

Міністерство внутрішніх справ України
Львівський державний університет внутрішніх справ

На правах рукопису

ДОБОШ ЗОРЯНА АНДРІЇВНА

УДК 340.12

КОНВЕРГЕНЦІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА:

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР

12.00.12 – філософія права

Дисертація

на здобуття наукового ступеня

кандидата юридичних наук

Науковий керівник
Грищук Оксана Вікторівна,
доктор юридичних наук,
доцент

Львів – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1	
СТАН ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ПРОБЛЕМ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА	3
Висновки до першого розділу.....	211
РОЗДІЛ 2	
ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПРАВІ	233
2.1 Ідея справедливості у філософії права Стародавнього Сходу.....	266
2.2 Філософсько-правове розуміння справедливості в епоху Античності та Середньовіччя	37
2.3 Справедливість у філософсько-правовій думці Відродження та Нового часу	59
2.4 Сучасне філософсько-правове розуміння справедливості.....	75
Висновки до другого розділу	85
РОЗДІЛ 3	
МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА	90
3.1 Виміри взаємодії справедливості і права.....	90
3.2 Причинність як методологічна основа взаємозв'язку справедливості і права	127
Висновки до третього розділу.....	136
РОЗДІЛ 4	
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ОСОБЛИВОСТІ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА	140
4.1 Багатоманітність філософсько-правових підходів до визначення сутності права	140
4.2 Справедливість як джерело формування природного права	151
Висновки до четвертого розділу.....	169
ВИСНОВКИ.....	172
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	172

ВСТУП

Актуальність теми. Правова система України нині зазнає істотних змін. Це зумовлено насамперед трансформацією правосвідомості українського суспільства як однієї зі складових указаної системи. В умовах, коли європейська правова традиція формувалася з огляду на пріоритет суспільства над особою, у країнах загального права панував постулат переваги особи над суспільством, тоді в державах із тоталітарними режимами у праві втілювалися засади домінування держави над особою. За таких обставин право поставало не як результат зусиль усього суспільства, а створювалося авторитетом влади. Водночас були знівельованими вимоги природного права та його основні цінності.

Конституційне проголошення людини найвищою соціальною цінністю спроектувало нові правові стандарти, правову ідеологію, а, отже, кардинально нові засади функціонування правової системи. Усі її елементи були піддані ревізії. Але забезпечити «безперервне» й ефективне оновлення правової системи може тільки системний характер перетворень: нова соціальна і правова орієнтація, правосвідомість повинні бути гарантовані і реформуванням традиційної системи джерел права. Лише завдяки джерелам права основні правові цінності здатні реально увійти у правову систему і перетворитися із інструментів правосвідомості у реально чинні нормативи. Саме тому окремих досліджень потребують джерела права, найперше природного. Відтак правові цінності, серед яких – рівність, свобода і справедливість, – досі актуальні теми правової науки.

Не менш важливою є проблема критеріїв оцінки правових явищ. Справедливості ж, як основній правовій цінності, належить визначальна роль у розумінні права, побудови його інститутів, у формулюванні вимог щодо правового регулювання відносин у сучасному суспільстві. Відповідно процес конвергенції справедливості та права є гарантією ефективності

права, відтак, підтверджує його цінність як найбільш дієвого соціального регулятора.

Дослідження проблем справедливості та її зв'язків із правом сягає своїм корінням часів Стародавнього Сходу. Так, перші уявлення про справедливість знаходимо ще в «Книзі мертвих» (Єгипет), «Законнику Хаммурапі» (Вавилон), «Ригведі», «Артхашастрі» (Індія), працях Заратустри (Іран), Мо-цзи, Конфуція (Китай) та ін.

Період Античності характеризується початком філософсько-правового осмислення ідеї справедливості, що простежуємо у творах Гомера, Гесіода, Піфагора, Геракліта, Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Епікура, Сенеки, Цицерона та ін. У Середньовіччі проблема справедливості набуває божественного обґрунтування крізь призму теологічного світогляду таких мислителів, як А. Августин, Т. Аквінський, М. Монтень та ін. У процесі рецепції римського права, формування ідеї народного суверенітету справедливість досліджували філософи епохи Відродження – М. Падуанський, Н. Макіавеллі, Е. Роттердамський, Ф. Гвіччардіні та ін.

Подальший розвиток філософсько-правових поглядів на ідею справедливості відбувся в епоху Нового часу та Просвітництва, спричинивши появу праць таких мислителів, як Г. Гроцій, Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спіноза, Ж.-Ж. Руссо, П.А. Гольбах, Д. Юм та ін. Філософсько-правова проблема справедливості у Німецькій класичній філософії розглядалась у працях І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Л. Фейербаха та ін.

Розвиток філософсько-правових підходів до справедливості у філософії ХХ ст. пов'язують з іменами Дж. Ролза, Г. Кельзена, Ф. Селзніка, П. Рікера, А. Камю, Х. Перельмана та ін.

Значний внесок у дослідження проблем справедливості та права як самостійних категорій і таких, що перебувають в органічному взаємозв'язку, зробили такі відомі вітчизняні та зарубіжні вчені-

правознавці, як С. Алексєєв, Т. Аллан, І. Андріановська, Ж.-Л. Бержель, В. Грищук, О. Грищук, Д. Гурвіч, О. Данильян, Г. Іконнікова, М. Козюбра, Д. Ллойд, Е. Лукашева, І. Луцький, С. Максимов, В. Малахов, В. Нерсєсянц, Н. Оніщенко, О. Петришин, С. Погребняк, Г. Радбрух, В. Самохвалов, С. Сливка, А. Соловійова, О. Тарасишин, Л. Фуллер, Ф.А. фон Хайек, Р. Циппеліус, С. Черниченко.

Аналіз праць цих учених дав змогу зробити висновок про те, що в умовах зміни структури суспільства, трансформації його державно-правових інституцій, зокрема і в Україні, феномени справедливості і права потребують додаткового дослідження, розробки нової методологічної основи їх розвитку та реалізації з урахуванням сучасних міжнародно-правових вимог.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації є складовою теми Львівського державного університету внутрішніх справ «Філософсько-правові та теоретично-історичні проблеми державотворення та правотворення в Україні» (державний реєстраційний номер 0109U007855).

Мета і задачі дослідження. Метою дисертаційної роботи є філософсько-правовий аналіз становлення та розвитку ідеї справедливості, дослідження наукових підходів до співвідношення права та справедливості. Відповідно до мети дослідження виокремлена потреба:

- дослідити формування і розвиток ідеї справедливості у філософії права Стародавнього Сходу;
- простежити філософсько-правове оформлення ідеї справедливості в період Античності і Середньовіччя;
- виявити філософське обґрунтування зв'язку справедливості та права епохи Відродження, Просвітництва і Нового часу;
- охарактеризувати сучасне філософсько-правове розуміння справедливості;

- провести комплексний аналіз аспектів та сфер вияву справедливості у правовій площині;
- з'ясувати методологічну основу зв'язку справедливості та права;
- осмислити багатоманітність розуміння сутності права і його вплив на обумовленість права;
- виявити можливості справедливості як джерела формування природного права та її місце в класифікації таких джерел.

Об'єкт дослідження – категорія справедливості як ідеальна властивість суспільних відносин.

Предметом дослідження є філософсько-правовий вимір конвергенції справедливості та права.

Методи дослідження. Методологічну основу дисертації становить система філософсько-світоглядних, загальнонаукових та спеціально-наукових методів, що забезпечили об'єктивний та всебічний аналіз досліджуваного предмета. Використання філософсько-світоглядних підходів надало змогу дослідити ідею справедливості з огляду на її співвідношення із суспільством, державою та правом. Філософський аналіз пов'язаний із розглядом справедливості через призму аксіології, що обумовлює висновки про цінність та моральність права. З урахуванням мети і завдань у дослідженні було застосовано такі методи: *формально-логічний*, що сприяв дослідженню концептуального рівня справедливості та особливостей її вияву у правовій площині (зокрема, як правової справедливості, джерельних функцій щодо права (підрозділи 3.1, 4.2)); *історичний*, що використовувався у контексті дослідження становлення ідеї справедливості у її зв'язку із правом у працях мислителів Стародавнього Сходу, Античності, Середньовіччя, Відродження, Просвітництва, Нового часу та сучасності. Це дозволило простежити еволюцію поглядів на конвергенцію справедливості та права (підрозділи 2.1, 2.2, 2.3, 2.4); *системний*, який дав змогу проаналізувати справедливість як багатоаспектну категорію, порівняти категорії справедливості та права, їхні

спільні й відмінні риси (підрозділ 3.1); *детермінізму*, що допоміг визначити та обґрунтувати характер зв'язку справедливості та права (підрозділ 3.2).

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що вперше у вітчизняній науці в межах цілісного наукового дослідження із філософсько-правових позицій досліджено характер зв'язку справедливості й права. На підставі аналізу ідеї справедливості, що сформувалася в літературі, запропоновано комплексний підхід до розуміння загальних закономірностей взаємодії справедливості і права, їх конвергенції.

У проведеному дослідженні сформульовано 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 дисертації є такі:

вперше одержано:

– поняття конвергенції справедливості і права як процесу їх збігу. Вихідною позицією означеного процесу вважається виникнення права як способу вирішення конфліктів, що втілило первісні уявлення про справедливість, історичні особливості перебігу (етапи), відображені у сфері дії цих явищ, їх змістовних характеристиках, а результат – утілений у понятті «правова справедливість»;

– основні напрями конвергенції справедливості і права, які, зокрема, виявляються у здатності справедливості обумовлювати право з позицій моралі, цінностей, визначати мету права, формувати образ права, забезпечувати призначення права, конкретизувати та раціоналізувати право, виявляти сутність права та визначати першоначало, першооснову у праві;

– методологічну основу для дослідження конвергенції справедливості і права, яку становить причинність як різновид детермінації, доведено можливості справедливості як формальної, матеріальної, діючої та цільової причини щодо права;

– особливості причинно-наслідкового зв'язку справедливості і права, які виявляються в процесі загальнофілософської характеристики обумовленості права, зокрема його вияву як природного явища, внаслідок чого обґрунтовано висновок про джерельні можливості справедливості щодо природного права;

– запропоновано авторську дефініцію поняття правової справедливості як нормативно-правового закріплення усередненого рівня моралі, за умов якого забезпечується соціальний компроміс;

удосконалено:

– класифікацію справедливості як правової цінності з огляду на її роль і значення для права, а саме як вищої, ключової або основоположної; ейдетичної (нарівні зі свободою), яка набуває свого соціокультурного змістовного навантаження; привнесеної у правову площину; зумовленої конфліктом інших рівнозначних цінностей;

– класифікацію джерел природного права, зокрема виявлено і доведено місце в ній справедливості як суб'єктивного матеріального джерела і джерела появи права;

дістали подальший розвиток:

– дослідження розуміння справедливості у період Стародавнього Сходу, яке вийшло за межі врегулювання примітивних міжособистісних стосунків, і справедливість уособлювала основу встановленого Богом світопорядку; рушійну силу, що у протистоянні злу забезпечує розвиток суспільства; ідею «вічного морального порядку»; запоруку раціональної організації суспільного життя. Дослідження справедливості в межах теорії карми дозволяє виявити її можливості як морального і соціального обґрунтування причинної наслідковості кармічного зв'язку, а відповідно методологічно пов'язати категорію справедливості із теорією «залежного походження» в індійській філософії і теорією детермінізму;

– положення про те, що філософсько-правове оформлення ідеї справедливості в період Античності виявилось у визнанні за справедливістю

статусу критерію заслуженості, підставності прав (вимог), що сформувало основу розмежування правового і неправового, а також здатності визначати сутність і призначення законів, активізувати у правовій площині інші категорії, зокрема, рівності, свободи, обумовленості;

– положення про те, що конвергенцію справедливості та права середньовічні мислителі вбачали насамперед в ідеї божественної справедливості, і відповідно – божественної визначеності, яка в період Відродження та Реформації змінюється історичною необхідністю та закономірністю;

– дослідження розуміння злиття справедливості й права періоду Нового часу в напрямі виходу проблематики справедливості за межі дії національного права і поширення у сфері міжнародних стосунків, зокрема ідеї мирного співіснування народів. Єдиним джерелом справедливості вбачалася суспільна корисність;

– положення про те, що у філософії права ХХ ст. теж простежується здатність справедливості та права до конвергенції, зокрема через зв'язки з мораллю, істинністю, юридичною відповідальністю, обов'язком.

Практичне значення одержаних результатів. Положення та висновки, що містяться в роботі, можуть слугувати більш глибокому розумінню моральної обумовленості права, з'ясуванню ролі справедливості в правотворчому і правозастосувальному процесах, подальшій розробці проблем ефективності права. Вони можуть бути використані: в процесі вдосконалення законодавства України та в подальших наукових дослідженнях; для підвищення ефективності правотворчої та правозастосувальної діяльності; під час підготовки монографічних робіт, підручників та навчальних посібників; у процесі викладання нормативного та спеціального курсів для студентів вищих юридичних навчальних закладів.

Особистий внесок здобувача. Наукове дослідження проблематики співвідношення справедливості й права виконане дисертантом самостійно.

Теоретичні положення та висновки, зроблені автором, ґрунтуються на проведеному аналізі вітчизняних та іноземних наукових джерел.

Апробація результатів дисертації. Дисертація обговорена на засіданні кафедри загальної теорії держави і права, міжкафедральному семінарі кафедри філософії та політології, 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, серед них: III Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Філософські, методологічні й психологічні проблеми права» (м. Київ, 23 квітня 2010 р.), II Всеукраїнська науково-практична конференція молодих вчених та студентів «Закарпатські правові читання» (м. Ужгород, 29–30 квітня 2010 р.), IX Міжнародна студентсько-аспірантська наукова конференція «Актуальні проблеми прав людини, держави та правової системи» (м. Львів, 14–16 травня 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.); X Міжнародна студентсько-аспірантська наукова конференція «Актуальні проблеми прав людини, держави та правової системи» (м. Львів, 6–8 травня 2011 р.).

Публікації. Основні положення дослідження відображено у чотирьох наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях з юридичних наук, а також у шести тезах виступів на науково-практичних конференціях.

Обсяг і структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 195 сторінок, із них основний текст – 178 сторінок, список використаних джерел – 18 сторінок (200 найменувань).

РОЗДІЛ 1

СТАН ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ПРОБЛЕМ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА

Серед цінностей, що становлять онтологічну основу права, визначальне місце посідає справедливість. В юридичній та філософській літературі неодноразово підкреслювався саме ціннісний характер справедливості. Так, справедливість «визначається як поняття моральної свідомості, що характеризує захід впливу та вимоги прав і благ особистостей або соціальної спільноти, міру вимогливості до особистості, правомірність оцінки економічних, політичних, правових явищ дійсності і вчинків людей, а також їх самооцінки» [22, с. 13]. Висловлюються думки, що справедливість є попередньою умовою здійснення всіх інших цінностей, що визначають орієнтири в життєдіяльності людини. Крім того, зауважують, що справедливість має нормативну природу, належить до компетенції практичного розуму. Це означає, що вона більш чутлива до відмінностей, менш універсалізована. Мінімум справедливості в суспільстві гарантується правом. Однак право ґрунтується на «усередненій» нормі справедливості, тому чим різноманітнішим є суспільство, тим відчутніший дефіцит справедливості та тенденції її перетворення в свою протилежність. Зміст і сутність справедливості передає біблійний вислів «кожному своє» [39, с. 99–100].

Конвергенція розглядається як сходження, наближення [124, с. 87], збіг ознак, властивостей у явищах, незалежних між собою [119, с. 876]. Відповідно проблема співвідношення справедливості і права, яка має дуже давню історію, – проблема їх конвергенції. Будучи різними явищами,

справедливість і право мають безліч точок перетину, які впродовж віків досліджуються мислителями, вченими. Сучасні філософсько-правові розробки цієї тематики ґрунтуються насамперед на працях:

– Платона, який одним із перших сформулював концепцію справедливості у її зв'язці із державою та правом в античні часи [125; 126];

– Арістотеля – обговорення цим мислителем питання про те, як досягти в суді справедливості, загальноновизнано одним із важливих етапів розвитку юриспруденції [13, с. 376–378];

– Ціцерона, що повністю окреслив проблематику справедливості у її стосунках із правом [184];

– Ульпіана та запропонованого ним найуніверсальнішого формулювання справедливості [169].

Пошук транскультурного критерію справедливості сигналізує про те, що філософи знову хочуть покинути «платонівську печеру». У світлі розуму справедливість повинна звільнитися від міркувань класу, групи, сім'ї, статусу, національності, віку, тобто категорій, які повністю належать «платонівській печері» [72, с. 388]. Відповідно, нині можна виокремити певні тенденції у вивченні конвергенції досліджуваних явищ.

Найперше це комплексний підхід, що сприяє розгляду справедливості як складної етико-соціальної і філософсько-правової категорії. Хоча справедливість, як зазначає Е.А. Лукашева, часто проголошується етиками як категорія специфічно-моральна, а юристами – як специфічно-правова [90, с. 88], проте, як і права та свободи людини, її не можна віднести до предмета тієї чи іншої окремої соціальної науки чи галузі знань (соціології, політології, політекономії, юриспруденції чи етики) [59, с. 100].

В.П. Малахов відносить ідею справедливості до моральної свідомості, а те, що міркування справедливості постійно простежуються у правових відносинах, лише свідчить про реальну переплетеність різних форм соціально-духовної організації життя людей [97, с. 155].

Досліджуючи еволюцію моральної концепції справедливості, російські вчені довели, що в основі такої концепції є три уявлення: 1) моральне добро (правда, чесність); 2) рівноцінність людей; 3) відплата згідно з заслугами. Провідна асоціація справедливості – торжество правди, тобто добра. Справедливість відтак є моральним законом у суспільстві і міжособистісних стосунках, будучи моральним аналогом права [15, с. 105].

Г. Радбрух вважає, що справедливість – це особливий феномен, що не може бути зведений ні до морального ідеалу, ні до права [136, с. 10].

Такої ж позиції дотримується і О.В. Мартишин, зазначаючи, що справедливість не містить механізм здійснення своїх вимог, водночас право охоплює засоби реалізації – санкції, можливість звернення до законного примусу, здійснюваного державними органами [101, с. 7].

І.І. Андріановська своєрідною філософською категорією, яка закріплена у праві, називає справедливість. Це зумовлюється тим, на думку вченої, що визначення справедливості у праві є доволі складним, з огляду на збіг у змістовному виразі лінгвістичного значення самих категорій «справедливість» і «право». Першопочатково пояснюючи значення слів, категорій «справедливість», «право», «правосуддя», «істина», у змістовному сенсі, вчені уявляли ці категорії ідентичними і посилялися на їх загальну основу «пра» [9, с. 22].

Позицію визнання справедливості правовою категорією підтримують автори монографії, присвяченої принципу верховенства права. Вони вказують, що однією із найдавніших підстав для визначення правового характеру закону є категорія справедливості [133, с. 122].

Лон Фуллер у згаданій дискусії використовує розмежування «моралі прагнення, стремління» і «моралі обов'язку», окреслюючи тим самим співвідношення категорій справедливості й права [177, с. 14–20].

Тому підставним є те, що часто обговорюється подвійна – юридична і етична – природа справедливості, оскільки справедливість є тим

принципом, де мораль і право найбільш тісно взаємодіють і виражають свій ціннісний потенціал та зміст [17, с. 88].

Г.Д. Гурвіч підсумовував ці дискусії так: з уваги на тісний взаємозв'язок понять права і справедливості в тих випадках, коли відсутня диференціація права від сукупності моральних, релігійних та інших норм, і у випадках, коли дослідник тяжіє до філософських концепцій, в межах яких подібна диференціація виявляється неможливою, термін «справедливість» розуміється у дуже широкому значенні та окреслює моральність у цілому. І лише за умови встановлення чіткого розмежування між моральним ідеалом, релігійним і справедливістю можна чітко визначити саме поняття справедливості [44, с. 284].

Ми, своєю чергою, підтримуємо думку Ю.А. Тихомирова, який вирізняв низку чинників, що неминуче впливають на правотворчість і правозастосування, не дозволяють зробити правову систему закритою і аксіоматичною. Це, зокрема, система панівних у суспільстві цінностей, у тому числі таких, що існують у формі суспільних уявлень про справедливість, масових очікувань, традиції правозастосування, рівень освіти учасників обігу, рівень розвитку науки, в тому числі правової, наявність значущого суспільного і публічного інтересу, що зумовлюється суспільними викликами [132, с. 45].

Саме такий підхід створює сприятливе методологічне підґрунтя для досліджень явищ справедливості і права, їх «відкритість» одне для одного, що відповідає ідеї конвергентності.

Другу тенденцію убачаємо в дослідженні правових можливостей справедливості. Тобто вчені обговорюють її функції, вияви у правовій площині, а саме, у праві, правовому регулюванні, зокрема правотворчості та правозастосуванні, законодавстві. Досліджуючи співвідношення справедливості та права, Фрідріх фон Хайек указав, що право, яке складається із правил фізичної поведінки, має зовсім інший статус, який зумовлює для нього особливу назву (*nomos*) і також демонструє

надзвичайну важливість відмежування його від інших розпоряджень, також іменованих правом, щоб у процесі розвитку цього виду права чітко простежувалися його особливі характеристики. Причина тут у тому, що, якщо хочемо зберегти вільне суспільство, то тільки та частина права, яка складається із правил справедливої поведінки, повинна бути зобов'язувальна і обов'язкова для приватної особи – громадянина, а інша частина права має бути обов'язкова для членів урядових організацій. Ми побачимо, що втрата віри у право, що слугує справедливості, а не приватним інтересам чи приватним цілям уряду, є головною причиною поступального розмивання особистої свободи [179, с. 202].

Згідно з науковою позицією Т.Р.С. Аллана, процесуальний ідеал природної справедливості – ідеал справедливого судочинства, щоб він міг гарантувати належний захист від авторитарності влади [8, с. 10].

С.П. Погребняк вирізняє справедливість як основоположний принцип, засаду права. Він досліджує об'єктивну та суб'єктивну справедливість, формальну, змістовну і процедурну (суто процедурну, абсолютну і неабсолютну процедурну справедливість), роблячи водночас висновки про те, що всі види справедливості тісно пов'язані між собою. Учений детально аналізує її роль у правотворчості й судочинстві [128, с. 39–74].

С.І. Максимов визначає право через справедливість, тобто право – це втілена та закріплена в предметно-інституційних формах регулювання зовнішньої поведінки людей справедливість [96, с. 171]. В.С. Нерсисянц обстоює виключно правову, а не позаправову природу справедливості [114].

Своєю чергою, А.А. Соловйова досліджує елементи концепції правової справедливості: рівність, диференціацію та індивідуалізацію – їх взаємозв'язок на різних стадіях правового регулювання [154].

Як якість правового закону, оцінює справедливість М.І. Козюбра [83, с. 83–96]. В.С. Нерсисянц, аналізуючи проблему правового закону, формулює поняття формальної справедливості, що означає не збіг прав і обов'язків, а їх баланс, що визначається нормами об'єктивного права (закону)

як допустимого, прийняттого для цих умов (місця і часу) компромісного співвідношення. Це і є, на його думку, формальна правова справедливість у дії [110, с. 208].

Правову функцію справедливості констатують автори Енциклопедичного словаря з прав людини. На їхню думку, вона полягає у легітимації такої конфігурації законів, інститутів, колективних практик, з якою солідарні більшість членів суспільства [131, с. 234].

