ніколло Макіавеллі (1469–1527 р.р.) в центр свого вчення ставив тезу про егоїстичність людини, «яка сама собі творить закон, керуючись мотивами й інтересами сили і збагачення» [41, с. 47]. Гуманістична позиція Макіавеллі в проблематиці сутності людини детермінує її перенесення на античну позицію, яка приводить до первинного стимулу людської діяльності, вираженого в економічному інтересі. Проте подальший аналіз показує, якщо не системне, то принаймні комплексне бачення людських вчинків, детермінованих психологією, релігією, мораллю, а не лише економікою. Егоїзм людської природи можливо викорінити виключно імперативним шляхом через державне нормування, яка не є божим даром, а людським надбанням, вмотивованим природними законами.

Нерозривно пов'язана з діяльністю людини концепція фортуни, яка разом зі свободою волі становить баланс людської діяльності. Здатність до активної вольової діяльності підсилена в концепції Макіавеллі поняттям доблесті, що належить видатним людям, здатним до самопожертви на шляху досягнення найвищої мети. Це поняття стало квінтесенцією нової моральності, синтезованої у суспільну організацію соціуму. Така соціологічна логіка приводить мислителя до аналізу якісних характеристик політичного діяча –

правителя в контексті співвідношення політики і моралі. З цього приводу зустрічаємо закиди щодо аморальності певних макіавелівських ідеологем, які, разом з тим, є основою зародження політичної науки, яка прагне до встановлення політичних законів, закономірностей, наукових істин, принципів і концепцій саме з часів діяльності цього мислителя. Цим ми можемо прослідкувати трансформацію етико-політичного гуманізму через політичну ідеологію у політичну науку [74, с. 412–413].

Джаноццо Манетті (1396–1459 р.р.) у своєму трактаті «Про гідність та велич людини» розглядає людину як вищий результат божественного творіння. Філософ виступив проти аскетичного твору папи Інокентія III, в якому описувалась нищість та мерзенність людини. Підкреслюючи вищість людини не тільки над тваринами, але й над усім світом одухотворених та неодухотворених істот, Манетті на перше місце висуває красу людини як вище творіння Бога, що віддзеркалює красу Всесвіту. Значення людини, яка була названа греками мікрокосмом, виявляється в силі її розуму: «Наскільки великою та сонцесяйною є його сила, свідчать численні величні діяння людини, її знаряддя, дивовижним чином винайдені та застосовані» [77, с. 60].

Французький гуманіст Мішель Монтень (1533–1592 р.р.) у своїх «Дослідах» писав, що душа, натхненна філософією, неодмінно наповнить здоров'ям тіло. Царюючий у душі спокій і задоволеність вона випромінює назовні, а внутрішнє, духовне блаженство змінить зовнішність людини, надавши їй сповнену гідності гордість, веселість і жвавість, вираз задоволеності і добродушності. Відмінною ознакою мудрості є радісне сприйняття життя, яке заспокоює душевні бурі, навчає переносити з посмішкою хвороби і голод, спираючись на природні аргументи розуму, а її кінцевою метою є добродушність [78, с. 205]. Життя людини, на думку філософа, є виправданим, коли наповнене моральним змістом, воно не є знаряддям спасіння, спокути першородного гріха, не є знаряддям тих чи інших, вищих за людину цілей, а життя як таке повинне отримати гідний

сенс. У здійсненні цього сенсу людина повинна спиратися на себе саму, у собі знаходити основи моральної поведінки, при чому автономна, незалежна від пануючих думок і стереотипів, моральна позиція є вищим досягненням людини. Найбільш гідною діяльністю людини, за Монтенем, є служіння суспільству і принесення користі, оскільки плоди таланту, чеснот і усілякого обдарування людини здаються найбільш солодкими, коли вони приносять користь комусь із близьких [79, с. 378].

Для представників європейського ренесансного гуманізму вище благо міститься у душі людини, яка зневажає випадкові блага і вдоволена доброчесністю. При цьому благом є непереможна сила душі, досвідчена у справах, спокійна в дії, з великим людинолюбством і турботливістю про ближніх. Гідною є та людина, яка вправляєється в доброчесності, яку випадковість не піднесе і не знесилить, яка не знає іншого щастя, окрім того, яке вона сама собі може створити. Таким чином, блаженне життя створює вільний дух, який позбавлений страху і бажання, для якого єдиним благом є честь, а все інше – купа негідних речей, що не віднімають нічого від блаженного життя і нічого до нього не додають, що з'являються і зникають без користі і шкоди для вищого блага [80, с. 176].

Європейські гуманісти наголошували на важливості пізнання для творчого самовираження й самовдосконалення людини. За твердженням голландського гуманіста Еразма Роттердамського (1469–1536 р.р.), людиною можуть називатися лише ті, хто зможе досягти домінування морального начала й розуму над афектами і природними пристрастями. Доброчесність розумілася ним не лише як дар природи, а як наслідок виховання, самовдосконалення, праці людини над собою впродовж усього життя. Виховання доброчесності поєднувалося із набуттям мудрості людиною, яка повинна бути високоморальною, обдарованою великим розумом, досвідом та глибокими знаннями [81, с. 632–633].

Філософ звернув особливу увагу на спадкоємність язичницької культури античної Греції і Риму з культурою християнства зазначивши, що остання має зберігати тенденцію поганізації, започатковану раннім християнством, як спосіб досягнення гармонії філософсько-християнських ідеалів. Така тенденція покликана оживити заформалізовану обрядовість, дати можливість людям максимально повно ознайомитись зі Святим Письмом. Сатиричні та саркастичні випадки Еразма Роттердамського сконцентровані в знаменитому творі «Похвала глупоті», де продемонстровано суспільство як арену діяльності дурнів серед дурнів, до яких належать священнослужителі, а також відносять дії апостолів. Цей твір характеризують як виступ гуманістів проти схоластичної псевдомудрості й догматичної релігійності.

Філософ звертав увагу на ірраціоналізм практичного життя, в якому людина живе не лише імперативами, а й почуттями, як мудрістю, так і дурістю, що суперечить претензійній позиції схоластів на надабсолютну істину, відому виключно їм. Гуманістична позиція Е. Роттердамського ґрунтується на моральній спрямованості та самовдосконаленні, що нерозривно пов'язане з проблемою навчання й виховання. У полеміці з Лютером мислитель підтримує активність, яка випливає із принципів свободи волі, без якої неможлива будь-яка мораль [74, с. 412–413].

Вже у XVI ст. назріває серйозна криза ідей і практики Відродження, результатом чого стала поява маньєризму як напряму в західноєвропейському мистецтві XVI і першої третини XVII ст., що відобразив кризу гуманістичної культури Відродження. Виникає бароко – один з головних стильових рухів у мистецтві Європи й Америки кін. XVI – серед. XVIII ст.ст., що тяжів до величності і пишноти у живописі, скульптурі й архітектурі, до сполучення ілюзії та реальності у складному, динамічному поєднанні різноманітних образів [82].

Специфіка Відродження полягала в тому, що між його традиційною установкою, що знайшла своє вираження у відношенні до античної культури як до абсолютної норми і установкою інноваційною, що була виражена в загостреній увазі до культурного сенсу індивідуальної діяльності, не існує жодних протиріч. Справа в тому, що індивідуальне начало лише тоді сприймається як культурна цінність, коли вміє виразити себе у формі абсолютних моделей і зразків, відкриваючи в собі загальнозначуще і загальне нарівні з неповторним і одиничним. Ренесансна людина є парадоксальною, оскільки підставою для кожного є одночасно і норма, і виключення з норми: «прекрасне і характерне, те, щоб стати в ряд (включитися у світовий перелік), і те, щоб вийти геть з ряду» [83, с. 296]. Загальне й індивідуальне, що почали розходитися у культурі пізнього Середньовіччя, у культурі Відродження знов сходяться разом, але при цьому не знищують і не поглинають одне одного: одне начало виражає себе через свідомо протилежне йому, зберігає свою форму і в той же час є формою іншого [68, с. 97].

Людина і світ у ренесансному гуманізмі вивищуються до Бога, проте світ гуманістичної філософії не співпадає із божественним першоначалом. Термін «божественний» у цьому випадку замінює традиційну святість християнської аксіології і має на увазі саме земну, своїми силами досягнуту досконалість, поряд із епітетами «героїчний», «шляхетний», що віддзеркалювали земну велич. Якщо у Середні віки людина пишалась передусім своїм походженням, давністю роду чи титулами, за що і цінувалась іншими, то ренесансні гуманісти ставили значимість людини в залежність від її особистих якостей, особистої доброчесності, таланту та вміння їх реалізувати. Представник аристократичного роду, на думку гуманістів, повинен заслужити пошану шляхетними справами, своїми героїчними вчинками чи гідною пам'яті нащадків громадською або благодійною діяльністю тощо. Утверджувалась думка, що той, хто не одержав дару у

вигляді «шляхетності крові», може набути «шляхетності духу» завдяки своїй наполегливості, доброчесності, самовдосконаленню [71].

Саме з часів італійського Відродження поняття «гуманізм» вживається у двох основних значеннях: «як визначення літературно-художнього напрямку, що має на меті утвердження високоморальної і освіченої особистості, і як філософсько-гуманітарне вчення, що в теоретично-світоглядний та етико-естетичний спосіб об'єднує всі теорії і вчення, які ґрунтуються на розумінні людини як визначальної мети і вищої цінності» [42, с. 9]. Для італійського Ренесансу XIV – поч. XV ст.ст. характерним є інтерес до античних філософських ідей, який переплітався з процесом національного відродження та демократизацією суспільного життя, а також запропонував принципово нове розуміння людини, сенс буття якої був у пізнанні та творчості.

Появі і поширенню ідей ренесансного гуманізму в Україні сприяла сукупність факторів соціально-економічного, політичного, культурного життя. Україна, яка починаючи від другої половини XV ст. входила до складу Великого Князівства Литовського та Речі Посполитої, складаються реальні передумови для формування елементів ранньобуржуазної духовної культури та ренесансно-гуманістичної філософії. Важливим чинником виникнення усіх цих передумов, на думку В. Литвинова, була поява значної кількості економічно незалежних міст із магдебурзьким правом, які ставали центрами не тільки ремісництва і торгівлі, але й соціально-політичного та культурного життя. Гуманістичні ідеї виникали і розвивалися в Україні на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і руськовізантійської, яка була тісно пов'язана з церковною традицією, а тому й більш прийнятною для вітчизняної культури перехідного періоду [65, с. 4].

Українські мислителі XVI – поч. XVII ст.ст. з гуманістичних позицій спробували пояснити природу людини, зокрема у Івана Вишенського на перший план виходить проблема моральної сутності людини. Посилаючись

на ап. Павла, полеміст писав: «Думка тілесна – то смерть, а думка духовна – життя та мир». Плодами «смертного мудрування» є «теперішній вік, гордість, багатство, владолюбство, слава і бог-шлунок» [84, с. 110]. Існування за покликом тимчасового сотворіння, а не вічного духу, омертвляє людину ще під час земного життя. «Смерть ест рожденому се, иж мир сей любят тому мысль свою приковали суть и водлуг тела живут и мудруют, которие трупа своего боготворят и, как идола, разными фарбами, так и сего трупа разными шатами пестрыми украшают... и на том мечтании всю мысль свою истощили сут, ко Богу же и ко будущему вьку, – никакого же позрети, ани позрети не могут» [85, с. 70].

На переконання Ісайї Копинського, добродіє життя буде для людини недосяжним, якщо «розумъ и рассуждение» не будуть керувати її дією. Простежуючи генезис морального зла в людині, у своєму «Алфавіті духовному» він повчав, що гріх, як «плотської похоті дія», виникає внаслідок «безумства й непоміркованості» людини. Без «правого розуму» й намагання прилучитися до божественної істини, без зваженого ставлення до своєї поведінки людина втрачає здатність бачити й творити добро, вона завжди прямує у «темряві нерозуміння і гріха». Розум для Ісайї Копинського має важливе значення для формування справжньої віри людини. Оскільки від міри саморозвитку розуму, глибини самопізнання й розкриття своєї божественної суті залежить сила віри людини й відповідно «примноження чеснот». Звідси стає зрозумілим бачення мислителем процесу моральної деградації людини: «Від безумства народжується зневіра, від зневіри ж преслушаніє, від преслушанія всякий гріх і злочин» [71].

Для українського ренесансного гуманіста Станіслава Оріховського (1513–1566 р.р.), добродіє і мудрість є взаємопов'язаними особистісними якостями. Він вважає, що бути гідною для людини – означає те саме, що керуватися мудрістю, бо «серед усіх чеснот мудрість вважається захисницею» [86, с. 41]. Мислитель постійно підкреслював значення розуму

як важливого чинника в утвердженні добродетності, як передумови цнотливого поведіння. Станіслав Оріховський порівнював розум із каганцем, що освітлює людині дорогу до щастя лише тоді, коли вона обрала правильні етичні орієнтири.

Слід погодитись, що ідеал діяльного творчого життя, подвижництва, геройства був притаманний європейській духовній культурі віддавна, а з часом був покладений і в основу ренесансного гуманізму. Серед його активних пропагандистів був і С. Оріховський, який звертаючись до польського короля закликав його бути «сильним, мужнім», здобувати авторитет суспільно-корисною діяльністю «гідною короля», набутим досвідом, відвагою [86, с. 27].

У своїй праці «Про природне право» (1544 р.) філософ висловлює думку, що природний закон виник одночасно зі створенням людини та природи речей: він узгоджується з природою людини й утверджений навечно. Основними принципами природного права, за С. Оріховським, є: постійна і вічна справедливість; соціальна рівність громадян; жити у державі за правом і волею у згоді зі законом і природою; право діяти за вказівками свого розуму [27, с. 95].

З цього приводу О. Дифенюк вважає, що формулювання і викладення у спеціальному трактаті теорії природного права С. Оріховського-Роксолана було першою в світі спробою побудови об'ємного, систематизованого вчення про цей феномен [87, с. 96–103]. Крім того, авторка вважає, що на Україні Ренесанс і Реформація діяли одночасно і сплелися у складний комплекс із релігійним рухом, що почався у Польщі в XVI ст., коли туди прийшли «могутні впливи реформації, а пізніше з власним українським рухом, що створився навколо спроб поєднання унії католицької і православної церков» [88, с. 277].

Ще однією особливістю українського ренесансного гуманізму було те, що культурним ідеалом її представників були не досягнення греко-римської

античності, а духовна спадщина Київської Русі [89, с. 238, 245]. Крім того, незважаючи на його антропоцентризм та гуманізм, все ж християнство було, на думку дослідників, найвпливовішим фактором, щодо розвитку правової культури на українських землях у XIV–XVI ст.ст. Християнство пронизувало суспільний лад духом солідарності та лояльності, а також терпимості не лише до християнських конфесій, але й до нехристиян [88, с. 280].

Українські ренесансні гуманісти вважали, що розум є найголовнішою частиною душі, а гріх проявляється, насамперед, як невідання, втрата розумом здатності істинно бачити світ, сприймати божественні енергії сущого, як зупинка в прагненні пізнати Бога [90, с. 479]. Розум, який утратив благодатну інтуїтивність, пізнає чуттєві предмети тільки за допомогою чуттєвості, уяви та зазнаючи впливу цієї реальності. Первісна цілісність розуму розпадається, і діяльності всіх здібностей душі відокремлюються від діяльності розуму, розум не може пізнати Бога. Не знаючи Бога і не пізнаючи світ через Бога, що є істинним джерелом і зосередженням людського ціннісного світу, людина, на думку Максима Сповідника, звертається до чуттєвого пізнання світу й себе самої і мислить матеріальні речі та своє тіло як реально існуючі, а Бога та душу розглядає як абстракції, не споглядає їх [91, с. 23]. Щоб побачити дійсність, слід піднятися над гріховним людським сприйняттям, розширити це сприйняття до божественного, що обіймає все існуюче, тоді приходить переконання, що зла в цьому світі нема, що все в ньому є досконале. Шляхом визнання й прийняття природного світу як гармонійного й дотримання Богом даного закону своєї природи людина приходить до поєднання з Богом. Побачити й оцінити Богом створений світ, його добро можна лише чистим серцем, шляхом позбавлення суб'єктивної заздрості, жадібності, пихи, гнівливості, ненажерливості, блюзнірства й блуду [92].

Гармонія світу не дана людині безпосередньо, але вона здатна утвердити добро у своєму житті, спираючись на ідею такої гармонії,

створюючи її своїми думками і вчинками. Наслідком нерозумного здійснення людської волі є надмірні бажання, більшість яких стосується благ або діянь, які самі по собі є добрими, але стають викривленими або ж джерелом моральної деградації, коли із засобів перетворюються на абсолютні цілі. Відповідно до ілюзорного сприйняття світу виявляється життєво необхідним чуттєве пізнання речей, в процесі якого в людини актуалізується прагнення душі насолоджуватись чуттєвими речами, що пізнаються за допомогою тіла [91, с. 23].

Таким чином, українськими філософами того часу значна увага приділялася природі людини, а також призначенню та проблематиці природного права. Крім проаналізованих вище праць філософів, слід звернути увагу на роботи Павла Русина, який вважав, що мету існування людини повинен визначати розум, яким вона має керуватися у своїй поведінці і відносинах з іншими людьми. Симон Пекалід доводив єдність неба і землі. Мелетій Смотрицький був переконаним, що джерело зла знаходиться у душевному недбальстві. Лаврентій Зизаній розглядав людину як вінець природи [60, с. 10].

На відміну від уявлень попереднього часу, причину пристрастей людини українські гуманісти бачили не в тілесності, а в нерозумному здійсненні вільної волі особистості. Природно незмінним у людині залишилось непереборне прагнення до Абсолюту, чогось остаточного, досконалого, хоча сенсом її життя стає пошук способів досягнення чуттєвих насолод і уникнення страждань. При цьому, володіння замість блаженних радощів дає внутрішнє спустошення й розчарування, що зростають при кожній новій спробі заволодіти чимось. Це, на думку українських гуманістів, є закономірним наслідком нерозуміння своєї природи, а здійснюючи добродіє, розумне життя, людина реалізує Божий задум, здійснює своє щастя у божественній любові [92].

Підсумовуючи слід погодитись, що відмова від богоцентризму і повернення до антропоцентризму, яка знаменує епоху Відродження, пов'язана з оформленням гуманізму в теоретичну систему моральних, правових філософських учень. Гуманізм характеризував духовний зміст Відродження і сформувався як ідеологія, зумовлена потребою епохи становлення капіталізму. Гуманісти запропонували ідеал людини, висока гідність якої визначалася не знатністю, походження чи багатством, а особистими чеснотами, благородством вчинків, глибиною класичної латинської освіти. «Гуманістичний ідеал стверджував у людині право на вільну думку й діяльність, гідність і незалежність. Ці уявлення склалися під величезним впливом античної спадщини, ранньої християнської патристики, неопалітонізму» [12, с. 29].

На відміну від античного космоцентризму і середньовічного геоцентризму, гуманізм епохи Відродження відстоює антропоцентричну картину світу, у якій людина займає середнє місце між небом та землею, Богом та природою. Поряд з багатоманітними знаннями про зовнішній світ і Бога, знання про природу самої людини гуманізм вважав найвищим і єдино доступним для самої людини знанням. При цьому гуманізм стверджував пріоритет гуманітарного знання перед природничим знанням, а також середньовічною схоластикою [2, с. 568].

Церква побачила в новій гуманістичній філософії загрозу своїй безмежній могутності і почала придушення інакомислення. Папа Григорій XIII з цього приводу писав: «Ми охоплені жахом бачачи, якими жахливими навчаннями, наскільки мерзенними помилками затоплені ми через це потопу книг, творів, всякого роду писань, яких плачевне виверження розвіяло гидоту по всьому світу» [93, с. 262]. Припинити цей потік ворожої інтересам церкви літератури повинні були переліки заборонених книг, що видавалися церковними та світськими властями в першій половині XVI ст. Даремно філософи і вчені Ренесансу попереджали інквізиторів, що їх

нетерпимість до свободи і науки може незабаром призвести до загибелі наук та цілковитого невігластва [93].

Як зазначають у літературі, гуманістична спрямованість епохи Ренесансу не була властива великій соціальній групі. Вона стала лише надбанням невеликої кількості осіб, незважаючи на соціальний, ідеологічний і професіональний статус. Ренесансні гуманісти являли собою неформальну групу однодумців, яких вирізняв новий погляд на культурні цінності та походження цих цінностей, а не офіційний статус чи вид діяльності. У гуманізмі епохи Відродження була відсутня домінуюча філософія, що зв'язувала його в єдине духовне ціле, а гуманістичний рух не визначався певною філософською чи політичною ідеєю. Це означає, що практично будь-яке узагальнення, що стосується його «характерних ідей», спричиняє до спотворення сутності цього явища [94, с. 63–65].

Висновки до другого розділу

У розділі розглянуто антропологічні та соціальні засади зародження ідеї гуманізму в праві. Досліджено цінність людини як детермінанту гуманізму у філософії Стародавнього світу, коли гуманізм розумівся як любов до людини і розглядався з погляду моральних відносин між людьми. Так, вже у філософії Стародавнього Китаю достатньо широко представлені гуманістичні ідеї, які розглядаються крізь призму людинолюбства і спрямовані на пошук підвалин гармонійного облаштування життя людини.

У філософії Античності було зроблено перехід до раціонально-логічного способу пізнання і пояснення оточуючого світу та суспільних явищ, завдяки якому вперше було поставлено, розроблено і концептуально оформлено фундаментальні проблеми права. Для древньогрецької філософії властиве тлумачення права як виразника свободи і втілення політичної справедливості, системи норм поведінки вільних і рівних людей, метою

якого є належне забезпечення інтересів полісу та його членів. При цьому позитивне право опиралось на божественну справедливість і необхідний порядок природи, тобто право природне. Переважання раціоналістичної етики в античному світі породило раціоналістичний гуманізм, який можна вважати першою формою гуманізму. Для античності людина була продуктом культури, людяність розглядалась як пошана і висока оцінка лише носіїв еллінської культури. В цей час поняття «гуманізм» вживалось як синонім вищої освіти, а в працях Ціцерона гуманізм ототожнюється з ідеалом освіти. З часом це поняття залучається для визначення як певного способу мислення та способу життя. Ідеї стоїків спричинили до того, що гуманізм набуває значення розумної людської поведінки щодо інших людей, незалежно від їхнього статусу та освіченості.

Середньовіччя стало епохою, в якій релігія займає місце основної форми суспільної свідомості, а теологія стає найважливішою галуззю знання. Якщо для античного мислення віра і авторитет були засобом і початком, а філософія і розум – метою, для Середньовіччя навпаки – засобом були розум і філософія, а метою – віра і авторитет Біблії. Християнське тлумачення людяності стало базовою, фундаментальною підставою європейського гуманізму. Ідеологи християнського гуманізму стверджували, що вчення Христа сповнене найвищого гуманізму, оскільки воно визнавало незалежну ні від яких соціальних умов духовну цінність людини, яка створена за образом і подобою Бога. Крім того, було проголошено моральні норми і чесноти, які пройняті вищою людяністю: милосердям, любов'ю до ближнього, співчуттям, всепрощенням. Також стверджувалось, що соціальне, моральне та культурне вдосконалення суспільства повинно спиратися на християнські принципи.

Основною суперечністю середньовічної філософсько-правової думки була колізія між ідеєю божественного провидіння та принципом свободи волі людини, яка обмежує свободу волі Бога, оскільки абсолютність божественної

волі призводить до того, що людина стає маріонеткою. Наслідком такої християнської філософії стала одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної людини, яка полягала у відмові від себе. Людина, що у процесі самопізнання усвідомлювала себе особистістю, спрямовувала свої внутрішні сили на применшення власної індивідуальності. У випадку порушення цих вимог, людина підлягала не лише зовнішнім жорстоким тортурам, які здійснювала церква, але й внутрішнім випробуванням, яких вона зазнавала, усвідомлюючи свою унікальність.

На зміну середньовічному теоцентризму прийшов ренесансний антропоцентризм. Поняття гуманізму своєю появою зобов'язане епосі Відродження, котра поклала початок новій світській культурі, що була багато в чому протилежною культурі Середньовіччя з її пануванням релігії в духовних і світських справах. На зміну християнському теоцентризму приходить гуманістичний антропоцентризм, внаслідок чого земні проблеми людини виходять на перший план інтелектуальної рефлексії. Різноманітні аспекти гуманістичного антропоцентризму знаходили своє найбільш загальне вираження в інтеграції естетичних і моральних ідей, запозичених з античного спадку. Гуманізм того часу запропонував альтернативну антропоцентричну модель світового порядку, згідно з якою людина вважалась єдиною абсолютною цінністю.

В цілому ж, зародки новоєвропейського мислення справедливо пов'язують із світоглядно-духовними змінами, що відбулись у часи Відродження. Крізь призму антропоцентризму стала в інший спосіб тлумачитись ідея християнської любові: її зміст все більше пов'язували з природними людськими рисами. Відродження наголошувало на самоцінності та неповторності особи, її креативній природі, її природженому праву бути, відрізнятись від інших. Ці ренесансні аксіологічні новації гуманістично-індивідуалістичного спрямування стали важливим кроком на шляху гуманізації суспільства і права.

РОЗДІЛ 3

ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ

3.1 Звернення до культурної та релігійної традиції як основи для ідеї гуманізму у філософії права епохи Реформації

Епоха Відродження дала потужні культурні імпульси для формування європейської цивілізації, а гуманістичний і реформаційний рухи змінили напрямок її розвитку. «Оголосивши попередній період середньовіччя «темним століттям» і розглядаючи себе як наступників і хранителів антично-християнського синтезу, гуманісти і реформатори протипоставили відмиряючим духовним цінностям періоду безособової корпоративності ідею вільної особи, що самовизначається у творчості і вірі» [95, с. 134–137]. Аналіз найбільш виразного прояву ренесансу у філософії дає можливість зробити висновок, що на першому плані в той час було дослідження проблеми людини, її природи, гідності, унікального положення у світі, цінності її індивідуальності. Дослідження ренесансних уявлень про людину через співставлення гуманістичної та реформаційної традицій дає можливість реконструкції особливостей становлення європейської людини і навернення до її аутентичного розуміння, характерного для пізнього Відродження.

Епоху Реформації можна охарактеризувати як кризу ренесансної культури і зародження нової картини світу. Одним із головних результатів культуротворчого процесу релігійного напрямку реформаційного періоду став протестантизм. Ідеї протестантизму, яким почали називати всі течії, що виникли як відгалуження католицької церкви в результаті Реформації, справили великий вплив на науку та культуру. Ідеологи Реформації чітко розділяли сфери земного й божественного, і перше при цьому не вважалося

гріховним. Основною ідеєю його було вчення про безпосередній зв'язок людини з Богом, без участі церкви й духівництва. В протестантизмі, здебільшого, немає традиційного протиставлення між мирянами й духівництвом, і кожен віруючий має право по-своєму тлумачити та викладати слово Боже. Вчення проклало шлях до формування й розквіту індивідуалізму в усіх його формах – від помірних до найгостріших [96].

Реформація започаткувала процес набуття віруючими права на духовну свободу. «Протестантизм, запровадивши через хрещення за кожним принцип всезагального священства, фактично закріпив можливість безпосереднього євхаристичного зв'язку із духовним Абсолютом. За цих умов єдність містичного духовного тіла Христового не розпалась, як вважає дехто з вчених, а просто набула нової якості: за кожним, хто належить до цієї єдності в силу сповідання єдиного для всіх Бога, визнається право раціонально-прагматичним чином упорядковувати свої відносини з духовним Абсолютом, тобто чинити свободу і послугуватися нею за аналогією із своєю власністю» [97].

Реформація виникла і розвивалася під гаслами відродження християнства, поверненням до Нового Заповіту і його перших тлумачів, щоб навчитися у них. Це були основоположні документи християнського світу, першоджерело християнської віри і практики, де можна було знайти первинні ідеали християнства. Нова текстуальна і філологічна техніка, освоєна гуманістами, розглядалася як ключ до новозаповітного світу, і отже, справжнього християнства. Таким чином, видання першого грецького Нового Заповіту і першої збірки праць Августина, який вважався головним патристичним письменником, були наріжним каменем філософії XVI ст. Для Мартіна Лютера (1483–1546 р.р.) програма реформ могла бути узагальнена простою формулою: «Біблія і св. Августин» [98, с. 35].