На прив'язку справедливості до міжнародного права вказує А.Г. Мучник, розуміючи під справедливістю об'єктивний закон спілкування між людьми, етносами і народами, згідно із яким кожен поважає гідність, свободу і права один одного і, відповідно, кожен отримує належне з позицій загальновизнаних принципів і норм міжнародного права. Це стиль, внутрішня логіка політики, державної діяльності і образ правління у правовій державі, основний критерій для оцінки правової якості держави і законодавства будь-якої країни [109, с. 410].

Третьою тенденцією є, на наш погляд, дослідження справедливості та супроводжувальних її категорій у праві.

Загальний принцип, який можна виявити, аналізуючи різні втілення ідеї справедливості, полягає у тому, що один стосовно одного люди мають право на певний відносний стан рівності. Або загальним і безумовним моментом усіх сучасних концепцій справедливості є ідея прав людини, тобто визнання однакової поведінки з людьми і відмова від привілеїв та імунітетів, пов'язаних із національними релігійними ознаками, або нерівності, відповідно до якої розподіляються блага. Саме образ людини, на думку О.Г. Данильяна, певною мірою визначає вибір концепції справедливості [174, с. 172].

Дуже активно в науковій літературі обговорюється проблема справедливості та рівності. Так, Г.І. Іконнікова розуміє справедливість як правову рівність. На її думку, філософсько-правовий погляд на справедливість охоплює: 1) рівність усіх в однаковій дії, в однакових

умовах; 2) взаємозв'язок учиненого і розплати; 3) рівновага між втратою і набутиєм (справедливий обмін). Але найбільш простий зміст принципу справедливості полягає у вимозі дотримання рівності [64, с. 267].

О.В. Грищук досліджує справедливість, свободу і рівність як цінності, що є похідними від людської гідності й становлять онтологічну основу права [39, с. 105–146].

Паралельно вчені аналізують також справедливість і еквівалентність, зокрема справедливість називають буттям еквівалентності в моралі. Принцип справедливості, як уважає В.М. Сирих, не наділений всезагальною дією у праві, оскільки: 1) предмет правового регулювання значно ширший за сферу дії справедливості у праві; 2) є низка правових відносин, які не повною мірою відповідають вимогам моралі; 3) справедливість є частиною правосвідомості і знаходиться за межами права. Саме тому, на його думку, основною ознакою права є не справедливість, а еквівалентність [157, с. 422].

Ж.-Л. Бержель розмежовує справедливість і користь у праві: різні правові системи стикаються із двома головними альтернативами – справедливість чи корисність, з одного боку, та індивідуалізм чи колективізм, – з іншого. В результаті вчений робить висновок, що ідеологічною основою кожної правової системи можуть бути і ідея корисності, і ідея справедливості, які можуть виконувати таку роль або по чергово, або одночасно [23, с. 63].

О.М. Тарасишин уважає, що для правової культури України характерне прагнення розглядати поняття права в тісному взаємозв'язку з толерантністю і справедливістю. Відповідно справедливість розуміється як життєво важливий для збереження і розвитку суспільства ціннісно-етичний орієнтир, один із критеріїв оцінки всіх політичних і державно-правових явищ, покликаний служити загальному благу в цілому і окремо взятому індивідууму зокрема, будучи приблизно рівним розподілом вигод і тягот, що виникають із взаємодії в межах суспільства, безсторонністю, істинністю, правильністю, обґрунтованістю правового реагування на ту чи іншу

діяльність, вирішення суперечок про право і конфліктів, що виникають при цьому, рівність перед законом і судом, рівноправ'я, відповідність злочину і покарання, відповідність між метою законодавця і обраними ним засобами досягнення. Під толерантністю розуміється одна із чеснот і високих цінностей, що передбачає пошану і визнання рівності, ставлення до іншої людини як до рівнодостоїнної особи, що виражається в свідомому стримуванні відчуття неприйняття, зумовленого тим, що знаменує в іншому інше, водночас припускаючи настроєність на порозуміння і діалог з іншим, визнання і пошану його прав на відмінність, відмову зведення різноманіття до одноманітності або переважання будь-якої однієї думки, а також від домінування, насильства і насильницьких дій проти іншого через визнання в кожній людині рівноцінної істоти, яка має право на власні переконання, визнання різних людських культур, норм поведінки, прав іншого [160].

Такими, що тісно пов'язані і доповнюють один одного, вважає законність, справедливість і доцільність О.М. Тарасишин. На його думку, це принципи правореалізаційної діяльності і їх метою є сприяння посиленню соціальної сприйнятливості права взагалі, а особливо в таких ситуаціях, коли людська поведінка найбільш важко однозначно морально та юридично кваліфікується. Законність О.М. Тарасишин розглядає як комплексне соціально-правове явище, що обумовлюється закономірностями суспільного розвитку. Воно складається з трьох взаємопов'язаних частин – принципу, методу і режиму існування держави, що полягає у розумінні, суворому і неухильному виконанні всіма суб'єктами правовідносин вимог законодавчих актів, які повинні відповідати принципу справедливості права і у процесі правореалізації, і в процесі правотворчості [149].

Виокремлюють зв'язок категорії «справедливість» з поняттями «демократії і ринкової економіки», що означає відповідність державного устрою і правової системи та економічної сфери ідеальному нормативу принципу справедливості. Дух цього принципу є раціональним і емоційно-вольовим, водночас він потаємний і відкритий, вимогливий і дієвий.

Відповідно до нього, обов'язком держави є забезпечити кожному громадянину гідний рівень життя [94].

Справедливість і юридична відповідальність у їх зв'язках і взаємодії досліджується П. Рікером, оскільки юридичне поняття відповідальності, з одного боку, потерпає від суперництва концептів, а з іншого – відзначається сталістю визначення ще з початку XIX ст., а також відсутністю «філософських предків стосовно того ж іменника, розщеплення та зміщення центру ваги у плані моральної філософії. А тому правник подає руку філософу і моралісту для віднайдення превентивної перестороги» [144, с. 60].

Також справедливість активізує у правовій площині категорію «довіра»: динаміка суспільної довіри зумовлюється обраною соціумом концепцією справедливості, а, відповідно, це впливає на роль і цінність права [31, с. 14–16].

Четверту тенденцію простежуємо у наявності у поняттєво-термінологічному апараті правових досліджень утворень типу: «надправо» (С.В. Черниченко [189]), «неправове право», «неправо» (Г. Радбрух) [136], «сила права» (Г.І. Іконнікова) [64, с. 171], які теж, своєю чергою, вводять у сферу правового аналізу категорію справедливості, зокрема в межах дослідження проблеми обумовленості права, його джерельності.

Отож, як зазначає О. Хеффе, першопочатково справедливість означала лише відповідність чинному праву. Однак, уже давно поняття справедливості набуло більш широкого морального значення, не втрачаючи тісний зв'язок з правом. За першого наближення воно означає зміст права з об'єктивної точки зору і добропорядність певної особи – із суб'єктивної. В якості об'єктивної справедливості воно є основним поняттям людських потреб: предметом людських прагнень і людських вимог одночасно. Жодна культура, жодна епоха не хочуть відмовлятися від справедливості. З давніх часів однією із основних цілей людства було те, щоб у світі запанувала справедливість [178, с. 10].

Саме тому не випадково, що у юридичній науці простежують процеси конвергенції. По-перше, йдеться про правову і моральну системи. Е.А. Лукашева зауважує, що загальне у правовій і моральній системах визначається не тільки спільними для них суспільними відносинами, але і характером взаємодії внутрішніх структурних елементів цих систем, прямими і зворотніми зв'язками між відносинами, свідомістю, нормами, діалектикою взаємопереходів одних елементів в інші. Тільки врахування складних параметрів внутрішніх взаємозв'язків елементів кожної системи допомагає простежити єдність цих систем, що визначається їх орієнтацією на різні аспекти єдиних суспільних відносин. Водночас Е.А. Лукашева вказує на важливу обставину, яка зближує право і мораль: універсальні моральні категорії добра і зла, правові категорії правомірності і протиправності конкретизуються у загальній для цих соціальних регуляторів категорії справедливості [91, с. 131, 138].

По-друге, вчені констатують яскраво виражений нині у правознавстві процес конвергенції юридичного позитивізму і теорій природного права. Це, як зазначають дослідники, особливо виявилось у поглядах Харта, який зовсім не заперечує те, що розвиток права відбувається під впливом моралі і що право, своєю чергою, впливає на розвиток моралі. А 1983 року, аналізуючи концепцію природного права Дж. Фінніса, Харт визнав, що вона значною мірою компліментарна, а не ворожа юридичному позитивізму [181], адже Дж. Фінніс у монографії «Природне право і природні права» намагається сформулювати деяку ідею права як такого.

Своєю чергою, Р. Алекси, критикуючи позитивістське розуміння права, підкреслює, що існують як термінологічно, так і нормативно необхідні зв'язки між правом і мораллю [7, с. 27]. Водночас І.В. Лексін навіть виокремлює «надпозитивне» праворозуміння. Його різновидом є моральне праворозуміння, яке становлять психологічні концепції, природно-правова концепція праворозуміння і ціннісний підхід (теорії, що асоціюють право із вищими, що є над законодавством, нормативами справедливості, рівності, моральності і гуманізму) [87, с. 143]. Це формує

сприятливе теоретичне підґрунтя для дослідження процесу конвергенції справедливості й права.

Висновки до першого розділу

Нині у юридичній науці можна виокремити певні тенденції у вивченні зв'язків справедливості та права. Перша – це комплексний підхід, що дозволяє розглядати справедливість як складну етико-соціальну і філософсько-правову категорію.

Друга тенденція убачається у дослідженні правових можливостей справедливості. Тобто вчені обговорюють її функції, вияви у правовій площині, а саме, у праві, правовому регулюванні, зокрема правотворчості та правозастосуванні, законодавстві.

Третьою тенденцією є, на наш погляд, дослідження справедливості та супроводжувальних її категорій у праві, таких як свобода, рівність, еквівалентність, толерантність, законність, доцільність, демократія, ринкова економіка, довіра, користь, юридична відповідальність.

Четверта тенденція простежується у наявності у поняттєво-термінологічному апараті правових досліджень утворень типу: «надправо», «неправове право», «неправо», «сила права», які теж, своєю чергою, вводять у сферу правового аналізу категорію справедливості, зокрема в межах дослідження проблеми обумовленості права, його джерельності.

Це дозволяє вивчати категорії справедливості та права як конвергентні, такі, що мають чимало точок перетину.

Окрім того, в юридичній літературі подекуди натрапляємо на поняття конвергенції (зближення) різноманітних правових явищ, а саме, правової і моральної систем, юридичного позитивізму і теорій природного права. В

контексті таких досліджень виникає методологічна необхідність по-новому осмислити зв'язок справедливості й права.

РОЗДІЛ 2

ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПРАВІ

Досліджуючи причини походження права, вчені виявили основні функції, які виконували соціальні регулятори у первісному суспільстві. Зокрема, перша функція полягала в тому, щоб ці регулятори дозволяли первісним людям звільнити свою психічну енергію від страху перед навколишнім світом, тривожності і спрямували її на виробничу діяльність. Другу функцію вбачали у встановленні у суспільстві стабільних відносин, оскільки саме такі відносини усували вплив випадкових, винятково суб'єктивних мотивів і обставин, на які можна було б сподіватися від когось із співплемінників чи родичів. Причиною такої недружелюбної поведінки називають боротьбу за існування, що слугувала своєрідним каталізатором суспільного прогресу. Тобто «певна стандартність, передбачуваність, надійність і зрозумілість поведінки оточуючих людей давала кожній людині певну гарантію безпеки» [74, с. 177–178].

У древності люди зрозуміли, що боротьба, доведена до непримиренності, до такого озлоблення, за якого сторони знищують одна одну або настільки втрачають повагу одна до одної, що не здатні вести перемовини і примиритися, вкрай шкодить їм. Розуміючи це, люди намагалися віднайти якісь рішення, які б певною мірою задовольняли інтереси обох сторін, давали б їм змогу продовжити спільне життя. Кожна сторона вважала претензії супротивника надмірними. Тоді зверталися до третьої сторони, вік, розум і досвід якої могли б указати на справедливе вирішення спору. Родоначальник чи старійшина, вирішуючи спір, указував кожному: по-перше, те, що він «може», тобто, що йому дозволено, на що він «має право», по-друге, чого він «не може», що йому «заборонено» і на що він «не має права», по-третє, те, що він зобов'язаний дотримуватися.

Рішення набувало значущості і впливало на сторони, що пояснювалося їх довірою до авторитету старійшини і справедливістю того, що він постановив.

Ці дві риси вважають надзвичайно важливими, адже важко уявити, яка хаотична війна була б між людством (війна всіх проти всіх), якби в людей не було довіри до авторитету і віри у справедливість. На цих двох началах ґрунтується природа, можливість існування соціальних норм як таких. Однак учені висловлюють застереження: не варто думати, що авторитетом для людини може бути тільки голос іншого. У сформульованому правилі поведінки зазвичай є якась життєва закономірність, що дозволяє роду (племені) в результаті прогресивно розвиватися. Та й, зрештою, прислухатися до авторитетного рішення може лише той, хто шукає правильного, тобто справедливого вирішення людських конфліктів.

Можливість віднайти авторитетний та справедливий імператив і примирити сторони завжди цінна: вона не тільки облаштовує спільне життя людей на цей раз, але і вселяє в них упевненість, що суперечки і зіткнення взагалі можуть вирішуватися мирно і справедливо. Однак, оскільки справедливість незмінна і однакова для всіх (адже вона виражає життєву закономірність), віднайдений справедливий імператив перетворюється (поступово або відразу) у загальне правило. І це правило не тільки вирішує всі такі спори, але й попереджує саме їх виникнення, оскільки кожен знає наперед, що він «може» і «не може» [74, с. 179–180].

Виникнення держави і права як реалізації ідеї справедливості обґрунтовував і Ніколо Макіавеллі. За його словами, держава виникає так: спочатку людей було мало і вони жили, як і тварини, самотійно. Згодом, зі збільшенням кількості, люди об'єдналися. Для захисту вибрали найхоробрішого, зробили його керівником і розпочали йому підпорядковуватися. З такого спілкування виникає усвідомлення доброго і поганого, вчинків чесних і добрих, злих і шкідливих. Щоб не було

взаємних образ, люди встановили закони і покарання для їхніх порушників. Отож, виникає усвідомлення потреби правосуддя. Тому під час вибору правителя люди розпочали надавати перевагу вже не сильному, а мудрому і справедливому, який встановить мудрі й справедливі порядки (право) [174, с. 54].

Свою концепцію виникнення держави і права запропонував Томас Гоббс. Мислитель розглядав три моменти становлення політичного організму: природний стан – перехід до держави – державний стан. У природному стані немає загальної влади, відповідно – немає справедливості, немає власності, кожен має право на все, у тому числі на життя іншої людини. У природному стані триває «війна всіх проти всіх». Але розум людини вказує їй умови виходу із цього стану. Ці умови – природні закони. Т. Гоббс виокремив до двадцяти таких законів, серед яких: прагнення до миру, необхідність виконання укладених угод, відмова кожного від своїх прав тією мірою, якою цього вимагають інтереси миру і самозахисту. Але наявність природних законів – ще не запорука миру і безпеки. Закон може виконуватися за допомогою примусу і сили. Такою силою є держава. Вона утворюється за взаємною угодою людей завдяки злиттю окремих сил і воль в єдину, носієм якої є суверен [197, с. 71]. Отже, Т. Гоббс пропонував проект держави, яка є засобом приборкання пристрастей у досягненні мирного стану. Стан війни «всіх проти всіх» характеризується також тим, що за нього нічого не може бути несправедливим. Понять правильного і неправильного, справедливого і несправедливого немає. Там, де немає загальної влади – відсутній закон, а де немає закону – немає справедливості. Відтак, досягнення справедливості визначає виникнення держави і її права.

Необхідність усунення первісної непримиренності людей, припинення боротьби «всіх проти всіх», пошуку правильних рішень у стосунках з іншими, належне вирішення конфліктів, забезпечення взаємоповаги, довіри до авторитету і мудрого правління обумовили виникнення права (як соціального регулятора поведінки людини). І це безпосередньо пов'язано з

поняттям справедливості. Тому можна аналізувати положення про походження права як реалізацію ідеї справедливості.

2.1 Ідея справедливості у філософії права Стародавнього Сходу

Ідея справедливості має давнє походження. Первинні уявлення про неї пов'язувалися із облаштуванням земного життя людини. Тому не дивно, що вже у перших правових пам'ятках, які стали формою упорядкування суспільних відносин у найдавніших державах, віднаходимо безпосередні посилення на справедливість. Відповідно, щоб простежити формування змісту категорії «справедливість» та виявити можливості її взаємодії із правом, потрібно проаналізувати особливості правової культури давніх держав – Стародавнього Сходу.

Правова культура Єгипту ґрунтувалася, по-перше, на розумінні життєвого укладу як установленого богом світопорядку, по-друге, на вірі у загробне життя. При цьому земний порядок залежав від правителя, який, за «Роздумами Іпусера», уособлював «розум, пізнання і правду» [140, с. 26], відтак отримав детальну регламентацію в діяльності державного апарату, функціях найближчого помічника фараона і верховного сановника візира, зокрема в установленні принципів правосуддя: чіткого посилення на закон замість ухвалення рішень на власний розсуд, співрозмірності покарання із характером учиненого правопорушення (відомості про це збереглися у надписах на стінах гробниць). Правосуддя і справедливість уособлювала богиня Маат.

Віра у потойбічне життя пов'язувалася зі судом Осіріса, верховного божества Нового царства, який оцінював праведність поведінки людини на землі. Так, у «Книзі мертвих» знаходимо звертання до бога як «володаря Двох істин» і сорока двох богів, що «перебувають ... на Великому Дворі Двох Істин» і є «Володарями справедливості». Свою виправдальну промову

померлий розпочинає ствердженням: «До вас приходжу зі справедливістю, заради вас відхилив несправедливість», згодом перелічує невчинені гріхи [79, с. 18]. Вже зі змісту звертання померлого виокремлюється найбільша державна, людська і Божа цінність.

Отож, справедливість у Єгипті:

– розумілася як основа встановленого богом світопорядку, оскільки сам правитель уособлювався у правді, ототожнювався із нею;

– виявлялася у встановленні принципів правосуддя, які забороняли власний угляд суддів, обмежували їх дискреційні повноваження, передбачали співрозмірність покарання ступеню правопорушення;

– була критерієм оцінки життя особи при переході у потойбічне життя [53, с. 9].

Уявлення про справедливість у древніх державах Месопотамії відображені у перших царських надписах, що не були законами чи реформами у традиційному розумінні, а містили відомості про дійсні чи уявні перемоги месопотамських царів, їх благодіяння жителям своєї країни, містам, храмам, богам. Безперечним атрибутом цих апологетичних надписів було твердження про відновлення справедливості, захист царем обездолених: бідняків, сиріт, удів. До таких історичних документів належать так звані «реформи» Уруїнґіни, правителя царства Лагаша (2400 рік до н.е.).

На зміну надписам прийшли чинні законодавчі акти, серед яких повчання древньошумерського мудреця Шурупака, в якому обговорюється моральна і одночасно правомірна поведінка, не сумісна із брехнею, нетерпимістю і заздрістю, тобто нескромними або несправедливими претензіями: «Поля при дорозі не обробляй – затопчуть, колодязь посеред поля не викопуй – водою заллють, будинок на вулицю широку не виставляй – нехай у ряді стоїть» [127, с. 43–44]. До таких актів відносять і закони царя Урнаму, що розпочиналися із передмови, яка містила відомості про добрі діяння царя, що «встановив в країні справедливість і вигнав зло та чвари», і

продовжувалася викладом основних законодавчих нововведень, зокрема про встановлення єдиної системи міри і ваги як гарантії нових справедливих порядків: «аби сирота не був відданий у владу багатого, вдова – у владу сильного, людина сікля (бідного) – у владу людини міни (багатого)» [60, с. 46].

За тією ж схемою формувалися й інші закони, які проголошували справедливість і великі заслуги правителя, щоб обґрунтувати обов'язковість царських постанов, а отже і законність самої царської влади.

В особливий спосіб обґрунтовує винятковість своєї влади цар Хаммурапі. Правитель Вавилону посилався на свою богообраність: «Коли Мардук послав мене управляти людьми і надати країні благополуччя, я вклав правду і справедливість в уста країні і дав благоденство людям» [62, с. 153–154]. Тема справедливості пронизує весь законник, зокрема виявляється у поділі людей на вільних і рабів, нерівноправному становищі самих вільних, залежно від їх становості (авілуми і мушкенуми), законодавчих обіцянках захисту слабких перед сильними і наданні справедливості сиротам та вдовам: «Принижена людина, яка має судову справу, нехай підійде до мого, царя справедливості, зображення, нехай заставить прочитати мою написану пам'ятку, нехай вона почує мої безцінні слова, а моя пам'ятка нехай покаже їй (її) справу, нехай вона побачить своє рішення, нехай вона заспокоїть своє серце» [61, с. 43–44].

З уявленнями про справедливість пов'язувалися у людській свідомості того періоду і судові рішення. Богиня справедливості Кітту вважалася дочкою всемогутнього бога Сонця Шамаша і їй присвячувалися спеціальні храми. Однак вавилонські судді часто зловживали своїм становищем. Свідченням цього є ст. 5 Законника, якою передбачено покарання для судді, що змінив своє рішення після того, як воно було записано у спеціальному документі на глиняній табличці із печаткою. Як дослідили вчені, такий суддя, який провинився, мав бути піднятий зі свого суддівського крісла і

позбавлений права здійснювати правосуддя не царем, а общинними зборами [67, с. 39–40].

Особливістю вавилонської правової системи була практика видання особливих «указів справедливості», за якими, наприклад, прощалися борги вільних общинників, а закладені з безвиході сади, поля, будинки безоплатно поверталися попереднім власникам.

Отож, у правових уявленнях Месопотамії (Шумер, Вавилон):

– культивувалася ідея відновлення і гарантування царем справедливості в країні, щоб обґрунтувати обов'язковість царських постанов, а отже і законність самої царської влади;

– вона поєднувалася із соціальним захистом обездолених: бідняків, сиріт, удів;

– правовій свідомості того періоду вже були відомі поняття «суддівське зловживання», «зловживання суддею своїм становищем»;

– лібералізм вавилонської правової системи виявлявся у практиці видання особливих «указів справедливості», за якими прощалися борги і поверталися застави з огляду на скрутне становище вільних общинників.

Правові пам'ятки Асирії – «Середньоасирійські закони» – визначальними рисами називали нерівність чоловіка і жінки, а також детальне регулювання злочинів проти державної влади, релігійної покори та жорстокість покарань за них.

Особливо вразливою з позицій справедливості була правова система Асирії, що передбачала найбільш виражену порівняно з іншими державами Древнього Сходу нерівність чоловіка та жінки і жорстокість правового примусу при вчиненні злочинів проти державної влади, релігійної покори.

Правова думка Древнього Ірану спочатку ґрунтувалася на політеїстичних культурах, які згодом змінилися єдиним релігійним ученням – зороастризмом. Його засновником став Заратустра (грец. Зороастр), в уявленні якого всі події у світі сприймалися як боротьба двох начал – справедливості і зла, між якими людина здатна сама обирати. Як відомо,

основною категорією вчення, що збереглася і досі, є «Вища правда» – Арта, яка передбачає чистоту людських думок і шляхетність, благородність вчинків, правильний спосіб дій: «Людину потрібно вважати щасливішою від інших, яка своїм власним старанням і діяльністю долю безсмертну у вічне процвітання набула, яка будучи компетентна у справах релігії і богів і в позовних вимогах і в судових розслідуваннях, зробила себе невразливою шляхом знання своїх обов'язків, і спосіб мислення свої, мову і вчинки у відповідності із праведністю берегла в чистоті» [2, с. 74].