За Лютером, усіх людей можна розділити на дві частини: одних зарахувати до божого царства праведників, а інших – до світського. Якби

увесь світ складався зі справжніх християн, то, на думку філософа, не було б необхідності чи користі в державі чи законі. Однак, праведників є менша частина, тому Бог заснував два царства і два правління – духовне і світське, підкоривши людей мечу і закону, щоб вони не могли чинити зла, жили з миром і любов'ю. Світське правління має закони, що розповсюджують свою дію не далі тіла і майна людини, при цьому її внутрішній, духовний світ є поза юрисдикцією держави, поза підпорядкування її законам. М. Лютер вважав природне право основою порядку в державі, основою законодавства. На його думку, у світській державі необхідні хороші і справедливі закони, але навіть «занадто багато зводів законів» не забезпечать справедливості у державі, якщо князь не буде керуватися реальними інтересами, обумовленими людським розумом. Тому князь повинен застосовувати закон так, «щоб розум постійно звеличувався вище всяких законів і залишався вищим законом і кращим законознавцем» [57, с. 103].

Багато ідей і досягнень гуманізму знайшли своє місце в богословському «відкритті» Лютера. Видання творінь Августина, які відкрили М. Лютеру доступ до думок мислителя. Великий інтерес, що часто проявляється Лютером до складних місць у тексті Писання, ймовірно, відображає гуманістичний акцент на важливості літературної форми Писання як ключа до його емпіричного значення. Тоді як лютеранська Реформація брала свій початок в академічному середовищі, кальвіністська церква зобов'язана своїм походженням спробам привести мораль і богослужіння церкви у відповідність до біблійних принципів. Хоча більшість ранніх реформатських богословів походили з академічного оточення, їх програми реформ не були академічними за своєю природою, а спрямовані на перетворення конкретної Церкви в тому вигляді, в якому вона існувала. Тоді як М. Лютер був переконаний у тому, що доктрина мала центральне значення в його програмі соціальних і релігійних реформ, то ранні реформатські мислителі виявляли відносно невелику цікавість до доктрин, за винятком

однієї конкретної доктрини. Їх програма реформ була організаційною, соціальною і етичною, і багато в чому вона була схожа на принципи, що витікають з гуманістичного руху. Слід погодитись, що всі визначні богослови ранньої Реформатської Церкви мали деяку схильність до гуманізму, яку не розділяв Лютер, котрий насторожено ставився до гуманістичного руху [95, с. 134–137].

Лютеранське уявлення про свободу совісті визначають як право на спосіб життя, що обумовлюється вірою і вибирається відповідно до неї. Слід погодитись, що філософсько-правову концепцію М. Лютера в цілому можна охарактеризувати такими положеннями: свобода віри по совісті є універсальним і рівним правом усіх; на правовий захист заслуговує не лише віра, а й її передумови; свобода совісті припускає свободу слова, преси і зборів; права повинні реалізовуватися в непокорі державній владі стосовно обмежень свободи совісті; на правове забезпечення заслуговує лише духовне, плотське ж залишається на милостивий розсуд влади. У вимозі того, що не потрібно нічого іншого, крім слова божого, виражена антипатія до раціонального. Це зумовило ставлення М. Лютера до філософії, оскільки слово і розум, теологія і філософія повинні не змішуватися, а ясно різнитися. Філософ відхиляє вчення Арістотеля, оскільки воно відвертає від щирої християнської віри, без якої неможливе щасливе суспільне життя та нормальне функціонування держави [30, с. 72].

Філіп Меланхтон (1497–1560 р.р.) високо цінував вченість гуманістів, вважав, що вона необхідна для богослов'я та обрав антропологічний підхід. За Меланхтоном, відносно зовнішніх дій людина має певну свободу, але Закон Божий дивиться не на зовнішні рухи, а на рухи серця, які не підкоряються керівництву волі. Людина знає, що ніщо не підпорядковується їй менше, ніж її власне серце, тому вона сама не може сприяти своєму виправданню. Лише коли Дух Божий через віру починає жити в людині, вона може серйозно змінити серце, що спричиняє боротьбу між плоттю і духом.

Дух Божий може подолати зіпсованість первородного гріха і зламати панування афектів за допомогою волі. Коли Дух через Слово чинить вплив на людину, вона може або піти за покликанням, або відкинути його. Звернення відбувається при спільній дії трьох причин: Слова, Святого Духа і людської волі. Людина не може бути бездіяльною перед закликком благодаті говорячи, що вона сама нічого не може, оскільки вона може, щонайменше, за підтримки Слова молитися про допомогу Бога. Для Меланхтона зрозуміло, що дія Слова і Духа передує іншому і що воля нічого не може сама по собі, але лише коли вона покликана через Слово і знаходиться під впливом Духа. Однак, філософ підкреслював, що людині не можна перебувати в бездіяльності і лише чекати осяянь Духа або натхнення [99].

Швейцарські реформатори, на відміну від Лютера, були більш схильні до гуманістичних ідей, що й визначило специфіку вчення Жана Кальвіна (1509–1564 р.р.). Викриваючи невігластво католицького богослов'я, філософ застосовував філософські дефініції з метою захисту віри. Запропонована ним концепція людини складалася з системи антитез до ідеалу «божественної» людини неоплатонізму. Так, світській гордості протиставлялася християнська покора, з'єднанню зусиль бога і людини – рабство волі, а чесноті – старанність у вірі. Платонівське розуміння божественної сутності душі людини Кальвін тлумачить як приниження бога. Не позбавляючи можливостей користуватися досягненнями стародавньої культури, філософ намагається переконати християнина в неповноцінності античності. Кальвін стверджує, що дохристиянська ера є сутінками історії, показником юного віку людства і його нерозвиненого (плотського) стану. Шанування багатьох богів і навіть помисли про єдиного бога не мають нічого спільного з дійсною вірою. Закривши перед язичниками двері раю, Кальвін вказав на антихристиянський сенс ренесансного культу чесноти і на бунтарський характер філософії [100, с. 270–274]. Втім, «філософи старовини, що не відали про первородний гріх, виявляються менш винними, ніж їх ренесансні

послідовники, яким відомо про два різні стани душі людини, тобто про стан Адама, що володів свободою волі і тому зробив первородний гріх, і про стан подальших поколінь, позбавлених цієї свободи» [100, с. 175–190]. Таким чином, роздуми Кальвіна звернені не проти античних мислителів, а проти «тих, хто сповідує християнство і при цьому плаває у двох водах, прикрашає божу істину визначеннями філософів, ніби намагаючись ще виявити в людині свободу волі, – загиблих і приречених на духовну смерть людей» [100, с. 85].

Божественний початок в природі людини Кальвін вважає ересю, обґрунтовуючи це тим, що міркування про чесноти, про природну схильність людини до добра, гуманістичне тлумачення розуму і волі є «знаряддями безбожника», яких потрібно позбавлятися. «Тобі, – звертається Кальвін до віруючого, – необхідно роззброїтися, зламати, порвати і спалити всі знаряддя безбожника, так щоб ніякої підмоги в собі не було. Чим більше в тобі безсилля, тим більш охоче прийме тебе Бог» [101, с. 67]. Ренесансне переконання в тому, що «книги філософів наставляють в надійному і достовірному способі життя і завдяки оновленню людських наук буде очищено від спотворень божественне слово, відновляться дійсна релігія і згода між науками, а держави стануть справедливішими», розцінювалося реформатором як профанація віри [102, с. 183]. Але доказ того, що світські науки не виховують християнське сумління, а спотворюють, будувався на основі використання античних джерел. Розвинені античною філософією уявлення про бога, безсмертя душі, релігійні обов'язки є, за Кальвіном, школою того, як не слід роздумувати християнину. «Не відкидати школу негативного досвіду, а використовувати її з метою підтвердження християнської істини – такий був шлях застосування суми гуманістичних знань на славу ірраціоналізму» [95, с. 134–137].

Кальвін пропонує вчення про моральний закон, завдяки якому людина перестає бути надмірно самовпевненою, якою вона є від природи. «Дія Закону полягає в тому, щоб жахливими погрозами і страхом покарання

відвернути від зла тих, хто здатний робити добро тільки з примусу. Такі люди не роблять зла не тому, що зворушено і схвильовано їх серце, але лише тому, що їх немов утримують вуздечкою, що не дає волі їх пожадливістям, які інакше вони б задовольнили їх з безмежною розбещеністю. Вони не стають в силу цього кращим і святішим перед Богом. ...Вони були б готові зробити будь-яку нищість і мерзенність, якщо б їх не зупиняв страх перед законом. Не тільки їхнє серце завжди повне злоби – вони смертельно ненавидять Божий Закон, а оскільки його автор – Бог, то вони і Бога ненавидять до відрази. Так ненавидять, що, якщо б це було можливо, вони охоче б знищили Його, бо не в силах знести Того, хто вимагає добра, святості й правди і того, хто мстить тим, які ображають його велич» [103, с. 679]. Однак, ця вимушена праведність людини, на думку філософа, необхідна для людського суспільства, про спокій якого піклується Господь, попереджуючи розпад і хаос. Кальвін вважав, що розпад і хаос неодмінно б наступили, якби все було дозволено.

Різкий осуд тиранії з позиції природної рівності і свободи людей, критика реальних якостей влади за відсутності законності і гарантій прав людини знаходимо у працях Ет'єна де Ла Боесі (1530–1563 р.р.). Філософ ставить питання: чому мільйони людей самі відмовляються від своєї свободи, стаючи невольниками правителів, і завдяки чому правителям вдається досягати цього? На думку Ла Боесі, ярмо тиранії суперечить природі, свободі і рівності людей. Виникнувши різними способами, тиранія тримається завдяки звичці народу до рабства, яке є добровільним, оскільки народ терпить тирана, його примхи і злодіяння через боягузтво та страх. Государі всіляко культивують у своїх підданих звичку усвідомлювати і відчувати себе безправними рабами. Тиран, стверджує Ла Боесі, опирається на тих, хто користується його милостями, ті своєю чергою мають своїх наблизених і т. д. Так утворюється ціла піраміда підручних, де кожний користується своїм становищем: наживаються і процвітають, допомагаючи монарху

експлуатувати народ і панувати над ним. Держава, на думку філософа, це об'єднання тиранів, з яких вищі спираються на нижчих і в той же час при нагоді грабують їх. Сила тирана в тому, що він за допомогою наближених і своїх прихильників розколює народ [57, с. 106].

Хоча гуманізм зробив вирішальний внесок у розвиток Реформації, однак між гуманізмом і течіями Реформації існували суперечності, зокрема: ставлення до схоластики, Нового Заповіту, освіти та ін. Так, якщо гуманісти і реформатори однаково негативно відносились до схоластики, то причини такого ставлення були різними. Гуманісти заперечували схоластику із-за її незрозумілості, складності викладу і вимагали простішого та виразнішого богослов'я. Реформатори ж засновували своє заперечення схоластики на переконанні в її кардинальній помилковості [98, с. 83].

Повною мірою розбіжності між гуманізмом і Реформацією стали очевидні в 1525 р., коли М. Лютер і У. Цвінглі написали роботи, спрямовані проти Е. Роттердамського, зосередивши свою увагу на концепції «вільної волі». На їх погляд, його вчення про абсолютну свободу людської волі вело до перебільшено оптимістичної концепції людської природи. М. Лютер з обуренням писав Е. Роттердамському: «Твоя книжечка здалася мені такою нікчемною і малоцінною, що я дуже пошкодував тебе за те, як ти спаскудив всією цією гряззю свою прекрасну і майстерну мову; мене б роздосадував нікчемний предмет, виклад якого вимагає такого витонченого красномовства, – ніби сміття і гній ти несеш в золотих і срібних судинах» [104, с. 185]. Тобто, гідність людини, свобода її волі, здатності розуму Лютер описав як «предмет нікчемний», послідовно приводячи безліч аргументів, щоб довести абсолютний суверенітет Бога, порочність людської природи. «Воля без благодаті нітрохи не вільна, а незмінно виявляється полонянкою і рабинєю зла, тому що сама після себе вона не може звернутися до добра» [104, с. 218]. «Ми все здійснюємо з потреби, а не за вільною волею, тому що сила вільної волі – це ніщо» [104, с. 219]. Після публікації «Коментаря про

дійсну і помилкову релігію» Цвінґлі і роботи «Про рабство волі» Лютера напруженість, яка завжди існувала між гуманізмом і Реформацією, стала очевидною для всіх.

У порівнянні гуманізму і Реформації спільним є звернення до витоків своєї традиції: культурної – для гуманістів, релігійної – для ідеологів Реформації. Ідейна нестача, що виявилася очевидною наприкінці Середньовіччя, спричинила повернення до автентичності. Оскільки такої не виявилось, то відроджувалися різні традиції, що обумовило складність духовного життя пізнього Відродження і проявилось у демонології, язичництві, античній філософії, різних версіях християнства та ін. «Ця рефлексія з приводу антично-християнського синтезу надала розвиток протилежним тенденціям, проте саме їх «рівнодіюча» стала магістральним напрямком у формуванні цивілізації Нового часу» [95, с. 134–137].

У результаті Реформації суспільство стало все більше відокремлюватися від духовної влади церкви й вибудовувати світський порядок, у якому стираються політико-правові розбіжності між громадянами різного походження й різних конфесій. Цей процес підсилювався у Новий час завдяки спробам побудувати життя суспільства на засадах чистого розуму, що відділений від релігії. Однак, як показали трагічні події останніх двох сторіч, і це не забезпечило духовної єдності людства. «У міру того, як трагічні події останніх десятиліть спростовували буржуазний раціоналізм XVIII й XIX століть, ми все ясніше усвідомлювали той факт, що релігія й метафізика є сутнісною складовою людської культури, споконвічними й необхідними стимулами самого життя суспільства» [51, с. 103]. Тому, слід погодитись з Ж. Марітенем, що оновлена демократія майбутнього не повинна ігнорувати релігію й має стати плюралістичною й персоналістичною, тобто сфокусованою на особистості. У такому персоналістичному політичному суспільстві люди, що належать до різних філософських і релігійних течій, можуть і повинні співпрацювати в ім'я

загальних цілей і загального блага, якщо вони приймають основні принципи суспільства вільних людей.

3.2 Обґрунтування суверенності людини та утвердження її прав і свобод у формуванні ідеї гуманізму епохи Нового часу

Характерною особливістю гуманізму в епоху Нового часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб. Ця епоха «опускає моральність на землю, включає її в сукупність мотивів живого індивіда, намагається пов'язати в один вузол, з одного боку, індивідуальні вимоги, потреби, прагнення до щастя, а з іншого – суспільні зобов'язання» [37, с. 122]. Саме в цей час з'явилась буржуазія, котра почала активно відстоювати ідеї свободи, братерства та рівності, коли людина все менше була залежною від станової чи родової належності, а мірилом її цінності почала визнаватись приналежність до людського роду [15, с. 29]. Філософія Нового часу характеризується зародженням та розвитком капіталізму, прогресом в економіці, техніці, зростанням продуктивності праці, котрі спричинили суттєві перетворення у соціально-політичній сфері суспільства, змінили свідомість та світогляд людей, спричинили бурхливий розвиток науки.

З кінця XVI ст. формується нова філософія, яка починає опиратися на науку та природознавство, що стало передумовою нового спрямування людства на оволодіння силами природи. Цей процес супроводжувався переорієнтацією філософії з антропологічної проблематики на пізнання закономірностей природи. При чому на перший план було висунуто всебічне вивчення природи людини. Філософи XVII ст. безпосередньо наголошували на об'єктивному дослідженні властивостей природи людини, яка опиняється включеною в єдину об'єктивно-закономірну систему наукового пізнання і

виступає предметом аналізу природознавчих та гуманітарних дисциплін. У новому типі гуманізму, який починає формуватися у той час, відбувається «зміщення акценту з гуманістичного прославлення людини, ствердження її гідності і самосвідомості на емпіричне та теоретичне дослідження індивіда, а потім відокремлене вивчення його характеристик. В методологічному відношенні висування проблеми людини на передній план супроводжувалось натуралістичним описом її природи» [63].

Філософи XVII ст. стали мислити про Природу і Розум з великої літери, як про щось на зразок абстрактних божеств. Відповідність людського вчинку розуму розумілася так: вчинок має бути зроблений відповідно до ідеального зразка, який природа веліла встановити розуму. Лише у цьому випадку вчинок повинен бути визнаний раціонально виправданим [54, с. 120]. Розвиток філософії Нового часу пов'язаний з поглибленим вивченням природи, завдяки чому принципи наукового мислення швидко поширилися за межі окремих галузей науки та філософії й успішно увійшли в життя суспільства як основа пізнання людини, її місця у світі. Це зумовило подальший розвиток гуманістичних ідей епохи Відродження, які були критично переглянуті і, ввібравши в себе все прогресивне, заклали основу сучасного розуміння гуманізму, стали фундаментом сучасної європейської цивілізації.

Дослідники зазначають, що стиль мислення Нового часу є заснованим на виділенні в будь-якому явищі окремих елементів і встановленні зв'язків між ними механічної причини, що витіснило поняття мети [105, с. 256]. Цей стиль мислення відобразив тенденцію до атомізації тогочасного суспільства, його прагнення оволодіти природою, що було зумовлено переходом до ринкових відносин. Руйнування феодално-общинних зв'язків, процес відокремлення індивідів спричинив формування індивідуалістичної свідомості, що стала засадою нових суспільних відносин. Слід погодитись, що етичний індивідуалізм і природничо-науковий атомізм у

XVII ст. сприймалися як різні аспекти єдиного світовідчуття, згідно з яким основними елементами буття є атоми або самостійні індивіди, що взаємодіють механічним способом і підкоряються жорстким законам [106, с. 109].

Філософсько-правове мислення Нового часу також відчуло на собі вплив натуралістичних поглядів та механістичного мислення, що досліджувалось Г. Гроцієм, Ф. Беконом, Дж. Локком, Т. Гоббсом, Ш. Монтеск'є, крізь призму ідей та вимог природно-правової справедливості. Людина розумілася як природна істота, як така, що за законом природи має право відстоювати свою власність, тобто своє життя, свободу, однак, при цьому, має жити так, щоб не нашкодити іншому. Варто погодитись, що погляди мислителів цієї доби на людину доволі механістичні, людина сприймається як розумна істота, котра живе відповідно до розумних законів природи [23].

У Новий час гуманізм змінив ідеали соціальної справедливості, надихнув на демократичні реформи, сприяв формуванню нової етики, яка висунула на перший план цінності свободи і щастя, соціального прогресу, підкреслювала значення невід'ємних прав людини. «Метою гуманізму було забезпечення кращого життя людини через розвиток самої людини і людяності в суспільстві. Його цінності отримали широке визнання в епоху Просвітництва, перетворившись із того часу – поряд із наукою, технологією та ідеєю прав людини – у глибинний і постійно діючий фактор загальноєвропейської цивілізації» [13, с. 135].

У той час було закладено основи сучасного розуміння прав людини як імперативів і норм взаємовідносин особи та влади, були висунуті концепції виникнення держави із вільної згоди людей, ідеї про те, що держава спирається на природні закони. «Природність прав означала їх приналежність тим живим істотам, які утворюють рід людський. Невідчужуваність прав розумілась як їх невідривність, невід'ємність від

людини, оскільки без них вона не зможе проявити себе саме як людська істота – незалежно від місця й часу її існування. Святенність тлумачилась як найбільша шана і повага до прав людини, як найвищий їх статус у суспільній системі цінностей» [25, с. 26].

Одним із засновників гуманістичної філософії Нового часу є Ф. Бекон, який поставив перед собою завдання створення наукового методу пізнання як власне наукових, так і філософських проблем. Філософські погляди Бекона сформувалися на основі гуманізму та натурфілософії Відродження, критики схоластичних концепцій. Завдання науки філософ вбачав у пануванні людини над природою та покращенні людського життя, а критеріями ж успіхів науки є практичні результати, оскільки практичні винаходи – це свідки істинності філософії. У своїй праці «Нова Атлантида» філософ викладає основні цінності гуманістичної філософії майбутнього, серед яких пізнання причин речей і розширення влади людини над природою, доки все не стане для неї можливим [107]. Таким чином, Ф. Бекон був першим гуманістом, котрий вважав, що всі суспільно-політичні проблеми можна вирішувати з допомогою науки.

Відкриття у сфері природничих наук породили своєрідну світоглядну кризу, суть якої була влучно викладена французьким мислителем Блезом Паскалем (1623–1662 р.р.): «Якби людина почала вивчення самої себе, вона б зрозуміла, що їй не дано вийти за власні межі. Чи мислимо, щоб частина пізнала ціле?». Головним предметом дослідження філософа була людина, велич якої полягає у здатності мислити і мислити гідно. Хоча людина не здатна до всеохоплюючого знання, вона також не може залишатись у повному невіданні. Цінність мислення не в тому, що воно може повідати людині про сутність часу чи простору, а в тому, що воно повинно складати початок і основу моральності. «Пізнаємо самих себе: хай при цьому ми не набудемо істини, зате хоча б наведемо порядок у власному житті, що для нас є насущним» [11, с. 36].

Б. Паскаль вважав, що справедливість у відносинах людей має бути універсальною і зрозумілою. А завдання справжньої філософії полягає у тому, щоб від неї рід людський довідався, що таке справедливість. «Тоді краса справжньої справедливості скорила б усі народи, і законодавцям не потрібно було б брати як зразки замість цієї незмінної справедливості фантазії або капризи персів або германців. Можна було б спостерігати її встановлення в усіх державах світу й в усі епохи» [54, с. 121].

На думку Томаса Гоббса (1588–1679 р.р.), який став свідком великих соціальних потрясінь, сила філософії повинна бути спрямована на вирішення актуальних суспільно-політичних проблем, а тому у центрі його гуманістичних досліджень була людина. Філософ розглядає, передусім, проблему свободи волі людини, оскільки свобода і необхідність – сумісні, а добровільні дії людей виникають із їхньої волі. Проте, як будь-який акт людської волі, всяке бажання і схильність виникають з певної причини, а причина – з іншої, в безперервному ланцюзі, то вони виникають з необхідності [108].

Гоббс вказав на приховані протиріччя у гуманістичній філософії, джерело яких криється у свободі людини, яка за своєю природою є егоїстичною і часто діє заради користі чи слави, а не заради любові до інших людей. Філософ закликає розглядати людину такою, якою вона є за природою, з усіма її перевагами і недоліками. Томас Гоббс запропонував золоте правило взаємин між людьми (не роби іншому того, щоб ти не побажав би, щоб було зроблено по відношенню до тебе), вважаючи, що воно могло б стати самообмеженням сталого людського егоїзму.

Хоча філософ вважав, що природним станом роду людського, для якого характерний егоїзм, жадоба, заздрість, честолюбство, є війна всіх проти всіх, бо людина людині – вовк. Водночас, він стверджував, що людині притаманно і миролюбство, а тому подолання «вовчих» рис у людській природі можливе завдяки державі, що втілює в собі здоров'я людського

організму. Держава повинна видавати такі правові норми й закони, які б лікували і зцілювали людські хвороби. Право, втілене в державному механізмі, – це природна сутність людини, яка від неї відчужена в її ж інтересах. У цьому Т. Гоббс «знаходив гуманістичність як права, так і держави, оскільки держава і є, по суті, людина» [12, с. 37].

Людина, за Гоббсом, має жити так, як наказує суверен, держава, вдовольнятися тим обсягом свободи, який їй окреслять, не маючи жодного вільного вибору. Між законом і правом філософ не бачить ніякого зв'язку, вони виключають один одного. Справедливість як необхідна ознака права тлумачиться ним як вимога розуму, веління природи розумної істоти. Гоббс, будучи впевненим, що існують загальні начала, властиві розумній природі людини, наводить два види доказів буття природного права: 1) доказування апріорі, яке полягає у виявленні необхідної відповідності або невідповідності якоїсь речі розумній природі; 2) доказування апостеріорі, яке полягає в установленні природного права шляхом відшукування того, що визнається таким у всіх або найбільш цивілізованих народів [23].

Гуго Гроцій (1583–1645 р.р.) також досліджував природу людини, яку вважав матір'ю природного права. «Право природне є приписом здорового розуму, яким та чи інша дія, залежно від того, чи відповідає вона, чи суперечить природі, визнається або морально ганебною, або морально необхідною; а звідси – така дія або заборонена, або ж приписана самим Богом, Творцем» [27, с. 96]. Як багато його сучасників, Гроцій розглядав державу як досконалий союз вільних людей, ув'язнених заради дотримання права і загальної користі, тобто він дотримується договірної теорії походження держави [109].

Значне місце у філософії Г. Гроція відведено питанню свободи і миру, та їх діалектичній взаємодії. У разі ж конфлікту між цими гуманістичними цінностями, філософ віддає безсумнівну перевагу миру, оскільки громадянська війна для держави є набагато гіршою за незаконне правління.

Філософ вважав, що війни ведуться заради укладення миру, а мир є кінцевою метою війни, виправдовуючи, при цьому, справедливі війни (тобто війни оборонні, для збереження територіальної цілісності держави, заради збереження майна). Очільники несправедливих і загарбницьких воєн зобов'язані до відшкодування за скоєне власними силами [109].

Таким чином, вчення Гроція зробило величезний внесок у гуманістичну філософію Нового часу, оскільки було зорієнтоване на побудову нового типу світового співтовариства, заснованого на принципах гуманізму, прагненні до миру, розумного порядку, співпраці та взаємодопомоги між людьми, народами і державами.

Проте, не всі думки та ідеї Г. Гроція сприймалися однозначно. Так, його міркування зазнали критики з боку Ж. Марітена, котрий вважав, що уразливість сучасної концепції прав людини визначається, насамперед, тим, що вона веде свій родовід від штучної систематизації й раціоналістичної переробки ідеї природного права Гуго Гроцієм і картезіанського проекту «математизованого мислення». «Через фатальну помилку природне право, яке перебуває усередині буття речей як сама їхня сутність, яке передує всім формулюванням і навіть відоме людському розуму не в термінах понятійного й раціонального знання, стало в результаті розумітися на кшталт писаного кодексу, застосовного до всього, про що говорить справедливий закон, і таким, що визначає апріорі й в усіх аспектах норми людської поведінки за допомогою декретів, які, як вважалося, приписані Природою й Розумом, але в дійсності сформульовані довільно й штучно» [51, с. 80]. Таким чином, не Гроцій, а античні й середньовічні мислителі були справжніми авторами доктрини природного закону й права. На думку Марітена, Гроцій спотворив і задав неправильний напрямок подальшому розвитку цієї доктрини.

Гуманістичні ідеї філософії Нового часу отримують свій подальший розвиток у працях англійського філософа Джона Локка (1632–1704 р.р.), який дає обґрунтування політичним і правовим реформам англійського

суспільства в епоху другої, «славної» Англійської революції, спрямованим на обмеження королівської влади, на створення парламентської форми правління, на забезпечення релігійної свободи. Як і Гоббс, Локк вважає, що люди в природному стані є вільними, рівними і незалежними, однак, визнаючи егоїзм людини, вчений досліджував також і проблематику приватної власності і праці як засобу досягнення індивідуальних цілей. Дж. Локк був переконаний, що верховна влада держави не може бути довільною, необмеженою. При створенні держави природні права і свободи людини, її власність повинні бути непорушними і невідчужуваними. Філософ одним із перших висунув ідею про поділ влади на законодавчу, виконавчу і судову, при цьому зазначивши, що влада повинна бути підпорядкована правосуддю і природному праву [110].