Отже, правова думка Древнього Ірану розцінювала справедливість як:

– рушійну силу, що у протистоянні злу забезпечує розвиток суспільства;

– «Вищу правду» – Арта, яка визначає належну поведінку людини.

Простежується ідея справедливості й у правовій думці Древньої Індії. Переважно усі системи індійської філософії – ведичні і неведичні, теїстичні і атеїстичні, за винятком чарваки, розвивалися в дусі віри у «вічний моральний порядок», тобто у закон, який встановлює впорядкованість та справедливість. Дія цього закону згідно з філософськими твердженнями поширювалася на богів і все живе та неживе, створене ними. Пророки «Рігведи» назвали цей порядок «Ріта», описуючи його у Гімні Пуруші в такий спосіб: «Воістину невірно, що боги посилають лише голод як смертну кару: різноманітні смерті приходять до ситого. У щедрого багатство невичерпне, але жадібний не знаходить поблажливості. Нехай щедрий дасть потребуючому, і погляне він на довгий життєвий шлях: подібно до коліс возу котяться багатства, переходячи то до одного, то до іншого» [141, с. 72].

Ідея такого справедливого порядку згодом знаходить своє обґрунтування в школі міманси, як концепція апурви, тобто закону, що гарантує в подальшому вдоволення від плодів виконуваних зараз ритуалів, у школі ньяя-вайшешики, як теорія адрішти, так званого невидимого начала, що впливало навіть на матеріальні атоми й упорядковувало відповідно до

моральних принципів усі предмети і події, і в загальній концепції карми, яка визнається усіма індійськими системами [186, с. 21].

Карма (на санскриті *karman* – дія, діяння, жертвоприношення, жереб) – своєрідний «природний» закон, який в загальному вигляді означає вплив суми вчинених особою дій (тілесних, мовних, ментальних) на усе її подальше життя і характер майбутнього народження (тобто клас існування, соціальний статус, благополуччя, здоров'я). Доктрина карми передбачає: 1) моральну оцінку вчинків людини (дхарма, адхарма), 2) утвердження причинно-наслідкового зв'язку між діями особи в минулому, теперішньому і майбутньому, а також 3) віру у переродження душі, яка призводить до перетворення земної кулі у місце моральної відплати і до розвитку ідеї моральної нагороди в інших світах [116, с. 220].

Узагальнювально дхарма означає «порядок», «норму» існування і космосу, і суспільства, духовний, соціальний та моральний «закон», «обов'язок». А в деяких випадках простежуємо її безпосереднє ототожнення зі «справедливістю» [116, с. 714]. Наприклад, безпосереднє посилення на справедливість спостерігаємо у вимогах, по-перше, до державців, і, по-друге, до усіх добропорядних людей, які намірюються реалізувати своє основне завдання – позбутися страждань і досягти нирвани. А саме, один із перших трактатів «Артхашастра» (або «наука управління державою») вміщував такі критерії ідеального державця: «він повинен бути знатного роду, зі щасливою долею, наділений розумом і позитивними якостями, таким, що прислухається до порад старших і досвідчених людей, справедливим, правдивим, вірним своєму слову, вдячним, щедрим, високою мірою енергійним, не повільним, із сильною волею, не мати в своєму оточенні осіб негідних і охоче приймати настанови. Ось ті якості, якими він прихиляє до себе людей». «Артхашастра» (буквально «наука про користь», «про практичне життя», «наука управління державою» або «наука політики») відрізнялася яскраво вираженим раціоналізмом, на відміну від інших джерел політичної і правової думки, які відводили визначальну роль

релігії в житті суспільства, позаяк підпорядковувала релігію економіці і політиці. В ній йдеться про те, що матеріальні блага є основою релігії і чуттєвих відносин, управління державою, політика (данта-ніті) забезпечує збереження і благополуччя релігії і економіки. Корисність, доцільність як основа політики і управління сприяли формуванню світської концепції політики і права.

В одному із розділів «Тіпітака» – найавторитетнішого джерела раннього буддизму – Джаммапада простежуємо: «Добропорядні продовжують свій шлях за будь-яких умов. ...Мудреці, які зазнали чи то горя, чи то щастя, не виявляють ні того, ні того. Ні заради себе, ні заради іншого не забажає він ... ні багатства, ні царства. На незаконній стежі не забажає він собі успіху. Тож хай буде він благородним, мудрим і справедливим» [50, с. 77].

Другій складовій карми – причинно-наслідковому зв'язку – в індійській філософії відведене особливе місце. Наприклад, у буддійському вченні обґрунтовано теорію залежного походження (обумовленості існування) речей. Існує спонтанний всезагальний закон причинності, який зумовлює всі явища матеріального і духовного світу. Цей закон (дхарма або дхамма) діє стихійно, без допомоги свідомого керівництва. Згідно із цим законом, виникнення одного окремого явища (причина) супроводжується іншим окремим явищем (наслідком). Існування всього обумовлене, нічого не відбувається випадково. Як пояснював сам Будда, ця теорія мала метою забезпечити уникнення двох крайностей: з одного боку, етерналізму, згідно із яким існує певна вічна реальність, незалежна від жодних умов, з іншого – нігілізму, який визнає можливість ліквідації всього, що існує. Будда водночас притримувався проміжної версії, за якою все існуюче залежить від чогось, що, своєю чергою, не може загинути безслідно, безрезультатно. «Хто бачить причинний зв'язок – той бачить Дхамму, хто бачить Дхамму, той бачить причинний зв'язок» [186, с. 118]. Дхамма порівнювалася із

драбиною, з верхівки якої можна побачити весь світ очима Будди, а невміння сприйняти цю думку є причиною усіх наших труднощів.

Відповідно, одним із виявів цієї теорії є вчення про карму, яке розглядає дане людині буття як наслідок її минулого, а її майбутнє узалежнюється від нинішнього існування: «Нехай поклоняємося ми богам, хоча і вони підпорядковані тій же проклятій Долі. Тоді давайте поклонятися Долі, але навіть вона дає те, що визначено нашими вчинками. Якщо ж результат буде залежати від справ, то який зміст поклонятися Богам чи Долі? Схиліться тому перед кармою, яку навіть Доля не може подолати...завдяки кармі ніколи не станеться того, чого не повинно бути!» [166, с. 80].

Закон карми розглядають у різних аспектах, зокрема як закон збереження моральних цінностей, закон про переваги і недоліки поведінки. Він також передбачає, що виконана робота не зникне даремно. Що відбувається з людиною – це результат її власних діянь. Закон карми вважають загальним моральним законом, який управляє не лише життям і долею всіх окремих істот, але навіть порядком і влаштуванням фізичного світу. Віра у «вічний моральний порядок» викликає у людини оптимістичні погляди і робить її господарем власної долі. Ця віра спонукала розглядати існуюче зло як наслідок власних учинків і сподіватися на краще майбутнє, яке повинно настати в результаті самовдосконалення в теперішньому. Тому індійські філософи обґрунтовували наявність особистого простору для вільного волевиявлення і особистих зусиль, а фаталізм, або абсолютний детермінізм, уважали спотворенням теорії карми. Доля (дайва) – загальна сила чийхось минулих учинків. Її можна подолати зусиллями теперішнього життя, якщо ці зусилля достатньо наполегливі.

Іншими словами, вчення про карму передбачає моральну активність людини, що відрізняє карму від Божого провидіння. Водночас зазначається, що кожен повинен мати свою карму. Підтвердження цій тезі знаходимо у Бхагават-Гіта («Божественній пісні» – бесіді воєначальника Арджуні, який

готується до битви з богом Крішною): «... Досягає досконалості той, хто тішиться власною кармою, про це пам'ятай...Краще своя карма, виконана хоча би з недоліками, ніж добре виконана чужа. Не вчиняє гріха той, хто виконує власну карму» [29, с. 73]. Неважко простежити, що характер кармічного зв'язку дуже легко пояснюється з позицій справедливості.

Отже, уявлення про справедливість у Древній Індії насамперед утілилися в ідеї «вічного морального порядку». В межах теорії карми справедливість пов'язується, по-перше, із дхармою, як нормою «належної, правильної» поведінки, а деколи і ототожнюється із нею, по-друге, є моральним і соціальним обґрунтуванням причинної наслідковості кармічного зв'язку (обумовленості теперішнього та майбутнього людини її минулими вчинками та моральною активністю) [53, с. 11–12].

Щодо уявлення про справедливість у правовій думці Китаю, та загальною рисою усіх древньокитайських шкіл визнають їх прагнення організувати суспільне життя на «раціональних», «справедливих» засадах. Як розумілася така «справедливість», можна простежити, проаналізувавши історію становлення древньокитайського права. У його розвитку прийнято виокремлювати три етапи: перший – шань-інський і ранньоджоуський, другий – починаючи з періоду Чжаньго (V–III ст. до н.е.), третій – пов'язаний із утвердженням династії Хань (III ст. до н.е. – III ст. н.е.).

Перший період був пов'язаний із домінуванням моралі в системі нормативного регулювання, а його ідеологом став Конфуцій. Основна ідея його філософії – це ідея гармонії як між людьми і природою, так і між самими людьми, поведінка яких повинна відповідати «природному порядку», тобто моралі й добropорядності. Фундаментальними поняттями вчення Конфуція є гуманність («жень»), яка пропагує повагу і любов до людей, належність, обов'язковість («і»): «Управляти – означає вчиняти правильно. Управляючий за допомогою добropорядності подібний до полярної зірки, яка займає своє місце в оточенні сузір'їв. Якщо благородний муж втратить людинолюбність, то чи можна його вважати благородним? Чи

правильно відповідати добром на зло? На зло відповідають справедливістю, а на добро добром» [92, с. 45–46]. Якщо людина вчиняє морально правильно з певних корисних міркувань (власної користі «лі»), то її дія не є справедливою. «І» (справедливість) і «лі» (вигода) – два протилежні терміни у конфуціанстві. Конфуцій зауважував, що Благородна людина осягає «і», а низька – «лі» [172, с. 62].

Паралельно із конфуціанством виникає даосизм. Проте погляди на справедливість його засновника Лао-цзи істотно не відрізнялися від конфуціанських: «досконало мудрий є справедливим і не відбирає нічого в іншого. Він безкорисливий і не шкодить іншим. Він є правдивим і не робить нічого поганого» [46, с. 36]. Проте вже більш пізні представники даосизму, як-от Чжуан Жоу, свою майстерність спрямували для нищівних атак на Конфуція та його моральні правила, проklamуючи, що «коли придумали поняття людинолюбства і справедливості для виправлення моралі, то стали красти виправлену мораль разом із людинолюбством і справедливістю» [190, с. 55].

На другому етапі роль права зводиться до стабільного комплексу покарань. Це – наслідок формування інших опозиційних конфуціанству філософських шкіл і, насамперед, легістського вчення про управління народом і державою, яке відстоює абсолютну владу правителя, який за допомогою чітко встановленого безапеляційного закону визначає все життя підданих. Легісти проповідували ідею безкорисності й неможливості існування людей за межами жорстоких покарань, обов'язковості превентивних заходів та колективну відповідальність. Проголошуючи своєрідну рівність перед законом, невідворотність покарань за вчинені злочини, легісти намагалися позбавити знатні верстви і чиновників різних князівств спадкових привілеїв задля забезпечення централізації влади. Підтвердження цьому – положення одного із найавторитетніших філософсько-політичних трактатів школи фація («законників») «Шань

цзюнь шу» («Книга правителів області Шань»): «Той, хто роздумує про вищу добропорядність, не стане узгоджувати своєї думки з усталеними уявленнями, той, хто досягає великого успіху, не повинен радитися із натовпом. Закон – це вираз любові до народу. Держава, яка затримується із наведенням порядку, буде розчленована... Якщо наставляти людей за допомогою справедливості, це їх розбестить, а коли люди розбещені, руйнується порядок, а там, де немає порядку, люди страждають від того, що вони ненавидять. Те, що я називаю покараннями, є основою справедливості, те, що в нашому столітті називається справедливістю, – це шлях до насильства» [192, с. 51–55]. Інший легіст Гуань Джун визначив «справедливість як закон» [42, с. 34].

Водночас, із легістами опонувати конфуціанцям розпочинають моїсти.

Їх представник Мо-цзи належав до «ші» – прошарку, ближчого до вільних трудових низів, ремісників і торговців. Саме тому його вчення становило ідейну протиположність вченню конфуціанства, яке проголошувало непорушність панування спадкової аристократії. І його уявлення про справедливість зводилося до керування державою із урахуванням інтересів різних соціальних груп, але із вирішальним словом «найбільш добропорядного і мудрого у Піднебесній – сина неба», оскільки тільки він може створити «єдиний зразок справедливості у Піднебесній, тобто забезпечити панування порядку» [107, с. 48].

Нарешті, боротьба різних філософських шкіл завершується їх злиттям у нове вчення – ортодоксальне ханське конфуціанство. Домінуючою стає конфуціанська ідея нерівності людей, їх соціальних, станових, рангових відмінностей, а також відмінностей залежно від місця в сім'ї, статі, віку. Непорушністю цих розмежувань мала слугувати чітка регламентація поведінки людей в суспільстві, сім'ї за допомогою жорстких моральних норм «лі». Ортодоксальне конфуціанство не заперечувало закон, жорстокі покарання, передбачаючи взаємодію жорстокості й поблажливості. У цьому постулаті вбачався збіг моралі й права. Мораль задавала стереотип

поведінки, а право зі своєю системою покарань забороняло ухилення від неї. Норми панівної конфуціанської моралі повинні були насаджуватися силою, жорстокою карою закону («фа»). В цей період праці Сюнь-цзи стали по-філософськи переробленим і адаптованим відповідно до нових соціально-економічних і політичних явищ життя китайського суспільства етико-політичним ученням Конфуція: «... Справедливість і мир – це мірило правління, середина і згода – його правила» [158, с. 58]. І, зрештою, як логічне завершення ідеологічного протистояння різних філософських учень – створення під керівництвом Люй Бу-Вея енциклопедичної пам'ятки Древнього Китаю «Люй-ши чунь цю»: одні частини якої викладені в дусі даосизму, інші – конфуціанства, треті – легізму, четверті – натуралізму. Особлива увага в ньому відведена поняттю справедливості, оскільки саме вона приносить Піднебесній спокій, а Державець з'являється в результаті здійснення ним справедливості [95, с. 68].

Отож, уявлення про справедливість у Древньому Китаї пов'язувалися із:

- раціональною організацією суспільного життя;
- категоріями «гуманність» (жень), «моральні норми» (лі), «міра» у всьому, «обов'язок» (і), що, своєю чергою, оцінювалися як засоби підтримання справедливого порядку;
- критеріями мудрого правління та керівництва, що мали на меті забезпечити утвердження єдиного зразка справедливості.

Проте вони успішно уживалися із жорстокою системою покарань, принципом колективної відповідальності (за скоєне однією особою відповідали три покоління родичів) і спекуляцією принципу рівності людей перед державою і законом, що помічається у різних древньокитайських філософських школах.

2.2 Філософсько-правове розуміння справедливості в епоху Античності та Середньовіччя

Період античності характеризують як період раціоналістичних поглядів на право. Міфологічні уявлення про світ (Гомер, Гесіод), переростають у філософські позиції («мудреці», Піфагор, Геракліт, Демокріт), потім у раціоналістичні погляди (софісти), згодом у логічно-понятійний аналіз (Сократ, Платон), і в результаті формують емпірико-наукове (Арістотель) і історико-політичне дослідження (Полібій) правових явищ [111, с. 210]. Відтак, погляд на природу права виходить за межі релігійних вірувань, які пронизували усі сфери буття античного світу. Мислителі пропонували свою логічну картину політичної і правової дійсності. І на цій основі формується юридична наука як упорядкована система знань про правила узгодження інтересів і шляхи досягнення справедливості в суспільних відносинах. Учення про справедливість як формальну рівність вільних людей та еквівалентність надання у сфері товарного обміну, сімейних, процесуальних, публічних відносин поступово оформилося у вигляді самостійної науки про право взагалі, охоплюючи вчення про правову організацію публічної влади, про державу [11, с. 96].

Історія грецької теоретичної думки розпочинається із праць Гомера і Гесіода, яких вважають попередниками ранньої грецької філософії. Істотним аспектом древніх теогонічних і космогонічних міфів (у трактуванні орфіків, Гомера і Гесіода) є боротьба богів за владу над світом. Зміна верховних богів (Уран-Крон-Зевс) супроводжувалася зміною принципів їх правління і владарювання, що вплинуло, згідно з міфом, не тільки на взаємовідносини між самими богами, але і на їх стосунки з людьми. Саме із утвердженням влади богів-олімпійців на чолі із Зевсом – давньогрецькі теогонічні міфи пов'язують засади справедливості, законності й полісного життя.

В етичній площині Зевс є верховним заступником усезагальної справедливості (діке), нехтування якою не просто антисупільний, а насамперед антибожий акт, що загрожував божою карою [112, с. 10]: «Наче земля, знесилена бурями, чорна стогне у похмуру осінь, як швидкі води з небес проливає Зевс роздратований, коли на (злочинних) людей обурюється, які на судилищі насильницьки спотворено тлумачать звичаї, а справедливість звідти виганяють...» [196, с. 122].

Зважаючи на відсутність держави як особливої суспільної організації панування, «гомерівське суспільство», відповідно, не знало і права у значенні державного законодавства, але воно розуміло право у значенні звичаю «теміс», принципу соціальної і правової справедливості «діке».

Саме це було аргументом для вчених, які вважали, що права тоді ще не було. «Слово «номос» – закон – у гомерівській поезії майже не траплялося. Гомерівські греки апелюють до справедливості, до звичаю – діке» [78, с. 8]. В.С. Нерсесянц із цим не погоджувався, нагадуючи, що гомерівські греки розмежовували навіть термінологічно діке (справедливість) і тімес (звичай). Справедливість (діке) – безумовна основа і принцип права як сформованого звичаю, звичаєвого права (теміс), а звичаєве право (теміс) є певною конкретизацією вічної справедливості (діке), її присутність, вияв і дотримання у відносинах між людьми і у взаємовідносинах самих богів [112].

«Хоча приписи звичаєвого права не були ще записані, однак покора цим правилам була неухильна. В ахеян було дуже розвинутим уявлення про закон, пов'язане із поняттям справедливих і несправедливих діянь» [25, с. 137].

Якщо теміс – це заснований на справедливості (діке) звичай, звичаєве право, то належна кожному богу і людині за справедливістю і звичаєм честь передається Гомером за допомогою слова «тіме». За свою честь у Гомера борються і боги, і герої. Правовий зміст боротьби за «честь» бачили як боротьбу за право. «Честь» (тіме) виступає як «право-домагання, вимога»,

що справедливо відповідає індивідуальним заслугам (подвигу) і в умовах боротьби за право, захищене за необхідності (зустрічних вимог чи спору) безпосереднім застосуванням сили зі сторони носія певного права (або претендента на право) [112, с. 10; 196, с. 13].

Право «гомерівського суспільства» – це сукупність індивідуальних прав, освячених принципом справедливості (діке), які відповідають сформованому звичаю (теміс). Такому суспільству ще не були відомими ідеї рівності прав, права як урівнювального начала (і мірила). Навпаки, зміст тодішнього права якраз і полягав у домаганні нерівності, але не довільної, а лише такої, яка б сприймалася як явище, що відповідає справедливості – діке і звичаю – темісу, що, відповідно, згодом відобразилося терміном «справедливість нерівності».

Отже, Гомер розглядав справедливість (згідно діке і темісу) як підставу і критерій правового. Лише те, що відповідало тодішнім поглядам на справедливість, сприймалося як право. Тільки завдяки легітимації в контексті уявлень про справедливість (діке) та або інша вимога ставала правовою і входила у звичай (теміс), зводилася у ранг загальноприйнятих норм поведінки і відносин.

Отже, у Гомера справедливість розглядалася як об'єктивний критерій розмежування правового і неправового. Відтак, як слушно зазначає В.С. Нерсисянц, уявлення про справедливість надавали претензіям правового характеру, і все це узвичаювалося, набуваючи згодом нормативного значення, а відповідно і вибудовувався логічний зв'язок згадуваних категорій: «діке» → «теміс» → «тіме» → «номос») [114, с. 492].

Тема долі не менш цікава у Гомера. Доля як першопочаткове зумовлення і невідворотна вища сила, як світова закономірність і одночасно як жива божественна істота, яку греки уособили в образах мойр (Антропос, Крото, Лахесіс, Ананке, Тіхе), не виключає, а передбачає активність героя. Герой – це вияв долі у сфері людського життя, реалізація долі в обраній

особистості. Герой – не жалюгідний раб своєї участі – долі, не сліпе її знаряддя, яке не розуміє, що вчиняє; герой – це пан своєї долі.

«В структурі долі, якій внутрішньо властива космічна справедливість, гомерівський герой має опору в самому собі, у своїй героїчній природі, у своєму почутті єдності із долею і пов'язаними із нею здібностями реалізовувати своє призначення. Піднесення до рівня своєї долі, до рівня свого призначення вимагає від героя активності і діяльності, усвідомлення свого призначення і вольової участі у здійсненні свого призначення, нехай навіть обумовленого» [77, с. 102–103].

Античне розуміння героїчної долі поєднує протилежні засади: приреченість і свободу, дотримання велінь долі та непокірність, а героїчна доля – це єдність внутрішньої свободи і зовнішньої необхідності, що передбачає боротьбу і активність. Якби доля лише зовнішнім чином панувала над героєм і механічно визначала його вчинки, дії і бажання, то не могло б і йтися про нього як про мислячу і діяльну істоту, і можна було б сказати, що гомерівський Ахіллес – маріонетка в руках долі, яка не знає ні свого життєвого призначення, ні своєї значущості, і діє як запрограмована машина, що не відчуває жаги до діяльності. Ахіллес сповнений усвідомлення свого життєвого призначення і змісту своїх діянь. Саме це усвідомлення і пробуджує у ньому жагу діяльності незалежно від веління долі. Саме в цьому і полягає свобода гомерівського героя [77, с. 102–103].

Такими ж були позиції Гесіода, який протиставляв справедливість силі й насиллю [112]. Мислитель жорстко критикував існуючі принципи, які утверджувалися в державі: «правду замінить кулак», «де сила, там і право»: «Правди шлях є незмінним, куди б не намагались неправосуддям своїм звернути дароядні люди... там же, де суд справедливий знаходить і житель туземний, і чужоземець, де правди ніхто і ніколи не переступить, – там царство цвіте, і у ньому процвітають народи». У цьому ж творі є згадка про богиню Діке, «народжену великим Зевсом» і яку шанують усі боги, жителі Олімпу. І якщо неправим діянням її образять, то потім «страждає цілий

народ за нещастя царів, що зловмисно правду неправосуддям своїм від прямого шляху відхилили» [34, с. 103].

Водночас потрібно згадати, що дослідники Древньої Греції розмежовували богинь: Діке як богиню справедливості, Евномію як богиню благозаконня, що втілювала божественний характер засад законності в суспільному укладі, глибинний внутрішній зв'язок законності й суспільного порядку. Поряд із Діке та Евномією дослідники міфології Древньої Греції натрапляли на згадки про богинь Адрастею (що уособлювала невідворотність і була близька за своїми функціями до Діке), Ананке (розпорядницю доль, що уособлювала необхідність) і Немезиду (богиню справедливої відплати) [26].

Співвідношення справедливості і права розвинулося і в працях семи мудреців. Неабиякий інтерес викликали їх судження і короткі вислови (гноми) про необхідність дотримуватися певної «міри» і «середини» у всіх справах і вчинках. Так, представник Мілетської школи Анаксимандр висловлювався приблизно так: у світі має бути певне кількісне співвідношення між вогнем, водою і землею, але кожна стихія (що сприймалася як божество) неухильно намагається розширити своє царство. Однак існує щось, наче необхідність, чи природний закон, і воно так само неухильно відновлює рівновагу. Наприклад, де був вогонь, там залишається попіл, який стає землею. Ця концепція справедливості – як заборони переступати одвіку й навіки встановлені межі – була одним із найглибших переконань давніх греків. Боги охоплювалися цією справедливістю так само, як і люди. Але ця найвища сила сама не була уособлена, не ставала верховним богом.

Анаксимандр мав єдиний доказ того, що первісна субстанція не може бути ні водою, ні якоюсь іншою із відомих стихій. Коли б одна з них була первісною, вона перемогла б усі інші. За словами Арістотеля, Анаксимандр стверджував, що ці відомі стихії протистоять одна одній. Повітря холодне. Вода мокра, а вогонь гарячий. А тому якби котресь із них було безкінечне,

решта їх досі б уже не існувала. Отже, первісна субстанція в цій всесвітній боротьбі повинна бути нейтральною. За Анаксимандром, існував вічний рух, у пліні якого й відбувалося виникнення світів. Світи виникали не внаслідок акту творення, як вважали юдейська чи християнська теології, а внаслідок розвитку [137, с. 35–37].

Піфагор та його послідовники вважали, що люди не можуть жити без управління, а запорука порядку в державі – це свідоме виконання законів, сутністю і призначенням яких є встановлення або відновлення справедливості. Зміст справедливості, як відзначали піфагорійці, – у відплачуванні рівним за рівне, сама ж справедливість виражена цифрою чотири, оскільки це перший квадрат – результат множення цифри два на саму себе [197, с. 17].

Уважаючи, що математичні науки чільні у вихованні людини, вони розпочали трактувати їх основами усіх речей. А в галузі цих наук числа посідають від природи перше місце. В числах вони вбачали багато рис, схожих до того, що існує і відбувається. Наприклад, така-то властивість чисел є справедливість, а така-то – душа і розум [191, с. 100–101].

Прийнято вважати, що саме піфагорійці сформулювали методологічно важливе для подальших природно-правових уявлень твердження про те, що «справедливе полягає в отриманні іншими рівного». А піфагорійські категорії «належної міри» і «співрозмірності» започаткували ідею прирівнювання, рівності, що слугувало основою для виокремлення понять правової рівності, рівної міри права, формальної рівності. Отож, поряд із поняттями справедливості та права об'єктивно виникає поняття рівності.

Продовжував досліджувати зв'язки справедливості і права Геракліт Ефеський. Мислитель відстоював позицію, згідно із якою все, що відбувається у світі, є не що інше, як вияв справедливості, яка визначає хід подій, водночас справедливість розглядалася ним як ідеальний світовий порядок [180, с. 17].

Знання про справедливість, закон – це частина знань про світ узагалі, про космос як «упорядкований всесвіт», «світовий порядок» [114, с. 495].

У Гераклітовій метафізиці, як і в Анаксімандровій, панувала концепція всесвітньої справедливості, яка не дає боротьбі протилежностей колись завершитися цілковитою перемогою котроїсь із них. «Сонце не переступить своєї міри; а як переступить, то Еріннії, служниці Справедливості, здолають його... Потрібно знати, що війна – стан звичайний для всього, а боротьба – це справедливість». Бог – це, безперечно, втілення всесвітньої справедливості [137, с. 50].

Свій погляд на справедливість мав Демокріт, який сповідував принцип помірності у всьому, і першим заперечив ідею божественного першоджерела законів. Закони породжені людським розумом, але похідні від природи. Прекрасним за сутністю Демокріт уважав одне, а за законом – інше; справедливого ж узагалі немає за сутністю (за природою). Усе, що спричиняє шкоду, за всяких обставин потрібно вбивати, навіть нехтуючи справедливістю [48, с. 84–85].

Критерієм справедливості, а відповідно і оцінки права, Демокріт трактував відповідність законів вимогам природного права. А справедливість та істина, на думку мудреця, – в самій людині, її природі, розумі. Тому у працях Демокріта знаходять перші спроби визначити проблему співвідношення полісних законів та індивідуальної людської свободи [197, с. 20–21]. В такий спосіб виокремлюється, дотичне та нерозривне із досліджуваними поняттями, поняття свободи.

Протагор, який сформулював основний принцип софістів про «людину як мірило усіх речей», своєю чергою, стверджував, що існування держави передбачає належність усіх її членів до людської добропорядності, до якої він відносив справедливість, розсудливість і благочестя. Те, що Протагор називає справедливістю, розпочало позначатися в подальшому, на думку В.С. Нерсесянца, природним правом (або просто правом) у його

розмежуванні із законом і взагалі офіційно встановленими правилами. Адже, за Протагором, змінюються ті чи інші уявлення про справедливість (а разом із ними і закони), але причетність людини за своєю природою до справедливості залишається незмінною основою цих мінливих уявлень [114, с. 449–450].

Дещо під іншим кутом зору аналізує такі погляди Протагора В.І. Хайруллін. Дослідник оцінює їх як позитивістські, з огляду на різницю між справедливим і несправедливим, яка існує, за Протагором, зовсім не від природи, а зумовлюється людськими установками. Тобто держава визначає, що вважати справедливим, і саме це відповідає ідеям позитивізму [180, с. 17].

Мабуть, ці розходження в ідентифікації древніх філософів з якоюсь із правових шкіл зумовлюються більш пізнім методологічним розмежуванням таких шкіл, через що можемо в різних аспектах оцінювати їх погляди і давати різні оцінки.

Ще один софіст – Горгій – відносив писані закони до високих досягнень людської культури і називав їх «стражами справедливості». Мислитель уважав, що писаний закон є людським витвором, а, отже, штучним. Від писаного закону він відрізняв неписану справедливість – «сутність справ», «божественний і всезагальний закон». Як прихильник писаних законів, Горгій водночас саму справедливість ставить у ціннісному ряді вище за закони. І в своєму «Надгробному слові» загиблим афінянам філософ пише: «Часто вони віддавали перевагу м'якій справедливості поряд із жорстким правом, а також часто правоту справи ставили вище букви закону» [114, с. 500].

Фрасимах (софіст молодшого покоління) уважав, що в державі закони встановлюються на користь влади і оголошуються нею справедливими. А несправедливість у політичних відносинах доцільніша і вигідніша, ніж справедливість. Така поведінка однаково характеризує правителів усіх форм. Фрасимах відзначав роль насилля у діяльності держави, авторитарний

характер закону і відкрито проповідував «мораль панів», а застосування моральних мірок у політиці вважав наївністю. «Справедливим я називаю ні що інше, як корисне сильнішому. Усяка влада створює закони для своєї користі, ... а потім оголошує їх справедливими для підданих і порушника цих законів як беззаконника і супротивника правди. У всіх містах справедливе одне і те ж: це користь постановленої влади... Справедливість і справедливе ... – це благо чуже, тобто користь людини сильнішої і правителя, а, власне, для підданого і прислуговуючого – це шкода. Людина справедлива всюди виграє менше, ніж несправедлива... Найлегше про це довідатись, коли дійти до несправедливості найдосконалішої, яка робить кривдника найщасливішим, а скривдженого і того, хто не хоче кривдити – найнещаснішими. Такою є тиранія» [176, с. 86].

Антифонт (ще один представник софістів молодшого покоління), своєю чергою, розмежовуючи закони полісу і закони природи, надавав перевагу другим, адже вважав, що нерівність людей породжена законами, а не природою. Мислитель відзначав, що справедливість полягає в тому, щоб не порушувати закони держави, в якій особа є громадянином. Саме так людина отримуватиме для себе найбільше користі із застосування справедливості, якщо у присутності свідків дотримуватиметься законів, вельми поважаючи їх, але наодинці, без свідків, підпорядковуватиметься законам природи [10, с. 87].

Першим, хто, на думку вчених, пов'язав справедливість із законністю, був Сократ, який до справедливості ставився як до предмета «найдорожчого від усякого золота» [125, с. 15–16], і вважав, що справедливим є те, що є законним. Отже, громадянин, який вчиняє законно, живе відповідно до приписів держави, а хто вчиняє незаконно – порушує приписи держави. На думку дослідників, усі захоплювалися здатністю Сократа силою розуму проникати у сутність явищ і понять, до яких відносили закон, природні права людини і справедливість [171, с. 62]. «Чи знаєш ти, які вчинки називаються справедливими? Це ті, що до них велять вдаватися закони. Хто

робить те, що велють закони, той вершить справедливі діла і ті, які повинен вершити? Отже, ми дамо правильне визначення, якщо зазначимо, що справедливий той, хто знає постанови законів, що стосуються людей» [191, с. 126–127].

Свою особливу концепцію справедливості запропонував Платон. Мислитель уважав справедливість характеристикою всіх добродетностей. В його розумінні справедливість виникає тоді, коли кожен із станів – філософи, воїни, наймані працівники – займаються своєю справою. Мудрець вказував, що закони встановлює той, хто отримав верх у державі. Ці закони незмінно справедливі, а справедливість є «те, що вигідно сильнішому». «Благодать настає у будь-якій державі, якщо там панує бездоганна справедливість» [126, с. 16]. Платон висуває своє визначення справедливості – «кожному своє». Це було надзвичайно загальне, універсальне визначення. Таке класичне формулювання настільки визначене, наскільки і невизначене, адже над питанням що вважати своїм, як визначити «своє» і «не своє» міркували дослідники [187, с. 7].

Платон так бачив розв'язання цієї проблеми: «У державі, яка, подібно до Стародавнього Єгипту або царства інків, лишається незмінною з покоління до покоління, діло кожного – це діло його батька, і ніяких проблем не виникає». Але в Платоновій державі ніхто не має законного батька. Отже, його діло мусять визначати або його особисті смаки, або оцінка державою його придатності. При цьому Платон прагнув другого варіанту. Отож, Платонове визначення справедливості має передумовою наявність держави, влаштованої або в традиційному дусі, або ж, як його держава, із загальною метою здійснити якийсь етичний ідеал. Окрім того, воно допускає нерівність у владі і привілеях, не називаючи таку нерівність несправедливою. Опікунам надається вся влада, бо вони наймудріші члени громади, а несправедливість, за Платоновим визначенням, виникла б тільки тоді, коли б у інших суспільних верствах були люди мудріші за декого із опікунів [137, с. 107–108].

У зв'язці із державою справедливість часом набувала недемократичного характеру. Так, в Афінах під кінець п'ятого сторіччя були люди, які проповідували політичні доктрини, що видавалися аморальними їхнім сучасникам, та й донині видаються такими демократичним націям. Наприклад, Тразімах у першій книзі Платонової «Держави» твердить, що єдина справедливість – це користь сильнішого, що уряди укладають закони для своєї власної вигоди, і що ніякого об'єктивного мірила, на яке можна покластись у боротьбі за владу, не існує. «Справедливість – ні що інше, як інтереси дужчого» [137, с. 79].

Надзвичайно великий вплив на подальший розвиток теорії справедливості саме в правовому аспекті здійснили погляди Арістотеля. Обговорення ним питання про те, як досягти в суді справедливості, визнається дослідниками одним із важливих етапів формування права. У «Нікомаховій етиці» він намагається віднайти відповідь на питання, що таке справедлива дія незалежно від її законності, оскільки в Древній Греції законів було мало і вони були недосконалі. В результаті, Арістотель визначає справедливе як «середину збитків і вигоди, що обмежує свавілля», як рівне відношення у суді [145, с. 7]. Окрім того, поняття справедливості пов'язується Арістотелем із уявленням про державу, оскільки право, що слугує мірилом справедливості, є регулювальною нормою політичного спілкування [191, с. 166].

Вважають, що саме Арістотель сформулював основу розуміння поняття справедливості: надмірний егоїзм є несправедливим, а справедливим є піклування про чуже та всезагальне благо [102, с. 7–8].

Проте, досліджуючи природу справедливості, у Книзі першій (А) «Політики» Арістотель відзначає, що «одні люди за своєю природою вільні, інші – раби, і цим останнім бути рабами і корисно, і справедливо. Будь-яка перевага містить у собі надлишок якогось блага, тому і насильству, здається, притаманний певною мірою елемент добродетності, отже, сперечатися можна тільки про справедливість. На думку одних,

справедливість пов'язана із прихильністю до людей, на думку інших, справедливість полягає вже у тому, щоб панувала людина більш сильна» [137, с. 169–170]. Отож, в Арістотеля справедливість охоплює не рівність, а пропорційність, яка буває рівністю тільки інколи. Справедливість хазяїна чи батька – не те, що справедливість громадянина, бо син чи раб – це власність, а як можна до власності бути несправедливим? Батько може зректися сина, коли той погано поводить, але син не може зректися батька, бо винен йому більше, ніж спроможний сплатити, – зокрема через те, що завдячує йому життям. У нерівних взаєминах, оскільки кожного слід любити відповідно до його вартості, справедливим буде, щоб нижчий становищем любив вищого більше, ніж вищий любить нижчого: жінки, діти, піддані повинні виявляти більше любові до чоловіка, батька-матері, владаря, ніж ті до них [137, с. 157].

Відповідно, Арістотель розмежовує справедливість зрівнюючу і справедливість розподільчу.

Продовжує дослідження справедливості в контексті права і Епікур. Він вважає, що держава, закони і справедливість є результатом договору між людьми. Головна мета державної влади – у забезпеченні взаємної безпеки людей, неспричинення ними шкоди один одному. Закони ж уважалися засобом захисту мудрих від натовпу, вони розцінювалися як гарантія свободи і автономності індивіда. Справедливість, що походить від природи, є договором про корисне – з метою не нашкодити одне одному і не зазнавати шкоди. Загалом вона для усіх однакова, тому що вона корисна у взаємному спілкуванні людей, але щодо індивідуальних особливостей країни та інших, яких би то не було обставин, справедливість виявляється не для всіх однією і тією ж [56, с. 103].

У концепції Епікура «справедливість» – у контексті її співвідношення із законом – є природнім правом зі змінним (залежно від місця, часу і обставин) змістом, яким є загальна користь взаємного спілкування. В цій конструкції співвідношення природного права і закону рушійним началом і водночас

джерелом «природних уявлень про справедливість» є змінювані практичні потреби взаємного спілкування людей. Зі зміною цих потреб змінюються і уявлення про загальну корисність, тобто те, що становить зміст справедливості.

Тут справедливість (природне право зі змінюваним змістом) виступає як критерій відповідності закону потребам людини, які змінюються, водночас змінюється природне уявлення про справедливість. Під цими змінюваними уявленнями про справедливість і несправедливість у концепції Епікура фактично розумілося те, що в подальшому розвитку політико-правової думки стало позначатися як правосвідомість [112, с. 229].

Діоген, як представник грецьких стоїків, виступивши як чи не єдиний автор історії філософії, підсумував античні погляди Греції на справедливість. «Існує чотири види прекрасного: справедливість, мужність, поміркованість, мудрість» [52, с. 105–106].

Особливо вплинули на формування теорії справедливості періоду Древнього Риму вчення про право, закон і державу Марка Тулія Ціцерона.

Як вважають дослідники, саме за часів Ціцерона поняття справедливості було переміщено з площини філософських роздумів у площину правових формул [38, с. 17].

Учені, досліджуючи поняття справедливості у Ціцерона, насамперед зосереджувалися на його ставленні до проблеми власності, з огляду на його відому цитату про першорядне завдання справедливості – у тому, щоб нікому не спричинити шкоди, якщо тільки тебе на це не спровокували беззаконням, користуватися загальносуспільною (власністю) як загальносуспільною, а приватною – як своєю [185, с. 138].

Проте В.І. Хайруллін, детально аналізуючи трактат Ціцерона «Про старість. Про дружбу. Про обов'язки», згрупував усю проблематику справедливості у десять розділів: визначення справедливості; підстави справедливості; завдання справедливості; самоцінність справедливості; справедливість та ставлення до інших людей; якості справедливості; види

справедливості; справедливість як якість людини; справедливість і вирішення конфліктів; справедливість і несправедливість [180, с. 26].

Цікавим із досліджень цього трактату є те, що, по-перше, Цицерон не сформулював справедливість як поняття. Він відзначив її абстрактний характер: «в нас немає достеменного і чіткого уявлення ...про справжню справедливість, і користуємося лише тінню та обрисами» [185, с. 59]. По-друге, він пов'язав справедливість із правом, зазначивши, що «ми не наділені знанням про істинне право, тобто природне право, відповідність чи невідповідність людських законів природі (природному праву) виступає як критерій і мірило їх справедливості чи несправедливості». По-третє, мислитель співвідніс справедливість із законністю (протизаконні дії і несправедливість часто вчиняються у зв'язку зі спотворенням права і в зв'язку із його непомірно тонким, але злісним тлумаченням). По-четверте, визначив сутність справедливості як отримання кожним по заслугах і збереження при цьому рівності (тобто правової, а не майнової). При цьому рівність людей Цицерон назвав якістю справедливості.

Послідовник Епікура у Римі Тіт Лукрецій Кар у трактаті «Про природу речей» зазначив: «Найбільшу довіру повинно в нас викликати те, що істиною своєю само неправду перемагає. Раніше кожен сам за себе в гніві поривався до помсти, яку тепер забороняє закон справедливий, що протистоїть насильству вічному, яке вже всім обридло» [163, с. 184].

Римський стоїк Луцій Анней Сенека відстоював ідею духовної свободи всіх людей, незалежно від громадянського стану, включаючи і рабів, у чому, як видається, простежується його розуміння справедливості як рівності всіх людей. Він зауважив, що рабство поширюється не на всю особистість, краща її частина є вільною. Панові підкорене і належить лише тіло раба, а його дух сам собі пан [12, с. 508].

Усі люди повинні стати суб'єктами права. І лише за цих умов чинне в суспільстві право може відповідати справедливості [197, с. 39]. У «Моральних листах до Луцілія» він звертається до чеснот: «...в

справедливості і чесності й полягає сенс наших основоположень; отже, вони необхідні коли ні тієї, ні іншої без них немає» [93; 191, с. 190].

Ще один римський стоїк Марк Аврелій Антонин писав: «Той, хто вчиняє несправедливо, впадає в безчестя. Адже природа Цілого створила розумні істоти одну для одної, і тому вони повинні допомагати один одному по мірі достойного, а тим більше не шкодити. Той, хто прагне насолоди, не зупиниться і перед несправедливістю – а це очевидне безчестя» [100, с. 118].

Подальший розвиток уявлень у Стародавньому Римі про природу справедливості пов'язаний із діяльністю римських юристів.

В.М. Розин уважає, що ще Арістотель задумувався над проблемою забезпечення, гарантування справедливості, і вирішив він це питання в етичній площині [145, с. 9]. Римські юристи, своєю чергою, поєднали право із мораллю та законами природи. Так, наприклад, Ульпіан уважав, що основні приписи права – це: чесно жити, не шкодити іншим, кожному дати йому належне.

Емілій Папініан навчав тому, щоб унеможливити усі вияви аморальності й несправедливості. Римські юристи намагалися наблизити зміст правових актів із природними правами людини та ідеями справедливості, в чому і вбачають їх неоціненну заслугу перед юриспруденцією [171, с. 86–88].

Виокремлюючи природне право (поряд із правом народів та цивільним правом), римські юристи вважали, що воно втілює вимоги справедливості і в цілому виражає ту основоположну ідею, що право взагалі є справедливим. «Слово право, – як зазначав Павел, – вживається у декількох значеннях: по-перше, право означає те, що завжди є справедливим і добрим – яким і є природне право» [114, с. 533].

Питання взаємодії права і справедливості серед римських юристів досліджував і Цельс. З цього приводу Ульпіан писав, що тому, хто займається правом, насамперед потрібно з'ясувати, звідки походить назва права (*jus*). Вона походить від справедливості (*justitia*), про що Цельс дуже влучно зазначив: «*jus est ars boni et aequi*» (право – це мистецтво добра і

еквіваленту). Як відзначають дослідники, Цельс для вираження справедливості права використовує не поняття *justitia*, а поняття *boni* (добро) і *aequi* (еквівалент). Тобто право за своєю сутністю і змістом є справедливим, а тому словосполучення справедливе право – це тавтологія. А от справедливість права розкривається через категорії добра і еквіваленту. Еквівалент – це специфічна риса правової рівності (відповідність, співрозмірність, рівномірність). Тому розмежування між справедливим і несправедливим у Древньому Римі відбувалося шляхом протиставлення *aequum jus* (еквівалентного, рівного права) *jus iniquum* (праву нееквівалентному, нерівному). Отже, правовий еквівалент означає рівну справедливість, або справедливу рівність. Це праворозуміння знаходить своє відображення і в Ульпіана, за яким справедливість – незмінна і постійна воля надати кожному його право. Приписи права за змістом такі: жити чесно, не спричиняти шкоди іншому, кожному давати те, що йому належить. Справедливість є пізнанням божественних і людських справ...». Аналізуючи погляди Ульпіана, учені вважають, що він розумів справедливість як основну характеристику права.

Окрім того, знову простежується зв'язок еквівалентності, рівності і права. Зокрема, *Aequitas* (еквівалент) розглядався як принцип правової справедливості.

У період Середньовіччя ідея природного права набула релігійної (християнської) інтерпретації. Джерелом морального закону християнство вважає премудрість і волю Божу. Відповідно і природне право розглядалося як відображення Божої справедливості. Праву, що залежить від людської волі (волевстановленому), протиставляються незмінні встановлення божого і природного права. Природне право ототожнюється із чинним правом, сумніви стосувалися лише, чи зливається воно з поняттям Божого права, чи зіставляється з ним. Система природного права середньовіччя утворилася зі сполучення римського права і правоположень Священного писання [174, с. 51].

Августин Аврелій визнавав пріоритет духовної влади над світською, і під таким кутом зору сприймав та оцінював державну владу. Земний правопорядок світських держав піддається впливові злих, демонічних сил. Щоб уберегти людей від такого впливу, необхідно соціальне життя освятити ідеями вищої Божої справедливості [174, с. 52].

Гріховність державної влади, на його думку, виявлялася у пануванні людини над людиною, в існуючих відносинах управління і підкорення, панування і рабства. «Боже мій! Ти дав нам подолати безсилля наших чуттів, дозволяючи, щоб Єдина Правда здійснювалася і формувалася перед духом» [151, с. 281]. Відтак, ідея справедливості поєднувалася із рівністю. Окрім того, головними обов'язками верховної влади є моральні й релігійні обов'язки, а держава, в якій ігноруються права, – це загибла держава [1, с. 138].

Систематизовуючи ідеї християнства, Тома Аквінський теж зауважив на проблемі справедливості, зокрема, це простежується у його класифікації законів, які він поділив на:

- вічний – загальний закон світопорядку, що втілює Божий розум, як абсолютне правило і принцип, що керує загальним зв'язком явищ світобудови. Він – джерело всіх інших законів;

- природний, що є безпосереднім виявом вічного закону (природа і все живе рухаються до мети, визначеної законами природи);

- людський – позитивний закон, забезпечений примусовою санкцією проти його порушень, це лише встановлення, що відповідають природному закону (велінню фізичної і моральної природи людини). В іншому випадку такі встановлення не є законом, а є його перекручуванням. З цим пов'язано розрізнення Томою Аквінським справедливого і несправедливого людського (позитивного) закону. При цьому метою людського закону є загальне благо людей;

- Божий – закон, даний людям у Божому Одкровенні (Старому і Новому завітах). Він необхідний як доповнення людських правил Божими:

як вищий і безумовний критерій для керівництва в суперечках про належне і справедливе, про людські закони [174, с. 54].