Локк вважав, що для нормального функціонування і розвитку держави необхідна гарантія віротерпимості, свободи совісті та релігійного віросповідання, а тому висунув ідею про відокремлення церкви від держави. Вчений розвивав теорію формування людини нового типу, яка набуває знання й уміння, сприяє як власному процвітання, так і прогресивному розвитку суспільства. Базисом терпимості у філософа виступає категорія природного розуму, яка дає людині уявлення про моральний закон природи – прояв божественної волі, якою мають керуватися у своїх рішеннях люди. Той факт, що вони усвідомлюють необхідність погоджувати свої дії із вимогами сумління, служить доказом існування закону природи. Проте, не всі люди через різні причини здатні бачити і відчувати в собі цей закон природи, закон совісті, однак, опираючись на розум, можна визначити межі свавілля і покірності, окреслити думки та вчинки людей [111, с. 6].

Локк пов'язував можливість бути собою з правом свободи особи, якою розпоряджатися вільно може тільки вона сама. Будучи впевненим в тому, що людина народжується із свободою і є суверенним суб'єктом, що дозволяє їй не бути залежною від мінливої, непевної, невідомої самовладної

волі іншої людини. Природна свобода людини легітимізує її право на самодетермінацію у відносинах з іншими в упорядкованому, політично організованому середовищі у суспільстві, однак, при цьому, людина не може виходити за межі, визначені законом, що є загальним для усіх. Звідси випливає логічний висновок: свобода є основою терпимості однієї людини до іншої. Свободу доповнює рівність людей, бо «все ж таки кожна людина володіє деякою власністю, що полягає у її власній особистості, на яку ніхто, за виключенням самої людини, не має ніяких прав» [97].

Самюель де Пуфендорф (1632–1694 р.р.) у своїй праці «Обов'язки людини і громадянина» писав, що моральні позиції і воля людини диктуються законами природи, котрі наділяють її певними правами і покладають на неї певні обов'язки. Першим серед цих обов'язків є зобов'язання людини по відношенню до самої себе, а саме: турбота про свою душу, своє тіло і своє життя [56, с. 40].

Бенедикт Спіноза (1632–1677 р.р.) в основу своєї філософії ставить поняття субстанції зазначаючи, що воно позначає ті властивості реальності, які не дані чуттям принципово. Субстанціональність не може бути віднесена до жодної з конкретних речей чи їх сукупності, бо усі речі є її проявами. Чуттєвість, емпірія має справу лише з одиничними об'єктами, тому вона не може досягти субстанцію, бо усі речі не можуть бути одразу дані чуттям. Таким чином, субстанція має неемпіричну природу і змістовно не відрізняється від поняття про Бога, тобто Спіноза ототожнює Бога із субстанцією. Бог не є творцем як зовнішня сила, а перебуває у природі як її іманентна причина, властивість. Таке розуміння субстанції призводить до вирішення проблеми дуалізму душі і тіла, які зливаються у філософії Спінози в єдність.

Філософ стверджував, що свободи волі як такої немає, оскільки людина є частиною природи, ланкою світового ланцюга причин і наслідків. Спіноза розуміє свободу як певну ступінь розумної поведінки людини, при

цьому стверджуючи, що вільним є лише Бог, оскільки все, що він здійснює, випливає з його власної необхідності, яка ним твориться, а не існує незалежно від акту творіння. У разі використання цих зовнішніх обставин для досягнення людських цілей, свобода і необхідність не суперечать одна одній, а стають основою взаємного існування. Сваюля обставин позбавляє людину свободи волі, лише необхідність протікання процесів буття дає змогу виявити власну волю щодо використання цієї необхідності людиною, що становить свободу особистості. Таким чином, Спіноза робить висновок, що свобода полягає у пізнанні необхідності [112].

Будучи прихильником теорії природного права Спіноза зазначає, що егоїстичні інтереси окремих індивідів можуть поєднуватися з інтересами всього суспільства. Однак егоїстичну природу людини приборкати може тільки держава, яка будується не для придушення цих егоїстичних інтересів, а для безпеки і взаємодопомоги громадян один одному. При цьому Спіноза був переконаним прихильником демократії, оскільки вона найкращим чином забезпечує втілення в життя гуманістичних цінностей, а тому виступав за надання всім громадянам права брати участь в управлінні державою [113].

Творчість Жана-Жака Руссо (1712–1778 р.р.) була суперечливою і тому не може бути однозначно визнана гуманістичною. Істотним у його філософії є те, що саме Руссо задав імпульс розгляду внутрішнього світу людини як протилежного зовнішнім проявами. Порятунком людини він бачить в її самозаглибленні, в пізнанні самої себе. Фундаментальною характеристикою людини Руссо вважає свободу, у т. ч. і свободу бути невільним, тобто жити не у згоді зі своєю власною природою. Філософ розвинув раціональне та функціональне розуміння природи суспільства на противагу будь-якому містичному його розумінню, яке неминуче робить статичним наявний порядок речей [11, с. 39].

Давид Юм (1711–1776 р.р.) на відміну від Локка та Берклі вважав, що людина може оперувати лише змістом чуттів, а не поняттям про їх

субстанцію, оскільки сприйняття світу не дають можливості довести ні його існування, ні його відсутність. Така агностична позиція обґрунтовується у відомих творах Д. Юма «Трактат про людську природу» (1738 р.), «Дослідження людського розуму» (1751 р.) та ін. Усі «духовні сприйняття» є копією чуттєвих комбінацій, він розділяє їх на два різновиди – враження, які діють під час бачення, тактильного відчуття та ідеї (уявлення), які він визнає менш сильними і точними. Визнаючи за думкою лише здатність розділяти та об'єднувати, Юм стоїть на позиціях сенсуалізму і визнає досвід найголовнішою складовою пізнання. Однак, досвід у нього відноситься лише до отримання вражень і розглядається як утворення схем суб'єктивних дій розуму з об'єднання чи розділення вражень. Між враженнями та ідеями існують такі відносини, що, зокрема: будуються на виявленні подібностей та відмінностей; відбивають послідовності в просторових та часових визначеннях; відносини причини та наслідків. Філософ стверджує, що мислення, розум не здатні дати кінцевого визначення подій, причин та наслідків [112].

Юм вважав, що основним недоліком гуманізму є ідеалізація людини, оскільки людина схильна до помилок і афектів та мало керується у своїй поведінці розумом, оскільки в моральному житті людини велику роль відіграє чуттєвість. Розум людини філософ відокремлює від моральності, оскільки мотиви вчинків людини визначаються їх причинами, звідки випливає висновок, що свобода волі – відсутня. В цілому гуманістична соціальна філософія Юма пройнята духом альтруїзму, оскільки мислитель впевнений, що в міжособистісних відносинах панують почуття солідарності, симпатії, доброзичливості. Він заперечує і популярну серед його сучасників теорію договірної походження держави, оскільки впевнений, що суспільство розвинулося із сімейних та родових відносин [114]. Юм критикував язичницькі релігії і християнство за придушення людської

індивідуальності та інакомислення, що викликало невдоволення багатьох сучасників.

Таким чином, головним фоном формування гуманізму Нового часу стала гносеологія і природознавство. «Звеличена епохою Відродження людина переводиться у гносеологічну схему суб'єкт-об'єктних відносин, де вона виступає, з одного боку, як активний діяч, перетворювач навколишнього світу – це суб'єктивна сторона; а з іншого боку – як предмет дослідження, як частина природного світу, підкорений об'єктивним законам і закономірностям, – це об'єктивна сторона. Це якраз і задає головне русло для гуманістичного розуміння сутності людини, яке відкриває Новий час. Гносеологізм доби Нового часу призводить до того, що понад усе починає цінуватися знання... Знання починає бути критерієм оцінки людських чеснот. Якщо в феодальні часи «божественне» родове походження визначало людей благородних, а в епоху Відродження з'явився критерій мистецької обдарованості, то в Новий час розум, інтелектуальні здатності, які формують знання, постають засобами вирішення гуманістичних проблем» [63].

У Новий час ідеї природного права відіграли революційну роль на гуманістичних засадах відстоювання можливостей людини створювати відповідні її сутності умови життя, створювати за допомогою права відповідні суспільні відносини. Слід погодитись, що піднесення самого факту життя до рівня найвищого земного блага, оголошуючи найвищою цінністю можливість відчувати, осмислювати, переживати, пізнавати таїнства буття, вселяло людям упевненість у своїй неповторності з-поміж інших творінь природи. Свободолюбство як суттєва риса людини, що природно притаманна їй на рівні з фактом життя, проголошувалась її священним правом. У філософських ідеях природного права того часу людина розглядалась як власник свого життя, своїх ідей і своїх речей. «Не людина існує для речей, а речі існують для неї, весь навколишній світ – духовний і матеріальний – існує як поле її діяльності» [12, с. 37].

Гуманісти Нового часу різко критикували богословські концепції людини, розглядали суспільство як продовження розвитку природи, прагнули виявити природні закони людського життя. У той час було допрацьовано ідеї Ренесансу на якісно новому рівні – через аналіз необмеженої свободи волі індивіда, яка загрожує соціальними потрясіннями і потребує розумного регулювання держави, за дотримання природних і невідчужуваних прав і свобод людини.

На думку С.І. Максимова, у Новий час було створено утопічну модель, що побудована на «дихотомії» природного і цивільного станів, при чому засобом переходу від одного стану до іншого є суспільний договір. Теоретичний задум цієї моделі, водночас, вчиняє реальний інспіруючий вплив на свідомість і поведінку людей, адже, хоча утопічні проекти не збуваються, людина, перебуваючи під враженням нової дійсності і надихаючись цією картиною, своїми вчинками змінює соціальний світ, користуючись при цьому символами і категоріями утопічного проекту. Так і природно-правове мислення перетворило політико-філософську систему, докорінно змінило практику державно-правового життя [115, с. 158].

Разом з тим, в епоху Нового часу почалось нове перетворення у проблематиці людини, яка починає переходити з площини залежності підданих від Бога в площину їх свободи, моральної відповідальності не лише перед Богом, але і перед самою собою і співтовариством [58, с. 98]. Однак, на наше переконання, слушною є думка А.І. Ковлера [56, с. 48], що концепція людини цієї епохи була все ще доволі абстрактною, хоча залишила після себе напрацювання, котрі лягли в основу позитивного вчення про людину.

Взагалі у філософії права Нового часу простежується велика увага до людини, її свободи і рівності, прав, характеризується посиленням звернення до природного права. Саме тоді з'являються такі законодавчі документи, як: англійські Петиція про право (1628 р.), Habeas Corpus Act (1679 р.), Декларація прав (1688 р.), Біль про права (1689 р.); американські Декларація

права Віргинії (12 червня 1776 р.), Декларація незалежності Сполучених Штатів Америки (4 червня 1776 р.), Конституція США (1787 р.), Біль про права (1789–1791 р.р.); французька Декларація прав людини і громадянина (1789 р.), котрі відображають ці ідеї. Більшість прогресивних мислителів цієї доби виступають з ідеєю невідчужуваних прав і свобод особистості, правової організації державної влади, а правове мислення спрямоване на захист і ствердження юридичного праворозуміння, відповідно до якого людина-атом повинна мати державу і закони, які служать їй, тобто правову державу і правові закони [23].

Юридичні документи, прийняті у цей час, мають гуманістичну спрямованість, водночас вони різняться культурно-історичними традиціями, на ґрунті яких виникли. Так, якщо американці у переважній більшості – це біженці з усіх кінців континенту, і їх спільнота формувалася на психології захоплення, то вони в певному розумінні вільні від традицій. Водночас, європейські документи вольностей напрацьовані у боротьбі соціально-економічних, політико-практичних і право-ідеологічних відносин. Американська вільність у своїй основі мала сукупність представників різних культур, які об'єднувалися на новій основі, не обтяженій історичними традиціями. Звідси і пануючі в них позитивістсько-прагматична філософія, протестантська релігія, плюралізм думок та експансіоністська політика. Правовий нормативізм став центральною об'єднуючою силою американського суспільства. Буква закону, що доведена до абсолютного соціального значення, певною мірою захищає і оберігає інтереси кожного громадянина. Право є ідеалом, навколо положень якого постійно точаться, з одного боку, суперечки різноманітних соціально-політичних сил, а з іншого – воно забезпечує суспільно-політичну стабільність [12, с. 45].

Попри те, однією з особливостей гуманізму є його прояв в інтеграції народів в одну спільноту, з характерним взаємозбагаченням культур, і юридично-правової в т. ч., що й проявиться пізніше в утворенні міжнародних

організацій. Загальнолюдські цінності, які має в собі гуманізм, найбільше виявилися у міжнародно-правових нормах, однак ідеологічне підґрунтя цих документів було випрацюване великою мірою у філософії саме Нового часу. Повноцінне, найбільш гуманістичне виявлення природного права спостерігається в юридичних документах, спільних для всіх народів і континентів. Отже, можна сприймати історію розвитку гуманізму як історію юридичного оформлення прав людини, яка в різні епохи і в різні часи, у різних народів усвідомлювалася людьми як необхідність жити у співдружності, взаєморозумінні, взаємоповазі, у взаємному визнанні особливостей культури кожної нації, народу, країни [116, с. 66–77].

3.3 Цінність людини, мораль та свобода як основні гуманістичні правові ідеї у Німецькій класичній філософії

Німецька філософія другої половини XVIII – початку XIX ст.ст. розглядається як завершальна стадія традиційного європейського раціоналізму, коли постала проблема об'єднання держави та збереження порядку, стабільності за республіканської форми правління. У цей час відбувається і перше розчарування у практичній ефективності природного права, оскільки суперечності між державою, суспільством і особою призводять до повстань і революцій, які відбулися в інших країнах Європи. Шляхи для свого об'єднання, створення загальнонаціональної державності німецькі філософи шукали у національній свідомості як об'єднуючому факторові, зокрема: Г. Гегель пише про «німецький дух»; Л. Фейєрбах вдається до аналізу «сутності християнства»; К. Маркс і Ф. Енгельс, започатковуючи своє вчення, говорять про «німецьку ідеологію». При цьому висхідним і кінцевим принципом національної суспільної свідомості, з якого починаються і завершуються основні філософські системи цієї доби, є право [12, с. 41].

Значний внесок у розвиток ідеї гуманізму зробив представник німецької класичної філософії Іммануїл Кант (1724–1806 р.р.), котрий дав обґрунтування світу, за яким у центрі знаходиться людина. При цьому вона є первинною, а світ розглядається як результат розумних вчинків людини, котра усвідомлює свій обов'язок. Моральні закони виступають як імперативи, що заохочують чи забороняють певні дії, як морально можливі чи неможливі. Дотримання чи недотримання обов'язку супроводжується моральним почуттям, задоволенням або ж певним болем. Однак, моральні почуття являють собою лише суб'єктивні наслідки, а не основу цих законів [117, с. 115].

На думку філософа, людина за своєю природою не є ні доброю, ні злою, а стає такою чи іншою через свою діяльність. Оскільки людина має суб'єктивну спроможність диференціювати себе від дійсності, створюваної іншими людьми, то вона покликана на рівні власної суб'єктивності визначати свою автономію, незалежність. Умовами цього є людська комунікація або спільний, загальний інтерес, у контексті здійснення якого відбувається спільне позначування певних реальних та уявних речей, що перетворює їх в об'єкти, котрі стають усвідомлюваними та зрозумілими спільно [118, с. 299]. З цього приводу деякі науковці зазначають, що відсутність просування шляхом присвоєння цінностей свободи неминуче штовхає людину до ідентифікації з явищами, що існують навколо неї без її вільної участі. Тоді людина потрапляє під вплив дії сил примусу і ледве чи знає про свою свободу діяти відповідно до власного практичного розуму. Поза здійсненням свободи, людина мало що знає про можливість свого приватного світу, вона байдужа до потреб особистої автономії, а то й ворожа їй [41, с. 165]. Якщо ж людина потрапляє під дію такого примусу і не застосовує сили волі, щоб вийти з під його дії, то така людина втрачає особисту гідність.

Кант стверджував, що людина є ціллю сама по собі, а тому не може сприйматися як засіб. Мораль є виключною умовою, за якої можливо, щоб

розумна істота була ціллю самою по собі, бо тільки завдяки їй можна бути законодавчим членом у царстві цілей. Можна погодитись, що категоричний імператив є вищим принципом моральності, оскільки його слід виконувати не заради будь-яких інших цілей, а заради нього самого, він не потребує жодних доказів, а є продуктом чистого практичного розуму [37, с. 152]. Справжня ж моральна налаштованість людини повинна полягати в тому, щоб не очікувати нагород ані в цьому, ані в іншому світі, а виконувати свій обов'язок безвідносно до яких-небудь надій, нехай навіть бажання щастя – невикорінювальне природне прагнення людини [119]. Таким чином, в центрі вчення Канта знаходиться людська гідність, яку він обґрунтував через моральне буття людини. Категоричний імператив пов'язується з думкою, що окреслює буття: особа є абсолютною цінністю, істотою, котра не обумовлена у своїй внутрішній свободі, але може сама визначати власну поведінку, а тому володіє гідністю. Гідність, яка розуміється в такий спосіб, є підставою нормативної етики та філософії права [15, с. 46].

Кант розглядає етику як бажання, яке дозволяє людині піднятися над собою, звільняє її від природного порядку чуттєвого світу і долучає до вищого світового порядку. Однак, стверджуючи абсолютний характер етичного обов'язку, філософ не зміг розкрити його змісту. Більше того, він не визнав того факту, що обов'язок залишається порожнім поняттям, якщо в нього не вкладати певного змісту. Як влучно зауважив А. Швейцер, «... височину основного морального принципу він оплачує його беззмістовністю» [120, с. 148]. Відкинувши значення для людини почуття симпатії і товариськості і визнаючи моральність основною властивістю розуму, Кант не зміг знайти в природі корені природного походження моралі, тому йому довелося, зрештою, натякнути на божественне походження свідомості морального обов'язку: «Таємничість походження цієї здатності нашого розуму, що говорить про її божественне походження, повинна

піднімати наш дух до захоплення (ентузіазму) і зміцнювати нас для всякої самопожертви, яка вимагає від нас поваги до обов'язку» [121, с. 53–54].

Вочевидь, на думку Канта, мораль є первинною і самодостатньою, моральні вимоги неможливо вивести ані з наказів Бога, ані з людських схильностей, ані з суспільних вимог, ані з міркувань корисності і задоволень. Людина дізнається про те, що є добрим, а що поганим, в чому полягає її моральний обов'язок, завдяки особливій здатності, яку Кант називав практичним розумом (сумлінням). Природа людини зумовлює суперечність між вимогою практичного розуму та можливостями людини як істоти, що належить до чуттєвого світу. Ця суперечність може бути розв'язана, лише якщо припустити безсмертність людської душі: якщо душа безсмертна, реалізація зазначеної вимоги практичного розуму хоча й неможлива в жодний часовий момент існування людини, але можлива у вічності – як нескінченний процес наближення до моральної досконалості, «оскільки вона (повна відповідність з моральним законом, моральна досконалість, святість) все ж таки потрібна як практично необхідна, то вона може виступати тільки в прогресі, що йде в нескінченність до тієї повної відповідності...» [122, с. 136].

У філософії Канта віра не є знанням, вона ототожнюється з надією, оскільки людина може сподіватися на безсмертя душі і справедливий світовий устрій, який уособлюється Богом. Але вона не знає напевно, чи душа безсмертна і чи існує Бог, що і робить можливою людську свободу і моральну мотивацію. Якби людина знала напевно про існування Бога, то моральна мотивація була б придушена страхом покарання і бажанням отримати винагороду. Якщо людській природі призначено прагнути до найвищого добра, то й міра її пізнавальних спроможностей має вважатися відповідною до цієї мети. «Припустімо, що природа наділила нас тією здатністю проникливості або просвітленістю, якою ми раді були б володіти або якою ми справді, як уявляють деякі, володіємо... Порушень закону, звісно, було б уникнуто, його веління виконувалося б, та позаяк

налаштованість, з якої повинні діятися вчинки, не може бути нав'язана жодним велінням, а стимул до діяльності тут завжди під рукою й притому зовнішній, отже, розум не потребує спершу напружено працювати, збираючи сили для опору схильностям за допомогою живого уявлення про гідність закону, – то більшість законослухняних вчинків діялося б зі страху, лише небагато – з надії й геть жоден – з почуття обов'язку, а моральної вартості вчинків, до чого-бо єдино зводиться вся вартість особи й навіть цілого світу в очах найвищої мудрості, тоді зовсім не існувало б. Таким чином, поведінка людей... перетворилася б на голий механізм, де, як у маріонетковій виставі, усі добре жестикулюють, але в фігурах немає життя. А що в нас це влаштовано цілком інакше, і ми за всього напруження нашого розуму маємо тільки дуже темне й непевне бачення майбутнього, а світоправитель дозволяє нам тільки здогадуватися про його існування та його велич, але не дозволяє нам цього бачити або ясно довести, натомість моральний закон всередині нас, нічого не обіцяючи нам з певністю й нічим не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої поваги, хоча, втім, тільки тоді, коли ця повага стає діяльною й панівною, дозволяє нам через це зазирнути, і то лише мигцем, у царство Надчуттєвого, – то може мати місце істинно етична, віддана безпосередньо законові налаштованість, і розумне створіння може стати гідним причетності до найвищого добра, відповідної моральній вартості своєї особи, а не лише своїм учинкам. Отже, і тут могло б бути слухним те, чого нас поза тим достатньо вчить дослідження природи й людини, – що незглибима мудрість, завдяки якій ми існуємо, є не менше гідна поваги в тому, чого вона нам відмовила, як у тому, чим вона нас наділила» [122, с. 162–163].

На думку Канта, у питанні про свободу ніхто, навіть найдосвідченіший філософ, не може знати більше, ніж звичайна людина, оскільки на це питання знання не може дати відповідь. Саме тому кантівська філософія як смислове ядро має ідею моральної автономії особи, а без

розуміння того, що є мораль, не можна зрозуміти сенс і призначення права. Цей «моральний закон усередині мене» – універсальний посередник міжособистісних стосунків, завдяки якому кожен може зрозуміти, що свобода однієї людини може мати лише одне обмеження – свободу іншої людини [123, с. 48]. Поняття права можна побачити безпосередньо в можливості поєднувати взаємний примус зі свободою кожного. Якщо кожна розумна людина вже має моральний закон усередині себе, то право і повинно стояти на варті моральної автономії вільної особи, яка здатна сама собі дати закон. Цими міркуваннями зумовлений загальний принцип права Канта: «має рацію будь-який вчинок, який або згідно з максимою якого свобода свавілля кожного сумісна зі свободою кожного відповідно до загального закону» [124, с. 140].

Затверджуючи свободу, людина виступає творцем власного морального світу – вона сама собі встановлює закони, котрі «беруть верх безумовно, який би не був результат їхнього виконання, більш того, вони навіть змушують цілком відволіктися від нього», людям «достатньо того, що вони виконують свій обов'язок, що б не було з земним життям і навіть якщо б у ньому, можливо, ніколи не співпали щастя і гідність» [125, с. 81–82]. Таким чином, для Канта правовий порядок є соціальним простором людської моральності, і лише там, де він приймається у цьому значенні, боротьба за нього і безумовна повага до нього перестають залежати від ситуаційно мінливих уявлень про умови досягнення щастя, благополуччя, успіху [126, с. 208]. Проте, Кант відстоює право людини підкорятися тим законам, на які вона дала свою згоду. Він вважає, що «свобода кожного не покорятися іншому закону крім того, на який він дав свою згоду; громадянська рівність – визнавати таким, що стоїть вище за себе лише того у складі народу, на кого він має моральну здатність накладати такі ж правові обов'язки, які той може накладати на нього; атрибут цивільної самостійності – бути зобов'язаним своїм існуванням і змістом не свавілля когось іншого у складі народу, а

власним правам і силам...; в правових справах громадянська особа не може бути представлена ніким іншим» [124, с. 235].

Аналіз етики І. Канта дозволяє зробити висновок, що призначення людини він розглядав як набуття вільної і розумної волі через розкриття у собі категоричного імперативу і визнання його вищим законом для своїх вчинків. Гуманізм у нього ототожнюється з вільною і розумною волею, оскільки людина, яка володіє вільною і розумною волею, є людиною гуманною і завжди чинить морально. Однак, як практично досягти вільної і розумної волі, ґрунтуючись лише на властивості розуму, усвідомлювати обов'язок, Кант не розкрив. Він цілком правильно вказав, що не можна обґрунтовувати мораль міркуваннями про користь і щастя. Для такого обґрунтування недостатньо почуття симпатії чи співчуття, оскільки воно може вступати в протиріччя з іншими прагненнями людини. У зв'язку з цим виникає питання: за допомогою якої ж здібності людина вирішує ці внутрішні, душевні зіткнення і чому рішення, яке ми називаємо моральним, дає їй задоволення і схвалення з боку інших людей? Відповіді на це питання ми не знаходимо у І. Канта. Він лише вказав на внутрішню боротьбу в душі людини і визнав, що в цій боротьбі вирішальну роль грає розум, а не почуття [17, с. 154].

Головна умова моральності, за Кантом, полягає у тому, щоб кожна людина ставилася до себе (і до іншої людини) як до представника людства. Моральний імператив Канта був виражений у формулі: «чини так, щоб ти завжди ставився до людства в своїй особі й до іншого як до мети і ніколи – як до засобу». Буденні мотиви поведінки, такі як «добрі справи» з надією на відплату у вигляді вічного блаженства у потойбічному світі, для Канта не мали жодної цінності. Кант писав, що до морального вчинку мають спонукати «зоряне небо наді мною і моральний закон в мені», на чому й ґрунтується культура. Хоча виконання людиною офіційного закону безперечно необхідне в суспільстві, культурною людиною робить лише

дотримання внутрішнього закону, моралі. Значення морального вчення Канта полягає у тому, що воно утверджувало найвищу санкцію за незалежним внутрішнім моральним рішенням, а не за офіційним правом, яке наприкінці XVIII ст. перетворилося на знаряддя політичного волюнтаризму. Кант відобразив загальну тенденцію свого часу до автономізації й водночас до універсалізації моралі [127].

Сенсом розвитку культури для Канта є всебічний розвиток людини, для якої потрібна свобода. Скасування обмежень особи в її діяльності, поширення освіти, що поступово робить вплив і на принципи управління, сприятимуть тому, що в рамках культури здійсниться вдосконалення не лише державного устрою, але і всесвітнього громадянського стану, тобто союзу народів, заснованого на принципах миру [128, с. 105–111]. «Лише у суспільстві, і саме в такому, у якому його членам надається найбільша свобода, а отже, існує повний антагонізм, та, проте, найточніше визначення і забезпечення свободи ради сумісності її зі свободою інших, лише в такому суспільстві може бути досягнута вища мета природи: розвиток всіх її задатків, закладених в людстві» [129, с. 12–13].

Йоган Готліб Фіхте (1762–1814 р.р.) запропонував нове розуміння людини, яка розглядалась філософом як результат творення самої себе. Проте наприкінці свого життєвого шляху, заперечуючи самого себе, філософ приходить до висновку, що прагнення людини до самостійності є вираженням зла в людині, самоутвердження егоїстичного індивідуалізму, тому свободу він став тлумачити як звільнення від усього індивідуального, як відмову від самості. Доти, поки людина прагне бути сама по собі, Бог не приходить до неї, бо ніхто з людей не може стати Богом. Як тільки вона усуне себе повністю, залишиться Бог і буде всім у всьому, завдяки чому людина зможе перейти до вищого життя. У Фіхте розуміння самореалізації протягом його творчого життя кардинально змінюється: від західного

індивідуального уявлення щодо можливостей людини до східного самозречення людини від своєї індивідуальності [130, с. 129–132].

За Г. Фіхте, людина визначається не шляхом співвідношення з речами світу, а за допомогою співвідношення з іншими людьми. Речей, що не володіють свідомістю, недостатньо для визначення людини як розумної та вільної істоти. Інтерес до речі і до іншої людини відрізняються не у формальному, але в змістовному плані. Річ виступає як чуже, а інший сприймається як подібний, але не тотожний. Людина як індивід визначається у відношенні до іншого за допомогою обмеження подібними до нього іншими, які відображають його свободу. Таким чином, саме взаємодія з іншим формує вихідний феноменальний образ людини. Щоб самовизначитися у теоретичному плані, людина, за Фіхте, повинна сконструювати систему стосунків і себе самої в рамках цієї системи. Фіхте у дусі німецького ідеалізму вважає все подібне тотожним. Філософ розглядає поняття людини невід'ємним від поняття роду, оскільки людина стає людиною лише серед людей [131, с. 124–125].