Крім того, він розмежував два види несправедливих законів. Перший різновид – це закони, в яких відсутні ті чи інші обов’язкові ознаки закону, наприклад, загальне благо замінюється приватним інтересом законодавця, або законодавець перевищує свої повноваження. Такі закони хоч і не обов’язкові для підданих, але їх дотримання не забороняється з метою збереження загального спокою і небажаності культивувати звичку недотримання закону.

До другого виду несправедливих законів Тома Аквінський відніс ті, що суперечать природному і божественному законам. І такі закони не тільки не є обов’язковими, але і не повинні дотримуватися та виконуватися [114, с. 543].

Право (*jus*), за тлумаченням Т. Аквінського, – це дія справедливості в божественному порядку людського співжиття; це сфера правди і справедливості [165, с.141]. Справедливість – одна з етичних переваг, яка передбачає ставлення людини не до себе, а до інших і полягає у «наданні кожному йому належного». Отже, Т. Аквінський – послідовник у цьому Ульпіана і прихильник Арістотеля у розмежуванні двох видів справедливості – урівнюючої та розподіляючої. Відповідно до цього право (яке розумілося як праведне і справедливе) характеризується Томою як певна дія, прирівняна щодо іншої людини через певний спосіб урівнення. За такого урівнення (за природою речей) йдеться про природне право, за урівнювання згідно із людським волевиявленням – про позитивне, цивільне право [114, с. 544].

Сутність державної влади полягає у порядку, установленому, запровадженому Богом. І, відповідно, усі види влади – від Бога, хоча конкретні форми влади і її використання можуть бути несправедливими. Аналізуючи природу державної влади, Тома Аквінський зазначає: «Якщо більшість вільних людей скеровуються володарем до загального блага цієї більшості, то це правління є прямим і справедливим. Якщо ж це правління

скероване не до загального блага, а до особистого блага володаря, то таке правління несправедливе і неправильне (спотворене)» [165, с. 142].

Схожість із Ціцероном у поглядах на справедливість учені простежують у Мішеля Монтеня (ще одного яскравого представника філософії Середньовіччя), а саме у визначенні справедливості (поряд із могутністю та істиною) як чогось величного, чого ми не можемо збагнути і зрозуміти. Хоча в подальшому М. Монтень схиляється до розуміння справедливості з позицій надання кожному за заслугами, але водночас філософ наголошує на ідеї рівноправності в справедливості. Справедливість, на його думку, установлена одна для (всіх) людей і людського співжиття. М. Монтень заперечує пов'язування сутності справедливості зі звичаями тієї чи іншої країни, як це було, приміром, у Платона. На думку М. Монтеня, справедливість повинна бути єдиною, тобто наділена просторовою сталістю. Вона єдина або повинна бути єдиною для всіх народів.

Хоча на цьому не просто наголосити, аналізуючи справедливість у темпоральному аспекті. В цьому сенсі справедливість змінна, наділена часовою відносністю, відповідно до якої її сутність може змінюватися від епохи до епохи. Для прикладу мислитель наводить період язичництва: «Чи міг древній бог чіткіше звинуватити людей у незнанні бога і краще довести їм, що релігія – це ні що інше, як їх власна вигадка, необхідна для підтримання людського суспільства, ніж заявивши – як він це і зробив – тим, що шукав настанови, що істинною релігією для кожного є та, яка охороняється звичаями держави, де він родився» [105, с. 511].

На відміну від римлян М. Монтень висловлювався про право так: «В нашому праві виявляється так багато несправедливості... І все це хворі органи і потворні частини самого тіла, самої істоти правосуддя» [106, с. 268]. Як зауважують дослідники праць М. Монтеня, мудрець не ототожнює справедливість і правосуддя, не має щодо цього

жодних ілюзій, вважає правосуддя вельми недосконалим і таким, що не завжди сприяє торжеству справедливості. За його словами «наше правосуддя простягає нам лише одну руку, та й то ліву».

Водночас, М. Монтень сумнівається у справедливості законів, зважає на їх магічний вплив на людей. «Закони користуються всезагальною повагою не в силу того, що вони справедливі, а лише тому, що вони є законами. Таким є містичне обґрунтування їх влади, і іншого в них немає».

В праві виявляється багато несправедливості, тому що «закони створюються людьми несправедливими – істотами, що діють метушливо і непослідовно».

Щодо справедливості і покарання Мішель Монтень висловлювався в такий спосіб: «Карати за злочин є справедливим, злочин не повинен залишатися безкарним... Якщо ми прирівняємо безкарність до справедливості, то яких тільки злих справ ми не натворимо кожного дня» [106, с. 270–271]. Отже, мислитель зауважує на безкарності як вияві несправедливості. М. Монтень наголошував на тому, що не можна плутати ці поняття, тобто не можна покарання за злочин уважати несправедливим, а безкарність прирівнювати до несправедливості.

Цікавим є розмежування М. Монтенем справедливості приватної, або обмеженої (йшлося про те, що вважає справедливим окрема людина), і справедливості як такої (що визнається справедливим багатьма, усіма або те, що визнається справедливим за законами держави або законами моралі).

Середньовічні юристи вважали, що в умовах війни і схоластики наука стала спраглою до знань, і тому особливо позитивною є зорієнтованість середньовічної правової думки на римське право.

Так, у юридичній школі Павії сформувалася думка про те, що у випадках, коли правові системи стикаються між собою і суперечать одна одній, юриспруденція вважала себе повноважною обирати між ними, зважаючи на справедливість (*aequitas*). Унаслідок цього *aequitas* зводилась ними до критерію всякого права. Так виникла думка, що в середині кожної

правової системи всяка норма підлягає оцінці з точки зору тієї *aequitas*, і що несправедлива норма під час застосування може бути відхилена і замінена правилом, продиктованим справедливістю. Поняття «*aequitas*» при цьому ототожнюється із поняттям «*jus naturale*». Тому юриспруденція того часу вважалася попередницею природно-правової школи [129, с. 191–192].

Подальшу діяльність школи глосаторів (кін. XI – сер. XIII ст.) оцінювали як поворот від оцінки тих чи інших норм з точки зору *aequitas* до вивчення римського права саме як джерела позитивного права.

Колізії права і закону, справедливості (*aequitas*) і позитивного права глосатори вирішували на користь офіційного законодавства, тобто як законники, що знаходилися біля витоків середньовічного легізму.

На протипагу попередній свободі користування позитивним правом і свободі суддівського угляду, болонська школа вимагала, щоб суддя, відмовившись від своїх суб'єктивних уявлень про справедливість, дотримувався норм позитивного закону, тобто *Corpus Juris Civilis*. Уже Ірнерій проголосив, що у випадку конфлікту між *jus* і *aequitas* його вирішення належить законодавчій владі [129, с. 194].

Але згодом постглосатори (або коментатори) на протипагу глосаторам знову повертаються до ідей природного права. Співвідношення права і закону вирішується Раймондом Луллієм (як одним із найбільш яскравих представників цього напрямку в юриспруденції) так, щоб визнання примату природного права над правом позитивним поєднувалося із пошуками узгодженості і відповідності між ними. Навіть відхиляючи те чи інше несправедливе положення позитивного права, суперечливе природному праву, варто, як уважав Луллій, уникати критичного їх протиставлення. «Юрист зобов'язаний досліджувати, чи є справедливим писаний закон. Якщо він уважатиме його справедливим, то повинен зробити із нього правильні висновки, якщо ж уважатиме його невірним, то не повинен тільки ним користатися, не засуджуючи його і не повідомляючи про нього, щоб не накликати сорому на старших (тобто законодавців)» [114, с. 549].

Юридично-змістовна характеристика позитивного закону з позицій природного права поєднувалася і доповнювалася у підході Луллія із вимогами формально-юридичної процедури перевірки внутрішньої цілісності, послідовності і несуперечливості закону як джерела діючого права. Несправедливість суперечливого природному праву закону, що розумілася Луллієм як його (закону) невірність і нерозумність (розходження з необхідностями, що випливають із розуму), означала також і його самосуперечливість, його неспроможність також і у формально-логічному аспекті.

Цікавими з цих позицій є ті наукові прагнення, які декларували глосатори. І серед них – «підкріпити значення і силу права писаного, узгодивши його із правом природнім, чим витончити розум юриста» [114, с. 548–549].

2.3 Справедливість у філософсько-правовій думці Відродження та Нового часу

Період Відродження і Реформації (12–17 ст.) ознаменувався переоцінкою релігійно-політичних цінностей задля забезпечення ідеологічного, політичного, правового та економічного панування буржуазії.

Увага юриспруденції на той час зосереджувалася на ретельному вивченні джерел римського права, узгодженні його положень із історично новими умовами суспільно-політичного життя і з нормами національного права. Формуються прийоми філологічного й історичного тлумачення джерел римського права.

Для юристів гуманістичної школи право – це насамперед право позитивне, законодавство. Тому юристи 16 ст. переважно вважалися

легістами. Вони виступали проти феодальної роздробленості, за централізацію державної влади, єдність світського законодавства, кодифікацію діючого позитивного права. Такий легізм, поряд із захистом абсолютної влади королів, передбачав ідею законності, ідею всезагальної свободи, рівності всіх перед законом і т.д. Проте така прихильність до позитивного права не виключала природно-правові ідеї та уявлення. Так, наприклад, Г. Донелл, характеризує місце і роль римського права серед джерел діючого права, розцінив його як «кращу об'єктивну норму природної справедливості» [114, с. 550–551].

Продовжив проблематику справедливості у її зв'язці із правом Марсилій Падуанський. Під людськими законами він розумів «правила», що регулюють людську поведінку і містять накази, заборони і дозволи, та наділені примусовою силою. Саме у примусовості, як специфічному юридичному атрибуті, мудрець бачить сутність законів, які виступають приписами людської влади. Призначення людського права полягає, з одного боку, у регулюванні відносин в державі: це «універсальний суддя громадянської справедливості і загальної користі». А з іншого, – в утриманні людської влади від свавілля, тобто у контролі за здійсненням влади правителем на основі права.

Основою політичного вчення Марсилія Падуанського є його трактування народного суверенітету, згідно з яким сувереном у державі є народ-законодавець. Відповідно до цієї концепції, народ створює закони держави, тобто є *legislator humana* (людським законодавцем). Він призначає уряд (правителя) і контролює його діяльність, а в разі необхідності змінює їх. Важливою функцією народу-законодавця є контроль за тим, щоб закони були спрямовані на «загальну користь», досягнення справедливості.

За вченням Марсилія, законодавець завжди незмінний, у той час як правитель може визначити форму правління: виконавчі функції можуть бути довірені одному, багатьом або всім.

Основоположник нової світської політичної науки Ніколо Макіавеллі (Machiavelli) відходить від релігійного світогляду і рішуче виступає проти теологічних уявлень про політику, право, державу. На зміну середньовічній концепції божественної визначеності він висуває ідею історичної необхідності і закономірності, яку він називає *fortuna* (доля).

Новий погляд на людину зумовив пошуки нових обґрунтувань держави і права. Так, приміром, призначення держави філософ убаचाє у забезпеченні «примирення» і регуляції інтересів та майнових суперечок людей, що спростовувало теологічний підхід до розуміння сутності держави і права, і, своєю чергою, утверджувало засади соціальної справедливості [174, с. 54].

Продовжуючи традиції гуманістів, Франческо Гвіччардіні пропагував здатність людини належним чином, тобто відповідно до розуму і природи, влаштовувати своє політичне буття. Тому особливо важливе місце у політико-правовому світогляді Ф. Гвіччардіні посідає проблема свободи і справедливості. Мислитель зазначав, що фундаментом свободи повинно бути народне правління. Розробляючи раціоналістичні ідеї свободи, справедливості, рівності, законів, він підкреслював, що влада повинна дотримуватися у всьому справедливості і рівності, бо тільки так у суспільстві можуть бути створені відчуття безпеки, загального добробуту і закладені основи для збереження народного правління. Певною мірою, можна стверджувати, що для мислителя більш важливим було забезпечення прав та інтересів конкретної особи, ніж забезпечення загального народоправства. Філософ зазначає: «Плоди свободи і ціль її не у тому, щоб кожен правив державою, бо правителем може бути тільки той, хто здатний і заслуговує цього, а у тому, щоб дотримуватися добрих законів і постанов». Для мислителя свобода тісно взаємопов'язана зі справедливістю: «Свобода в республіці – це слуга справедливості, – зауважував Ф. Гвіччардіні, – бо вона встановлена ні для якої іншої цілі, окрім як тільки для захисту однієї людини від посягань іншої. Саме тому античні народи вважали вільне

правління не вищим і не кращим за інших і надавали перевагу правлінню, при якому краще забезпечуються охорона законів і справедливості». Тобто, головним є не форма правління як така, а вміння організувати управління державою на основі законів і справедливості.

Представник Реформації, основоположник німецького протестантизму Мартін Лютер уважав, що земний світ є вираженням гріха і страждань, спасіння від яких потрібно шукати в Бозі. Держава, на думку мислителя, – знаряддя земного світу і тому вона позначена гріхом. Мирську несправедливість неможливо викоринити, її можна тільки терпіти, визнавати і підкорятися їй. Виступивши проти церкви, яка займається торгівлею відпущення гріхів, М. Лютер зазначав, що визволення людини – її ініціатива. Це перегукується з ідеалом визволення людини у філософії Ренесансу, але Лютер не уник релігійного підґрунтя, а навпаки – підкреслив почуття вини і гріх, водночас усю немічність людини перед Богом.

Ще один представник Реформації – Жан Боден – запропонував цілком нове вчення про державу, обґрунтувавши державний пріоритет щодо усіх інших соціальних інститутів, включаючи церкву. Він уважав, що держава – це здійснення суверенною владою справедливого управління багатьма сім'ями і тим, що знаходиться у їх загальному володінні. «Тим не менше, оскільки мудра людина є мірилом справедливості і істини, і позаяк люди, яких уважають наймудрішими, згодні між собою у тому, що вище благо приватної особи – те ж саме, що і вище благо для держави, і не роблять щонайменшої різниці між добропорядною людиною і хорошим громадянином, то ми так і визначимо істинну вершину благоденства і головну мету, на яку повинно бути спрямовано справедливе управління державою» [57, с. 157–158]. Право містить справедливість, а закон – наказ. Справедливість є розподілом нагород і покарань, а також того, що належить кожному як його право.

Отож, періоди Відродження і Реформації (12–17 ст.) ознаменувалися переоцінкою релігійно-політичних поглядів задля забезпечення ідеологічного,

політичного, правового та економічного панування буржуазії. Проблема співвідношення справедливості і права розвивалася в ключі:

1) посиленого процесу рецепції римського права, яке було розцінено юристами гуманістичної школи як «кращу об'єктивну норму природної справедливості»;

2) подальшого поглиблення розмежування права і закону: людське право – «універсальний суддя громадянської справедливості і загальної користі», що утримує людську владу від свавілля (Марсилій Падуанський);

3) формування ідеї народного суверенітету, згідно з яким сувереном в державі є народ-законодавець, що здійснює контроль за тим, аби закони були спрямовані на «загальну користь» і «справедливість» (Марсилій Падуанський);

4) обґрунтування походження держави як усвідомлення потреби у законі і правосудді, управлінні, але вже не сильного, а мудрого і справедливого правителя (Ніколо Макіавеллі);

5) тісного зв'язку зі свободою, оскільки основна традиція гуманістів – пропагувати здатність людини належним чином, тобто відповідно до розуму і природи, влаштовувати своє політичне буття (Франческо Гвіччардіні). Крім того, на зміну середньовічній концепції божественної визначеності висувається теза про історичну необхідність і закономірність, яку називають *fortuna* (доля) (Ніколо Макіавеллі). Значне місце відводиться вільній волі індивіда, у зв'язку з чим і поняття справедливості набуває деяких нових забарвлень – ситуативних;

б) належного особі права (Жан Боден).

Найбільш типовим для XVII–XVIII ст. було станово-феодальне уявлення про справедливість і право, яке мало класовий характер і було на сторожі феодальних інтересів. Тому великою заслугою мислителів того часу було те, що вони звільнилися від богословських тлумачень і намагалися діалектично підійти до проблеми. Це значно стимулювало розвиток поглядів на справедливість.

Так, Гуго де Гроот Гроцій усю проблематику, як у сфері міжнародного, так і у сфері національного права, досліджував із позицій природного права, з огляду на вимоги правової справедливості, які повинні панувати у відносинах між індивідами, народами і державами.

В основу розуміння права філософ поклав ідею справедливості як необхідної ознаки права. Справедливість трактувалася Гуго Гроцієм як вимога розуму, веління природи розумної істоти, «...оскільки право означає ні що інше, як те, що справедливо, при цьому переважно в негативному, а не в стверджуючому сенсі, так як право є те, що не суперечить справедливості. Справедливості суперечить те, що не відповідає природі істот, наділених розумом» [114, с. 552].

Поділяючи право на природне і право, установлене волею Бога або людини, Гуго Гроцій визначав їх співвідношення: «Будучи встановлене волею людини, таке право повинно відповідати вимогам природного права. Тільки за цих умов воно буде спрямоване на захист або відновлення справедливості» [197, с. 70].

На думку Г. Гроція, «... якби жерці істинної справедливості спробували викласти окремо природну, незмінну частину юриспруденції, виокремивши те, що має своїм джерелом вільну волю; якби один із них виклав вчення про закони, інший – про податки, третій – про посади суддів, четвертий – про тлумачення волі, п'ятий – про достовірність фактичних доказів, то зі зібрання усіх частин могла б вийти струнка система» [41, с. 173].

Під час дослідження права війни і миру Гроцій зазначає, що війна як така не суперечить природному праву: «за природою кожен є захисником свого права, для чого нам і даються руки». Не заборонена війна також божественними законами і правом народів. Але це зовсім не означає, що всі війни справедливі. Розрізняючи війни справедливі і несправедливі, Г. Гроцій в дусі свого юридичного підходу до цієї проблематики підкреслює, що «справедливою причиною війни може бути тільки

правопорушення». До справедливих війн мислитель відносить війни оборонні, війни для збереження цілісності держави, захисту майна. Несправедливі війни – це війни загарбницькі, з метою заволодіння чужим майном, підкорення інших народів, і за своєю сутністю вони є протиправним станом (порушенням вимог природного права, божественних законів, положень права народів). Ініціатори несправедливої війни зобов'язані відшкодувати шкоду за вчинене ними чи за їх сприяння.

Із гуманістичних орієнтирів Г. Гроцій обґрунтовує необхідність гуманного поводження воюючих сторін (у відносинах із жінками, дітьми та старими людьми, а також із тими, хто здався противнику), гостро критикуючи при цьому злодіяння на війні. Гроцій наголошує на необхідності дотримання міжнародних договорів і угод про перемир'я. Він також уважав, що дотримання правових основ у міжнародних відносинах диктується не тільки принципом справедливості, але і міркуваннями користі усіх держав (як малих і слабких, так і обширних та могутніх).

Г. Гроцій обстоював ідею мирного співіснування народів, а основою їх відносин мають бути виключно право і справедливість виконання договорів [159, с. 70].

Родоначальник англійського матеріалізму Френсіс Бекон проблему «всезагальної справедливості» трактує в юридичному сенсі, в площині належних якостей позитивного права, його джерел. За його твердженням, у громадянському суспільстві панує або закон, або насильство. Але насильство інколи набуває рис закону, і деякий закон більше говорить про насильство, ніж про правову рівність. Існують три джерела несправедливості: насильство, підступність, що маскується іменем закону, і жорстокість самого закону [21, с. 182].

Ф. Бекон проводить відмінність між законом за змістом (справедливим законом, що протистоїть насильству, і охоплює принцип «правової рівності», і виражає вимоги «всезагальної справедливості») і

формальним законом (законом лише за «обличчям», формою, назвою, несправедливим, насильницьким, антиправовим законом) [20, с. 539].

Таке розмежування (справедливого і несправедливого закону) в концепції Ф. Бекона дуже важливе, оскільки це вплинуло, як уважають дослідники, на проникнення емпірично зорієнтованого позитивістського методу в юриспруденцію, на становлення позитивістської правової науки і взагалі розвиток юридичного позитивізму, представники якого, навпаки, принципово заперечують таке розмежування. Основні вимоги, яким повинен відповідати позитивний закон, – це точність, справедливість, легкість у виконанні, узгодженість із формою держави, здатність породжувати добропорядність у громадянах [20, с. 560]. При цьому точність настільки важлива для закону, що без неї він не може бути справедливим. Адже «якщо труба видасть неправильний звук, хто підніметься на бій?». Аналізуючи особливості прецедентного права, Ф. Бекон зауважував: «Дехто вважає, що вирішення справ, що базується на справедливості і совісті, і вирішення, що базується на точному дотриманні права, повинно належати одним і тим же судам, інші ж вважають, що такого характеру рішення повинні здійснюватися різними судами. Я вважаю, що потрібно провести розмежування судів, інакше ми не зможемо попередити плутання юридичних казусів, а якщо відбудеться змішування їх юрисдикції, то свавілля підпорядкує собі закон» [21, с. 182–183].

Беконівські судження про властивості позитивного закону, про те, яким повинен бути позитивний закон (і інші джерела позитивного права), є філософсько-правовою конкретизацією і позитивною експлікацією уявлень про належний, справедливий закон.

Новизна і глибина беконівського підходу полягає в усвідомленні необхідності концепції розмежування справедливого і несправедливого закону і у використанні потенціалу і змісту (евристичного, гносеологічного, методологічного, аксіологічного) цієї концепції саме стосовно теорії позитивного права. Таке розмежування знаходиться не десь ззовні теорії

позитивного права, а є істотною передумовою, необхідною складовою самої теорії позитивного права.

На думку Ф. Бекона, влада і держава лише придатки справедливості; якщо б можна було здійснювати справедливість якимось іншим шляхом, то в них не було б ніякої потреби. Тільки завдяки наявності справедливості людина людині – бог, а не вовк. Існують три основні блага, які люди чекають для себе від громадянського суспільства: позбавлення від самотності, допомога у справах і захист від несправедливих [21, с. 179–180].

Томас Гоббс розглядав ідею справедливості в контексті походження держави, механізму становлення політичного організму (природний стан – перехід до держави – державний стан). У природному стані немає загальної влади, відповідно, немає справедливості. У цьому стані немає власності, кожен має право на все, у тому числі і на життя іншої людини. У природному стані точиться «війна всіх проти всіх». Але розум людини вказує їй умови виходу із цього стану, і цими умовами є природні закони. Томас Гоббс назвав до двадцяти таких законів, серед яких: прагнення до миру, необхідність виконання укладених угод, відмова кожного від своїх прав тією мірою, якою цього вимагають інтереси миру і самозахисту. Але наявність природних законів ще не призводить до миру і безпеки. Закон може виконуватися за допомогою примусу і сили. Такою силою є держава. Вона утворюється за взаємною угодою людей завдяки злиттю окремих сил і воля в єдину, носієм якої є суверен [159, с. 71]. Отже, Томас Гоббс пропонував проект держави, яка є засобом приборкання пристрастей у досягненні мирного стану.

На думку Томаса Гоббса, «стан війни всіх проти всіх характеризується також тим, що при ньому нічого не може бути несправедливим. Поняття правильного і неправильного, справедливого і несправедливого не мають тут місця. Там, де немає загальної влади, немає закону, а де немає закону, немає справедливості» [35, с. 185].

Також Т. Гоббс виводив третій природний закон, відповідно до якого люди повинні виконувати укладені ними угоди, без чого угоди не мають жодного значення і є лише пустими звуками. Саме в цьому природному законі полягають джерела і витoki справедливості. Оскільки там, де не було попереднього укладення договору, не було здійснено жодного права; кожна людина має право на все і, відповідно, жодна дія не може бути несправедливою. Визначенням несправедливості є ні що інше, як невиконання договору. А все, що не є несправедливим, справедливе [35, с. 187].