Фіхте вважав суперечність між необхідністю і свободою головною проблемою етики. Вчений вважав, що воля людини і уся її духовна діяльність взагалі детерміновані таким же чином, як і фізична природа. Людина підкоряється законіві причинної зумовленості не тільки як частина або явище природи, а й як суб'єкт громадянського історичного процесу. Фіхте вбачає у свободі дію, що ґрунтується на пізнанні необхідності. Він вводить поняття ступеня свободи, що фіксує доступність свободи людям залежно від рівня історичного розвитку суспільства, в якому вони перебувають, а не від індивідуальної мудрості. Свобода складається не з вилученої природної чи суспільної необхідності, а з добровільного підкорення людини законам та цілям людського роду, що базується на суспільному пізнанні необхідності. Постановка проблеми в історичному контексті допомагає Фіхте показати, що

існують різні ступені свободи, зумовлені відмінностями історичних епох [132].

Природне право Фіхте розуміє як проміжну ланку між природною стороною людини та її моральністю, що повинно з'єднати необхідність природи і свободу духу. Цим воно сприяло б породженню людиною її другої природи – світу об'єктивної свободи, де вона перебувала у самій собі. Позитивне право повинно бути реалізацією природного права, де з'єднуються ідея права та ідея справедливості, норма моралі і юридична норма. На думку Фіхте, не існує природного права і природного стану? як чогось закладеного від природи, але існує ідея права, ідея справедливості, що розкриває суть позитивного права [133, с. 185].

Природне право як ідея, проміжна ланка між людиною і її моральністю, впливає на свободу волі людини, сприяє її визначенню і усвідомленню нею свого онтологічного призначення. Раціональне розуміння природного права призводить до позитивного права, яке повинно сприяти повній реалізації людини в суспільстві. Позитивне право має відповідати природному праву, однак повної тотожності досягнути між ними неможливо. Намагання жити у злагоді з природою, її законами принесе те вище благо, якого часто хочуть досягнути люди. На жаль, розум людини, на думку Фіхте, завжди перебуває в постійній боротьбі з природою. Ця вічна проблема породжує проблеми позитивного права у регулюванні суспільних відносин [134].

Об'єднуючим елементом у Німецькій класичній філософії є проблема співвідношення автономії окремої особи та організації форм соціального життя людей, тобто політичних інститутів держави. Так, І. Кант, з позиції філософсько-дуалістичної методології, намагався гармонізувати ці відносини, говорячи про єднання інтересів суспільства й особи в державі, про їх загальне підґрунтя – моральність суспільства. При цьому мораль розумілась як вища від права, а закон, що невиправданий мораллю, на його

думку, не є обов'язковим для виконання. У той же час Г. Фіхте виступав за перевагу індивідуального над суспільним, давав раціональне тлумачення індивідуалізму, егоїзму та егоцентризму, як розумного і необхідного. Суперечачи їм, Г. Гегель (1770–1831 р.р.) у своїй узагальненій системі духовного буття надає перевагу суспільному. Суб'єктивний та об'єктивний дух (суспільна свідомість) концентрується, на його думку, в абсолютному дусі, яким є самоусвідомлення через самозаспокоєння людської свободи. Розумна, обмежена розумом свобода повинна знайти свій вихід у необхідності, яка в історичному розгортанні проходить низку етапів і в наявному бутті втілюється у державі. Тому право, за Г. Гегелем, і є мірою свободи. Реальним буттям права є держава, оскільки вона встановлює в законах, юридичних нормах реальність свободи. Людина повинна правильно сприйняти, усвідомити державні приписи як основні орієнтири для своєї правомірної поведінки як громадянина. За Г. Гегелем, держава – це панацея від усіх бід, вона – «понад усе», це – «ступання Бога по Землі» [12, с. 42].

Аналізуючи етику І. Канта, Г. Гегель вказав, що не можна вважати виправданням правила моральної норми те, що воно може бути визнано бажаним як загальний закон. Для будь-якого вчинку можна знайти якесь спільне підґрунтя і навіть звести його в обов'язок. Гегель шукав джерело моральних понять в природно сформованих у житті нормах сім'ї, суспільства, і особливо, держави, завдяки яким людина настільки споріднюється з моральним, що воно перестає для неї бути зовнішнім примусом. Людина починає бачити в моральному прояві своєї власної вільної волі. Однак, сформовані таким шляхом норми моралі є змінними: спочатку вони втілюються у сім'ї, а потім – у державі, де вони знову видозмінюються. Людство в процесі своєї еволюції постійно виробляє вищі моральні норми, вище розуміння морального. Філософія І. Гегеля веде до примирення з дійсністю, до виправдання існуючого порядку, його уявлення про

суспільство неминуче веде до зникнення думки про те, що справедливість та рівноправність повинна виступати основою моральних норм [17, с. 155].

Цінність людини полягає у її здатності мислити, керуючись при цьому складними мотиваційними процесами. Розвиток людини і соціуму Гегель пов'язував із розвитком самосвідомості, що навчилась відділятися від «мальовничої видимості чуттєвого» і цінувати свободу мислення [21, с. 172]. За Гегелем, цінність людини найбільш повно проявляється у громадянському суспільстві, котре визначається двома принципами: самоцінністю індивідуального буття конкретної людини, яка «є для себе особливою метою, цілісністю власних потреб і сумішшю природної необхідності та свавілля; та опосередкованістю індивідуального буття, формою загальності, оскільки «кожне з них стверджує свою значимість і задовольняється тільки як опосередковане іншими такими ж індивідуальними буттями». Громадянське суспільство постає у Гегеля не як суспільство винятково приватного інтересу, що протистоїть загальному, а як стан суспільних зв'язків, в основі яких лежить взаємодія і взаєморозвиток індивідуального та загального, а тому «ціле виступає ґрунтом опосередкування, на якому дають собі свободу всі одиничності» [135, с. 50].

Громадянське суспільство, за Гегелем, трансформується у державу з її вищим суспільним призначенням. У такій державі індивідуальна воля об'єднується з громадською: індивідуальна воля рухається від виразу одиничного і особливого до загального, від висловлювання суб'єктивних моментів буття до об'єктивних, залежних від цілей розвитку всього людства. На думку філософа, «добро в собі і для себе є абсолютною метою світу і обов'язок для суб'єкта, який повинен мати розуміння добра, зробити його своїм наміром і здійснювати у своїй діяльності». Слід погодитись з В.А. Рибіним, що ці думки, безумовно, мають гуманістичну спрямованість [17, с. 155].

Розуміння сутності і призначення людини Гегель вбачав у тому, що людина повинна здійснити свою свободу. У здійсненні ідеалу свободи філософ розумів виправдання зла, яким переповнена соціальна реальність, при цьому люди, задовольняючи власні інтереси, насправді ж виконують замисли Абсолютного Духу. Найбільш цінною є така діяльність людей, що співпадає із замислами Світового Розуму, який надає їм найбільшу свободу в починанні та здійсненні планів [15, с. 51]. Попри те, звичайні люди часто сприймають за свободу свавілля, оскільки думають, що якщо у них є вибір, то є і свобода. Однак, це ілюзія тому, що «звичайна людина вважає, що вона вільна, якщо їй дозволено діяти за власним свавіллям, тим часом саме в свавіллі міститься причина її несвободи» [136, с. 81].

Думка звичайної людини, на яку сам Гегель дивиться ніби з погордою, не дозволяє зрозуміти, що є дійсна свобода, але як ідея вона доступна тому, хто піднявся на вищий рівень пізнання істини. На цьому рівні стає ясно, що дійсне право і є свободою, тобто вищим рівнем розвитку розуму. Тут стає виразно видно як, за Гегелем, «філософія утворює круг». Коли філософ, пройшовши крізь труднощі пізнання, прийшовши до протиріч, дозволяє собі пройти і крізь них, досягаючи вищого рівня теоретичного пізнання, тоді він приходить до пізнання того, з чого пізнання почалося [123, с. 46]. Це практично недоступне для звичайної людини, а відкривається мислителеві, або цьому треба довго вчитися. «Думка про право не є чимось таким, чим кожен володіє безпосередньо; лише правильне мислення є знанням і пізнанням предмету, і тому наше пізнання має бути науковим» [136, с. 58].

Суб'єктивна розумна воля людини не виступає як дещо протилежне загальній волі або свободі, вона теж складає її зміст. Взаємне визнання суб'єктивної і загальної волі набуває особливого значення щодо найважливіших питань суспільного життя, які регулює право. Гармонійне поєднання суб'єктивної і загальної волі має місце та необхідне саме у праві,

оскільки у ньому діють формально визначені зобов'язання. Свобода виступає як сутність людини, вище її право, однак вона також є частиною загальної свободи і процесу її розвитку у навколишньому світі та як розвитку об'єктивного духу. Свобода може бути пізнана не через свою абстракцію, а через конкретні об'єктивні форми свого прояву. На прикладі людини свобода може бути втіленою у її вчинках, на прикладі розвитку об'єктивного духу – у праві, яке і є реалізованою свободою. Завдяки своїй універсальності воно відноситься до всіх, хто йому підпорядкований, і у той же час може застосовуватися до кожного окремого випадку. Гегель зазначає, що істина робить дух вільним, а свобода робить його істинним [137, с. 25].

Право Гегель називає свободою і розкриває як систему підпорядкування, при цьому свобода є знанням і усвідомленням такого підпорядкування: «Право торкається свободи – найбільш цінного і найбільш гідного в людині, і вона сама повинна знати право, оскільки воно для неї обов'язкове» [58, с. 95]. Філософ виділяє три сфери конкретизації поняття свободи і права: абстрактне право, мораль і моральність. У сфері абстрактного права воля безпосередня, це право абстрактно вільної особи для себе, воно передбачає, що в основі права лежить свобода окремої людини. У сфері моралі воля із зовнішнього наявного буття переходить у суб'єктивну одиничність, котра протистоїть загальному, що роздвоєне у вигляді внутрішнього добра і зовнішнього світу [138, с. 56]. Мораль розглядається як подальший розвиток свободи, коли особа абстрактного права стає суб'єктом вільної моральної волі, для якого є важливим самовизначення, мотиви і цілі поведінки. «Цінність людини визначається її внутрішньою поведінкою, і погляд моралі є, таким чином, свободою, що існує для себе» [139, с. 128]. У сфері моральності досягається поєднання двох попередніх сфер, коли добро реалізується у зовнішньому світі, при цьому свобода постає не лише як право суб'єктивної волі, але як дійсність і необхідність. Таким чином, кожен ступінь свободи – абстрактне право, мораль і моральність є, за Гегелем,

правом. «Сама ідея свободи виявляється у вигляді прав цих ступенів – від більш абстрактних форм права до конкретних. Оскільки ступені розвитку ідеї свободи діалектично підпорядковані один одному, правом у гегелівській філософії є також кожна наступна ступінь розвитку ідеї свободи стосовно попередньої» [138, с. 57].

Таким чином, у кантіанській і гегелівській філософії даються принципово різні варіанти обґрунтування права. Якщо основне питання кантівської філософії права «яким має бути право?», то основне питання гегелівської філософії права «як пізнати право?». Кант підпорядковує право моралі (як засіб – цілі) і дає моральне обґрунтування права. Гегель підпорядковує мораль праву і обґрунтовує мораль правом, а само право як ідея у його філософії не вимагає обґрунтування [138, с. 49].

Людвіг Фейєрбах (1804–1872 р.р.) тлумачив людину як природно-споглядальну істоту з розвиненими чуттєвими властивостями, підґрунтя буття якої у світі є природа. Фейєрбах продовжує й поглиблює традиційний античний погляд на людину як природну, тілесну, фізичну, просторово-часову істоту, яка лише в такій іпостасі спроможна споглядати й мислити. Людина розглядалась ним як істота цілісна, її душа (розум, мислення) невіддільна від тіла. Відрив мислення від тілесності, тлумачення духу як первинно-творчої субстанції є витвором спекулятивної філософії та релігії. На думку філософа, такому погляду на людину слід покласти край [140, с. 128].

Л. Фейєрбах намагався зруйнувати релігію у її класичному поданні і створити нову, в центрі якої стояла б людина, і через призму цієї нової релігії встановити, в чому власне полягає моральне в людині. Справжня релігія повинна бути заснована на почутті сердечного відношення між людьми, яке до цих пір шукало свою істину в якійсь фантастичній істоті – Бозі, а тепер безпосередньо знаходить її в любові між людьми. Суть етики Фейєрбаха можна окреслити такими положеннями: прагнення до щастя дано людині від

народження, за природою, тому воно повинно бути основою будь-якої моралі, але воно контролюється і виправляється з двох сторін. По-перше, з боку природних наслідків вчинків людини: за сп'янінням слідує похмілля, за надмірністю слідує хвороба. По-друге, з боку їх суспільних наслідків: якщо людина не поважає в інших людях того ж прагнення до щастя, то вони заважають її прагненню до щастя. Звідси випливає, що якщо людина хоче задовольнити це прагнення, вона повинна правильно оцінювати наслідки своїх вчинків, а також поважати рівне право інших на те ж саме прагнення [17, с. 158].

У своїх гуманістичних поглядах філософ заперечує Канта та Гегеля. Людина, на думку Л. Фейєрбаха, керується не абстрактним категоричним імперативом, як вважав І. Кант, а власним прагненням до щастя. Свобода розглядалась ним не як абстрактна категорія мислення, як навчав Г. Гегель, а як реальний рух людини до щастя. Головною засадою філософії Фейєрбаха було створення умов життя, які відповідали б людській природі. Обґрунтовуючи необхідність зробити умови життя людськими, філософ вважав незмінною сутність людини [141]. Любов постає як найвищий вияв чуттєвої природи людини, як принцип організації соціального та досконалий механізм регулювання відносин між людьми.

Дійсна людяність, на думку філософа, виникає лише на засадах глибинного внутрішнього шанобливого почуття людини до людини. «Добрим і моральним є тільки той, хто виключно і єдино, абсолютно і безумовно має своїм принципом і критерієм благо людини... Моя моральна вимога до людей обмежується тим, щоб не робити нічого злого» [140, с. 640–641]. За Фейєрбахом, не можна бути до кінця щасливим, коли бачиш страждання іншого, оскільки «добродієність – це власне щастя, яке, однак, відчуває себе щасливим тільки у зв'язку з чужим щастям, котре готове навіть пожертвувати собою ...» [140, с. 635]. Полемізуючи з І. Кантом з приводу обов'язку, Л. Фейєрбах зазначав, що гордовитий категоричний імператив

імпонує з точки зору абстрактної філософії, з точки ж зору природи – це всього лише дуже скромне благочестиве побажання. Усвідомлення обов'язку – це насамперед усвідомлення своєї тотожності з іншими людьми, що припускає неодмінну повагу іншої людини, оскільки «існує повага до самого себе, але обов'язок представлений тільки іншою людиною» [140, с. 636].

Недоліки, спірні моменти філософії Л. Фейєрбаха визначив Ф. Енгельс у роботі «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії», де критикується думка про смирення й любов, що визнавалася як реакційна. Однак, любов до ближнього є категорією глибоко моральною, поняттям, яке визначається як сутнісна ознака гуманізму, що від Античності та раннього християнства і на протязі всієї історії людства включене філософською думкою в основні чесноти людини. Тому суть розбіжностей між Фейєрбахом і Енгельсом полягає у розумінні людини: у Фейєрбаха людина – частина природи, сукупність фізіологічних і моральних якостей; у Енгельса і марксистів людина являє собою сукупність суспільних відносин. Вочевидь, що і той і інший підхід страждають односторонністю [17, с. 159].

Представники німецької класичної філософії будують свої вчення, системи, які включають філософську проблематику високої узагальненості. Вони розмірковують про світ в цілому та закономірності його розвитку в онтологічному аспекті філософії. В тісній єдності з ним вибудовується вчення про пізнання, тобто теорія пізнання, епістемологія. Філософія розробляється і як вчення про людину – як філософська антропологія [46, с. 111]. Представники Німецької класичної філософії розмірковують про суспільство, суспільну людину в рамках філософії права, моральності, всесвітньої історії, мистецтва, релігії. Їх об'єднує ще й те, що проблеми філософії вирішуються ними на базі широких і фундаментальних світоглядних роздумів, всеохоплюючого філософського погляду на світ, людину, на все буття.

Висновки до третього розділу

У розділі розглянуто формування ідеї гуманізму в праві. Констатовано, що епоха Відродження дала потужні культурні імпульси для формування європейської цивілізації, а гуманістичний і реформаційний рухи змінили напрямок її розвитку. Епоху Реформації можна охарактеризувати як кризу ренесансної культури і зародження нової картини світу. Одним із головних результатів культуротворчого процесу релігійного напрямку реформаційного періоду став протестантизм.

Центральним питанням Реформації було питання про людину, що у теоцентристському ракурсі поставало як питання про її спасіння. Антропоцентризм, який протестантська релігія згодом відкинула, пронизував почуття пантеїстів та містиків, а гуманістична концепція піднесення людини відіграла вагомую роль у філософії XVI ст. Гуманістичний дух значно скріпив політичні, інтелектуальні та релігійні сили з наближенням Реформації. Світоглядна проблематика, яку гуманізм наклав на всі сфери суспільного життя, проникла й у поле офіційного церковного впливу. Це давало підґрунтя до інтенсивної та глибокої роботи над переосмисленням догматичної, культової та організаційної сторін християнства та ставлення до людини.

Якщо в часи Середньовіччя кожна людина сприймалась як невід'ємна клітина єдиного духовного тіла Христового, цілісність котрого уявлялась непорушною і безумовною, то Реформація означала раціоналізацію духовного життя і по-новому виражала земну єдність духовного Христового тіла. Якщо античність відкрила в людині феномен свободи і пов'язала її з розумом, то християнство своїм постулатом про рівність душ повідомило, що свобода дарована людині Богом, і вже від неї самої залежить, як скористатися нею через свій вибір. В період Реформації відбувається поступове оволодіння свободою самою людиною, як самодостатнім суб'єктом мислення, волі та дії.

Характерною особливістю гуманізму в епоху Нового часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб. З кінця XVI ст. формується нова філософія, яка починає опиратися на науку та природознавство, що стало передумовою нового спрямування людства на оволодіння силами природи. Цей процес супроводжувався переорієнтацією філософії з антропологічної проблематики на пізнання закономірностей природи, при чому на перший план висувалося всебічне вивчення природи людини. Гуманізм у Новий час сприяв трансформації ідеалів соціальної справедливості, демократичним реформам та формуванню нової етики, яка висунула на перший план загальнолюдські цінності, права людини і знайшла своє закріплення у праві. У той час було закладено основи сучасного розуміння прав людини як імперативів і норм взаємовідносин людини і держави, була висунута ідея про те, що держава повинна опиратися на природне право.

В епоху Нового часу людина починає розглядатись як вільна істота, котра здатна творити саму себе, надавати собі тієї природи, якої вона забажає, як суб'єкт пізнання і діяльності. В цьому полягало головне відкриття гуманізму, яке отримало розвиток у раціоналізмі цієї доби. Філософія Нового часу стверджувала визначну роль розуму людини як у пізнанні світу, так і в створенні суспільно-політичних форм співжиття людей, в тому числі і права. Найбільший вплив ця традиція вчинила на розвиток філософсько-правової думки, оскільки гуманістичний ідеал людини як вільної індивідуальності, котра здатна до самотворення, породив ідеал громадянського суспільства, в якому ця здатність буде повністю реалізована, та правової держави, котра зможе сприяти здійсненню, охороні і захисту основних прав людини.

У Німецькій класичній філософії постала проблема об'єднання держави, збереження порядку та стабільності за республіканської форми

правління. У цей час відбувається перше розчарування у практичній ефективності природного права, оскільки суперечності між державою, суспільством і особою призводять до повстань і революцій, які відбулися в інших країнах Європи. Разом з тим, філософія права цієї доби являла собою єдине духовне утворення, яке, з одного боку, увібрало досягнення сучасної з нею культури та цивілізації, а з іншого – було покликане здійснити критичний перегляд права. Представникам цієї філософії вдалося задовольнити вимоги свого часу, при цьому зберігши ідею гуманістичної місії філософії і права.

Німецька класична філософія права остаточно здолала механістичний світогляд, котрий панував до цього часу у вченні про людину та суспільство, кардинально змінила думку, яка протиставляла людину природі і визнала людську істоту головною метою і сенсом пізнавальної діяльності. У дослідженні людини філософія цього часу була сконцентрована навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей. У той час було не лише проголошено гуманістичні принципи, але й проаналізовано суперечності та труднощі, які виникали на шляху їх реалізації.

РОЗДІЛ 4

СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ ГУМАНІЗМУ В ПРАВІ

4.1 Інтеграція гуманістичних ідей у філософії права XIX-XX ст.ст.

XIX сторіччя характеризувалось значним розвитком позитивізму на фоні капіталізму, масових відкриттів у науці та техніці, що сприяло раціональному поясненню природного права. Пріоритети надавались етичним постулатам, моральним законам та імперативам, щоб доповнити позитивне право, при чому існувала апріорність природного права, однак відкидалась його метафізична складова. У XX ст. крім соціальних потрясінь, пов'язаних із світовими війнами, на формування радикальної зміни у філософському осмисленні світу вплинули також розчарування щодо результатів використання науки і техніки, дисгармонія між соціальним та біологічним у людині, невиправданий оптимізм щодо її високої духовності. У філософії права ці зміни проявились у загостренні проблеми визнання чи невизнання природного права та у заглибленні в онтологію людини і природи [27, с. 119, 193]. Тому для філософії права XX ст., коли в системі «природа – суспільство – людина» актуалізувались нестандартні проблеми, які вимагали нестандартних рішень, що виходять за межі класичної філософії, був характерний плюралізм [142, с. 183]. Це торкалось, передусім, розуміння та змістовного наповнення ідеї гуманізму, а також її реалізації в праві.

Слід погодитись, що юридичне право, згідно з позитивістською філософією, оголошується позитивним, правильним, тобто таким, що приносить користь людині. Право впливає на людину завдяки соціальному нормуванню, яке має для неї таке саме значення, як і закони природи. Таким

чином, людська самотність розчиняється у юридичних нормах. Вже з кін. XIX ст. – поч. XX ст. позитивне право розуміється як таке, що стоїть над людиною, поза нею, є самостійним і незалежним, якому слід підкорятися, оскільки воно встановлюється державою. Тому гуманістичність позитивного права визначається сутністю держави. Правова та неправова держава відрізняються за гуманізмом права, за забезпеченням прав людини, їх державним захистом та гарантуванням. «У цьому розумінні досвід політико-правового творення у західноєвропейських державах на основі різноманітності політико-правових теорій свідчить, що проголошені гуманістичні лозунги в конституціях цих країн не завжди виправдовувались і впроваджувались на практиці. Та й теорії правової держави зазнали таких інтерпретацій, що давали можливість найбільш суперечливим чином втілювати на практиці первинний гуманістичний його зміст» [12, с. 39].

Сьогодні розповсюдженою є думка, що терміни «гуманізм» та «Відродження» стосовно процесів витворення культури в житті Європи XIV–XVI ст.ст. з'явилися не одночасно з цими процесами, а через кілька століть, завдяки зусиллям істориків та філософів. Біля витоків культурології як самостійної наукової дисципліни стояв швейцарський історик Якоб Бурхгард (1818–1897 р.р.), автор книги «Культура Ренесансу в Італії» [143].

Висловлюються міркування, що термін «гуманізм» у науковий обіг у 1808 р. увів німецький педагог Фрідріх Нітхаммер (1766–1848 р.р.), а після праці німецького історика Георга Фойгга (1827–1891 р.р.) «Відродження класичної давнини» у науці почалось широке обговорення історичного змісту і меж цього терміна. На думку спеціалістів, ця книжка досі не застаріла, оскільки є важливим збірником фактичних відомостей, що стосуються діяльності гуманістів в Італії. Однак, саму авторську концепцію гуманізму наразі навряд чи хто-небудь поділяє у всій її повноті, оскільки гуманізм був представлений філософом як відродження класичної давнини. На думку ж Г. Фойгга, без відродження античної освіченості гуманізм був би не

можливий, адже його сенс і кінцева мета – злиття античного духу з християнським [67].

До середини XIX ст. у західній філософській і культурній традиції поняття «гуманізм» асоціювалось, як правило, або з гуманізмом епохи Відродження, або з окремими культурними течіями. Одним з перших термін «гуманізм» у значенні певного погляду на життя й особистої філософії з'явився у датського філософа Габріеля Сібберна (1824–1903 р.р.). У книзі «Про гуманізм» (1858 р.), філософ критикував концепції відвертості та супранатуралізму. Відомий британський ліберальний філософ Джон Робертсон (1856–1933 р.р.) у книзі «Сучасні гуманісти» (1891 р.) використав слово «гуманіст» для характеристики мислителів, що відстоювали право світського погляду на життя [144]. Певна роль у поширенні нового значення поняття «гуманізм» належала відомому британському філософу-прагматику Фрідріху Шіллеру (1864–1937 р.р.). На початку XX ст. він використав це слово у заголовках своїх книжок «Гуманізм: Філософські есе» (1903 р.) та «Дослідження гуманізму» (1907 р.).

Ідея Шіллера застосовувати термін «гуманізм» у новому значенні була підтримана у США філософом-прагматистом і педагогом Джоном Дьюї (1859–1952 р.р.). Філософ вважав, що під час формування правильних поглядів слід виходити з ідеї цілісності людської природи (симпатій, інтересів, бажань тощо), а не тільки з інтелекту, логіки чи розуму. Однак, складність праць самого Дьюї не дала змоги надати поняттю «гуманізм» широкого звучання у філософській літературі його часу [67]. Попри те, філософ надавав гуманізму значення технічного філософського терміна, пов'язаного з Шіллером, який додав баченню гуманізму не належного суб'єктивістського повороту. Бажання внести елементи людського бажання і мети, що не враховувалися у традиційній філософії, призвело до фактичної ізоляції людини від іншої природи. Дьюї прийшов до того висновку, що називав власну позицію культурним або гуманістичним натуралізмом. Таким

чином, не погоджуючись в окремих деталях з Шіллером, Дьюї все одно називає свій світогляд гуманістичним [10].

Передісторію сучасного гуманізму як суспільної ідейної течії умовно можна позначити періодом з сер. XIX ст. – до сер. XX ст. Спочатку її суб'єктами були широкі рухи європейських вільнодумців, ліберальні релігійно-етичні організації, демократичні діячі культури і науки, теоретики франкфуртської соціологічної школи (Т. Адорно, М. Хоркхеймер), представники євромарксизму в Італії і Франції, знані представники екзистенціалізму (Н. Бердяєв, Л. Жердин, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Д. Ясперс). Важливе місце у цьому процесі займали також етичні спільноти, які паралельно до формування світських суспільств з середини XIX ст. почали оформлятися в етичні рухи, які і на сьогоднішній день займають важливе місце в суспільних рухах у США [145].

Водночас, у літературі висловлюються міркування, що у XIX–XX ст.ст. домінуючою стає тематика кризи гуманізму і критика його основних положень, яка викликана сумнівами у здатності людини в умовах тогочасного суспільства залишатись вільним та автономним суб'єктом. Так, Ф. Ніцше оголосив війну всьому занадто людському, вбачаючи в сучасності кінець християнської культури і перехід у світ надлюдини з її волею до влади. Хоча, питання про відношення Ніцше до гуманізму залишається спірним. У XX ст. для романтично налаштованих критиків західної цивілізації гуманізм став причиною різкого зниження духовності, розриву з морально-релігійними та аристократичними цінностями. На думку Н.А. Бердяєва, головним недоліком гуманізму є відрив людини від Бога, утвердження людинобожжя, що призвело до самознищення людини і вичерпання її творчих сил [2, с. 568].

Н.А. Бердяєв, продовжуючи думку С.Л. Франка, бачив можливим розв'язання кризи людини і кризи гуманізму лише на ґрунті християнського гуманізму. Помилка історичного гуманізму, на думку філософа, була не

тільки в тому, що він штовхав людину на шлях титанізму і людинобожжя, які виявилися в ніцшеанстві і марксизмі, але і в самому обоготворенні ним розуму, недостатній увазі до гідності людини як істоти, котра наділена свободою і відповідальністю. Головними в християнстві були для нього ідеї богоподібності людини, піднесення її гідності до гідності Ісуса Христа, насамперед, його духовності, внутрішньої свободи, любові і творчої сили. Людина і Бог можуть і повинні, за Н.А. Бердяєвим, зближуватися до ступеня співпраці, співтворчості, оскільки «гідність людини передбачає існування Бога. У цьому суть усієї життєвої діалектики гуманізму. Людина є особистістю тільки в тому випадку, якщо вона – вільний дух, що філософськи відображає Вище Буття. Це твердження має називатися персоналізмом» [146, с. 71].

Відродження людства Н.А. Бердяєв пов'язує з процесом становлення особистості та її розвитку шляхом духовності. У його творах приділено багато уваги феноменам людського буття й загальнолюдських цінностей: свободи, любові, гідності та творчості. Однак, справжній гуманізм не може обмежитися лише проблемою особистісного існування людини і повинен включати в себе проблему суспільства, спільного існування людей у ході історії – «... проблему спілкування людей, проблему «ми» [146, с. 71]. Протиріччя людини, за Н.А. Бердяєвим, можуть бути подолані лише в ході становлення справді вільних і відповідальних, розумних і людських відносин між людьми [17, с. 200].

В інших варіантах філософської думки гуманізм залишає за собою значення основоположної культурної цінності, з позицій якої ведеться критика капіталізму як суспільства, яке виключає свободу і автономію людини. У такому суспільстві людина підпорядкована владі раціонально-організованих сил у вигляді фінансово-промислових корпорацій, політичної бюрократії та засобів масової інформації. Така критика є найбільш притаманною для представників неомарксизму та неофрейдизму [2, с. 568].

Відомий американський філософ Рой Селларс (1880–1973 р.р.) запропонував принципи гуманістичної позиції стосовно релігії у праці «Гуманістичний маніфест». Після того, як Маніфест обговорили і доповнили деякими новими пропозиціями, його було опубліковано 1933 р. у часописі «Новий гуманіст». «Гуманістичний маніфест I» був програмним документом релігійного гуманізму. Його ідея полягала в необхідності створення нової нетрадиційної гуманістичної релігії, що була б зорієнтована виключно на мирські цінності. У Маніфесті підкреслювалось, що сучасне розуміння людини універсуму, її наукові досягнення, а також її більш тісний зв'язок із людським братством створили ситуацію, що вимагає нового визначення засобів і цілей релігії [147, с. 55]. У 1973 р., через 40 років після опублікування «Гуманістичного маніфесту I», було прийнято новий програмний документ, що отримав назву «Гуманістичний маніфест II». Гуманісти, які підписали «Маніфест II», запропонували проект світського (секулярного) суспільства у всесвітньому масштабі, метою якого повинна стати реалізація потенціалу кожної людини [67].

Французьким неотоміст Жак Марітен (1882–1973 р.р.), у праці «Інтегральний гуманізм» (1936 р.) охарактеризував гуманізм як поняття, яке відображає стан перетворення та оновлення суспільства, коли за допомогою відновлення трансцендентних засад людського життя досягається подолання процесів відходу людини від Бога. Реалізація такого гуманізму повинна сприяти функціонуванню християнської демократії, в якій релігія регулюватиме на вищому рівні відносини між людьми та забезпечуватиме розвиток основних свобод. Основними принципами інтегрального гуманізму Ж. Марітен називав такі: утвердження основних цінностей особи, спільне співіснування людей у прагненні до реалізації громадянських благ, християнську теологічну спрямованість, котра приводить до екуменічного зближення віруючих. Завдяки цим принципам суспільство повинно прийти

до максимального розкриття людського потенціалу та реалізації свободи [1, с. 56].

Марітен відзначає, що у нових системах права, після Руссо й, особливо, Канта, філософія права стала наділяти індивіда всіма абсолютними й необмеженими правами Бога. Людина, як Бог у середньовічних схоластів, стала самодостатнім гарантом потрійного абсолюту: Природи, Розуму й Природного права. Тобто вже не Бог і не Природа, а людська Воля або людська Свобода стали тлумачитися як джерело природного права. Марітен цитує з цього приводу Канта: «Особа підлягає тільки тим законам, які вона (сама або, принаймні, разом з іншими) для себе встановлює». Марітен підсумовує, що така гранично абстрактна версія природного права «не створювала міцного теоретичного підґрунтя для прав людської особистості. Вона лише компрометувала ці права, спонукуючи людей сприймати їх як божественні самі по собі, й отже, такі, що не підлягають будь-якому об'єктивному виміру й виражають абсолютну незалежність людського суб'єкта й т. зв. абсолютного права. Коли ж людям, які повірили в це абсолютне право, доводилося всюди стикатися з обмеженнями, вони приходили до розчарування, скептицизму й нігілізму з приводу прав людської особистості». Марітен зауважує, що «велике поширення таких песимістичних настроїв стало одним із тривожних симптомів кризи європейської цивілізації» [54, с. 121].

Марітен пропонує власне розуміння природного права у своїх лекціях «Природний закон», розрізняючи три елементи у природному законі: онтологічний, гносеологічний і розум Бога. Онтологічний елемент полягає в тому, що існує людська природа, однакова у всіх людей. При цьому людина наділена розумом і діє прагнучи до визначеної нею мети й усвідомлюючи свої дії, однак, будучи частиною онтологічної структури природи є підлеглою необхідності. Людині постійно потрібно приводити саму себе у відповідність до своєї мети, яка однакова для всіх, а обумовлений нею

онтологічний порядок людських дій і є не чим іншим, як неписаним законом, або природним правом. Природний закон має кожен рід і вид суцього – від неживих предметів до тварин і людей та є тим нормальним станом функціонування, яким річ, рослина, тварина або людина внаслідок своєї особливої організації «повинні» проявлятися або використовуватися. «Природний закон для людини – це моральний закон, тому що людина підкоряється або не підкоряється йому вільно, а не за необхідністю, й тому що поведінка людини належить до певного вищого порядку, що не зводиться до загального порядку космосу і який прагне до кінцевої мети, вищої відносно загального блага космосу» [51, с. 84–85]. Отже, в онтологічному аспекті природний закон визначає ідеальний порядок людських дій, що задає критерій розходження між належним та неналежним, і залежить від людської природи. При такому розумінні природне право збігається з усією сферою природних моральних законів, а його онтологія структурована таким чином, що закони повинні відповідати природному праву.

Гносеологічний елемент природного права припускає, що ми ставимося до «природного права як до пізнаваного й у якості оцінюючого у реальному житті практичний розум людини, що є мірилом людських дій» [51, с. 86]. Однак, оскільки природний закон не є писаним і люди усвідомлюють його по-різному й різною мірою, тобто постійно ризикують неправильно його зрозуміти, його пізнання утруднене. Тому єдиним самоочевидним принципом цього природного закону є знання того, що людина повинна робити добро й уникати зла. Однак, добро і зло також не до кінця визначені, тому цей принцип – це всього лише передумова природного права.

Природне право впливає з неписаного природного закону, знання якого визначається розвитком моральної свідомості. «Знання про це право, яким володіє наша моральна свідомість, безсумнівно, ще недосконале, і, досить імовірно, воно буде продовжувати розвиватися й удосконалюватися,

поки людство існує» [51, с. 87]. Гносеологічний елемент полягає у знанні про право, яке залишається розмитим і не має зобов'язуючої сили закону до того моменту, поки воно не буде проголошене законом. При цьому приписи природного права не відкриваються людському розуму в готовій абстрактній формі як геометричні теореми або шляхом логічного висновку. Як справедливо відзначає філософ, «природне право ... є неписаним законом у найглибшому значенні цього слова, оскільки наше пізнання природного права не є вільною концептуалізацією, але результатом логічного висновку, підлеглого сутнісним схильностям буття, живої природи й розуму, що діють у людині, оскільки цей неписаний закон еволюціонує відповідно до рівня морального досвіду й саморефлексії, а також соціального досвіду, якого здатна досягти людина у різні епохи своєї історії» [51, с. 87].

Марітен вважав, що природне право виникає із природного закону як того універсального порядку, що визначений Творцем для Всесвіту, а «людина має право завдяки праву, що належить Богові, котрий є чистою Справедливістю» [51, с. 92]. Орієнтація природного права на справедливість особливо необхідна в тих випадках, коли позитивне право дає збій, і стає необхідно створити нові юридичні норми. Про це яскраво засвідчив Нюрнберзький процес, центральною ідеєю легітимності якого було переконання в існуванні природних прав – «прав первинних і вищих стосовно писаного законодавства й угод між урядами, прав, які громадянське суспільство повинне не дарувати людині, але визнавати й утверджувати в якості універсально цінних і які жодна суспільна необхідність не може змусити нас скасувати або ігнорувати хоча б на мить» [51, с. 93].

Таким чином, за Марітемом, інтегральний гуманізм повинен був слугувати оновленню цивілізації. Класичний гуманізм вчений критикував за заперечення основ традиції, відмову від надприродного начала в людині і віддалення людини від Бога. Тому він виступав за теоцентричний гуманізм,

за якого людина відкрита до божественного світу, оскільки вона є одночасно природною і надприродною істотою [1, с. 56].

Гуманістичну спрямованість мала також філософія Джорджа Сантаяни (1863–1952 р.р.), автора творів «Життя розуму», «Скептицизм і тваринна віра», «Останній пуританин» та ін. За Сантаяною, основне завдання філософії повинне полягати не в поясненні світу, а у виробленні «моральної позиції» по відношенню до нього.

Натуралістичний підхід до реальності, у т. ч. до суспільства і моралі, розвивав відомий американський філософ-атеїст Ернест Нагель (1901–1985 р.р.), автор робіт «Введення в логіку і науковий метод», «Логіка без метафізики» та ін. Нагель вважав, що людство є «випадковою подією» в історії Космосу. Оскільки цінність моральних норм залежить від їх збігу з реальними фізичними, біологічними і соціальними потребами, то моральна цінність ідеалу визначається його здатністю організовувати і направляти людську діяльність. Нагель вважав за краще говорити про себе як про «матеріаліста» і «контекстуального натураліста»: його натуралізм включав такі здібності, як уяву, ліберальні цінності та людську мудрість [10].

Радикальний гуманізм – це система поглядів американського філософа та психоаналітика Еріха Фромма (1900–1980 р.р.), відповідно до яких людина може реалізуватись лише за умов відсутності підпорядкованості вищим силам, у чому полягає її негативна свобода. Відповідно до його вчення людина повинна бути орієнована на боротьбу з пануванням над нею будь-яких ірраціональних сил. Ідейними натхненниками цієї позиції Фромм називав Фрейда, Маркса, Бахофена, іудейських пророків та Будду. Вчений стверджував наявність у ній також ідей позитивної свободи, що є нестерпною для людини, тому особистість неспроможна дійти до позитивної свободи та отримати свободу негативну. Порятунком вона знаходить у втечі до нової залежності, що призводить до підкорення волі людини зовнішньому

авторитету як самоцінності, що є характерним для тоталітарних режимів [1, с. 57].

Ідея гуманізму набуває особливого значення після Другої світової війни, коли стався поворот до природного права, що проявилось у застосуванні на Нюрберзькому процесі поняття «злочин проти людства (людяності)», а також у створенні Організації Об'єднаних Націй, прийнятті Загальної декларації прав людини. Так, сьогодні найтяжчим злочином, для якого не існує строку давності, є саме злочин проти людства (людяності). Як справедливо зауважує П. Манан, це поняття сьогодні знаходиться в центрі наукових дискусій, та й взагалі йому не можна дати точного визначення, оскільки будь-який злочин проти людини є злочином проти людяності. Можна привести кількісні характеристики, однак тоді втрачається якісна складова. Вчений схиляється до визначення, що злочин проти людства (людяності) має місце тоді, коли людей вбивають лише через те, що вони народились, а не через те, що вони вчинили чи можуть вчинити. Разом з тим, певна юридична невизначеність описуваного явища супроводжується моральною впевненістю, що деякі злочини якісно відрізняються від інших, оскільки заподіюють людству більш глибоких ран та мають характер святотатства [148, с. 138, с. 198].

Ігнорування та пряме порушення прав людини в ряді країн на національному, а згодом, і світовому рівнях, напередодні та під час Другої світової війни об'єктивно примусили людство створити відповідні міжнародні загальновизнані стандарти з прав людини шляхом прийняття міжнародно-правових актів, які б визначали і гарантували коло найважливіших прав і свобод. Певною мірою, це акти самозбереження людства, реакція на фашизм, тоталітаризм, диктатуру і подібні негативні явища, згубні для людини і людства, і разом з тим, це якісно новий людський вимір, нова міра гідності людини, новий рівень людської свідомості і буття,

нижче за який людина не повинна сходити, оскільки там може бути інший світ – нелюдський, з погляду сучасної людини [172].

Ідея непорушності прав і свобод, їх рівності та невід’ємності відображає прагнення людства до знищення всіх форм насильства, прагнення до співіснування, заснованого на принципах справедливості, демократизму та гуманізму. «В сучасному світі ступінь реальності і забезпеченості прав і свобод особи є важливим показником досягнутого суспільством і державою рівня цивілізованості. Права і свободи людини є найвищою гуманістичною цінністю, без них втрачається сама суть людської особистості, смисл її існування» [170, с. 30]. Ця теза підтримана і Генеральним секретарем ООН Кофі Аннаном, котрий підтвердив універсальність прав людини і заявив, що «права людини не далекі жодній культурі і притаманні всім націям. Для всіх людей на вулицях населених пунктів Азії, в містах Африки і на площах Європи цей рік (1998-ий – *Авт.*) був роком протесту і прогресу» [171, с. 9].

У ХХ ст. мало місце повернення до ідеї природного права, що пояснюють логікою реагування на такі фактори, як: активна діяльність тоталітарних режимів, що принижувала людську гідність та природні права людини; виникнення ситуацій, що були результатом втрати людьми уявлення про існування абсолютних морально-правових цінностей; експансія юридичного позитивізму; процес реміфологізації культури як прагнення різних культур до універсального синтезу – як на початку цивілізації, коли зачатки права моральності, етики, філософії, майбутніх світових релігій існували як єдине ціле в контексті древніх міфологій, так у ХХ ст. «всесвіт, що розбігається» світової культури почав поступово переходити в новий для себе стан «всесвіту, що стискається» [21, с. 298].

Загалом сучасна система захисту прав людини бере свій початок з утворення Організації Об’єднаних Націй, котра мала вирішальний вплив на розвиток міжнародного права другої пол. ХХ ст. і докорінно змінила

співвідношення сил на міжнародній арені. Оскільки спроба запобігти розв'язанню Другої світової війни міжнародно-правовими механізмами у межах Ліги Націй виявилась неефективною, країни антигітлерівської коаліції вирішили виробити норми і механізми їх реалізації відповідно до нового світового порядку [173, с. 87].

На думку П.М. Рабіновича, тоді виявилась нагальна потреба легалізувати базисні ідеї та принципи доктрини природного права і нормативні положення, що з неї випливають, у спеціальному документі, схваленому світовим співтовариством в особі ООН [174, с. 39]. Це знайшло своє відображення у Загальній декларації прав людини 1948 р., Пакті про економічні, соціальні та культурні права і Пакті про громадянські та політичні права 1966 р., (Міжнародний Біль про права людини), який встановив основні стандарти у сфері прав людини.

У преамбулі Загальної декларації зазначено, що визнання гідності, притаманної всім членам людської сім'ї та рівних і невід'ємних їх прав, є основою свободи, справедливості та загального миру в усьому світі. Після цього наведено вихідні міжнародні засади, які обумовлюють необхідність повсюдного визнання, поваги, дотримання і захисту людської гідності та прав людини. Декларація містить положення, яке пояснює особливе місце людини у суспільстві і державі, підкреслює її цінність і високу значимість. Це положення закріплене у ст. 1, яка проголошує, що всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю та мають діяти один щодо одного в дусі братерства.

Правова сутність Загальної декларації багатопланова, але вона має три найважливіші аспекти. По-перше, найменші порушення будь-яких видів основних прав і свобод щодо будь-якої людини ведуть або можуть вести до порушення всієї системи прав і свобод, і зрештою, до трагічних акцій щодо всього людства. Тому має бути надійний механізм захисту кожного з основних видів прав людини, має діяти принцип: «Всі права людини – для

кожного!»). По-друге, поряд з національними засобами забезпечення і гарантування прав, насамперед національними конституціями, законами і судами (як основними гарантами прав), мають діяти міжнародно-правові способи і засоби гарантування прав як фактори недопущення, відвернення внутрішньонаціональних конфліктів, згубних для націй. По-третє, визнаючи людину найвищою соціальною цінністю і поважаючи її права, народи світу (Об'єднані Нації) завдяки Декларації мають сприяти не лише збереженню людини і людства, а й соціальному прогресові, поліпшенню умов життя за умов більшої свободи [172, с. 7].

Сутність, призначення та історичне обґрунтування Декларації викладено у Преамбулі цього акта. Зокрема, названо історичні цілі, досягненню яких повинна сприяти Загальна декларація: встановлення певного зразка, відповідати якому мають прагнути усі народи й усі держави; забезпечення загального й ефективного визнання та додержання серед народів держав-членів ООН прав і свобод людини шляхом вжиття національних і міжнародних прогресивних заходів; стимулювання кожної людини і кожної структури суспільства до проведення просвітницької та освітньої діяльності для сприяння повазі прав та основних свобод людини; сприяння розвитку дружніх відносин між народами, соціальному поступові та поліпшенню умов життя за більшої свободи.

Серед причин, котрі зумовили необхідність прийняття Загальної декларації прав людини, названо: неможливість забезпечити свободу, справедливий та загальний мир у всьому світі (що є найголовнішим завданням ООН) без визнання гідності, притаманної усім членам людської сім'ї, та їх рівних і невід'ємних прав; варварські акти зневажання й нехтування правами людини, що обурюють совість людства; підтвердження народами Об'єднаних націй віри в основні права людини, в гідність і цінність людської особи та рівноправність чоловіків і жінок; високе прагнення людей створити світ, в якому вони матимуть свободу слова й переконань і будуть

вільними від страху та нестатків; взяті на себе державами-членами ООН зобов'язання сприяти, у співробітництві з нею, підтримці загальної поваги і дотримання прав людини та основних свобод; величезне значення для повної реалізації високого зобов'язання загального, однакового розуміння характеру цих прав і свобод; необхідність охороняти права людини силою закону, зокрема для запобігання повстанню як останньому засобу її захисту від тиранії та гноблення.

Вплив Загальної декларації на посилення поваги до прав людини пояснюється тим, що вже у Преамбулі, яка відображає конкретно-історичні умови прийняття документу, вказано концентрований вираз загальносоціальних закономірностей людського співжиття. На думку П.М. Рабіновича, саме завдяки останній властивості забезпечується її життєздатність. При цьому слід брати до уваги, що такий вплив зумовлюється не тільки загальнолюдською універсальністю положень Загальної декларації, сформульованих у ряді випадків у настільки абстрактній формі, що їх можна поширювати на історично нові відносини і ситуації. Не в останню чергу це забезпечується сучасними міжнародними й національними заходами. Вони здійснюються шляхом включення положень Декларації до міжнародних актів як всесвітнього, так і регіонального рівня. Практикуються й прямі посилання у цих актах на Декларацію, як на їх політико-ідеологічну підставу, на спрямовуючий морально-політичний орієнтир; відтворення положень Декларації в сучасному національному, насамперед, конституційному, законодавстві; використання на національному рівні конвенцій ООН, які конкретизують Загальну декларацію, не тільки у законотворчій практиці, а й у правозастосуванні [175, с. 7].

Слід погодитись, що людська гідність стала однією із центральних категорій міжнародних правових актів власне через її закріплення у Загальній

декларації прав людини. Так, вказаний правовий акт відсилає до поняття людської гідності шість разів. Серед них О.В. Гришук виділяє:

1) загальне чи абстрактне звернення до людської гідності. Застосовується з метою виділення основних соціальних цінностей і засад функціонування суспільства. Зокрема, у преамбулі Загальної декларації вказано, що визнання гідності, притаманної всім членам людської сім'ї та рівних і невід'ємних їх прав, є основою свободи, справедливості та загального миру в усьому світі. Підкреслено, що народи ООН підтвердили свою віру в основні права людини та гідність і цінність людської особи;

2) нормативне звернення до людської гідності визначає систему ідеальних або бажаних соціальних зв'язків, які лежать в основі взаємовідносин між людьми. Так, ст. 1 вказує, що всі люди народжуються вільними й рівними за своєю гідністю та правами. Вони наділені розумом і совістю та повинні діяти один стосовно одного в дусі братерства. Авторка висловлює міркування, що саме таке звернення до людської гідності слід розуміти тим первинним духовним легітиматором, ідеологічною складовою змісту усіх без винятку можливостей, які складають інститут прав людини та спрямовані на забезпечення цієї властивості людини;

3) позанормативне, або таке, що застосовується для реалізації чи закріплення конкретних прав людини. Зокрема, ст. 5 вказує, що ніхто не повинен зазнавати тортур або жорстокого, нелюдського чи такого, що принижує людську гідність ставлення чи покарання. Ст. 22 закріплює право кожної людини на соціальне забезпечення, а також на реалізацію необхідних для підтримки її гідності й вільного розвитку особистості прав у економічній, соціальній і культурній сферах. Ст. 23 закріплює право кожного, хто працює, на справедливу й задовільну винагороду, яка забезпечує гідне людини існування [15, с. 268].

Філософські напрацювання вчених знайшли також своє відображення у спільних документах, котрі в концентрованому вигляді містили основні

гуманістичні цінності. Так, у ХХ ст. були оприлюднені чотири основні гуманістичні документи: Гуманістичний маніфест I, Гуманістичний маніфест II, Декларація світського гуманізму та Декларація взаємної залежності. Гуманістичний маніфест I з'явився в 1933 р. під час всесвітньої економічної депресії та був підписаний 34 американськими гуманістами. Він відображав уявлення того часу і виступав як альтернатива сучасним релігіям, а також як принципи державного, економічного і соціального планування. Гуманістичний маніфест II вийшов у 1973 р. як відгук на нові реалії, що виникли у світі, а саме: поширення фашизму і його поразка в Другій світовій війні, зростання сили і впливу марксизму-ленінізму, холодна війна, післявоєнне економічне відновлення Європи і Америки, створення Організації Об'єднаних Націй, підйом жіночого руху, боротьба соціальних меншин за рівноправ'я та ін.

У 1980 р. була прийнята Декларація світського гуманізму, необхідність якої визначилася жорсткою критикою гуманізму, і особливо, Гуманістичного маніфесту II з боку релігійних і правих політичних сил у Сполучених Штатах. Багато хто з критиків маніфесту стверджував, що світський гуманізм є свого роду релігією, а викладання його в школах, на їх думку, порушувало принцип відділення церкви від держави і вело до створення нової релігії. Відповідь Декларації полягала в тому, що світським гуманізмом є комплекс моральних цінностей, не теїстичний філософський і науковий погляди, які не можуть бути прирівняні до релігійної віри. Декларація відстоювала ідею, що світська держава повинна залишатися нейтральною, тобто не виступати ні на підтримку релігії, ні проти неї. У 1988 р. Міжнародна гуманістична академія запропонувала четвертий документ – Декларацію взаємної залежності, що закликає до вироблення нової всесвітньої етики і побудови світової спільноти, що ставало усе більш насущним, зважаючи на швидке зростання міжнародних суспільних інститутів.

XX ст. характеризувалося все більшим поширенням наукового гуманізму, представниками якого були Сідні Хук (1902–1989 р.р.) і Корлісс Ламонт (1902–1995 р.р.). Хук відзначав, що натуралістичний гуманізм відрізняється від гуманізму теїста запереченням як атеїстичного гуманізму з прагненням уникнути виставляння себе напоказ, так і комуністичного гуманізму з його опозицією всім переконанням, не заснованим на ідеї свободи, значенні індивідуальної і політичної демократії. Своє філософське кредо Ламонт виклав в «десяти твердженнях гуманістичної філософії». За його словами, ці тези дозволяють дати визначення філософії гуманізму, а також відокремити її від інших світоглядних напрямів. Ламонт стверджував, що:

1. Всі форми надприродного є міфом, а природа, як існуюча незалежно від свідомості і така, що знаходиться в постійній зміні система матерії і енергії, складає повноту буття.

2. Людина є продуктом природної еволюції, її свідомість нерозривно пов'язана з діяльністю мозку, і вона не має шансів вижити після смерті.

3. Люди володіють здатністю вирішувати власні проблеми, керуючись розумом і застосовуючи науковий метод.

4. Люди, хоча і пов'язані з минулим, проте володіють свободою творчого вибору і дії.

5. Етика складає основу всіх людських цінностей, що реалізуються у суспільних відносинах.

6. Індивід досягає блага, гармонійно поєднуючи особисті бажання і безперервний саморозвиток з роботою, що вносить вклад до добробуту суспільства.

7. Необхідно розвивати мистецтво, оскільки естетичний досвід може стати однією з основних реальностей в житті людей.

8. Необхідна довгострокова соціальна програма, що передбачає встановлення у всьому світі демократії, миру і високого рівня життя.

9. Повне здійснення розуму і наукового методу можливі у всіх сферах економічного, політичного і культурного життя.

10. Відповідно до наукового методу, гуманізм передбачає безперервне питання з приводу основних припущень і переконань людини. Гуманізм, таким чином, – це не нова догма, але філософія, що розвивається, залишається завжди відкритою до експериментальної перевірки, нових фактів та міркувань [10].

У той час все більшої ваги набував міжнародний гуманістичний рух, очолюваний Міжнародною академією Гуманізму, Міжнародним гуманістичним і етичним союзом та іншими авторитетними організаціями, що працювали у тісному контакті з ООН і ЮНЕСКО. Всі ці організації продовжували діяльність у напрямі, що сформувався в кін. XIX – поч. XX ст.ст. Серед лідерів цього руху були видатні люди свого часу: Ернст Геккель, Джуліан Хакслі, Джон Дьюї, Чарльз Пірс, Бертран Рассел, Альберт Ейнштейн і багато інших [149].

У 90-х р.р. XX ст. увагу гуманістів привернуло поширення у світі такого інтелектуального руху, як постмодернізм. Він набув популярності тотальної критики «модерна» (сучасності), під яким розумілась традиція, пов'язана з раціоналізмом Нового часу і Просвітництвом. Постмодерністи сумніваються у можливості вироблення універсальних етичних норм, критикують важливі для сучасного гуманізму ідеї ліберальної демократії та прав людини. Постмодерністський світогляд сучасного гуманізму набув свого вираження у новому програмному документі під назвою «Гуманістичний маніфест 2000: Заклик до нового планетарного гуманізму» [150; 151, с. 66].

Українська і російська філософії початку XX ст. розвивали пом'якшений варіант гуманізму, намагаючись поєднати антропоцентризм з геоцентризмом. Вони відкрили шлях до подолання моноїстичної концепції

західного гуманізму і запропонували синтетичну модель, за якою на рівних умовах присутні три начала: Бог, Природа і Людина [21, с. 231].

Спробу поєднання релігійного і світського гуманізму зустрічаємо у працях А. Мамедової, яка відзначає упередженість і деяку несумлінність аналізу світськими гуманістами релігійних проблем, коли спочатку релігія «несправедливо ототожнюється з марновірством і зводиться до рівня захоплення астрологією, паранормальними явищами та вірою в інші чудотворні сили» [152, с. 91], а потім цей негативний образ піддається нищівній критиці з позицій «науковості» і «здорового глузду». Однак, крім помилкової, магічної і обрядової релігійності, що являє собою лише слабку тінь справжнього релігійного життя, існує ще й справжня релігійність. Суть її зовсім не зводиться до науковості, а полягає в акті самопізнання як творчого пошуку духу, як усвідомлення своєї справжньої метафізичної богоподібної суті, усвідомлення великої реальності і таємниці свого внутрішнього світу. На думку А. Мамедової, «увесь сенс справжнього релігійного життя, життя в душі якраз у тому, що людина звільняється від усіх нав'язаних світоглядних установок, догм, набуває особистісного виміру, внутрішньої цілісності» [152, с. 93].