Тобто справедливість – є незмінна воля давати кожній людині її власне. Отож, там, де немає власного, тобто власності, немає несправедливості, а там, де немає організованої примусової влади, тобто, де немає держави – немає власності, оскільки там усі мають право на все. Тому там, де немає держави – немає несправедливості. Природа справедливості, отже, полягає у виконанні угод (договорів), що мають обов'язкову силу, не обов'язкова сила договорів розпочинається лише зі встановленням державної влади, достатньо сильної, щоб примусити людей до виконання своїх угод, із чим збігається також початок власності [35, с. 188]. Відповідно, у Т. Гоббса справедливість – це «підпорядкування законам», «постійне прагнення поважати право», «здійснене відповідно до права».

Державно-правова концепція Т. Гоббса вплинула на погляди Бенедикта Спінози. Філософ уважав, що «...як злочин і покора в прямому значенні, так і справедливість і несправедливість можуть бути представлені тільки в державі. Оскільки в природі немає нічого такого, про що можна сказати, що воно по праву належить одному, а не іншому; все належить саме тим, в чий владі його собі присвоїти. В державі, де за загальним правом вирішується, що належить одному і що іншому, справедливим називається той, хто має неухильну волю давати кожному належне йому; несправедливим називається той, хто намагається присвоїти собі те, що належить іншому». На його думку, кожен громадянин не є самоуправним, а підпорядкований праву держави, усі накази якої він зобов'язаний

виконувати, і що він не має права вирішувати питання про справедливе, несправедливе, благочестиве чи неблагочестиве [156, с. 177].

Призначення держави – полегшити кожній людині можливість керуватися розумом і здобувати свою свободу. А свобода найкраще забезпечується демократичною формою правління. Мета держави – свобода, а міра свободи громадянина чи держави визначається не дозволенністю їх свавілля, а ступінню їх розумності. Межі права держави зумовлені здоровим розумом, природою самих підданих.

За Джоном Локком, люди знаходилися у природному стані – а це стан повної свободи щодо своїх вчинків і щодо розпорядження своїм майном і своєю особою відповідно до того, що вони вважають можливим для себе в межах закону природи, не питаючи дозволу в когось і не будучи залежним від чиеїсь волі. Хоча це стан свободи, та не стан свавілля. Природній стан має закон природи, яким він управляється і який обов'язковий для кожного; і розум, який є цим законом, учить всіх людей, які захочуть його поважати, що оскільки всі люди рівні, незалежні, то ніхто нікому не повинен спричиняти шкоду життю, здоров'ю, свободі або власності іншого. Це також стан рівності, за якого вся влада і юрисдикція вважаються взаємними – ніхто не має більше, ніж інший.

Порівнюючи природний стан і державну організацію, Джон Локк наводить аргументи на користь першого: «Адже в природному стані, де люди не повинні коритися несправедливій волі іншого, становище краще: і якщо той, хто судить, судить помилково у своїй чи іншій справі, то він відповідає за це перед усім людством». І хіба краще, коли «... одна людина, керуючи багатьма людьми, вільна бути суддею у власній справі і може вчиняти щодо своїх підданих, як їй заманеться, причому ніхто не має ні найменшого права поставити під сумнів правоту чи перевірити тих, хто здійснює її забаганку?» [89, с. 191].

Так, у Дж. Локка «свобода людей в умовах існування системи правління полягає у тому, щоб жити у відповідності із постійним законом,

загальним для кожного у цьому суспільстві і встановленим законодавчою владою, створеною в ньому; це свобода вчиняти згідно зі своїм бажанням у всіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної, невизначеної, невідомої самовладної волі іншої особи, в той час як природна свобода полягає в тому, щоб не бути нічим зв'язаним, крім закону природи». Тобто люди не повинні коритися несправедливій волі» [89, с. 191], а закон як вираз свободи демонструє правову природу закону і правовий характер закону в локківському трактуванні.

Своєю чергою, Девід Юм зауважував, що справедливість корисна для суспільства, і суспільна корисність – єдине джерело справедливості.

Отже, правила отримання по заслугах, або справедливості (*equity or justice*), цілком залежать від приватних становища і умов, в яких знаходяться люди, і завдячують своїм походженням й існуванням тій корисності, яка виникає для народу внаслідок їх жорсткого і неухильного дотримання. Якщо змінити умови існування людей, які-небудь значні обставини, створити надмірну розкіш чи надзвичайну бідність, вселити у людські душі крайню поміркованість і людинолюбність або крайні жадібність і злість, зробивши справедливість непотрібною, можна повністю знищити її сутність і позбавити її обов'язкової сили щодо людства.

Звичний стан суспільства знаходиться посередині усіх цих крайностей. Ми, як правило, не байдужі: до самих себе і до наших друзів, але здатні зрозуміти переваги, що виникають із більш справедливої поведінки. Небагато насолод дарує нам відкрита і щедра рука природи, але за посередництвом мистецтва, праці і старанності можемо отримувати їх у великій кількості. В результаті цього ідеї власності стають необхідними у всякому цивілізованому суспільстві. Виникає користь справедливості суспільству (*public*), і тільки на цьому ґрунтуються її цінність і моральна обов'язковість [199, с. 196].

На нашу думку, очевидною є така дилема: оскільки справедливість, безсумнівно, має тенденцію сприяти суспільній користі і підтримувати

громадянське суспільство, то почуття справедливості або виникає із наших роздумів про цю тенденцію, або, наче голод, спрага і інші потяги, любов до життя, прив'язаність до потомства чи інших афектів, виникає із простого початкового інстинкту людської душі, яким природа наділила людину для таких корисних цілей. Якщо простежується останнє, то можемо зробити висновок, що власність, яка є об'єктом справедливості, також упізнається шляхом простого першопочаткового інстинкту, а не встановлюється шляхом якого-небудь доказу чи роздуму.

Правила справедливості у Девіда Юма, які панують серед окремих осіб, не відмінюються повністю у відносинах між політичними співтовариствами. Між незалежними державами щоденно укладаються союзи і договори, які були б лише пустою тратою паперу, якби досвід не продемонстрував, що їм властиві деякі вплив і авторитет. Але в цьому пункті існує різниця між королівствами і окремими особами. Людська природа не може жодним чином зберігатися поза асоціацією індивідів, і ця асоціація ніколи б не виникла без тієї поваги, якою володіють закони справедливості [199, с. 197–198].

Представник природничо-правового вчення Шарль Монтеск'є вважав, що відносини справедливості «передують позитивному закону, що закріпив їх». Це, на нашу думку, гарантування правового характеру закону. У зв'язку з цим виникло питання виконання несправедливих наказів влади, на що Вольтер опосередковано відповідав, що це не варто робити [32, с. 254–257].

Д. Дідро розглядав справедливість у контексті права і стверджував, що закони бувають як справедливими, так і несправедливими. В його розумінні, справедливість – це обов'язок кожному дати те, що йому належить [51, с. 210].

Такої ж позиції дотримувався Гольбах, вважаючи, що закони будуть справедливими лише тоді, коли будуть нагороджувати і карати в міру того добра і зла, які людина вчинить суспільству [37, с. 216]. Тобто тут, на думку вчених, чільною є ідея суспільної значущості. Основа цього була закладена ще в Античність Арістотелем, який висловився більш узагальнено:

несправедливим є егоїзм, а справедливим є піклування про всезагальне благо. Ця ідея розвивалася. Наприклад, Жан-Жак Руссо вважав, що метою будь-якого законодавства повинна бути турбота про благо усіх громадян, причому кожен закон повинен ґрунтуватися на рівності і справедливості. Справедливість законів виражається загальною волею, втіленою в них (у законах) [147, с. 24–27].

Французький філософ-матеріаліст, один із головних представників Просвітництва у Франції Клод Андріан Гельвецій зазначав, що справедливість передбачає встановлення законів. Дотримання справедливості передбачає наявність рівноваги сил між громадянами. Збереження цієї рівноваги – вершина мистецтва законодавства. Взаємний і благотворний страх змушує людей бути справедливими один до одного. Якщо цей страх припиняє бути взаємним, то справедливість стане достойною нагороди чеснотою. А це означає, що законодавство народу містить відомі недоліки. Досконалість законодавства передбачає, що людина повинна бути справедливою.

Справедливість невідома лишень самотньому дикуну. Якщо цивілізована людина має деяку ідею справедливості, то це тому, що вона визнає закони. Але чи любить вона справедливість заради неї самої? Про це може розповісти лише досвід.

Важливе місце у філософсько-правових поглядах К. Гельвеція посідає ідея поєднання особистих інтересів із суспільними з метою оптимізації суспільних відносин у державі. Мислитель уважав, що таке завдання можна вирішити шляхом поширення просвітництва і законодавчого забезпечення справедливого розподілу суспільних благ. Такий розподіл К. Гельвецій пропонував здійснити згідно з принципом «соціальної корисності», тобто із урахуванням тієї реальної користі, яку громадянин приносить суспільству своєю діяльністю.

І. Кант, який формував свої уявлення про справедливість на повазі до ближнього, вважав досягнення справедливості сутністю усієї людської

діяльності. «Адже якщо щезне справедливість, життя людей позбавиться всякої цінності [71, с. 256]. Протилежне поняття – несправедливість – вважалося мислителем найбільшим злом, а всі інші види зла – ніщо порівняно з нею». На думку І. Канта, під час вирішення судових спорів необхідно не тільки керуватися правом, але й прислухатися до справедливості, тобто І. Кант розмежував право і справедливість. На його думку, право не завжди справедливе.

На противагу Канту Гегель стверджував, що справедливість утілюється виключно в праві, і це призводить до процвітання держави. За Г.В.Ф. Гегелем, справедливість – це дещо велике, її джерелом є абсолютна ідея, а не реальні життєві відносини. За його висловлюванням, знищення приватної власності – найбільша несправедливість [33, с. 113].

Концепція справедливості Вільгельма фон Гумбольдта підсумувала досвід філософії Нового часу у проблематиці справедливості. Зокрема, в праці «Ідеї до досліду, що визначає межі діяльності держави» філософ згрупував таку проблематику в такі блоки: справедливість і держава; справедливість і індивідуальне право; справедливість і практика правосуддя; справедливість і пенітенціарна практика [180].

Будучи вельми державницькою людиною, В. Гумбольдт надає державі у своєму вченні неабиякого значення, окреслюючи її як загальну волю членів суспільства. Народ, за словами В. Гумбольдта, – це прекрасне, звеличувальне душу видовище. Таке глибоко гуманістичне розуміння суспільства і держави є важливим для усвідомлення їх цілей, однією з яких є «проведення розмежування між справедливим і несправедливим» [43, с. 100].

З цих гуманістичних позицій правознавець визначає обов'язки держави: «Один із найперших обов'язків держави полягає у дізнанні і розгляді правових спорів, що виникають між громадянами, причому цей обов'язок характеризується з точки зору справедливості, оскільки держава,

з одного боку, захищає від несправедливих вимог, а з другого – надає справедливим вимогам силу».

Поняття свободи теж основоположне у концепції справедливості Гумбольдта. Розглядаючи їх співвідношення, В. Гумбольдт робить висновок, що буде справедливим, якщо «порушник свого права опиниться саме в такій мірі обмеженим у користуванні своїм правом, тобто все-таки справедливість вимагає певного обмеження свободи за рахунок поваги до інших людей. Звідси вчені приходять до поняття «примусової справедливості». На думку багатьох учених, вимога примусової справедливості є кінцевою істотною ознакою права [188, с. 72].

Досліджуючи питання справедливості та індивідуального права, В. Гумбольдт вибудовує ієрархію несправедливості, водночас виявляє себе як захисник права власності. Роздуми про справедливість примусових заходів дають змогу Гумбольдту перейти до аналізу практики правосуддя, зокрема, законів. Це питання вкрай важливе, «оскільки закони повинні бути загальними з точки зору забезпечення справедливості, рівності громадян перед законом і судом, рівного захисту людини, її прав і свобод від злочинних посягань».

Наголошує мислитель і на тому, що «несправедливим є приховування законів» [43, с. 107].

Щодо справедливості і покарання В. Гумбольдт виводить цікаву закономірність між покараннями, які спричиняють фізичні страждання, і покараннями, які викликають моральні переживання. Гуманізм Гумбольдта виявляється у його погляді на: систему покарань, яка охоплює і вищу міру покарання. Але при цьому В. Гумбольдт проти покарань, що принижують честь і гідність особи, продовжуваності покарань, уважаючи, що безстрокових покарань не повинно бути.

А. Шопенгауер, своєю чергою, визначаючи співвідношення правового і неправового, протиставляє справедливість свавіллю. На його думку, «змістом поняття несправедливості слугують ті особливості діяння індивіда,

в силу яких він так далеко поширює утвердження волі, яка є в його тілі, що воно стає запереченням волі, що є в інших тілах [195, с. 299]. Це пояснювалося А. Шопенгауером на прикладах канібалізму, вбивства, рабства, посягання на чужу власність (але із застереженням – тільки ту, яку чесно відпрацьовано власними силами). А одним із положень чистої теорії права і його філософії – передати законодавству пояснення істинного внутрішнього походження понять неправового і права, їх застосування та місця в моралі» [195, с. 304].

Отож, найбільш типовим для XVII–XVIII ст. було станово-феодальне уявлення про справедливість і право, яке мало класовий характер і було на сторожі феодальних інтересів. Тому великою заслугою мислителів того часу було те, що вони звільнилися від богословських тлумачень і намагалися діалектично підійти до проблеми. Це значно стимулювало розвиток поглядів на справедливість.

2.4 Сучасне філософсько-правове розуміння справедливості

У класичній європейській свідомості виникає «триєдина формула справедливості», яка охоплює три базові концепти справедливості:

1. Зрівнювальна справедливість, яка передбачає, що відносини між соціальними суб'єктами мають егалітарний характер і кожен із них має рівні права і обов'язки в межах, визначених договором.

2. Розподільна справедливість, тобто та, що передбачає наявність певної суми благ чи прав, які слід розподілити між суб'єктами. Вихідною позицією тут є природна рівність людей.

3. Відплачувальна справедливість, що поширюється на галузь покарання за правопорушення, спирається на принцип таліону і виражається як рівність усіх перед законом [19, с. 769].

Ганс Кельзен, засновник нормативістської школи в межах юридичного позитивізму, проблему справедливості розглядає крізь призму норм справедливості і вчення про природне право. За його твердженням, справедливість – це така чеснота, яка репрезентує людей, вона є моральною якістю, а отже, належить до царини моралі.

Справедливість людини – це справедливість її соціальної поведінки, а справедливість її соціальної поведінки полягає у тому, щоб вона відповідала такій нормі, котра конститує цінність справедливості і є в цьому розумінні справедливою. Цю норму, відповідно, можна означити як норму справедливості. Норми моралі є суспільними, себто такими, які регулюють поведінку людей щодо інших, тому й норма справедливості є моральною нормою. Тож поняття справедливості в цьому аспекті охоплюється поняттям моралі.

Однак, не кожна моральна норма є нормою справедливості, не всяка норма моралі конститує цінність справедливості. Як норма справедливості, може бути чинною лиш одна норма, котра містить приписування однієї людини до інших, зокрема взаємодію із людьми законодавця чи судді. Норма «людина не повинна сама себе вбивати» може бути нормою моралі, що забороняє таку поведінку з огляду на її лихий вплив на спільноту. Але ця норма не може бути нормою справедливості, оскільки вона не закріплює взаємодію й ставлення до людей. Тому самогубство може бути засуджене як аморальне, а не як несправедливе. Але про те, що самогубцю ховають не на загальному цвинтарі, а за ним, або що карають того, хто спробує вчинити самоциду, не вдається судити як про справедливе чи несправедливе, себто судити згідно із нормою, котра рекомендує ставлення до людей, наказує чи забороняє, відтак конститує таку цінність справедливості, яка має характер норми справедливості [76, с. 380–381].

Окрім того, незалежність чинності позитивного права від його відношення до певної норми справедливості відображає істотну відмінність між ученням про природне право і правовим позитивізмом [76, с. 383].

Чи не найважливішим історичним принципом справедливості є відплата. Вона вимагає покарання за провину чи протиправну дію і є в цьому аспекті, психологічно закоріненою в людському інстинкті помсти. Якщо право – це порядок, що установлює санкції, а санкції полягають у примусовому вчиненні зла як реакції на протиправний акт, то право – будь-яке право – відповідає принципу відплати. Але принцип відплати вимагає також винагороди за заслуги, виступаючи в такому вигляді, як застосування моральної заповіді вдячності. І якщо під формулою «кожному – своє» розуміють «кожному те, що йому належить, що він заслужив», тоді в неї входить і засада відплати [76, с. 400].

Г. Кельзен не погоджується із тим, що у засаді відплати убачають застосування принципу рівності, який багато хто вважає абсолютним принципом справедливості.

Поль Рікер, французький філософ, один із відомих представників сучасної герменевтики, фундаментальними темами своїх досліджень обрав мораль, право, політику, справедливість і відповідальність, совість і закон, справедливість та істину у їх взаємозв'язках і співвідношеннях.

Мислитель обирає ідею справедливого за точку відліку і виступав на захист першості справедливого, що мислиться без істинного, в ієрархії регулятивних ідей практичного порядку. Він також намагався продемонструвати, як по-особливому справедливе начебто втягує істинне у свою окружність (площину) [143, с. 234–248].

Завжди істина полягає у прилаштуванні судження до ситуації. Повноправно можна було б говорити про правильність (*justesse*), прилаштовану до справедливості (*justice*). Істинне і справедливе – величини одного рівня, навіть якщо в іншому ракурсі вони взаємно один одного імплікують. Істина, своєю чергою, автономна величина власного порядку,

завершує свій перебіг, що формує її зміст, лише за допомогою справедливості [143, с. 248].

Проблема відповідальності є однією із центральних у працях П. Рікера з огляду на втілення в життя принципу справедливості. Юридичне поняття відповідальності, з одного боку, потерпає від суперництва концептів, а з іншого – відзначається сталістю визначення ще з початку ХІХ ст., а також відсутністю філософських предків стосовно того ж іменника, розщеплення та зміщення центру ваги у плані моральної філософії. Правник подає руку моралістові для віднайдення превентивної перестороги. Ось що підказує постійний розвиток моральної ідеї відповідальності [144, с. 60].

П. Рікер мовить і про нормативну мораль. На його думку, те, що у сфері соціальних установок вимога справедливості посилює прагнення до благодатного життя і одночасно призводить до переміщення зі сфери етики у сферу нормативної моралі, підтверджується наявністю давнього зв'язку справедливості й рівності. З одного боку, рівність – політичне здійснення бажання визнання, сенс якого полягає у лінгвістичному спілкуванні, і в практичному аспекті взаємодії, і в розповідному контексті життєвих історій, і в етичному самовизначенні; з іншого боку, вимога справедливості закликає до правила справедливості, а воно – до принципів справедливості. Такий перехід можна було б простежити ще раніше, коли йшлося про «порядки визнання», системний характер яких не можна заперечувати. Отож, принцип рівності, за якого «порядки визнання» досягають вищої точки свого розвитку, порушує перед критичним розумом численні проблеми. Відоме з часів Арістотеля розмежування арифметичної і пропорційної рівності підтверджує, що проблема справедливості вписується у моральний вимір норми [142, с. 860].

Справедливість, розглядувана у нормативному аспекті, утворює послідовність однорідних членів разом із автономією «я» і повагою до людського у моїй особистості і до особистості будь-якого іншого індивіда. Відтак, зміст поняття справедливості, знову поставленого в один ряд із

поняттям автономії і поваги, сягає рівня закону справедливості, якщо використовувати вираз Х. Перельмана, або принципів справедливості, якщо вживати висловлювання Дж. Ролза [142, с. 860–861].

Головна ідея теорії справедливості Дж. Ролза полягає у визнанні того, що «справедливість є основна чеснота соціальних інститутів, так само, як правда є основна чеснота систем мислення», тобто справедливість – це невід’ємна характеристика суспільства. Дж. Ролз, на думку дослідників, зацікавлений насамперед у соціальному аспекті справедливості, тобто у відповіді на питання, як мають бути організовані основні політичні, соціальні та економічні інститути суспільства. Тому його концепція справедливості є набором принципів, відповідно до яких суспільство розподіляє права, соціальні блага, обов’язки та відповідальність. Метою теорії справедливості є гарантування систематичного набору цих принципів, а також логічних відносин між ними, що слугує надійним указівником подальших дій. Стосовно сутності концепції справедливості Дж. Ролз зауважує: «Існує ідентичність інтересів (членів суспільства), позаяк соціальна взаємодія дає можливість кращого життя для всіх, ніж та, яку кожен мав би, живучи поза суспільством. Існує також конфлікт інтересів, оскільки люди не байдужі до того, як розподіляються блага, отримані в результаті спільної праці. Необхідний набір принципів, які визначатимуть розподіл. Ці принципи є принципами соціальної справедливості» [146].

Окрім того, Дж. Ролз наголошував на потребі в системі правил і інститутів, які встановлювали би права і обов’язки, а також розподіляли блага і відповідальність в умовах соціального співжиття. Таку систему правил та інститутів Дж. Ролз називає «базовою структурою» суспільства, тоді як принципи, на яких заснована «базова структура» суспільства, становлять концепцію справедливості.

Теорія справедливості Дж. Ролза має ліберальний характер, оскільки ґрунтується на положенні, згідно з яким пріоритетними є права вільних і

рівноправних особистостей, а функцією держави є захист громадян і їх свобод.

Опозиційним теорії справедливості є утилітаризм, основна ідея якого полягає у визнанні того, що суспільство правильно організоване і тому є справедливим, а всі основні інститути влаштовані так, щоб досягнути найбільшої рівноваги у задоволенні потреб усіх членів цього суспільства. Тобто утилітаризм заснований на більш ранньому вченні, яке отримало назву «гедонізм», відповідно до якого головною цінністю є отримання задоволення [146].

Дж. Ролз критикує утилітаристів, для яких добро передує праву, а тому деякі дії виправдовуються, навіть якщо вони несправедливі. Він вважає, що справедливість розпочинається з одного найбільш загального вибору, який здійснюється спільними зусиллями, а саме – із вибору первинних принципів концепції справедливості. Здійснивши вибір концепції справедливості, люди обирають собі конституцію і законодавство, які б утілювали в життя закони, і все це відбувалося б відповідно до раніше обраних принципів справедливості.

Переважаюча частина теорії справедливості у Дж. Ролза присвячена обґрунтуванню того, що сторони неодмінно виберуть два принципи справедливості як найбільш значущі щодо справедливості. «Перший принцип справедливості: кожна людина повинна мати рівні права стосовно найбільш загальної системи рівних основних свобод. Другий принцип справедливості: соціальні і економічні нерівності повинні бути організовані таким чином, аби вони були на користь найменш привілейованим, відкритими для кожного за умови справедливої рівності і можливостей». Перший принцип називають «принципом свободи», першу частину другого принципу – «принципом розрізень», а другу частину – «принципом рівних можливостей» [180, с. 95].

За Дж. Ролзом, «принцип свободи» має пріоритет над другим принципом, тобто свободою не можна пожертвувати заради соціальних і економічних благ.

Принцип свободи передбачає, що кожен має рівний доступ до системи базових свобод, а загальна свобода, забезпечувана цією системою, повинна бути якомога ширшою. Дж. Ролз виокремлює такі базові свободи: «політична свобода (свобода обирати і бути обраним), свобода слова і зборів, свобода совісті і свобода думки, свобода особистості, яка охоплює свободу від психічного впливу і психічної атаки, свобода мати особисту власність і свобода від свавільного арешту та затримання» [146, с. 53].

Принцип рівних можливостей передбачає, щоб посади, які приносять економічні і соціальні блага, були відкриті для всіх. Цей принцип вельми обов'язковий. Він, на думку Дж. Ролза, вимагає не тільки того, щоб посади були відкриті для всіх у формальному сенсі, але і того, щоб політичні інститути забезпечували рівні можливості усім, хто має однакові кваліфікаційні характеристики і мотивацію.

Стосовно принципу розрізень, то Дж. Ролз уважав, що соціальні та економічні нерівності необов'язково несправедливі. Окрім того, принцип розрізень у більшості випадків вимагає нерівного розподілу соціальних і економічних ресурсів. Цей принцип вимагає втручання держави у соціально-економічний порядок. Він також передбачає, що нерівності повинні бути усунуті, за винятком тих випадків, коли вони йдуть на благо найменш забезпечених членів суспільства. Принцип розрізень найперше стосується до інститутів, які розподіляють блага, статус і владу.

Деякі дослідники вважають, що позиція Дж. Ролза, оскільки його погляди не є повноцінною і завершеною теорією, має більше соціальний і політичний характер, а не юридичний [102, с. 10].

Свою концепцію справедливості запропонував Філіп Селзнік. Її особливість полягає в тому, що вона має, як вважають дослідники, яскраво

виражену правову спрямованість. Сам Ф. Селзнік свою доктрину називає концепцією комунітарної (суспільної) справедливості, тим самим підкреслюючи взаємозв'язок права, справедливості і суспільства. На його думку, у здорового суспільства повинна бути здорова концепція справедливості. Учений також вважає, що справедливість – це насамперед принцип обмеження. При ліквідації безпорядків чи під час недопущення зловживання владою у дію вступає саме обмежувальна справедливість. Ф. Селзнік також вважає, що люди шукають справедливості і сприймають вимоги справедливості тому, що це відповідає їх насущним потребам. На відміну від інших видів діяльності, діяльність із здійснення справедливості стимулює як моральні, так і правові дії, тобто справедливість має моральний і правовий аспекти.

Окрім того, справедливе правосуддя передбачає безпристрасність розгляду, пріоритет правди, можливість розумного (раціонального) спору. Ф. Селзнік зауважує, що не існує єдиної абсолютної моделі справедливості. Її значення не можна звести до одного єдиного елементу, як-от безпристрасність або судово-процесуальна справедливість. Її, як вважає Ф. Селзнік, також не можна уніфікувати в якійсь абстрактній формулі типу «кожному своє». Концепція справедливості охоплює цілий комплекс взаємопов'язаних змінних величин. Ф. Селзнік наголошує, що теорія справедливості повинна бути заснована на історичному досвіді, позаяк вона повинна ґрунтуватися на принципах, що отримали загальне визнання. Цими принципами слугують такі: обґрунтованість претензії на ті чи інші права повинна базуватися на тому, що передбачено законом чи звичаєм; виправданість передбачає, що при позбавленні (особи) права власності пропонуються обґрунтування цієї дії; рівність – подібні справи розглядаються в однакових умовах, водночас кожна людина визнається такою, що має рівну (одинакову) громадянську цінність; безпристрасність – упередженість і користолюбство повинні бути виключені із практики

правосуддя; пропорційність – при розподілі благ і призначенні міри відповідальності необхідно зважати на відповідні розмежування; взаємність – необхідно дотримуватися рівноваги, особливо під час визначення взаємних обов’язків; відплатність – постраждала сторона повинна отримати компенсацію за спричинену шкоду; необхідність – визнання заслуг і розподіл обов’язків повинні ґрунтуватися на усвідомленні того, що необхідне для виживання і підтримки життя на мінімально прийнятному рівні; заслуженість – має бути зважена відносна цінність, заслуга або вина кожної сторони; причетність – кожен повинен бути визнаний членом суспільства, особливо щодо основних прав [180, с. 98–99].

Ці принципи мають різну цінність у різних теоріях. Наприклад, Д. Міллер, Р. Дворкін, Б. Бері визнають обґрунтованість, пропорційність, необхідність, заслуженість центральними принципами справедливості, оскільки саме вони стосуються розподілу можливостей, благ і обов’язків.

Інші вчені основною виокремлюють непричетність, позаяк цей принцип визнається пріоритетним у процесі судочинства.

На думку третіх, взаємність, відплатність, причетність є найважливішими з точки зору соціальних відносин. Рівність і виправданість є всюдисущими: вони простежуються у кожному виді справедливості – правовій, соціальній, політичній, моральній та ін.

Принципи справедливості є і позачасовими, і пов’язаними із тим чи іншим часом. З одного боку, вони позачасові, оскільки відображають універсальні потреби, прагнення, а також проблеми соціальної організації. Те, що вони передбачають, виявляється у більшості, якщо не у всіх суспільствах. Жодна теорія справедливості не може бути адекватною, жодна система справедливості не може бути задовільною, якщо вона повністю заперечує хоча б один із названих принципів, – вважає Ф. Селзнік. З іншого боку, принципи пов’язані із часом, оскільки їх цінність змінюється залежно від епохи. В деяких культурах обґрунтованість визнається ключем до справедливості, в інших – у центрі уваги виявляється заслуженість; треті

схильні до необхідності. Наприклад, як зазначають дослідники, ієрархічне суспільство, приміром, доіндустріальна Англія, тяжіє до принципу обґрунтованості; ринкове суспільство – до принципу заслуженості; а суспільство благоденства – до принципу необхідності [180, с. 100].

Незважаючи на їх різноманітність, в основі принципів справедливості лежить спільна мета, а саме – належна організація інтересів і розподіл влади в суспільстві. Ф. Селзнік уважає, що між принципами неминучі конфлікти, причому для їх вирішення неможливо вибрати якийсь певний алгоритм. Об'єднувальним началом слугують якості справедливості: відкритість, терпіння, діалог, баланс цінностей. Найбільш яскрава характерна риса концепції Ф. Селзніка полягає у тому, що справедливість передбачає як егоїзм, так і альтруїзм, і конфлікти, і примирення. Справедливість визначає права і обов'язки звичайних людей, наділених владою, у звичайних умовах. А також справедливість не зумовлює, у розумінні Ф. Селзніка, найбільш благородних людських якостей – любов, симпатію, мужність, самовідданість. Справедливість, за тлумаченням Ф. Селзніка, не є обіцянкою моральної досконалості. За такого підходу справедливість має мало спільного з утопічною концепцією суспільства, яке не знає егоїзму, настільки гармонійно організованого, що поняття права стає неістотне (нерелевантне).

Зв'язок принципів справедливості і права полягає у тому, що право наповнює абстрактні принципи змістом, надає їм форми, встановлює зв'язок між ними і культурою того чи іншого народу, оскільки право – це наріжний камінь культурної своєрідності.

Справедливість не обов'язково залежить від права. Наприклад, справедливе рішення спору може бути досягнуто в результаті неформальних переговорів. Компроміс, посередництво, згода – ось побутові способи досягнення справедливого рішення, в основі якого лежать такі якості, як відкритість, великодушність і мудрість.

Окрім того, право і справедливість знаходяться начебто у відносинах рідності, родинних зв'язків, що часто простежується у багатьох мовах, наприклад, у латині *ius*, у німецькій *Recht*, у французькій – *droit*. Ці терміни означають і право, і правосуддя, справедливість.

Представник атеїстичного екзистенціалізму Альбер Камю, своєю чергою, зазначав, що життя – ірраціональний хаотичний потік, позбавлений змісту і закономірності. У цьому потоці панує випадок. У зіштовхуванні людського розуму і бездумного мовчання світу народжується абсурд. Абсурдним є весь світ, і людина приречена на абсурдне існування. З абсурду виникає заперечення універсальних етичних норм. «Перша і єдина очевидність, яка дається, як досвід абсурду, – це бунт. Бунт виникає з усвідомлення побаченої безглуздості, з усвідомлення незрозумілості і несправедливості людської долі» [69, с. 24].

На думку А. Камю, свобода, коли вона формується здебільшого із привілеїв, насправді образлива для тих, хто її позбавлений, і будує стіну між працею і культурою. Але в основі справжньої свободи – не привілеї, а найперше – обов'язок. Як тільки кожен розпочинає бачити в свободі не стільки привілеї, скільки обов'язок, тоді вона відразу об'єднує працю і культуру, активізує силу, яка тільки і здатна дієво слугувати справедливості. Принцип нашої боротьби, секрет нашого опору може, отже, бути сформульовано просто: все, що принижує працю, принижує і розум, і навпаки. Революційна боротьба, вікове прагнення до звільнення можуть бути визначені, насамперед, як безперервний протест проти обох видів приниження. ... Шлях попереду довгий. Однак, якщо все не переплутається у потворній смуті війни, то ми зуміємо надати реальних форм і справедливості, і свободі, які нам необхідні [70, с. 851].

У розділі досліджується генеза зв'язків справедливості і права, що дозволяє визначити відправну точку їх конвергенції, якою можна вважати виникнення права як способу вирішення конфліктів, що втілило первісні уявлення про справедливість, а також простежити історичні особливості перебігу такої конвергенції, що відобразилися у сфері дії цих явищ, їх змістовних характеристиках.

Зокрема, мислителі Стародавнього Сходу ототожнювали справедливість із основою встановленого богом світопорядку, принципами правосуддя, що забороняли суддівський угляд суддів і передбачали співрозмірність покарання ступеню правопорушення, як це простежувалось у Єгипті. У правових уявленнях Месопотамії (Шумері, Вавилоні) ідея справедливості обґрунтовувала обов'язковість царських постанов, а отже – і законність самої царської влади, закладала основи соціальної політики держави. Саме у зв'язку з реалізацією ідеї справедливості правова свідомість уже того періоду сформулювала поняття суддівських зловживань. Правова думка Древнього Ірану розцінювала справедливість як рушійну силу, що у протистоянні злу забезпечує розвиток суспільства, «Вищу правду», яка визначає належну поведінку людини.

Уявлення про справедливість у Древній Індії насамперед утілилися в ідеї «вічного морального порядку». В межах теорії карми справедливість пов'язується, по-перше, із дхармою, як нормою «належної, правильної» поведінки, а подекуди і ототожнюється із нею, по-друге, є моральним і соціальним обґрунтуванням причинної наслідковості кармічного зв'язку (обумовленості теперішнього та майбутнього людини її минулими вчинками та моральною активністю). У Древньому Китаї досліджуване явище пов'язували із категоріями «гуманність» (жень), «моральні норми» (лі), «міра» у всьому, «обов'язок» (і), що, своєю чергою, оцінювалися як засоби підтримання справедливого порядку; критеріями мудрого правління та керівництва. Проте таке розуміння успішно уживалося із жорстокою

системою покарань, принципом колективної відповідальності (за скоєне однією особою, відповідали три покоління родичів) і спекуляцією принципу рівності людей перед державою і законом, що простежується у різних древньокитайських філософських школах.

Аналізуючи праці мислителів античного періоду – Древньої Греції і Древнього Риму, простежуємо філософсько-правове оформлення ідеї справедливості, що виявилось у виникненні поняття «діке» – всезагальної справедливості, верховним захисником якої був Зевс, законності і полісного життя, що ілюструють праці Гомера і Гесіода. Наступну зв'язку справедливості і права виявляємо, коли йдеться про «боротьбу за честь» і богів, і героїв, яка розцінювалася як боротьба за право. Варто відзначити розмежування у Древній Греції богинь Діке і Евномії, що уособлювали окремі явища – «справедливість» і «благозаконня» (як глибинний внутрішній зв'язок законності і суспільного порядку), що є свідченням виокремлення цих явищ. Погляд на справедливість Анаксимандра як заборону переступати одвіку й навіки встановлені межі цілком співвідноситься із ідеєю права як регулятора поведінки людини та ідеєю правопорядку. Таке ж співвідношення простежуємо і в поглядах Геракліта, згідно із якими все, що відбувається у світі, є ні що інше, як вияв справедливості, що визначає хід подій. У піфагорійців запорака порядку в державі – це свідоме виконання законів, сутністю і призначенням яких є встановлення або відновлення справедливості. Заперечення Демокритом ідеї божественного першоджерела законів, визнання їх такими, що породжені людським розумом, і є похідними від природи, а в подальшому розмежування софістами законів полісу і законів природи із використанням при цьому категорії «справедливість» – сформувало підґрунтя для виокремлення права природного і позитивного. Ще одним етапом розвитку взаємодії справедливості і права було визнання пов'язаності справедливості, «найдорожчої від усякого золота», із законністю, що вперше здійснив Сократ. А вже Платонова концепція справедливості, згідно із якою кожен із

станів повинен займатися своєю справою: «кожному своє», передбачала наявність держави, яка здійснює оцінку придатності людини і забезпечує реалізацію певного етичного ідеалу, це її формальна мета.

І, безперечно, найзначущіший вплив на розвиток теорії справедливості саме в правовому аспекті здійснили праці Арістотеля. Обговорення ним питання про те, як досягти в суді справедливості, визнано дослідниками одним із важливих етапів формування права.

Дослідження справедливості Епікуром заклали основи подальшого розвитку категорії «правосвідомість». Справедливість, тобто природне право зі змінюваним змістом, виступає як критерій відповідності закону потребам людини, що змінюються, поряд із цим змінюється природне уявлення про справедливість. Під такими змінюваними уявленнями про справедливість і несправедливість фактично розумілася правосвідомість.

Повне перенесення категорії справедливості у правову площину здійснив Ціцерон, насамперед зосередившись на проблемі власності.

Окрім того, тема долі, започаткована ще філософією Стародавнього Сходу, знайшла подальший розвиток в античній філософії. Першопочаткове зумовлення, невідворотня вища сила, світова закономірність, якій внутрішньо властива космічна справедливість, з одного боку, активність героя, усвідомлення ним свого призначення і вольова участь у здійсненні цього призначення, нехай навіть обумовленого, з іншого – основні тенденції, які визначали уявлення про поведінку людини, і знайшли своє відображення у поглядах на право як належний порядок і регулятор поведінки людини. Підсумував античні погляди Греції на справедливість один із авторів історії філософії – грецький стоїк Діоген, визнавши справедливість (поряд із мужністю, поміркованістю і мудрістю) одним із «чотирьох видів Прекрасного».

У період Середньовіччя ідея природного права набула релігійної (християнської) інтерпретації. Джерелом морального закону християнство

вважає премудрість і волю Божу. Відповідно, природне право розглядалося як відображення Божої справедливості.

Періоди Відродження і Реформації ознаменувалися переоцінкою релігійно-політичних поглядів задля забезпечення ідеологічного, політичного, правового та економічного панування буржуазії. Проблема співвідношення справедливості і права розвивалася в ключі посиленого процесу рецепції римського права, яке було розцінено юристами гуманістичної школи як «кращу об'єктивну норму природної справедливості», і подальшого поглиблення розмежування права і закону.

Значущим поступом мислителів Нового часу було те, що вони звільнилися від богословських тлумачень і намагалися діалектично підійти до проблеми. Це значно стимулювало розвиток поглядів на справедливість. Стосунки справедливості і права розвивалися в напрямі виходу проблематики справедливості за межі дії національного права і поширення у сфері міжнародних стосунків, зокрема ідеї мирного співіснування народів, при цьому основою відносин мають бути виключно право, справедливість, виконання договорів та дослідження проблеми війни і миру.

Особливостями сучасних теорій справедливості є те, що вони розглядають проблему справедливості крізь призму норм справедливості і вчення про природне право, виокремлюють закони або принципи справедливості, серед яких основне місце відводять відплаті та обмеженню, а не рівності. Водночас вони обстоюють позицію про нормативність справедливості, а також обґрунтовують справедливість через категорії істинності, відповідальності та обов'язку.

РОЗДІЛ 3

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА

3.1 Виміри взаємодії справедливості і права

Досліджуючи втілення ідеї справедливості у правовій площині, вчені зазвичай зважають на обумовленість категорії «справедливість» сферою моралі, релігії чи етики. Такий методологічний підхід виправданий з огляду на багатоаспектність цієї категорії, що, відповідно, не дозволяє їй розчинитись в окремій галузі знань.

Так, С.С. Алексєєв зазначає, що з точки зору загальної системи цінностей, сформованих у сучасному суспільстві, право повинно відповідати вимогам моралі, але не всім і не усяким, не заідеологізованим, а загальноприйнятим, загальнолюдським, елементарним етичним вимогам, що відповідають основним засадам християнської культури, або культури однопорядкової з християнською, в тому числі культури буддизму, ісламу. Водночас елементарні загальнолюдські вимоги, засновані на заповідях Христа, не зводяться до них одних, а становлять більш конкретизовані і розгорнуті нормативні положення, пов'язані з сучасним рівнем цивілізації, а саме, добросовісність, віра у дане слово, почуття персональної відповідальності за свої вчинки, відкрите визнання своєї вини і т.д. Основним постулатом, яким визначається сам феномен права, С.С. Алексєєв вважає втілення у правовій матерії, у всіх її підрозділах вимоги справедливості, рівної міри і рівного юридичного підходу, яке в юридичній сфері трансформується у важливе правове начало – необхідність справедливого права і справедливого його застосування – правосуддя. Моральність права і, насамперед, вираження у ньому начала

справедливості, – етико-юридична вимога, яка зі всією очевидністю демонструє генетичну спільність права і моралі [5, с. 63].

Про внутрішню мораль права, або «мораль, яка робить можливим право», мовить і Лон Фуллер. Саме така мораль часто ототожнюється із правовою справедливістю. Але при цьому дуже обмежується зміст такої справедливості, що, відповідно, безпідставно обмежує співвідношення права і моралі [177, с. 14].

Таку ж позицію відстоює і В.А. Туманов, вважаючи, що «право у всіх його проявах – як нормативна система, рух суспільних відносин, правосуддя – мають бути пронизані моральністю. Внутрішня моральність права – одна із найважливіших умов його ефективності» [168, с. 56–58].

В.Н. Протасов теж розглядає справедливість як категорію моральної свідомості, у зв'язку із чим питання співвідношення права і справедливості мали би охоплюватися питанням співвідношення права і моралі. Але оскільки справедливість, на думку В.Н. Протасова, у системі моральних категорій посідає провідне становище і по-особливому стосується права, то це питання заслуговує окремого розгляду. Саме справедливість В.Н. Протасов називає серцевиною права. Справедливість, як основний принцип природного права, внутрішньо властива праву, яке є не стільки зовнішньою примусовою силою, скільки приписом діяти справедливо. Тому не випадково слова «правильне», «правда», «справедливість» і «право» мають спільний корінь. Так виникає тотожність древньоримських понять *ius* (право) і *justitia* (справедливість). А сутність права полягає у тому, що воно є способом (інструментом) установлення справедливого співвідношення (балансу) інтересів всіх і кожного: індивідів, соціальних прошарків, соціальних спільностей і утворень. Тільки цей аспект є мірилом (критерієм) відповідності писаного (позитивного) права будь-якої країни загальній природі і сутності права як такого. Тільки урахування і узгодження інтересів усіх соціальних суб'єктів (індивідуальних і колективних) становить справжню основу і гарантію здійснення правових

приписів. Водночас навіть найбільш справедливий соціальний компроміс через саму природу компромісу (що за будь-яких обставин передбачає відступ від «власного» інтересу на користь загального) потенційно містить можливість відходу від умов і правил компромісного рішення, яким за своєю природою і є право. Саме в таких випадках право і виявляє свої можливості з примусової реалізації власних приписів. Однак, хоч примусовість, як наголошує В.Н. Протасов, і є об'єктивною властивістю права, проте не вона, а справедливість визначає сутність права [134, с. 130–131].

До сфери моралі відносить справедливість і С.В. Черниченко, і, не погоджуючись із Л.А. Сафуровою [150, с. 55], зазначає, що справедливість – суто людське, а не «космічне» поняття, яке є певною мірою і аксіологічним, тобто дозволяє оцінювати людські вчинки за моральними критеріями. Іншими словами, це уявлення про те, які вчинки повинні розглядатися як хороші і як погані, як добрі і як злі. Як зауважує С.В. Черниченко, потрібно пам'ятати, що оцінка відбувається за моральними мірками, які є в цьому суспільстві або навіть у порівняно невеликій групі, моральні критерії якої в чомусь мають специфіку щодо моральних критеріїв суспільства в цілому. Окрім того, як справедливі можуть бути оцінені тільки дії розумних людей. Не можна вважати, наприклад, загибель людей в результаті повені чимось несправедливим. У зв'язку з цим потрібно вказати і на те, що добро і зло – поняття, прикладні до можливих чи досконалих дій людей. Вони не можуть належати до дій сил природи чи тварин. І тому сприймати страждання, спричиненні стихійними лихами як зло – це язичницький підхід (за якого відбувалося «олюднення» сил природи) [189, с. 146–147].

Цікавим у С.В. Черниченка є поділ моралі, а саме: на мораль в об'єктивному і мораль у суб'єктивному значенні. Мораль у об'єктивному значенні – це уявлення про добро і зло, про справедливість, тобто своєрідні правила, норми, які з'являються та існують незалежно від конкретної людини, від її ставлення до них. Мораль у суб'єктивному значенні – мораль кожної

людини. Справедливість у суб'єктивному значенні – це совість [189, с. 147–148].

В.Г. Тарасенко, своєю чергою, досліджує загальні підстави етики і права [159], і не зовсім погоджується із Г.Дж. Берман, який обстоює неспроможність спільного аналізу релігійного, етичного і правового [24, с. 25–26], коли йдеться про ідею мононорм та єдину соціальну теорію.

Можна, на погляд В.Г. Тарасенка, відмовитися і від пошуків «єдиних принципів» існування природного і духовного світів через те, що їх не можна вивести один з одного і звести один до одного. Проте, поняття справедливого і несправедливого не може обґрунтовуватися чимось, не пов'язаним із природою людини, в тому числі її соціальною природою, соціальною практикою, господарською, духовною, релігійною культурою, з традиціями, досвідом або з конкретною ситуацією, хоча фактично і сама ця пов'язаність має дуже порівняний характер [159, с. 43].

Найбільш близьким за характером до етики є такий соціальний феномен, як право. В.Г. Тарасенко вважає, що право формується також у ході антропогенезу і соціогенезу на базі правосвідомості і одночасно з етичним. Етика і право доповнюють одне одного, етичні і правові ідеї та інститути функціонують у конкурентному середовищі і можуть знаходитися в найбільш різних співвідношеннях і станах відповідно до міри розвитку ситуації певного історичного типу.

Етика, в розумінні В.Г. Тарасенка, тотожна справедливості і містить складну проблему обґрунтування істинного. Ця проблема стосується не тільки фундаментальних досліджень (етнос науки), але і соціальної теорії та соціальних орієнтирів. Визнана і одночасно оспорювана багатьма системна криза етичних і правових цінностей, етичної і правової думки, криза концепції традиції (традиції права) у ХХ–ХХІ ст.ст. породжують спроби етичного оновлення філософії і правової теорії шляхом включення в предмет етичного і правового достатньо широкої групи теорій, що описують стан соціального [159, с. 45–46].

Своєю чергою, О.Е. Лейст зазначає, що найскладніше в етиці (науці про мораль) – знайти основний, загальний критерій оцінок, що визначає зміст моральних принципів і норм як основи моральної поведінки. Таким критерієм часто називають «справедливість» або «добро і зло». Водночас справедливість вважається основною і загальною для моралі і права категорією [86, с. 169].

Ще однією складовою у дослідженні зв'язку справедливості і права є з'ясування можливостей справедливості як цінності, у тому числі правової. У зв'язку із цим дослідники вивчають нормативну і правову природу справедливості.