А. Мамедова виступає з думкою про необхідність створення нового гуманістичного мислення, що сполучає традиційний світський і релігійний підходи. При цьому не обов'язково заганяти людину в рамки нової релігії, щоб вона могла самореалізуватися. Слід показати людині, що вона собою являє, які має резерви в розпорядженні за своєю природою, навчити, як ці резерви спрямувати на досягнення особистісно значущої мети і як ця мета повинна співвідноситися із суспільною мораллю. Саме ці процеси здійсненні в площині освіти людини, формування її моральності, зумовленої вимогами гуманізму. Вони зовсім не вимагають створення нової релігії або нового гуманізму, який синтезує ідеї світської і релігійної моралі. Людина як

сміслова і ціннісна реальність може творити себе, виступати абсолютною реальністю по відношенню до себе поза сферою релігії.

Гуманізм став предметом дослідження в межах філософської течії екзистенціалізму. За Мартином Гайдеггером (1889–1976 р.р.), основним недоліком новоєвропейського гуманізму є абсолютизація ним людської суб'єктивності як умови пізнання і підпорядкування зовнішнього світу шляхом науки і техніки. Іншим недоліком є забуття людиною істини буття, яка і надає змісту її існуванню. У «Листі про гуманізм» філософ зазначає, що завданням людини є не нав'язування своєї волі суцшому, а лише прислухання до голосу буття, як він звучить у мові, долучаючись до сакральності дійсного світу [2, с. 568].

Гайдеггер готовий визнати виправданими турботи про повернення людині (homo) людяності (humanitas). Проте людяність, на думку філософа, міститься в істоті людини, а розуміння людини і її суті помітно розрізняються залежно від особливої метафізики. Хоча будь-який гуманізм залишається метафізичним, кардинальне питання про відношення буття до людської істоти не ставиться, гуманізм навіть заважає поставити це питання. Гайдеггер по-новому повторює вже відомі теми метафізики, буття, екзистенції, що знаходять свій прояв у «метафізиці світла і просвітів»: «Стояння у просвіті буття я називаю екзистенцією людини. Лише людині властивий цей рід буття». Суть людини, на його думку, перебуває в її екзистенції. «До неї в сутнісному, тобто у власному буттєвому плані зводиться все, тому що буття здійснює людину як екзистуючу, привласнюючи її собі, щоб вона був вартовим істини буття. «Гуманізм» буде значним тоді, якщо ми зважимося зберегти це слово, лише одне: істота людини істотна для істини буття, проте так, що все зводиться якраз не просто до людини як такої» [153, с. 301–315].

Розвиваючи цю думку, Гайдеггер, услід за Гегелем і Марксом, говорить про відчуження, іменуючи його «бездомністю», яка «стає долею

світу», що знову спонукає філософа критикувати традиційний гуманізм. Водночас, він розуміє, що «оскільки щось говориться проти «гуманізму», люди лякаються апології антигуманного і прославляння варварської жорстокості... Оскільки щось говориться проти «цінностей», люди жахаються цієї філософії, що осмілилась нехтувати вищими благами людства» [153, с. 301–315]. Таким чином, за Гайдеггером, не слід притримуватись традиційного гуманізму або «абсолютистського», зарозумілого і елітарного філософського стилю, що зневажає прості прояви людського життя. «Думка лише дає в своїй промові слово невимовленому сенсу буття», а людині залишається здружитися із незвичністю простоти.

Цій, загалом, антигуманістичній позиції протистоїть погляд Жана-Поля Сартра (1905–1980 р.р.), який тлумачив екзистенціалізм як гуманізм, розуміючи під ним свободу кожної людини у вирішенні своєї долі. Екзистенціальний гуманізм, на відміну від класичного, апелює до людини не як до родової істоти, а як до конкретного індивіда в унікальності і неповторності свого існування. Він вчить, що якщо навіть бога немає, то принаймні є одне буття, в якого існування передує суті, буття, яке існує перш, ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина, або, за Гайдеггером, людська реальність. Це означає, що людина спочатку існує, з'являється у світі, і лише потім – визначається [154, с. 323].

На думку Сартра, для екзистенціаліста людина тому не підлягає визначенню, що спочатку нічого немає. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає жодної природи людини, як немає і бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не лише така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, вона є лише тим, що сама з себе зробить. Так проявляється перший принцип екзистенціалізму, який філософ називає суб'єктивністю. Людина

розглядається як проект, який переживається суб'єктивно. Якщо існування дійсно передує суті, то людина є відповідальною за те, ким вона є. Таким чином, насамперед екзистенціалізм віддає кожній людині у власність її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування [154, с. 323–324].

Сартр виділяє два різних значення терміна «гуманізм». Так, під «гуманізмом» можна розуміти теорію, яка розглядає людину як мету і вищу цінність. Це означає, що людина може відносити на свій рахунок і відповідальність, і почесні за дії, здійснені іншими людьми. Це означало б, що ми можемо оцінювати людину за найбільш видатними діями інших людей. Такий гуманізм, вважає Сартр, є абсурдним, бо лише собака або кінь міг би дати загальну характеристику людині і заявити, що людина – вражаюча. Але не можна визнати, щоб про людину таким чином могла судити інша людина. Екзистенціалізм звільняє людину від необхідності думок подібного роду. Екзистенціаліст ніколи не розглядає людину як мету, оскільки людина завжди незавершена. І ми не зобов'язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятися, оскільки це призводить до замкнутого гуманізму Конта і, як наслідок, до фашизму. Такий гуманізм Сартр відкидає як непотрібний.

Але гуманізм можна розуміти і в іншому сенсі: коли людина сама проектує себе й, втрачаючи себе зовні, існує як людина. З іншого боку, людина може існувати лише переслідуючи трансцендентні цілі. Будучи цим виходом за межі, вловлюючи об'єкти лише у зв'язку з цим подоланням самої себе, вона знаходиться в центрі цього виходу за власні межі. «Немає жодного іншого світу, окрім людського світу, світу людської суб'єктивності. Цей зв'язок трансцендентної (не у тому сенсі, в якому трансцендентний бог, а в сенсі виходу за свої межі), що конститує людину, і суб'єктивності – в тому сенсі, що людина не замкнута в собі, а завжди присутня на людському світі, – і є те, що ми називаємо гуманізмом екзистенціаліста. Це гуманізм, оскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, окрім неї самої, в

занедбаності вона вирішуватиме свою долю; оскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення у саму себе, але в пошуці мети зовні, якою може бути звільнення або ще яке-небудь конкретне самоздійснення» [154, с. 323–342].

В концепції екзистенціалізму Сартра гуманізм тлумачиться як «приреченість людини на свободу». Люди, будучи покинутими одного дня в світі, завжди відповідають за всі свої дії. Високогуманістичну абсолютність свободи Сартр доповнює тотальністю відповідальності. Таким чином, за Сартром, гуманізм – це інтенція людини на з'ясування, своєрідне декодування свого справжнього потенціалу і, тим самим, відтворення самої себе [3].

Лінія «теоретичного антигуманізму», яка виключає з аналізу суспільства і культури установку на людську суб'єктивність, котра розчиняє людину в різного роду структурах, представлена структуралізмом і постструктуралізмом. Хоча засновник структурної антропології К. Леві-Строс заперечував свою належність до антигуманізму, саме в межах цього напрямку було проголошено безумовну першість безликих і об'єктивних структур над індивідуальними і колективними діями людини. Така установка призвела в постструктуралізмі до тези про «смерть людини» в різних дискурсивних практиках (М. Фуко) та до техніки постмодерністської реконструкції (Ж. Деріда), котра виключала будь-які ціннісно-світоглядні орієнтири і цілі [2, с. 568].

К. Леві-Строс гуманізм співвідносив з етнологією, оскільки вона не є ні приватної наукою, ні наукою новою: вона найдавніша і найзагальніша форма того, що називається гуманізмом. Етнологія, на думку автора, – третій етап гуманізму після Відродження і початку освоєння культурних цінностей Індії та Китаю. Підставою для такого висновку стали принципи «істинного етнологічного пізнання», проголошені К. Леві-Стросом: виховання в собі співчуття до другої людини і живих істот взагалі, безкорисливе осягнення

інших людей за допомогою ототожнення себе з ними. Ці принципи характеризують життєдіяльність людей, де всі партнери рівні і ніхто не використовує іншого, не маніпулює іншим для досягнення своїх цілей [17, с. 14].

4.2 Гуманізм у сучасній філософії права та прогнозовані шляхи його розвитку

Етичні вчення гуманістичної спрямованості об'єктом свого дослідження розглядають людину та суспільні відносини, в які вона вступає у процесі своєї соціалізації. Оскільки протягом історії людства змінювалися уявлення про людину та її існування, це змушує філософію вкотре повертатися до неї з нових наукових позицій. В умовах сучасності актуальними для людського існування стали проблеми сенсу життя, взаємовідносини суспільства та людини, індивідуальної свідомості, самовизначення людини, гармонізації соціальних відносин та ін. Багато філософських теорій та релігійних концепцій реагують на особливості існування сучасної людини, індивідуалізацію процесу її життя, зміну форм його детермінації, зростання ритму та інтенсивності. Для сучасності характерною стала тенденція глибокого розриву між рівнем розвитку матеріальної і духовної сторін суспільства. Проте люди намагаються зробити свою соціальну реальність більш гуманною, більш відповідною основоположним рисам людської сутності, що розвивається. «Росте розуміння необхідності бути реалістами в надіях на майбутнє, не обманювати себе шляхом побудови неперифікованих метафізичних конструкцій, а звертатися до раціонального мислення і наукового розуміння моралі. Ймовірно, відповіддю на ці настрої у громадській свідомості, на прагнення подолати кризу гуманізму, з якою філософія увійшла в Новітній час, стала спроба інтеграції світської і релігійної моралі, поєднання у розумі гуманізму

світського та релігійного змісту – аж до оголошення нової релігії (нового християнства), зокрема і нового гуманізму, що допускає у свою сферу елемент трансцендентного» [17, с. 197].

Як зазначалося вище, в межах міжнародного гуманістичного руху прийнято «Гуманістичний маніфест 2000: Заклик до нового планетарного гуманізму», в якому підкреслено, що істотним для гуманістичного світогляду є завдання перетворення вищих етичних цінностей у життя. Висловлюється віра, що зростання наукового знання дозволить людям чинити мудріше, оскільки розум і знання щонайкраще сприяють розрізненню дійсних моральних цінностей та їх плодів [155].

У Маніфесті виділено основні принципи етики сучасного гуманізму:

– головною цінністю є гідність і незалежність особи. Гуманістична етика спрямована на максимізацію свободи вибору: це свобода слова і совісті, право на особисту думку і незалежне дослідження, право кожної особи на власний спосіб життя, що розповсюджується настільки далеко, наскільки це не наносить збитку іншим. Це може бути досягнуто в демократичних суспільствах, в яких можуть існувати безліч різних систем цінностей. Таким чином, гуманісти схвалюють різноманітність моральних поглядів і людських цінностей;

– захист гуманістами особового самовизначення не означає, що вони виправдовують будь-яку форму поведінки людини. Так само, як і терпимість гуманістів щодо різних способів життя не обов'язково має на увазі їх схвалення. Гуманісти наполягають на тому, що складником нашої прихильності до вільного суспільства є потреба в постійному підвищенні якісного рівня наших смаків та оцінок. Гуманісти вважають, що свобода передбачає відповідальність. Вони усвідомлюють, що всі окремі особи живуть у співтовариствах і що певні вчинки повинні кваліфікуватися як руйнівні і неправильні;

– філософи-гуманісти завжди були прибічниками етики, що ставить завдання вдосконалення. Як моральні вимоги виділяють: стриманість, помірність, самообмеження і самоконтроль. У числі критеріїв досконалості виокремлюють: здібність людини до самостійного вибору, творчості, естетичної думки, свідоме мотивування власних вчинків і розумне осмислення дійсності, а також обов'язок на практиці реалізувати головний таланти, яким вона наділена від природи. Гуманізм прагне виявити все краще в людині, щоб всі люди могли розраховувати в житті на краще;

– гуманісти свідомі того, що існує відповідальність і обов'язки щодо інших. Це означає, що ми не повинні розглядати інших людей лише як приємні або неприємні нам об'єкти; у них треба бачити самостійних осіб, що мають рівне з нами право на увагу до себе. Гуманісти дотримуються принципу, за яким, «кожен заслуговує на людяне ставлення». Вони визнають Золоте правило: «не чини з іншими так, як не хотів би, щоб чинили з тобою». Так само гуманісти визнають давню заповідь, що говорить «приймати в своє середовище чужих», поважаючи їх відмінності. З причини різноманіття людських переконань, всі ми відрізняємося один від одного, проте ми можемо бути друзями на вищому рівні спілкування;

– гуманісти упевнені, що такі якості, як здатність співпереживання і дбайливість щодо ближнього – вельми істотні для етичної поведінки. Це передбачає, що нам слід розвивати в собі альтруїстичне ставлення до потреб та інтересів інших людей. Наріжним каменем моральної поведінки є загальнолюдські норми моралі; іншими словами, ті головні етичні достоїнства, які визнаються людьми всюди, незалежно від їх культурної і релігійної приналежності. А саме: ми повинні говорити правду, стримувати обіцянки, бути чесними, щирими, доброзичливими, надійними і відповідальними, проявляти вірність, розуміння і вдячність; маємо бути неупередженими, справедливими і терпимими; уміти осмислювати і долати наші відмінності та прагнути до співпраці; ми не можемо домагатися чого-

небудь хитрістю або насильством, заподіювати каліцтва або інший збиток іншим людям. Хоча гуманісти і закликають до свободи від гнітючих пуританських догм, тією ж мірою вони відстоюють ідею морального обов'язку;

– одним з перших пунктів у гуманістичній програмі дій є забезпечення морального виховання дітей і юнацтва, яке сприяло б становленню характеру людини і належного ставлення до загальнолюдських моральних норм, а також заохочувало його етичне вдосконалення і потребу в самостійному моральному осмисленні того, що відбувається;

– гуманісти рекомендують у своїх моральних судженнях апелювання до розуму. Вони вказують на той факт, що пізнавальна здатність грає істотну роль у прийнятті нами етичних рішень. Зокрема, ми мимоволі занурюємося в роздуми, стикаючись з етичними дилемами. Будь-які людські цінності і моральні принципи найбільш адекватно можуть бути обґрунтовані з погляду рефлексії. У випадку протиріч з іншими людьми, нам слід шукати згоди, де лише можливо, шляхом розумного діалогу;

– гуманісти вважають, що необхідна готовність коректувати свої етичні принципи й цінності в світлі існуючих реальностей і того, що ми передбачаємо в майбутньому. Враховуючи цінний моральний досвід минулого, ми повинні шукати і нові вирішення моральних дилем, як одвічних, так і нинішніх;

– гуманісти стверджують, що гідною слід вважати етику, засновану на принципах. Це означає, що мета не виправдовує будь-яких засобів; навпаки, характер самих наших цілей визначається засобами, якими ми користуємося. Існують межі дозволеного. Розуміння цього особливо важливе сьогодні, маючи на увазі тиранічні диктатури ХХ ст., в яких політичні ідеології допускали морально сумнівні засоби в досягненні примарних цілей. Ми гостро відчуваємо трагедію мільйонів людей, накликаю на них тими, хто смів виправдовувати велике зло обіцянним великим майбутнім благом [155].

Гуманізм втілюється у праві як одна із найбільш суттєвіших, органічно властивих праву якостей [156, с. 660], з якою пов'язаний т. зв. другий вимір права як явища духовного життя суспільства. Саме право переводить гуманістичні ідеали і принципи із соціально-етичної реальності в юридичну, внаслідок чого гуманність набуває статусу правового поняття, тому сучасне право іноді визначають як обіцянку людяності, надану однією частиною людей іншій частині та гарантовану законом. Хоча вищі гуманітарні засади, обумовлені сутністю суспільства і прагненням людини до високого, гідного становища, реалізуються насамперед у цінностях природного права, однак гуманізм, поряд зі свободою, справедливістю і рівністю, поза всякими сумнівами, є також однією з основних засад позитивного права. Це категорично необхідно враховувати під час створення, застосування і тлумачення юридичних актів [13, с. 136].

Право як соціальна цінність первісно є гуманістичним за своєю сутністю продуктом людського творення, ідеалізацією людських відносин і служить їх упорядкуванню. Воно, як і інші форми одухотворення, певною мірою є відчуженням духовної сутності людини. Норми права є об'єктивною духовною реальністю: вони стримують і стимулюють діяльність людини, показують шляхи вільного волевиявлення, спрямовують її поведінку. Право завжди захищає людину та допомагає зберегти гуманістичну цінність добра. Це відповідає розумінню права як соціальної цінності із загального філософсько-світоглядного погляду, що підтверджується розвитком західноєвропейської традиції права. Право визнається корисним і необхідним компонентом співжиття, воно морально виправдане, а тому сприймається як необхідність [12, с. 33–35].

Позитивне право повинно існувати для задоволення потреб та інтересів людини, що сформувалися на конкретному історичному етапі розвитку суспільства. Сучасне позитивне право демократичних держав є гуманістичним за своїм змістом. Це означає, що воно відповідає основним

цінностям, принципам і нормам природного права. Головним критерієм поділу права на позитивне і природне є відповідність права природі людини, тобто його гуманістичність.

Сьогодні природне права є однією з головних парадигм філософсько-правового та юридичного мислення, яке спирається на ідею єдиних нормативно-ціннісних принципів, що панують у суспільстві та здатні виступати мірилом справедливості і позитивного права. Норми природного права мають універсальне значення і адресовані до всіх правоздатних суб'єктів. Вони є похідними від природного порядку речей, світобудови та природи людини як невід'ємної частини світобудови і «дозволяють людям зв'язувати своє існування з всезагальними першопочатками і першопринципами буття» [21, с. 297].

Переваги природної школи права полягають у тому, що: ототожнюються поняття «право» і «справедливість» та розмежовуються поняття «право» і «закон»; обґрунтовується недоцільність зведення поняття «право» лише до виразу волі законодавця; обґрунтовується ідея такого суспільного правопорядку, який створює максимально можливу свободу для забезпечення потреб і розвитку здібностей людини за максимальною необхідною безпекою; доводиться неможливість цивілізованого врегулювання суспільних відносин та вирішення юридичних проблем без зв'язку з основними людськими цінностями; обґрунтовується необхідність виходу юридичної науки із замкнутого кола виключно юридичних явищ для знаходження першооснови права; проголошується ставлення до людини як до першоджерела права і, як наслідок цього, визнання природного права вродженою властивістю людини, виразом якого є її невід'ємні, невідчужувані права; природні права людини визнаються первинними, вихідними та непорушними стосовно приписів держави; стверджується необхідність приведення позитивного права у відповідність до права природного; визнається необхідність державного гарантування і захисту природних прав

людини, що забезпечує їх повну реалізацію; природним правам людини надається юридично-регулятивне значення; створюються ідеологічні умови, за яких стає можливим встановлення демократичного політичного режиму [157, с. 67].

Слушною є думка щодо особливостей природного права: воно випливає з сутності людини, виникає і формується у результаті діяльності, спрямованої на впорядкування відносин між людьми, гармонізації між біологічними актами, соціальними вчинками та духовними діями людини. Разом з тим, природне право формує ті умови і способи життєдіяльності, які об'єктивно необхідні для нормального існування людини, функціонування суспільства і держави. Таким чином, людина формує у своїй свідомості природне право як ідеальну модель, прагнучи в той же час відповідати цій моделі. Тому такий взаємозв'язок та взаємовплив на сьогодні можна вважати вирішальною та визначальною умовою прогресивного розвитку суспільства в цілому, конкретної людини і природного права як ефективного регулятора суспільних відносин [15, с. 7].

Питання співвідношення природного і позитивного права має особливу вагу. Погоджуємося, що таке співвідношення характеризується наступними особливостями:

1. Природне право традиційно розглядається як похідна світопорядку у суспільстві. Позитивне право створили люди певної спільності, історичного часу і соціального простору. Норми позитивного права можуть не лише не відповідати природному праву, але й суперечити йому.

2. Через природне право людина пов'язує своє існування з першопочатками буття суспільства. Через позитивне право людина поєднує себе з функціями конкретних інститутів влади.

3. Природне право виникає одночасно з паростками цивілізації, позитивне – з утвердженням державної влади.

4. Природне право існує у формі звичаїв, через зміст етичних та моральних вимог. Позитивне право завжди чітко формально виражене в письмовому вигляді у джерелах права конкретної держави.

5. Згідно з природним правом, право на життя, свободу, власність і справедливість дано людині від народження. Позитивне право визнає свободу і права людини як такі, що надані державою.

6. Природне право за об'ємом ширше за позитивне. Його основою є цінності, що сформовані історичним досвідом людства. Позитивне право є атрибутом конкретного суспільства і виражається у законодавстві держави.

7. Природне право є етично і релігійно виправданим. Позитивне право спирається лише на силу держави.

8. Ціннісним критерієм природного права є справедливість, а позитивного права – міра задоволення інтересів передусім держави.

9. Природне право є частиною цілого (світової культури). Позитивне право є самодостатнім і автономним, незалежно від цієї цілісності. Воно похідне від локальної культури.

10. Модель природного права склалась вже у звичаєвому суспільстві, однак, як і модель позитивного права, оформилась лише в умовах новоєвропейської цивілізації. У міру утвердження авторитету влади в особі держави, позитивне право стає «дисциплінарною матрицею», а природне право набуває статусу еталона як в очах громадськості, що критично сприймає жорсткі рамки позитивного права, яке спирається на силові санкції, так і в очах законодавця, який приймає чергові юридичні норми, спираючись на природне право, враховуючи, що воно ґрунтується на релігії, моралі, суспільній думці, авторитеті світобудови [158, с. 76].

Разом з тим, у природно-правових вченнях питання про співвідношення між природним і позитивним правом вирішується неоднозначно. Самі по собі відповіді на це питання розглядаються у літературі як одна з підстав класифікації доктрин природного права. Так,

Х. Ріффель пропонував саме за таким критерієм диференціювати природно-правові концепції, починаючи від тих, в яких природне право виступає зразком для правопорядку, до тих, в яких природне право заперечує позитивне. Однак, вочевидь, для розв'язання завдань практичної юриспруденції ті радикальні юснатуралістичні концепції, які належать до останньої групи, навряд чи можуть бути визнані прийнятними, як і концепції першої групи. Адже такі ідеальні утворення, як зразки, стандарти, моделі, ціннісно-нормативні образи, ідеали тощо можуть істотно відрізнитись за ступенем можливості їх практичної реалізації. Великої кількості таких утворень у юснатуралізмі властивий утопічний або ж надто абстрактний характер [159].

Х. Ріффель також відмежовує природно правові переконання від концепцій, в яких мірилом «істинності» права вважається його формальне закріплення. Вчений пропонує три підстави класифікації: за критерієм змістовності – від формального «природного права із змінним вмістом» до сукупностей позапозитивних матеріальних принципів і норм; у плані співвідношення з позитивним правом – від зразка для правопорядку до «природного права, що заперечує позитивне»; за тлумаченням «природного» («природи») – від права, що витікає з «природи людини», до норм універсального порядку буття [160, с. 31].

Сучасні концепції права характеризуються відродженням звернення до природного права як частини соціальної реальності, «акцентується на ціннісно-ідеальній «реальності» права, і ця реальність є умовою прагнення людей до справедливості як ідеалу, як гармонійного поєднання всіх цінностей» [161, с. 265]. Такі концепції наголошують, що джерела права є різноманітними, а не лише закон, обґрунтовують, що позитивістська доктрина правових джерел не відповідає сучасним методам здійснення правосуддя, яке вимагає ширшого підходу до феномена права. Все більшої ваги набуває антропологія права, котра шукає підґрунтя, основу права в

природі людини, її бутті, сутнісних характеристиках як біосоціоодуховної істоти. Домінуючою сьогодні стає думка про людиномірність права, а підставою, джерелом природного права та прав людини визнається людська гідність [15, с. 60].

Людська гідність є постійно змінюваним суспільним явищем. Її сутність може бути теоретично виражена лише поняттями, що розвиваються, перетворюються, змінюють одне одного. Вона склалась як відображення у свідомості людей того особливого становища, яке займає людина, а також як відображення її соціальної цінності [162, с. 12]. Повага до гідності людини «має характер відносин, що ґрунтуються на нормах права і моралі, на принципах свободи та взаємної відповідальності між державою, суспільством і особою, між різними особами та соціальними групами» [163, с. 7]. Громадянське суспільство на сьогодні є носієм таких цінностей. Своєю чергою, правова держава бере на себе зобов'язання з реалізації, забезпечення охорони і захисту гідності та прав людини.

Безумовно, людська гідність як соціальна цінність ґрунтується передусім на моралі. «Моральна регуляція поведінки людини здійснюється крізь призму людської гідності, шляхом впливу системи моральних норм і оцінок, які орієнтують людину на певні зразки поведінки і водночас обмежують її певними рамками. Ці зразки поведінки і межі її здійснення визначаються досягнутим рівнем розвитку існуючих суспільних відносин. Людська гідність – це самоцінність та суспільна значимість людини як біосоціоодуховної істоти, яка визначається існуючими суспільними відносинами, не залежить від конкретної людини і має бути рівною для всіх людей» [15, с. 88].

Виведення прав людини із людської гідності свідчить про визнання цієї властивості людини фундаментальним джерелом усіх її прав, а також про поступове зростання питомої ваги принципу гуманізму як системоутворюючої засади з-поміж інших принципів сучасного інституту

прав людини. «Специфіка саме цієї засади полягає й у тому, що остання підкреслює спрямованість інституту прав людини на створення умов для забезпечення індивідуальної унікальності кожного окремого людського буття, існування» [164, с. 99]. Важливо, що загальнотеоретична інтерпретація поняття гідності людини покликана на практиці реалізувати ідею соціальної компенсації неповноцінності людини, істинно гуманістичної філософії людини та її місця у світі, тобто забезпечити гідне існування та розвиток тих людей, котрі внаслідок вроджених чи набутих вад потребують створення спеціальних умов та засобів, що забезпечують їм перемогу, а не поразку в боротьбі за життя. Таким чином, гідність як властивість людини та джерело її основних прав вимагає забезпечення однакового значення усіх її можливостей, що, своєю чергою, підсилює положення про їх неподільність як характерну рису сучасного інституту прав людини [164, с. 100].

Фактично існуючі соціальні можливості людини визнаються її правами на протигагу існуючому юридичному статусу людини. Без цього певного протиставлення, без необхідності тлумачення соціальних можливостей з погляду справедливого та ідеального, питання прав людини втратило б свою актуальність. Сутність прав людини полягає у визначенні певного мінімуму загальнолюдських вимог до правового і соціального статусу людини, який є необхідним для її нормального існування. Реалізація цього мінімуму повинна бути забезпечена завжди і всюди незалежно від соціально-політичних, економічних, культурних та інших особливостей конкретної країни. Цей мінімум основних прав людини повинен і може бути точкою відліку сумарного зростання добровільно визнаних усім світовим співтовариством безумовних цінностей [165, с. 427].

Права людини є безпосередньо діючим правом і можуть застосовуватися всупереч закону, якщо останній: суперечить фундаментальним правам людини; не відображає природно-правові начала; не відповідає міжнародно-правовим принципам про права людини та

громадянина; прийнятий нелегітимним органом державної влади; не використовує увесь комплекс правових засобів і прийомів, що вироблені світовою практикою тощо. Конституційні права та свободи природно-правового походження обмежують державну владу у правовому сенсі, встановлюють межі її реалізації, а також становлять самостійний критерій визначення правового характеру законів та основу «стримувань і противаг» державній владі, що завжди має тенденцію до виходу з-під контролю суспільства; це той бар'єр, якій у демократичній та правовій державі не може бути подоланий на власний розсуд ні законодавчою, ні виконавчою, ні судовою владою [166, с. 10].

З іншого боку, у сучасній правовій літературі досить часто зустрічається інтерпретація природного права як суб'єктивних державно-юридичних прав людини. У рамках такого підходу побутує тенденція: після декларування особливої значущості прав людини як невідчужуваних та невід'ємних і надалі аналізувати їх як суб'єктивні юридичні права на основі юридико-догматичного підходу, відволікаючись від зв'язків з їх сутності. Таким чином, розгляд позитивно-правової реальності відсуває на другий план аналіз її взаємозв'язків із морально-етичними ідеями, нормативними образами, цінностями, а також із антропологічними, соціальними та економічними природно-правовими чинниками. Очевидно, що у таких випадках юридико-прикладні дослідження виявляються відірваними від філософсько-правових, що чималою мірою зумовлено спеціалізованістю сучасної юридичної науки [159].

У юридичній та філософській літературі прослідковується думка про те, що людство сьогодні повинно навчитись жити в умовах миру, співпраці, справедливості і свободи. В контексті нових соціальних умов право як нормативний феномен культури повинно орієнтуватися на цінності самовизначення, саморозвитку, саморегулювання, самоуправління у всіх сферах людського життя. «Людству необхідний абсолютно новий і ціннісний

юридичний світогляд, що проливає антропоцентричне світло позитивного досвіду над пануючим нині чуттєво-емпіричним світосприйняттям. У ньому знайдуть свій вираз і емпіричні начала, і метафізичні істини, які до цього часу погано співіснували. Основою юридичного світогляду в майбутньому можуть стати ідеї антропокосмізму, вчення про неосферу, але, передусім, переосмислення на базі сучасних природно-наукових і суспільних знань теорії природного права та природної справедливості» [167, с. 15].

Сьогодні великий внесок у розвиток прав людини та гуманізму в Європі робить Рада Європи, яка діє демократичними засобами. Концепція безпеки демократії має два аспекти: по-перше, абсолютна вимога плюралістичної та парламентської демократії, неподільності та універсальності прав людини та верховенства права і спільної культурної спадщини, збагаченої різноманітністю, як основною передумовою безпеки; і по-друге, серйозний наголос на європейській співпраці (на ґрунті цих цінностей) як на методі зміцнення довіри на всьому континенті, які допомагатимуть запобігати конфліктам і водночас знаходити вирішення спільних проблем. Поширення безпеки демократії допомагає долати численні ризики для європейської безпеки. Окрім зменшення ризику повернення до тоталітарного правління, вона забезпечує відповідь на серйозні масові порушення свобод і прав людини, до яких належить і дискримінація певної частини населення; серйозні недоліки у забезпеченні верховенства права; агресивний націоналізм, расизм і нетерпимість, а також міжетнічне напруження і конфлікти; тероризм й організована злочинність; соціальна дезінтеграція, розшарування і напруження на місцевому і регіональному рівнях.

Рада Європи переконана в тому, що в кожному демократичному суспільстві гуманізм та права людини є універсальними, невід'ємними і основними. Її діяльність спрямована на захист цих прав через посилення європейської солідарності та гарантії поваги інтересів окремих осіб,

дотримання їхніх громадянських та політичних, соціальних, економічних та культурних прав і свобод, що має бути досягнуте завдяки ефективній системі контролю та захисту. До кола інтересів Ради Європи входить також визначення чинників, які становлять нові загрози для прав людини та людської гідності. Рада Європи прийняла понад 100 конвенцій і угод, серед яких чільне місце посідає Європейська конвенція про захист прав людини і основних свобод, прийнята 4 листопада 1950 р. Будучи одним з перших документів у царині міжнародного права з прав людини, Європейська конвенція з прав людини базується на принципі об'єктивних стандартів і прав осіб на захист від зловживань з боку державної влади. Весь правовий режим Конвенції в цілому ґрунтується на тому, що держава бере на себе зобов'язання забезпечити права людини кожній особі [176, с. 138].

Європейська конвенція з прав людини виявилась першим кроком для забезпечення колективного здійснення деяких із прав, проголошених у Загальній декларації. Держави, що підписали Конвенцію, знову підтверджуючи свою глибоку віру в ті основні свободи, які складають підвалини справедливості і миру в усьому світі і які найкращим чином забезпечуються, з одного боку, завдяки дієвій політичній демократії, а з іншого – завдяки загальному розумінню і дотриманню прав людини, від яких вони залежать, сповнені рішучості, як і уряди європейських країн, що є єдинодумцями і мають спільну спадщину політичних традицій, ідеалів, свободи та верховенства права, зобов'язались гарантувати кожному, хто знаходиться під їх юрисдикцією, права і свободи, визнані в Конвенції [177].

Аналізуючи зміст Європейської конвенції про захист прав людини, можна прийти до висновку, що їх цінність полягає не лише у закріплених принципах, правах і свободах, а, головним чином, у механізмі їх впровадження. Цінність Конвенції визначається фактично її механізмом, а не правами, які вона захищає, адже в історії світового суспільства існує міжнародний механізм, котрий функціонує поза державою і виражає загальні

цінності всього людства. Принципово новим і важливим стало те, що Конвенція допускає пряме звернення громадян до Європейського Суду з прав людини, чим було зроблено значний крок на шляху визнання міжнародної правосуб'єктності громадянина. Саме тому Рада Європи назвала Конвенцію «безпрецедентним за своєю важливістю міжнародним договором» [15, с. 290].

Через призму таких міркувань слід сприймати запропонований в межах Гуманістичного маніфесту «Планетарний Біль про права і обов'язки», який містить десять вихідних принципів, що визначають розвиток сучасного гуманізму, а саме:

1. Необхідно прагнути покінчити з бідністю і голодом, забезпечити всьому населенню земної кулі належну охорону здоров'я і житло. Це означає, що жодна людина не може бути позбавлена нормального харчування і чистої води, тому слід зробити все, щоб викоренити інфекційні захворювання, забезпечити належні санітарні умови і гарантувати кожному житло, хоч би за мінімальними стандартами.

2. Необхідно прагнути до того, щоб забезпечити кожній людині економічну безпеку і гідний заробіток. Це передбачає реальну можливість для людей знайти роботу, мати гарантію від безробіття, соціальний захист перестарілих. Необхідні спеціальні програми для інвалідів, що дають можливість освоїти посильні професії і допомогти їм у працевлаштуванні. Найважливішою умовою досягнення цього завдання є готовність людей допомагати самим собі: кожен повинен докладати власних зусиль до того, щоб мати достатній дохід. При цьому завдання суспільства полягає у тому, щоб за допомогою приватних або суспільних засобів створити потребуючим допомоги людям відповідні умови.

3. Кожна людина має бути захищеною суспільством від будь-якого невинного збитку, небезпеки своєму існуванню або смерті. Кожен представник людського роду має бути застрахований від фізичного насильства, замахів на власність і страху перед моральним. Він має бути

захищений від сексуальних образ, домагань і зґвалтування. Вища міра покарання визнається неприйнятною формою помсти, яку слід замінити іншими засобами.

4.Люди повинні мати право на власний вибір створювати сім'ю, згідно зі своїми засобами для існування, а також право мати або не мати дітей. Кожна окрема людина повинна користуватися правом вільно обирати свого супутника життя, якщо вона взагалі хоче його мати, і сама визначати, коли і скільки мати дітей. Має бути забезпечене право людей рости власних або прийомних дітей, або взагалі не мати сім'ї.

5.Можливості для здобування освіти і культурного збагачення мають бути загальнодоступними. Кожна людина повинна мати можливість розширювати свої пізнання. Як мінімум шкільну освіту слід зробити доступною кожній дитині від наймолодшого до підліткового віку, проте можливість здобуття або продовження освіти має бути забезпечена і для інших вікових категорій.

6.Ніхто не повинен піддаватися дискримінації за ознакою раси, етнічного походження, національності, культури, касты, класової приналежності, віросповідання, статі або сексуальної орієнтації. Новий спосіб ідентифікації людини є приналежність до світової спільноти, яка має бути пріоритетною по відношенню до всіх інших і може служити основою для викорінювання будь-якої дискримінації.

7.Цивілізоване суспільство повинно поважати принцип рівності в його чотирьох основних значеннях, а саме: рівність перед законом; рівна повага; задоволення основних потреб кожного; рівність можливостей.

8.Кожна людина має право користуватися життєвими благами, прагнути до щастя, творити і відпочивати згідно з власними уявленнями тією мірою, якою це не наносить збитку благополуччю інших. Кожному має бути надана можливість здійснювати свої особисті плани, що узгоджуються з

можливостями суспільства, але їх фактична реалізація залежить не від суспільства, а від самої людини.

9. Люди повинні мати можливість насолоджуватися мистецтвом і самим творити (література, поезія, театр, образотворче мистецтво, танець, музика, спів). Естетична уява і творча діяльність можуть сприяти збагаченню духовного життя, самореалізації і людському щастю. Суспільство повинне заохочувати і підтримувати мистецтво, сприяти його широкому впровадженню у всі сфери життя людського співтовариства.

10. Недопустимо обмежувати або забороняти свободу людини в тому, що є законною сферою її особистого вибору. Цим передбачається свобода думок і совісті – безумовне право сповідувати віру або не сповідувати жодної, свобода слова і право на власний спосіб життя, оскільки воно не входить у протиріччя із правами інших. Останнє включає право на приватне життя [155].

На думку Е.А. Вигорбіної, гуманістичний імператив, що стверджує любов до людей, являє собою спосіб захисту існування людини як теоретично (у важливих правових документах) так і практично (в конкретній діяльності суб'єктів права). Почуття ненависті у відносинах між людьми являє собою вихідну позицію в перекресленні цінності життя людини, оскільки гуманізм і людино ненависть є два протилежних поняття. Міжнародне право, що ґрунтується на гуманістичній етиці, визначає систему моральних домінант, яка включає в себе: любов до людини, котра стверджує життя кожного індивіда як вищу цінність буття; повагу людської гідності; визнання свободи особи, що виражається у визнанні всіх її громадянських і політичних прав і свобод; ствердження рівноправності людей; справедливість стосовно кожної людини безвідносно до її соціального статусу [180, с.72-73].

Вищенаведене дає можливість зробити справедливий висновок, що право та суспільство визначені передусім природою людини, особливостями

її вітального, соціального та духовного буття – людина впливає на все, що міститься в структурах соціально-правової реальності. Слід погодитись, що неможливо осягнути сутність суспільства і права, якщо не намагатися подивитися на них через призму сутнісних особливостей людської природи. Людина через прагнення зрозуміти себе і осягнути зміст власного існування тим самим наближається і до осягнення сутності права [21, с. 81].

На думку А.С. Токарської, догматичним основам класичної науки, що ґрунтувалися на констатуванні про сутність речей як абсолютну, незмінну та позасуб'єктивну, з якою мають узгоджуватися будь-які людські міркування та практичні дії, протиставляється сучасна наука, заснована на зовсім іншій парадигмі раціональності. Дійсність людського буття у світі переконує: по-перше, в неможливості мати абсолютно незалежне від суб'єкта знання про світ; по-друге, у тому, що ця «людська сутність» не є чимось заданим та позачасовим, а створюється індивідом у процесі його суспільно-культурної самореалізації; і по-третє, в «людиномірності» будь-якого виду людської діяльності, тобто її прагненні узгодженості із сутнісними вимірами самої гуманістичної природи. Таким чином, одночасно з історичною еволюцією сутнісної природи людини трансформуються і її уявлення про гуманістичні підвалини права, а отже, сутність останнього щоразу переосмислюється залежно від того, наскільки воно перестає відповідати домінуючим формам виявлення та реалізації суб'єктивної свободи в суспільстві [168].

Таким чином, визначення мети права як регулятора відносин у суспільстві повинно розглядатись через призму гуманізму. Право повинно забезпечити основу, підґрунтя, на якому окрема людина і суспільство загалом можуть виконувати моральні завдання, що стоять перед ними. Такі моральні завдання полягають у подальшому розвитку культури, в удосконаленні людського спілкування і людства загалом у напрямку вищої справедливості для всіх. З огляду на це, можна визначити мету права як забезпечення життєвих завдань (інтересів) окремої людини і суспільства в

цілому, і, як наслідок, забезпечення справедливості. Саме тому в основі теоретичних уявлень про право повинно лежати розуміння закономірностей його існування, існування та розвитку природи та суспільства, умов існування людини, формування її потреб, реалізації інтересів, особливостей мислення, прояву людини у соціальних спільнотах. Це опосередковано трьома обставинами: біологічною сутністю людини; усвідомленням нею буття, наявністю свідомості та здатністю мислити; умовами соціального співіснування, соціальною дійсністю [169, с. 48].

Європейський традиційний гуманізм залишився по суті ренесансним або абстрактним, всеосяжним, безмежним. Це означає необмежену людяність, яка є необхідною на сучасному етапі розвитку людства. Криза традиційного гуманізму невблаганно підштовхує до пошуків його нових форм. Як приклад, «новий гуманізм» А. Печчеї, що дозволить відтворити гармонію безперервно змінюваного світу за допомогою «внутрішньої» трансформації людини, трансформації індивідуальної культури. Ґрунтується він на відчутті глобальності, любові до справедливості, нетерпимості до насильства. В центрі «нового гуманізму» – цілісна людська особа і її можливості, адже лише людяність може врятувати світ [44, с. 97].

Досягти гуманістичних цілей права неможливо, якщо прямолінійно творити «хороші» норми права. Слід погодитись, що потрібні філософія, морфологія, система юридичних понять і явищ, які дозволили б розвиватися правовій культурі знизу, дали б можливість актуалізації і самовираженню правової свідомості, дали можливість розвитку правової перспективи XXI ст. Лише така концепція правової реформи може сформувати життєздатну правову систему, яка гарантуватиме стабільність державності [179]. Гострі соціальні суперечності, відчуженість людини від влади, демократії і права можуть бути подолані лише через реконструкцію правової свідомості, вихідних соціальних цінностей на засадах ідеї гуманізму.

Висновки до четвертого розділу

У розділі розглянуто сучасне філософсько-правове розуміння гуманізму у праві. Зазначено, що передісторію сучасного гуманізму як суспільної ідейної течії умовно можна позначити періодом з сер. XIX ст. – до сер. XX ст. Спочатку її суб'єктами були широкі рухи європейських вільнодумців, ліберальні релігійно-етичні організації, демократичні діячі культури і науки, теоретики франкфуртської соціологічної школи та представники екзистенціалізму. Важливе місце у цьому процесі займали також етичні спільноти, які паралельно до формування світських суспільств з середини XIX ст. почали оформлятися в етичні рухи, що сьогодні займають важливе місце у суспільних рухах.

З XIX ст. термін «гуманізм» набув поширення у філософсько-правових концепціях і використовувався для характеристики морально-соціальних якостей людини і людства. З цього часу морально-ідеологічне та правове життя суспільства пройняте цим поняттям, що почало виступати критерієм для позначення, розуміння та прийняття або неприйняття найбільш важливих і складних подій, ситуацій, дій. Разом з тим, XIX ст. характеризувалось значним розвитком позитивізму, масових відкриттів у науці та техніці, що сприяло раціональному поясненню природного права через етичні постулати та моральні норми. У той час стверджувалась апріорність природного права, однак відкидалась його метафізична складова.

В середині XIX ст. у зв'язку з наростаючими кризами в індустріально орієнтованих суспільствах гуманізм став предметом критики. На противагу йому починають формуватися напрями думки, що визначають сферу реалізації гуманізму як чужу економічному і промисловому зростанню, офіційній освіті і культурі, науці і раціональності, що стандартизує людське буття, вихолощує у суспільному житті її індивідуальні, конкретні, духовні форми і межі. Криза просвітницького гуманізму відбувалась як крах

цінностей європейської культури, що вступила до того ж у резонанс з руйнуванням традиційної європейської релігійності. Історія ХХ ст. показала неспроможність просвітницького типу гуманізму, у якому простежувалась відсутність зв'язку між прогресом промисловості, техніки, науки та затвердженням гуманістичних цінностей, зокрема правовими засобами.

У ХХ ст. крім соціальних потрясінь, пов'язаних із економічною кризою та проявами тоталітаризму, на формування радикальної зміни у філософському осмисленні світу вплинули також розчарування щодо результатів використання науки, дисгармонія між соціальним, біологічним та духовним у людині. У філософії права ці зміни проявились у загостренні проблеми природного права та онтології людини, що призвело до наукового плюралізму. Це торкалось, передусім, розуміння та змістовного наповнення ідеї гуманізму, а також її реалізації у праві. Криза гуманізму була інтерпретована як крах цінностей європейської цивілізації і культури та й самої Європи в цілому, зокрема у творах Ніцше, Шпенглера, Фромма та ін.

Перехід ліберальних держав у ХХ ст. до постіндустріального, інформаційного суспільства актуалізувало проблему оптимізації функціонування суспільства, людини та зв'язаність цих проблем правом. Гуманізм набув праксеологічного, антропологічного та аксеологічного характеру, що зв'язало його з загальнокультурними соціальними нормами цієї епохи та знайшло свій прояв в ідеї загальнолюдських цінностей, людської гідності. Однак, панування прагматизму в ХХ ст., що було сконцентроване на ідеї багатовимірної обумовленості пізнання природою людини, виступило як нова форма філософського гуманізму і проявилось, зокрема, у творчості Сартра.

З середини ХХ ст. починають формуватися нові, тобто не пов'язані безпосередньо з традицією ХІХ ст., версії гуманізму, що зумовлено еволюцією найбільш розвинених в економічних відносинах держав, які приступили до здійснення стратегії підвищення якості життя своїх громадян.

Вичерпаність моделі «суспільство – соціальна машина» примусило по-новому побачити проблему гуманізму. Резерви розвитку суспільства і права почали знаходити у самій людині, оскільки без врахування і використання її особливостей подальше удосконалення суспільства виявилось неможливим. Інтенсифікація самореалізації людини виявилась найважливішим ресурсом, що викликала необхідність вироблення погоджених уявлень про права, гідність і свободу людини. Хоча ці конструкції мають доволі абстрактний характер, проте вони достатньо конкретні, щоб на їх основі виробляти норми, що включають людський вимір у міжнародній співпраці.

Сучасний гуманізм пропонує позитивну реалізацію людини на основі реалістичної системи цінностей. Це пояснюється тим, що гуманістичний світогляд ґрунтується на науковій картині світу, раціонально обґрунтований, базується на моральних нормах та засадах демократії, доброї волі та прав людини. Гуманізм у праві розглядається автором як система світоглядних соціально-правових цінностей, антропологічною основою яких є людська гідність, яка проявляється в основних правах та свободах людини і знаходить своє закріплення у правових принципах і нормах.

ВИСНОВКИ

Актуальність сформульованої проблеми повністю підтвердилась у ході проведеного наукового дослідження. У дисертації сформульовано низку висновків і пропозицій, спрямованих на вирішення наукової проблеми – визначення філософсько-правових закономірностей формування і розвитку гуманізму у праві шляхом визначення його генези, природи, змісту та значення. Сформульовано основні поняття, необхідні для викладення філософсько-правової концепції гуманізму у праві – генеза гуманізму у праві, гуманізм, гуманізм у праві. Серед висновків, зроблених у дисертації, найбільш загальними і важливими є такі:

1. Незважаючи на високий рівень теоретичної та філософської розробки проблематики змістовного наповнення поняття «гуманізм», чимало філософсько-правових питань, які стосуються розуміння гуманізму у праві, досі залишаються дискусійними або недостатньо дослідженими. По-перше, немає усталеного філософсько-правового розуміння гуманізму у праві. По-друге, немає єдиного підходу до розуміння генези формування та розвитку гуманізму у праві. По-третє, відсутнє філософсько-правове дослідження і обґрунтування особливостей кожного з етапів формування та розвитку гуманізму у праві, розпочинаючи із Стародавнього світу і до сучасності. Ці питання потребують філософсько-правового дослідження розуміння гуманізму у праві з урахуванням особливостей розвитку філософсько-правової думки крізь призму розуміння сутності людини і права.

2. Визначну роль у формуванні та розвитку гуманізму у праві виконали онтологічні підходи античної метафізики, завдяки яким із філософського погляду було виявлено універсальні особливості природи людини. Метафізичне самовизначення людської істоти у взаємозв'язку з

осмисленням світобудови та суспільного устрою утворили філософську основу антропологічного гуманізму Античності.

У філософії Античності було зроблено перехід до раціонально-логічного способу пізнання і пояснення навколишнього світу та суспільних явищ, завдяки якому вперше поставлено, розроблено і концептуально оформлено фундаментальні проблеми права як виразника свободи і втілення політичної справедливості, системи норм поведінки вільних і рівних людей, метою якого є належне забезпечення інтересів полісу та його членів. Переважання раціоналістичної етики в античному світі породило раціоналістичний гуманізм, який можна вважати першим етапом розвитку гуманізму.

3. Філософсько-правові погляди епохи Середньовіччя, незважаючи на свою теоцентричну обумовленість, відображали сутнісні значення людського буття крізь призму гуманізму. Християнська релігійна мораль і її християнська етика спричинили християнський гуманізм, який можна вважати другим етапом розвитку гуманізму в Західній культурі. Християнський гуманізм значною мірою перевершив античний, передусім у розумінні людяності, яке суттєво розширилося. Із утвердженням християнства людина почала визнаватись як важливе і цінне, найкраще творіння Бога, однаково наділене його любов'ю. Середньовічні мислителі започаткували ідею про те, що кожен володіє природними правами, хоча серед сучасних дослідників немає згоди щодо походження цієї доктрини та її зв'язку із традицією християнської думки.

Природне право у Середньовіччі розумілось як Божественний закон. Поділяючи життя людини на земне і вічне, християнство не мало чіткої правової програми, а наголошувало, переважно, на моральному законі, вищі чесноти якого належать Богові. Християнство догматиків було зацікавлене розкриттям гуманістичної сутності правових норм через мораль, воно відстоювало людяність людини, її духовність. Однак, злиття церкви з

державою породило церковне право, у якому духовенство відділялось від мирян, а церква стала посередником між Богом і людьми. Спочатку віра стає об'єктом зовнішнього права, а згодом справа дійшла до примусу і спалення еретиків на вогнищах, що спричинило кризу гуманізму християнської ідеології. З часом це призвело до реформаторства та зменшення впливу церкви на світське життя людей.

4 Філософія права епохи Ренесансу подолала споглядальні форми Середньовічного гуманізму, пропонуючи натомість відродження антропоцентризму, внаслідок чого земні проблеми людини вийшли на перший план інтелектуальної рефлексії. Різноманітні аспекти гуманістичного антропоцентризму знаходили своє найбільш загальне вираження в інтеграції естетичних і моральних ідей, запозичених із античного спадку. Тогочасний гуманізм запропонував альтернативну антропоцентричну модель світового порядку, за якою людина вважалась єдиною абсолютною цінністю. Така модель мала як позитивні, так і негативні сторони. З одного боку, вона дозволила інтенсивно розвиватися природно-правовим ученням, серцевиною котрих були і залишаються природні права і свободи людини. З іншого боку, її негативним наслідком стала непомірна зарозумілість культурної свідомості, котра спиралась на принцип антропоцентризму, що знайшло своє вираження в уявленні, що для людини не існує абсолютних нормативних обмежень метафізичного характеру. Це призвело до появи антигуманістичних концепцій, в яких гуманістична за своїми вихідними передумовами позиція перетворилась у власну протилежність.

5. Епоха Відродження дала потужні культурні імпульси для формування європейської цивілізації, а гуманістичний і реформаційний рухи змінили напрям її розвитку. Епоху Реформації можна охарактеризувати як кризу ренесансної культури і зародження нової картини світу, центральним питанням якої було питання про людину, що у теоцентристському ракурсі поставало як питання про її спасіння. Світоглядна проблематика, яку

гуманізм поширив на всі сфери суспільного життя періоду Реформації, проникла і в поле офіційного церковного впливу. В період Реформації відбувається поступова трансформація людини у самодостатнього суб'єкта мислення, волі, дії та оволодіння людиною свободи.

6. Характерною особливістю гуманізму в праві епохи Нового часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта і утвердження її права на задоволення своїх потреб. Гуманізм у Новий час сприяв трансформації ідеалів соціальної справедливості, демократичним реформам та формуванню нової етики, яка висунула на перший план загальнолюдські цінності, права людини і знайшла своє закріплення у юридичному праві. У той час було закладено основи сучасного розуміння прав людини як імперативів і норм її взаємовідносин з державою, була висунута ідея про те, що держава повинна спиратися на природне право.

7. Німецька класична філософія права остаточно здолала механістичний світогляд, котрий до того панував у вченні про людину та суспільство. У дослідженні людини філософія права була сконцентрована навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей. Було не лише проголошено гуманістичні принципи, але й проаналізовано суперечності та труднощі, які виникають на шляху їхньої реалізації. Тогочасним філософам удалося задовольнити вимоги своєї епохи, зберігши при цьому ідею гуманістичної місії права.

8. Із XIX ст. термін «гуманізм» набув поширення у філософсько-правових концепціях і використовувався для характеристики морально-соціальних якостей людини і людства. Відтоді морально-ідеологічне та правове життя суспільства пройняте цим поняттям, ставало критерієм для позначення, розуміння та прийняття або неприйняття найбільш важливих і складних подій, ситуацій, дій. XIX ст. характеризувалося значним розвитком позитивізму, масових відкриттів у науці та техніці, що сприяло

раціональному поясненню природного права через етичні постулати та моральні норми. У той час стверджувалась апіорність природного права, проте заперечувалася його метафізична складова. Однак, економічна криза та розвиток тоталітаризму спричинили кризу традиційного гуманізму у праві XIX – поч. XX ст.

9. На сучасному етапі гуманізм розглядається як атрибутивна характеристика права. Із середини XX ст. починають формуватися нові, не пов'язані безпосередньо з попередньою традицією, версії гуманізму, що зумовлено еволюцією найбільш економічно розвинених держав, здійсненням стратегії підвищення якості життя людини, гарантування її прав і свобод. Вичерпаність моделі «суспільство – соціальна машина» примусило по-новому розглядати проблему гуманізму. Резерви розвитку суспільства і права почали знаходити у самій людині, оскільки без урахування і використання її особливостей подальше вдосконалення суспільства виявилось неможливим.

Становлення гуманізму пов'язують, передусім, із якостями та характеристиками самої людини. Абсолютна цінність людини не потребує доведення засобами логічного мислення: вона сприймається як аксіоматичне твердження без доведення. З огляду на цю умову, сутність людини, її реальність і цінність знаходяться в ній самій. У такому випадку всі інші явища, об'єкти і суб'єкти можуть бути реально оцінені та мати справжню цінність, оскільки визначаються цінністю для людини. Отож, вихідною умовою гуманізму є самоцінність людини, що ґрунтується лише на факті її існування як біосоціодуховної істоти.

Формування базових гуманістичних детермінант поведінки людини зумовлене особливостями буття людей та ставить за мету моделювання і підтримання соціально корисних відносин. Такими засобами є соціальні (в т. ч. правові) норми, які формують правила поведінки людини, закріплюючи базові гуманістичні цінності та принципи. В такому розумінні гуманізм є необхідною умовою нормального існування суспільства і держави, вихідною

засадою формування соціальних норм, а головне – ідеологічною основою формування і розвитку права.

Гуманізм у праві – це система світоглядних соціально-правових цінностей, антропологічною основою яких є людська гідність, яка виявляється в основних правах та свободах людини і знаходить своє закріплення у правових принципах і нормах.

Отже, дослідження дало змогу заповнити низку прогалин у вітчизняній філософії права, засвідчило перспективність подальших філософсько-правових досліджень у сфері осмислення понять та синтетичних категорій. Це уможливило формулювання додаткових пропозицій щодо подальшого вдосконалення вітчизняного права та практики його застосування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- 1.Філософія. Словник: персоналії, категорії, поняття та терміни / В.С. Бліхар, Х.М. Войтович, Н.В. Гайворонюк, М.П. Гетьманчук, О.В. Грищук та ін.; [за ред. М.П. Гетьманчука]. – Львів : ЛьвДУВС, 2010. – 228 с.
- 2.Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – 744 с.
- 3.Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / Сост. А.А. Грицанов. – 1998. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/175/word/%C3%D3%CC%C0%CD%C8%C7%CC>
- 4.Франк С. Достоевский и кризис гуманизма // Здравый смысл / С. Франк. – 1998. – № 8. – С. 78.
- 5.Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Н.А. Бердяев. – С-Пб. : РХГИ, 1996. – С. 180.
- 6.Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс: учебник для вузов / В.А. Канке. – 2-е изд., перераб. и допол. – М. : Логос, 1998. – С. 337.
- 7.Энциклопедический словарь. – М. : Большая советская энциклопедия, 1953. – С. 492.
- 8.Василенко В. Краткий религиозно-философский словарь [Электронный ресурс] / В. Василенко. – 1996. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/188/word/%C3%D3%CC%C0%CD%C8%C7%CC>

9. Федорова Т.Д. Гуманизм как философское самообоснование человека [Электронный ресурс] дисс. ... д-ра философских наук : спец. 09.00.01. – М. : РГБ, 2007. – 357 с.

10. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм [Электронный ресурс] / Ю.Ю. Черный <http://humanizm.ru/humanizmsovrt>

11. Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека : основы современного гуманизма : учебное пособие для вузов. – изд. 2-е, испр. и доп. / под ред. А.Г. Круглова и В.А. Кувакина. – М. : Рос. гуманист. общ-во, 2005. – 390 с.

12. Пепеляев С.П. Європейський правовий гуманізм як чинник реформування кримінально-процесуального права України. дис. ... канд. юрид. наук. : спец. 12.00.12 – філософія права. – К. : Національна академія внутрішніх справ України, 2005. – 182 с.

13. Погребняк С.П. Основоположні принципи права (змістовна характеристика) : монографія. – Х. : Право. – 240 с.

14. Жюлиа Д. Философский словарь [Электронный ресурс] / пер. с франц. – М. : Междунар. отношения, 2000. – 544 с. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/878/word/%C3%D3%CC%C0%CD%C8%C7%CC>

15. Гришук О.В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / О.В. Гришук. – Л. : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. – 428 с.

16. Кемеров В. Философская энциклопедия [Электронный ресурс] / В. Кемеров. – "Панпринт", 1998. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/183/word/%C3%D3%CC%C0%CD%C8%C7%CC>

17. Рыбин В.А. Гуманизм как этическая категория / В.А. Рыбин. – М. : Логос, 2004. – 272 с.

18. Етика: навч. посіб. / В.О. Лозовой, М.І. Панов, О.А. Стасевська та ін.; за ред. проф. В.О. Лозового. – К. : Хрінком Інтер, 2007. – 224 с.

19. Антология мировой правовой мысли : в 5 т. // Античный мир и Восточные цивилизации / Руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – Т. I. – 750 с.

20. Ююкин М.В. Гуманизм в уголовном и уголовно-исправительном праве / под науч. ред. Н.А. Лопашенко. – М.: Изд-во «Юрлитинформ», 2009. – 208 с.

21. Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права. В.А. Бачинин. – С-Пб.: Изд-во «Юридически центр Пресс», 2006. – 1093 с.

22. Андрусак Т.Г. Історія політичних та правових вчень [Електронний ресурс] / Т.Г. Андрусак. – Режим доступу : http://buklib.net/component/option,com_jbook/task,view/Itemid,99999999/catid,81/id,780/

23. Братасюк В.М. Інтелектуальний консенсус епохи і розвиток правового мислення [Електронний ресурс] / В.М. Братасюк. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2003_1/116%20Bratasiuk.pdf

24. Решетніченко А.В. Генеза розвитку права від протосоціуму до середньовіччя [Електронний ресурс] / А.В. Решетніченко. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Grani/2010_5/F-9.pdf

25. Рабінович П.М., Хавронюк М.І. Права людини і громадянина. – К.: Атіка, 2004. – 464с. – с.24.

26. Гурвич Г.Д. Философия и социология права: избранные сочинения / Пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. – С-Пб.: Издательский дом СПбГУ, 2004. – 848 с.

27. Сливка С.С. Природне та надприродне право : у 3-х частинах. – Ч. 1: Природне право : історико-філософський погляд. – К.: Атака, 2005. – 224 с.

28. Кузнецов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: навч. посіб. / В.І. Кузнецов. – К.: Вид-во «Стилос»; ПЦ «Фоліант», 2003. – 382с.

29. Нерсесянц В.С. Философия права / В.С. Нерсесянц. – М. : Изд. группа Норма Инфра-М, 1997. – 658 с.
30. Філософія права : навч. посібник./ О.Г. Данільян, Л.Д. Байрачна, С.І. Максимов та ін.; за заг. ред. О.Г. Данільяна. – К. : ЮрінкомІнтер, 2002. – 272 с.
31. Михайлов А.М. Идея естественного права : история и теория / А.М. Михайлов. – М.: Юрлитинформ, 2010. – 464 с.
32. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. Фонд ; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.
33. Платон. Сочинение в 3-х томах. – Т. 1. – М. : Мысль, 1968. – С. 623.
34. Анисимов А.Л. Честь, достоинство, деловая репутация: гражданско-правовая защита / А.Л. Анисимов. – М.: Юристъ, 1994. – С. 79.
35. Аристотель. Нікомахова етика. – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – С. 479.
36. Арістотель. Політика. – К. : Основи, 2000. – 239 с.
37. Букреев В.И., Римская И.Н. Этика права : от истоков этики и права к мировоззрению : уч. пособ. / В.И. Букреев, И.Н. Римская. – М. : Юрайт, 1998. – 336 с.
38. Материалисты Древней Греции. – М. : Наука, 1955. – С. 219.
39. Словарь античности : пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – С. 169.
40. Цицерон Марк Тулій. Про державу. Про закони. Про природу Богів. – К.: Основи, 1998. – 477 с.
41. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неокласичних інтерпретаціях : монографія / А. Карась. – Київ; Львів, 2003. – 520 с.
42. Сабадаш Ю.С. Гуманізм як феномен італійської культури : традиції та сучасний стан : автореф. дис. ... доктора культурології : спец. 26.00.01 – теорія та історія культури / Ю.С. Сабадаш. – Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв. – Київ, 2009. – 32 с.

43. Дождев Д. В. Римское частное право / Д.В. Дождев. – М., 1997. – 240 с.
44. Зиннурова Л.И. Гуманизм: происхождение, сущность, роль в обществе / Л.И. Зиннурова // Вісник СевДТУ. – Вип. 94 : Філософія: зб. наук. пр. – Севастополь: Вид-во СевНТУ, 2009. – С. 90–97.
45. Майоров Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Майоров. – М., 1979. – 431 с.
46. Філософія : навчальний посібник [за ред. М.П. Гетьманчука, Н.В. Гайворонюк, В.С. Бліхара]. – Л. : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2009. – 344 с.
47. Черняк В.С. Нормы научности и ценности культуры // Ценностные аспекты развития науки / В.С. Черняк. – М., 1990. – С. 13–14.
48. Бутченко Т.І. Становлення соціально-політичного проектування в добу середньовіччя [Електронний ресурс] / Т.І. Бутченко. – Режим доступу : http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Niz/2010_11/bytchenko.htm
49. Микешина Л.А. Философия познания / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
50. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. – 2-е изд. – М. : Изд-во МГУ : Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1998. – 624 с.
51. Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен ; пер. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-персс, 2000. – 196 с.
52. Омельчук О.М. Особливості поєднання віри і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя // Науковий вісник Хмельницького інституту регіонального управління і права / О.М. Омельчук. – Хмельницький, 2011.
53. Святий Августин. Сповідь / Пер. з латини. – К. : Основи, 1996. – 319 с.

54. Шестопад С.С. Неотомістський напрямок у французькій філософії права: концепція Жака Марітена: дис. ... канд. юрид. наук / С.С. Шестопад. – Національна юридична академія України імені Ярослава Мудрого. – Харків, 2009. – 206 с.

55. Тернопільський Б.Й. Релігійна свобода і релігійні права в контексті відносин між державою і церквою [Електронний ресурс] / Б.Й. Тернопільський. – 2007. – Режим доступу : <http://www.nbuuv.gov.ua/e-journals/Dutp/2007-2/txts/07tbyvdc.htm>

56. Ковлер А.И. Антропология права : учеб. для вузов / А.И. Ковлер. – М. : Издательство Норма, 2002. – 480 с.

57. Демиденко Г.Г. Історія вчень про право і державу : навч. посібн. / Г.Г. Демиденко. – Харків: Консум, 2004. – 432 с.

58. Капицын В.М. Права человека и механизмы их защиты : уч. пособ. / В.М. Капицын. – М. : ИКФ «ЭКМОС», 2003. – 288 с.

59. Ковальчук В.Б. Вчення Томи Аквінського про владу та закон // Держава і право. Збірник наукових праць Інституту держави і права імені В.М. Корецького НАН України. Юридичні та політичні науки / В.Б. Ковальчук – К., 2005. – Випуск 28. – С. 34.

60. Сливка С.С. Філософія права : навч. посіб. / С.С. Сливка. – Львів : Львівський інститут внутрішніх справ, 2003. – 57 с.

61. Тэнасе А. Культура и религия / А. Тэнасе ; пер. с румын. – М., Политиздат, 1975. – 127 с.

62. Писарев В.Г. Розуміння маргінальної особистості у філософській думці Стародавнього світу / В.Г. Писарев // Вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – 2009. – № 3. – С. 1–10.

63. Матюх Т.М., Басараба Т. Класичний гуманізм – генезис та еволюція поглядів [Електронний ресурс] / Т.М. Матюх, Т.В. Басараба. – 2009. – Режим доступу : http://www.nbuuv.gov.ua/portal/Chem_Biol/Vnuvgrp/2009_3_3/v47180.pdf

64. Гуменюк Т.І. Релігійні права: історичний огляд [Електронний ресурс] / Т.І. Гуменюк. – 2009. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Unz/2009_1/16.pdf
65. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.
66. Буркхардт Я. Культура Італії в епоху Возрождення / Я. Буркхардт. – М.: , 1996. – С. 309.
67. Попович М.Д. Антропоцентризм і гуманізм : минуле та сьогодення [Електронний ресурс] / М.Д. Попович. – 2010. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_40/Gileya40/F21_doc.pdf
68. Андреев М.Л. Инновация или реставрация: казус Возрождення // Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН / М.Л. Андреев. – М. : Собрание ; Наука. – Т. 1. – 2005. – С. 84–97.
69. Невзоров М.Ю. Гуманистическая направленность правовой культуры [Электронный ресурс] / М.Ю. Невзоров. – 2005. – Режим доступа : <http://diss.rsl.ru/diss/05/0015/050015002.pdf>
70. Кашуба М.В. Утвердження українського ренесансу [Рецензія на:] Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні //□□ Філософська думка. – 2001. – № 4. – С. 153–157.
71. Дойчик М.В. Ідея гідності людини в європейському ренесансному гуманізмі [Електронний ресурс] / М.В. Дойчик. – 2010. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_40/Gileya40/F5_doc.pdf
72. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождення / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1978. – С. 41.
73. Чанышев А.Н. История философии древнего мира / А.Н. Чанышев. – М., 2005. – 608 с.
74. Стародубець В. Філософські засади міфологем Відродження [Електронний ресурс] / В. Стародубець. – 2008. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Nvchu/Filos/2008_412/412-413%5C40.pdf

75. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков / В.В. Соколов. – М., 1984. – 448 с.
76. Данте Алигьери. Божественная комедия. – М. : Наука, 1967. – 628 с.
77. Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV в.в. / Н.В. Ревякина. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1975. – 173 с.
78. Монтень Мишель. Опыты. Избранные главы : пер. с фр. / Сост., вступит. ст. Г. Косикова ; примеч. Н. Мавлевич. – М. : Правда, 1991. – 656 с.
79. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII в.в.) / сост., вступ. статья и коммент. Н.В. Ревякиной, О.Ф. Кудрявцева. – М.: Изд-во УРАО, 1999. – 400 с.
80. Перевезенцев С.В. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения / С.В. Перевезенцев. – М. : Учебная литература, 1997. – 480 с.
81. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Пер. с лат., вступ. ст. и примеч. С. Маркиша. – М. : Худож. лит., 1964. – 703 с.
82. Виппер Б.Р. Борьба течений в итальянском искусстве XVI века / Б.Р. Виппер. – М. : АН СССР, 1956. – 372 с.
83. Боткин Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления / Л.М. Боткин. – М., 1990. – С. 296.
84. Вишенський Іван : твори (3 книжної української мови) / пер. В. Шевчук; передм. і приміт. В. Шевчука. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
85. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець / А.І. Пашук. – Львів : Світ, 1990. – 176 с.
86. Станіслав Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія) : у 2 ч. – К. : Основи, 1995. – Ч. 1. – С. 23–421.

87. Дуфенюк О. Політико-правові погляди С. Оріховського // Юридична біограф істика: історія, сучасність та перспективи. Матеріали VII міжнародної конференції істориків права (15–18 верес. 2002 р., м. Феодосія). – Сімферополь: Всеукраїнський інформаційно-культурний центр, 2003. – С. 96-103.

88. Дуфенюк О. Ренесансний контекст праворозуміння С. Оріховського : інтердисциплінарне дослідження // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2006. – Вип. 2. – 340 с.

89. Стратий Я.М. Особенности развития украинского ренессанса в поэтичном творчестве Острожских книжников // Отечественная философская мысль IX-XVII в. и греческая культура / Я.М. Стратий. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 238, 245.

90. Сакович Касіян. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. : Тексти і дослідження. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 443–512.

91. Максим Исповедник. Творения : Пер. с древнегреч. и комм. С.Л. Епифановича и А.И.Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 2. – 286 с.

92. Дойчик М. Проблема життя і смерті в українській філософській думці доби Відродження [Електронний ресурс] / М. Дойчик. – 2008. – Режим доступу :

http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vpnu/filos_psihol/2008_11/2.pdf

93. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского возрождения / А.Х. Горфункель. – М. : Мысль, 1977. – 359 с.

94. МакГрат А. Богословская мысль Реформации / А. МакГрат : [Пер. с англ.]. – Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. – С. 63–65.

95. Черенков М.М. Гуманізм та реформація : до логіки співвідношення [Електронний ресурс] / М.М. Черенков. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/Articles/Kultnar/knp57t2/57t2_134-137.pdf

96. Сугрובה Ю.Ю. Постренесансні зміни в осмисленні творчості Європи [Електронний ресурс] / Ю.Ю. Сугрובה. – 2011. – Режим доступу : http://www.nbuuv.gov.ua/portal/soc_gum/Api/2011_26/3.pdf

97. Ханстантинов В.О. Ідеї толерантності в ранньому лібералізмі [Електронний ресурс] / В.О. Ханстантинов. – 2009. – Режим доступу : http://www.nbuuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_18/Gileya18/F10.pdf

98. Маграт А. Богословская мысль Реформации / А. Маграт. – Одесса : Богомыслие, 1994. – 316 с.

99. Хегглунд Бенгт. История теологи [Электронный ресурс] . – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/hegglund/index.php

100. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин. – М. : РГГУ, 1997. – Т. 1. – 582 с.

101. Ревуненкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н.В. Ревуненкова. – Ленинград : Наука, 1987. – 231 с.

102. Ревуненкова Н.В. Использование античных источников Жаном Кальвином // Культура эпохи Возрождения / Н.В. Ревуненкова. – Ленинград: Наука, 1986. – С. 174–184.

103. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Антология мировой правовой мысли : в 5 т. Т. II. Европа: V-XVII в.в. / Нац. Общественно-научный фонд ; Руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М. : Мысль, 1999. – 829 с.

104. Лютер М. Избранные произведения / М. Лютер. – С-Пб : Андреев и Согласие, 1994. – 429 с.

105. Юревич А.В. Культурно-психологические основания научного знания // Проблема знания в истории науки и культуры / А.В. Юревич. – С-Пб. : Алетейя, 2001. – С. 256.

106. Кузнецова Н.И. Наука в ее истории (методологические проблемы) : монография / Н.И. Кузнецова. – М. : Наука, 1982. – 256 с.

107. Бэкон Ф. Сочинения / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1977. – 498 с.
108. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль. – 1989. – Т. 2. – 715 с.
109. Гроций Г. О праве войны и мира: три книги, в которых объединяются естественное право и право народов, а также принципы публичного права / Г. Гроций. – М. : Ладомир, 1994. – 867 с.
110. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М. : Изд-во политической литературы, 1991. – 525 с.
111. Локк Дж. Опыты о законе природы // Сочинения : в 3 т. / Пер. с англ. и лат. ; ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 688 с.
112. Філософія Нового часу та Просвітництва [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dovi5.html#3.1>
113. Спиноза Б. Трактаты / Б. Спиноза. – М. : Мысль, 1998. – 446 с.
114. Хатчесон Ф. Эстетика / Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. – М. : Искусство, 1973. – 479 с.
115. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України / С. Максимов. – 2000. – № 4 (27). – С. 158.
116. Пепеляев С.Г. Гуманізм як основна риса європейського права // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 20. – К. : Укр. центр духовної культури, 2001. – С. 66–77.
117. Синха Сурия Пракаш. Юриспруденция. Философия права. Краткий курс ; Пер. с англ. – М. : Издательский центр «Академия», 1996. – 304 с.
118. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – К.: Юніверс, 2000. – 501 с.
119. Длугач Т.Б. И. Кант : от ранних произведений к критике чистого разума / Т.Б. Длугач. – М. : Наука, 1990.

120. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер ; под общей ред. А.А. Гусейнова, М.Г. Селезнева ; пер. с нем. – М. : Прогрес, 1992.

121. Кант И. Сочинения в 6 томах / И. Кант. – М., 1963-1966. – Т. 4., Ч. 2. – С. 53–54.

122. Кант И. Критика практического разума / И. Кант. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.

123. Таран П.Е. Методологические различия кантовского и Гегелевского вариантов обоснования права // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Юридические науки». – Т. 21 (60) – № 1. – 2008. – С. 43–49.

124. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Ч. 1. Метафизические начала учения о праве // Сочинения в шести томах / И. Кант. – Т. 4, Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 140.

125. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – 709 с.

126. Соловьев Э.Ю. Философия Канта и современность / Э.Ю. Соловьев. – М., 1974. – С. 208.

127. Шалагінов Б.Б. Кант : мислитель, естетик, мораліст (матеріали до лекції) [Електронний ресурс] / Б.Б. Шалагінов. – 2005. – Режим доступу : // http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Fil/2005_48/13_shalaginov_bb.pdf

128. Таран П.Е. Идея моральной автономии как основа учения И. Канта о праве // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Юридические науки». – Т. 20 (59). – № 2. – 2007. – С. 105–111.

129. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 6. – М. : Мысль, 1966.

130. Хамітов Н.В. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Н.В. Хамітов, Л.Н. Гармаш, С.А. Крилова. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.

131. Фихте Й.Г. Основы естественного права согласно принципам наукоучения (фрагменты) // Философские науки / Й.Г. Фихте. – 1973. – № 2. – С. 124–125.

132. Шаповалова І.В. Свобода як необхідна умова людського буття [Електронний ресурс] / І.В. Шаповалова. – 2011. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_SV/Gileyasp/F4_doc.pdf

133. История философии права. – С-Пб.: Юрид. ин-т, 1998. – С. 185.

134. Сливка С.С. Природно-правові джерела формування позитивістської концепції [Електронний ресурс] / С.С. Сливка. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2003_1/173%20Slyvka.pdf

135. Дашо Т.Ю. Загальна характеристика поняття «громадянське суспільство» // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична / Т.Ю. Дашо. – Львів, 2006. – Вип. 2. – 340 с.

136. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль. – 1990. – С. 81

137. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. // Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 3. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.

138. Нерсисянц В.С. Гегелевская философия права : история и современность / В.С. Нерсисянц. – М. : Наука, 1974. – 287 с.

139. Гегель. Сочинения: в восьми томах. – Т. 7. – М-Л., 1934. – С. 128.

140. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2-х т. / Л. Фейербах. – М., 1955. – Т. 1. – С. 128.

141. Андрущенко В. Організоване суспільство / Інститут вищої освіти АПН України [Електронний ресурс] / В. Андрущенко. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/books/2006/06vaos/04.htm>

142. Сальников В.П., Кальной И.И., Гуцерцев Х.С., Сандулов Ю.А. Философия для аспирантов : Учебник для адъюнктов высших

образовательных учреждений МВД России / Под ред. И.И. Кального. – С-Пб.: Лань, 1999. – 152 с.

143. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Я. Буркгардт : [Пер. с нем.]. – Смоленск : Русич, 2002. – 448 с.

144. Ренессанс. Барокко. Классицизм. Проблема стилей в западно-европейском искусстве XV–XVII веков. Антология. – М. : Наука, 1966. – 428 с.

145. Кудишина А.А. Гуманизм – феномен современной культуры [Электронный ресурс] / А.А. Кудишина. – Режим доступа : <http://www.humanism.ru/ph3.htm>

146. Бердяев Н. Пути гуманизма // Здравый смысл / Н. Бердяев. – 1997. – №3. – С. 71.

147. Девина И.В. Гуманизм и свободомыслие : Научно-аналитический обзор / И.В. Девина. – М. : ИНИОН РАН, 1996. – 55 с.

148. Манан П. Общедоступный курс политической философии : общественно-политическая литература / П. Манан ; пер. с фр. В.И. Божовича. – М. : Моск. шк. политич. философии, 2004. – 332 с.

149. Гинзбург В.Л., Кувакин В.А. Международное гуманистическое движение и гуманистический манифест 2000 [Электронный ресурс] / В.Л. Гинзбург, В.А. Кувакин. – Режим доступа : <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000002>

150. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон : [Пер. с англ.]. – М : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.

151. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна : Научно-аналитический обзор / Ю.А. Кимелев, Н.Л. Полякова. – М. : ИНИОН РАН, 1996. – С. 66.

152. Мамедова А. Гуманизм светский и религиозный // Здравый смысл / А. Мамедова. – 1998. – № 7. – С. 91–93.

153. Хайдеггер Мартин. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. – М., «Ad Marginem». – 1997. – 452 с.

154. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов / Ж.-П. Сартр. – М.: "Политиздат". – 1989. – С. 319–344.

155. Гуманистический манифест 2000: призыв к новому планетарному гуманизму [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/k/kur/tz.htm

156. Юридична енциклопедія : в 6 т. / Редкол. : Ю.С. Шемшученко (голова редкол.) та ін. – К.: Укр. енцикл. – 1998. – Т. 1 : А-Г. – С. 660.

157. Аліас С.І. Проблема праворозуміння в основних школах права : дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 – теорія та історія держави і права; історія політичних і правових вчень. – К., 2003. – 203 с.

158. Кальной И.И. Философия права : учебник / И.И. Кальной. – С-Пб: Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. – 259с.

159. Рабінович С.П. Взаємозв'язки природного та позитивного права : методологічні засади дослідження [Електронний ресурс] / С.П. Рабінович. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2008_2009_6_7/64%20Rabinovych%20S.pdf

160. Современные концепции естественного права. – М.: Наука, 1988. –144 с.

161. Симон Ю.С. Антропологізація сучасного українського права в європейський політико-правовий досвід // Європейські інтеграційні процеси та трансформація права на постсоціалістичному та пострадянському просторі : матеріали міжнародного науково-практичного семінару (м. Київ, 23-24 вересня 2005 р.). – К.: Київський національний університет внутрішніх справ, 2006. – 340 с.

162. Придворов Н.А. Достоинство личности и социалистическое право / Н.А. Придворов. – М.: Юридическая литература. – 1977. – С. 12.

163. Власов А. Проблемы судебной защиты чести, достоинства и деловой репутации / А. Власов. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 344 с.

164. Добрянський С.П. Актуальні проблеми загальної теорії прав людини / С.П. Добрянський. – Львів : Астрон, 2006. – 120 с.

165. Общая теория государства и права. Академический курс в 3-х томах / Изд. 2-е перераб. и доп. ; Отв. ред. проф. М.Н.Марченко. – Т. 1. – М. : ИКД «Зерцало-М», 2002. – 528 с.

166. Козюбра М. Принцип верховенства права у конституційному правосудді // Закон і бізнес / М. Козюбра. – 2000. – № 17. – С. 10.

167. Трубников В.М., Денисова Т.А. Современные перспективы развития юридической науки: философское и методологическое обоснование // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – «Громадянське суспільство». – 2006. – № 735. – С. 15.

168. Токарська А.С. Комунікативна природа права і правової комунікації [Електронний ресурс] / А.С. Токарська. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Fmpp/2011_1/tokarska.htm

169. Заєць А.П. Біосоціальні передумови правової регуляції у суспільстві та формальні соціальні атрибути права (історико-гносеологічний аспект) // Вісник Академії правових наук України / А.П. Заєць. – 1997. – № 1 (8). – С. 48.

170. Волинка К. Забезпечення прав і свобод особи в Україні: теоретичні і практичні аспекти // Право України, 2000, № 11. – С. 30–33.

171. Кофі Аннан. Послання Генерального секретаря ООН з прав людини з нагоди 50-річчя Загальної декларації прав людини // Право України. – 1998. – № 4.

172. Погорілко В. Загальна декларація прав людини — одна з найважливіших загальнолюдських цінностей ХХ століття // Право України, 1999. – № 4. – С. 7–9.

173. Дмитрієв А.І., Муравйов В.І. Міжнародне публічне право / А.І. Дмитрієв, В.І. Муравйов. – Київ: Юрінком Інтер, 2001. – 639 с.
174. Рабінович П.М., Хавронюк М.І. Права людини і громадянина / П.М. Рабінович, М.І. Хавронюк. – К.: Атіка, 2004. – 464 с.
175. Рабінович П.М. Загальна декларація прав людини – вселюдський ідеал гуманізму (до 50-річчя прийняття) // Право України / П.М. Рабінович, 1998. – № 1. – С. 7–14.
176. Гом'єн Донна. Короткий путівник по Європейській конвенції з прав людини / Донна Гом'єн – Львів: Кальварія, 2000. – 172 с.
177. Конвенція про захист прав і основних свобод людини від 4 листопада 1950 р.
178. Вовк В.М. Гуманізм та права людини у римському праві [Електронний ресурс] / В.М. Вовк. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/ms/2011_1_2/211.pdf
179. Синюков В.Н., Синюкова Т.В. Проблемы обновления методологии юридической науки [Електронний ресурс] / В.Н. Синюков, Т.В.Синюкова – Режим доступу: <http://www.sgu.ru/files/nodes/9640/09.pdf>
180. Выгорбина А.Е. Этика социальных отношений. Опыт философско-социологического исследования нравственных аспектов права и социальной жизни / А.Е. Выгорбина. – М.: Вузовская книга, 2011. - 372 с.
181. Галицький І.В. Толерантність у правовому житті сучасного суспільства: автореферат дис. ... канд. юрид. наук: спец. 12.00.12 – філософія права. / І.В. Галицький, – Одеса, 2011. – 17 с.
182. Галицький І.В. Формування толерантності у правосвідомості та правовій культурі громадян України [Електронний ресурс] / І.В. Галицький, – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vaau/2011_2/text/11givkgu.pdf
183. Мкртычев С.Б. Философско-правовой анализ гуманизма в современном российском правопонимании: автореферат дис. ... канд. юрид.

наук : спец. 09.00.08 – філософія науки и техники. / С.Б. Мкртычев, - Ростов-на-Дону, 2007. – 26 с.

184. Момот М.О. Діалектика справедливості та гуманізму у правотворчості [Електронний ресурс] / М.О. Момот, – Режим доступу: http://www.nbuu.gov.ua/portal/soc_gum/pis/2010_3/Momot.pdf

185. Беньковський С.Ю. Принцип гуманізму, як загальносоціальний принцип провадження у справах про адміністративні правопорушення [Електронний ресурс] / С.Ю. Беньковський, – Режим доступу: <http://www.nbuu.gov.ua/e-journals/FP/2007-3/07bsjpar.pdf>