Поняття цінності вводиться у філософію у 18 ст. Воно позначає: 1) цілісну органічну реакцію людини, яка стосується прийняття або неприйняття якихось явищ і яка в подальшому виконує роль мотиву людської поведінки; 2) значущість певних речей або явищ для людини; 3) ті властивості речей або явищ у їх відношенні до людини, які формуються та закріплюються соціальними стосунками між людьми.

Цінність фіксує ті характеристики дійсності, які виявляються через її відношення до людини, на противагу знанню, яке фіксує властивості та характеристики речей, що виявляються через їх взаємодію; тому цінність протистоїть знанню та факту. Надзвичайно важливим для філософського розуміння людини є те, що у продукуванні цінності беруть участь усі здібності та уподобання, цінність постає явищем внутрішнього вибору. Тому сфера виявів цінності – це сфера людської свободи: ніхто не може змусити людину цінувати або не цінувати те, що за її внутрішнім вибором таким не є. Цінність – вияв екзистенціальних характеристик людини. У цінності фіксується те, із чим людина ототожнює себе в якомусь відношенні. У сучасній філософії саме цінність вважається основною серед інших регуляторів та чинників людської діяльності [124, с. 186].

У науковій літературі, присвяченій аксіологічній проблематиці, виокремлюють декілька значень поняття «цінність», які перетинаються між собою:

1) здатність речей, явищ навколишнього світу впливати на суб'єкта так, що вони сприймаються як блага, спонукають прагнути до них і володіти ними;

2) загальні принципи доцільної діяльності, відштовхуючись від якої, людина приписує тим чи іншим об'єктам практичну значущість, що спонукає її діяти і відповідно поводитися [45, с. 51–52].

Цінність – не лише предмет (матеріальний або духовний, природний або суспільний), а предмет у його зв'язку з людиною, з огляду на його значущість для людини [130, с. 213].

Так, наприклад, Н.Н. Алексєєв, О.Г. Данильян, І.І. Кальной, В.С. Нерсесянц визнають справедливість основоположною юридичною цінністю (або ключовою цінністю права).

Н.Н. Алексєєв вважає справедливість основною правовою цінністю тому, що вона, будучи деяким об'єктивним ідеальним началом, привносить у свідомість особи уявлення про належний порядок. Сама собою особа основною правовою цінністю не є, позаяк може бути носієм одночасно і добра, і зла [3, с. 111–114, 119].

І.І. Кальной теж, обґрунтовуючи свою позицію, зауважує, що право у своїх витках метафізичне. Воно укорінене у світопорядку, де космос (порядок) структурної організованості буття людини *nomos* (закон) забезпечує структурну організованість суспільства як одного із рівнів буття у світі. Тому філософія права вивчає не досвід вияву людської активності (це прерогатива теорії права і соціології права), а ідеальні першооснови права, що запроваджують право в суспільстві певного культурно-історичного типу. Такими першоосновами або ключовими цінностями права учений називає життя, волю, свободу, формальну рівність і справедливість. Саме справедливість становить онтологічну основу права. Вона охоплює обов'язкову рівність прав людей на здійснення своїх життєвих проєктів, відповідність між укладеним і отриманим, заслугами та їх визнанням. Дослідник погоджується з тим, що справедливість є моральним началом суспільного життя і має розглядатися як попередня умова здійснення усіх

інших цінностей, що визначають орієнтири в життєдіяльності людини. Крім того, він визнає нормативну природу справедливості, яку відносить до компетенції практичного розуму. Це означає, що справедливість більш чутлива до відмінностей (розмежувань) і менш універсалізована. Мінімум справедливості в суспільстві гарантується правом. Однак право спирається на «усереднену» норму справедливості. Тому чим більш неоднорідне суспільство, тим більше в ньому відчувається дефіцит справедливості і тенденція до її інверсії у власну протилежність [68, с. 31–33].

Не погоджується із нормативністю поняття справедливості також О.Е. Лейст та В.П. Малахов. Зокрема, О.Е. Лейст зауважує на зарубіжному досвіді, наприклад, на сучасній французькій філософії, яка категорію «справедливість» (*equite*) трактує через призму внутрішніх відчуттів людини, що виявляються в оцінці окремого конкретного випадку [36, с. 90]. А також наводить висновки досліджень белгородських учених, які намагалися розробити концепцію справедливості в праві і змушені були визнати, що нормативне визначення справедливості неможливе, воно може виражатися через різні поняття і категорії, часом несумісні [27, с. 8]. Чи не зводиться воно практично до напівінтуїтивної, емоційної оцінки конкретних життєвих ситуацій і відносин за бланкетним правилом римських юристів «кожному своє»? У всякому випадку усі сучасні теоретичні дослідження і визначення справедливості ідеологічні і кожне з них суперечить іншим. Єдине спільне в них – визначення справедливості як відсутності (виправлення, запобігання) несправедливості. У зв'язку з цим О.Е. Лейст підкреслює, що поняття соціальної (і індивідуальної) справедливості менш визначене, ніж поняття «несправедливість», не тільки з тієї причини, що на справедливість завжди зважають ображені, але і з тієї, що зло взагалі сприймається конкретніше і чіткіше, ніж благо (добре жили, допоки не розпочалися епідемії, голод, війна, пожежі, розбої і грабежі) [86, с. 169–170].

Право, на думку І.І. Кального, виникає тоді, коли послаблюється дія релігійних і моральних норм, коли посилюється процес диференціації суспільства і ускладнюється його соціальна структура. Це можна продемонструвати у вигляді схеми: відображення соціальної дійсності на рівні буденної свідомості засобами політики, права, моралі як пряме і безпосереднє висвітлення сутності. Коли політика як «мистецтво управління» дає збій, а мораль, спрямована на суспільну свідомість, заявляє про своє безсилля, тоді затребувані можливості права.

Але право – це не тільки регулятор суспільного життя, це і надія на гідне життя для індивіда. Витоки цієї надії – в ключових цінностях права, природа яких метафізична [68, с. 32–33]. Тому подальший вияв у праві справедливості визначає ефективність права, у зв'язку з чим можна говорити про функції справедливості у праві.

Як правильно акцентує І.І. Кальной, становлення права як засобу соціальної регуляції набуває різноманітних форм, кожна з яких передбачає існування інших, і які реалізують принципи взаємозв'язку, взаємодії і взаємообумовленості. Цей процес виявляється у формуванні природного і позитивного права, релігійного і світського, усного і письмового, реального і ідеального, божественного і людського, публічного і приватного, внутрішнього і міжнародного. І не остання роль, на думку вченого, в таких процесах відводиться справедливості, концентрація якої визначає співвідношення різних виявів права.

Тому можна зробити висновок, що сила права як соціального регулятора поведінки людини залежала від його співвідношення із справедливістю та іншими цінностями, від концентрації в ньому справедливості.

Про справедливість як вищу цінність, яку покликана захищати і культивувати вся система права, мовить В.А. Бачинін [19, с. 769]. Тому справедливість постає як конкретно-історична міра узгодження багатоманітності людських інтересів, що є змінною в часі і просторі, здатна відхилятися в різні сторони, то наближаючись до етичного і природно-

правового оптимуму, то відхиляючись від нього. Справедливість, з одного боку, є об'єктивною, оскільки виступає якісною характеристикою суцього. З іншого боку, справедливість є суб'єктивною, оскільки співвідносить суще з ідеальним і набуває оціночної спрямованості.

Традиція бачити у справедливості, рівності і свободі основоположні юридичні цінності віднайшла, як уважають дослідники, свій крайній вираз у лібертарній теорії В.С. Нерсесянца, згідно з якою справедливість, рівність і свобода – це і є саме право у його всезагальній значущій (і в цьому сенсі – абсолютній) формі [113, с. 58–59].

А.В. Поляков розрізняє правові цінності ейдетичні і соціокультурні. До ейдетичних він відносить цінності самого права, нерозривно пов'язані з ним, ґрунтуються на його ідеї і безпосередньо в ньому проглядаються, незалежно від конкретно-історичного втілення права, від цілей самого законодавця. Але виокремлення правових цінностей можливе тільки в результаті феноменологічної редукції. В соціальному житті права вони завжди отримують конкретну соціокультурну інтерпретацію. І не тільки інтелектуальне, але й емоційне значення, що відповідає специфічним умовам життєвого світу конкретного суспільства [130, с. 219].

Якщо право – ціннісне явище, то необхідно з'ясувати, що саме є його підґрунтям. І як подальший висновок, основна правова цінність – суб'єктивні права. Оскільки результат дії будь-якого права – встановлення певного порядку, то саме його (порядку) характеристика спрямовує нас до інших цінностей права, приміром, справедливості, бо правовий порядок – це соціально визнаний порядок, тобто заснований на соціально визнаних нормах. Через це такий правопорядок є і порядком справедливим. А справедливість є одним із модусів належного. Відповідність належному – це і є справедливість. Отже, правовий порядок, заснований на соціально визнаних нормах належної поведінки, є, відповідно, порядком справедливим.

Водночас розрізняють справедливість права як єдиного організму, що розвивається, і справедливість певних правових актів (джерел норм права, наприклад, законів). Право є виразом належного і як таке не може бути несправедливим, якщо самі критерії несправедливості черпати із однойменної соціокультурної системи (самоідентифікацією якої є право). В протилежному випадку право не було б правом, тобто виразом належного. А от правові акти можуть бути несправедливими і неправовими. Критерієм такого визнання є виникнення чи невиникнення на основі цього акта правових норм і, відповідно, соціально визнаних прав і обов'язків у певних суб'єктів.

Але навіть якщо права і обов'язки виникають, і акт об'єктивно є правовим, то він усе одно може розглядатися як несправедливий. Йдеться не про якусь індивідуальну оцінку акта, а про його соціальне сприйняття.

І хоча такий акт може розцінюватися як несправедливий, але може зберігати значення правового, тому що, на думку суспільства, «відсутні політичні умови для його відміни», «краще поганий закон, ніж ніякий», «необхідно підпорядковуватися закону до тих пір, поки він не буде відміненим у встановленому для цього порядку». Іншими словами, про один і той же акт можна стверджувати, що він одночасно є несправедливим і легітимним, тобто зберігає в результаті свою соціальну цінність (загальну значимість).

Право, за А. Поляковим, в його ціннісному аспекті – це справедливо упорядкована свобода. І відповідно справедливість і свобода оцінюються як ейдетичні цінності (формально, без їх конкретного змісту) [130, с. 223–224].

Дещо іншою стосовно юридичних цінностей є позиція М. Марченка. На його думку, визнати юридичні цінності як особливий вид цінностей так само правомірно, як і визнати цінності етичні, естетичні, наукові, релігійні, політичні, національні, матеріальні, духовні і т.д. Класифікуючою підставою є при цьому, на його думку, сфера людської діяльності, яка завжди породжує свої предметні і суб'єктні цінності, але не відносить їх до

фундаментальних. Будь-яка річ, що входить до складу суб'єктно-об'єктного відношення, виникає в межах якогось виду діяльності, що має на меті засвоєння людиною дійсності. Може йтися про господарську, етичну, естетичну, релігійну, філософську, наукову, юридичну та інші сфери діяльності. Принциповим, на думку М. Марченка, є те, що ціннісно значуща річ повертається до людини тією стороною, яка її цікавить у процесі того чи іншого виду діяльності. Наприклад, у межах релігійного засвоєння світу православний храм постав як культова побудова, як релігійна цінність. У контексті естетичного засвоєння світу – як предмет мистецтва, естетична цінність, у межах економічної діяльності – як майно Російської православної церкви, як матеріальна цінність, у рамках юридично-владної діяльності – як об'єкт права власності, юридична цінність.

Стосовно цієї класифікації (за сферами діяльності) можна говорити (дуже умовно, звичайно) про базові, постійні цінності, властиві такій сфері діяльності, і цінності для неї вторинні, змінні, привнесені. Наприклад, для етичної сфери діяльності базовими цінностями завжди були: благо, справедливість, свобода, рівність, любов, добро, щастя, благородство, мужність. Змінною етичною цінністю може бути будь-яка річ, яка стала предметом етичної оцінки. Наприклад, природа, техніка, засоби озброєння, війна, цілком можуть бути розглянуті з етичної точки зору і стати у цьому значенні етичними цінностями.

Юридичні цінності формуються у сфері юридично-владної діяльності, там, де люди реалізують себе, задовольняють свої інтереси за допомогою держави і права. При цьому до базових юридичних цінностей М. Марченко відносить державу, право і похідні від них явища політико-правової дійсності: владу, юридичні норми, форми держави і права, правопорядок, правовідносини, юридичний процес. Привнесеними цінностями можуть стати будь-які явища, оцінені крізь призму юридично-владної діяльності. Наприклад, справедливість, свобода, рівність, солідарність, патріотизм,

розглянуті у контексті юридично-владної діяльності, стають юридичними цінностями.

Отже, базовими юридичними цінностями вважають державу і право, а зовсім не справедливість, рівність і свободу. Держава і право як інститути, як емпірична та ідеальна даність – самодостатні і автономні, як юридичні цінності вони виступають основою самих себе. Справедливість, рівність і свобода – цінності, найперше, етичні, набувають характеру юридичних тільки у контексті держави і права. Поза цими інститутами говорити про юридичний аспект справедливості, рівності і свободи немає сенсу. Тільки така постановка питання дозволяє під час філософського осмислення держави і права дотримуватися фактологічної основи (емпіричних та ідеальних фактів) і не заглиблюватися у беззмістовні абстракції.

При всій значущості для держави і права таких етичних цінностей, як справедливість, рівність і свобода, є цінності більш фундаментальні. Наприклад, життя і смерть: життя – як вияв свідомості і волі людей, їх інтересів, конфліктів, інститутів і норм; і смерть – як абсолютне ніщо, як завершення земної життєдіяльності людини. Держава і право існують між цими двома цінностями як між двома полюсами. Держава і право в підсумку є виявом життя, волі до життя, боротьби за нього. Смерть, знищуючи людину, руйнує і її інститути, в тому числі державу і право. Розуміння можливого кінця наповнюють державу і право енергією боротьби за життя. Всі юридичні цінності вторинні щодо життя і смерті. Для людини першочергове значення має життя і смерть, держава і право – засіб утвердити, зберегти життя і запобігти смерті.

Саме тому традиція бачити у справедливості, рівності і свободі основоположні юридичні цінності не підтримана М. Марченком, оскільки, на його думку, це різновид юридичного фетишизму, погляд юриста-догматика, який нічого не бачить і не хоче бачити, крім права. З огляду на таку позицію можна подумати, що вищі духовні запити людини є не основою етики і релігії, а сфери юридичних регламентів, ділових паперів і

бюрократичних процедур. У Г.В.Ф. Гегеля, наприклад, свобода також зводиться до права і держави, але ці інститути є лише проміжним етапом у прагненні духу до мистецтва, релігії і філософії [173, с. 323–326].

Ще іншою є позиція Г.Д. Гурвіча. Виокремлюючи як основу положення, що право завжди є спробою реалізувати справедливість, учений намагається з'ясувати сутність ідеї справедливості. Він також спирається на тезу Л. Бруншвіга, що у всякому судженні про право є в цілому вся справедливість [44, с. 126]. На його думку, немає різних співвідношень права і справедливості, а є різне розуміння справедливості. У зв'язку з цим дослідник не бачить інших способів для визначення мети ідеї справедливості, крім як пошук її місця в системі цінностей. Безперечно, ідея справедливості є аксіологічним елементом, і лише шляхом протиставлення її іншим цінностям можливо досягнути її сутність. Беззаперечним є і те, що найбільш близькі до справедливості моральні цінності і їх вищий ступінь – моральний ідеал, що слугує критерієм ієрархії цінностей, а в межах цієї ієрархії, навпаки, для розмежування позитивних і негативних цінностей. Отже, сутність ідеї справедливості полягає в уточненні взаємозв'язку між справедливістю і моральним ідеалом (при цьому вона спрямована на моральний ідеал).

Зокрема, Г. Гурвіч вважає, що проблема справедливості виникає тільки тоді, коли допускається можливість конфлікту між рівнозначними моральними цінностями. Справедливість через свою природу передбачає існування конфлікту; вона покликана гармонізувати антиномії: у гармонійному самому собою порядку, наприклад, у суспільстві ангелів і святих, справедливість не потрібна. Водночас, простого силового конфлікту недостатньо для виникнення проблеми справедливості. Для цього потрібен конфлікт між несумісними позитивними і позачасовими цінностями [44, с. 292].

Зважаючи на сутність справедливості, як опосередкованої між моральним ідеалом і логічними категоріями сфери, заснованої на загальній

значущості і стабільності сфери попереднього примирення діючих конфліктів між моральними ідеалами, Г.Д. Гурвіч окреслює відносини між справедливістю і правом. Такі відносини, на його думку, істотно відрізняються від них, які виникають між моральним ідеалом і емпіричною моральністю, і швидше нагадують відносини між логічною категорією і об'єктом, що характеризуються за допомогою цієї категорії. Справедливість, на думку Г.Д. Гурвіча, імовірніше, виконує роль Логоса права, ніж його ідеалу [44, с. 131].

Право, за словами, Г.Д. Гурвіча, у будь-якому випадку повинно бути спробою здійснити справедливість і внаслідок цього повинно бути відділеним від справедливості [44, с. 131–132].

У науковій літературі простежується спроба довести, що право утворюється із двох гетерогенних, ворожих один одному елементів – ідеї «соціального порядку» (або безпеки) і ідеї «справедливості». Такої позиції дотримується, наприклад, М. Оріу: «Право є певним видом поведінки, що має на меті реалізувати одночасно і соціальний порядок, і справедливість, але соціальний порядок на практиці виявляється більш важливим» [44, с. 132].

З цим не погоджується Г.Д. Гурвіч, указуючи на те, що елемент «стабільності», «соціального порядку», «миру», «безпеки», який цілком ґрунтовно виявляється у сфері права, зовсім не протиставляється справедливості – він є іманентним елементом самої справедливості. Справедливість, як логізація морального ідеалу, якраз і встановлює «безпеку» і «соціальний порядок» і виступає способом гарантування реалізації такого ідеалу [44, с. 132].

Відповідно, Г.Д. Гурвіч захищає свою концепцію права як спроби здійснення справедливості. І чітко визначивши для себе справедливість у її відносинах із моральністю, учений виводить визначення права та п'яти його істотних ознак. Так, справедливість ґрунтується на принципах всезагальності, стабільності, типовості, логізації морального ідеалу. Тому всяка спроба реалізувати справедливість повинна мати ті ж риси. Водночас Г.Д. Гурвіч

наводить ознаки правової норми – жорсткий, чітко визначений характер, відповідність прав одних вимогам інших, багатосторонній і імперативно-атрибутивний характер правової норми, характеристика права як певного порядку, наявність нормативних фактів і можливість примусу.

І, відповідно, під правом Г.Д. Гурвіч розуміє позитивний порядок, що є спробою реалізації справедливості у певному соціальному середовищі, посередництвом системи наділених імперативно-атрибутивним характером багатосторонніх правил, які встановлюють чітко визначену взаємозалежність між корелюючими обов'язками і вимогами, набувають свою зобов'язувальну силу в «нормативних фактах» і які у певних випадках допускають можливість своєї реалізації шляхом примусу, не вимагаючи такого примусу як необхідної умови.

Підсумовуючи, зауважимо, що таке тлумачення права Г.Д. Гурвічем об'єднує справедливість із правом позитивним.

Оскільки близькими до поняття «цінність» є категорії блага і мети, то не дивно, що справедливість розглядають і як мету права.

Мета – те саме, що ціль, із наголосом на чомусь позначеному, поміченому [124, с. 97].

Ціль – це ідеальний, наперед визначений результат людської діяльності, спрямованої на перетворення дійсності відповідно до усвідомленої людиною потреби. Ціль є безпосереднім спонукальним мотивом людської діяльності. Вона як закон визначає і спрямовує цю діяльність, мобілізує волю і енергію людини [175, с. 569].

Д. Ллойд зазначав, що існує більш глобальна мета, яка завжди є, або повинна бути перед правом. Ця мета – справедливість. Ідея права у всі часи асоціювалася з ідеєю справедливості. І якщо погодитися з тим, що це і є той вищий принцип, до здійснення якого повинно прагнути право, то можна зрозуміти його мету прямо і безпосередньо, не дискутуючи про вищі цінності різних людських спільнот із усіма їх суперечностями і невизначеностями. Самі ці цінності, що намагаються знайти своє втілення у законах суспільства, є

лишень окремим виявом, виразом загального прагнення до справедливості [49, с. 132].

Д. Ллойд наголошує, що справедливість у значенні правосуддя є лише формальним дотриманням принципу рівності. А це зумовлює диференційоване ставлення до усіх із урахуванням їхніх індивідуальних відмінностей, оскільки у протилежному випадку необхідно присуджувати кожному, хто вчинив, наприклад, убивство, одну і ту ж міру покарання, незалежно від таких чинників, як душевний розлад або розумова відсталість обвинуваченого. Іншими словами, цей формальний принцип означає необхідність однакового поводження з подібними один одному, тобто зі всіма особами, які входять з тієї чи іншої причини до якоїсь певної категорії. Наприклад, якщо відповідно до виборчого закону правом голосу наділяються всі, хто досяг повноліття, то справедливість вимагає вільного здійснення усіма громадянами, що охоплюються цим визначенням, наданого їм права голосу. Але принцип справедливості не буде порушено виключенням із голосуючих дітей та іноземців.

Тобто формальна справедливість вимагає рівного поводження відповідно до класифікації, встановленої чинними правилами, але вона не дає жодних вказівок щодо того, як потрібно класифікувати людей і як із ними поводитися [49, с. 136–137].

Д. Ллойд детально аналізує формальну справедливість, яка передбачає три взаємопов'язані концепції: по-перше, повинні існувати норми, які б закріплювали, як потрібно поводитися із людьми в конкретних випадках; по-друге, ці норми мають бути загальними за характером, тобто передбачати, що будь-яка особа, котра потрапляє у сферу їх дії, обов'язково дотримуватиметься їх (іншими словами, ці норми повинні застосовуватися або до всіх і кожного, або до певних категорій громадян, а не вибірково стосовно окремих індивідів.). По-третє, справедливість потребує, щоб ці загальні норми застосовувалися безпристрасно, неупереджено, тобто, щоб відповідні установи, котрі їх виконують, застосовували ці норми без усякої

дискримінації, примусу чи, навпаки, поблажок, не роблячи жодних винятків для тих, хто охоплюється дією цих норм. Наприклад, якщо профспілка постановила, що будь-який працівник чоловічої статі, що досяг 18 років, має право стати членом профспілки (наприклад, металургів), то відмова в такому праві особі іншої професії, що відповідає усім установленим вимогам, не суперечитиме принципіві формальної справедливості, як і відмова в прийомі у члени такої профспілки жінки-робітниці чи 16-річного юнака. Водночас учений розмежовує формальну справедливість і реальну. Для досягнення реальної або конкретної справедливості потрібно доповнити формальні вимоги справедливості двояко:

– принципом розподільності (як це є в Арістотеля), оскільки потрібно згідно з цим принципом «отримання кожним йому належного» з'ясувати, що особі «належить». Тому не дивно, що коли зважити на те, що справедливість – це лишень ідея раціонального порядку і взаємопов'язаних послідовностей, то вона діє швидше як процедурний (процесуальний) принцип, ніж за змістом (по суті);

– правом справедливості (є ще одна складність під час звернення до справедливості) [49, с. 239–243].

Наступною складовою дослідження зв'язків справедливості і права є визнання справедливості правовою ідеєю.

Ідея (від древньогрецького «вид, вигляд») 1) у філософській традиції платонізму і у християнській філософії – це смислове осереддя будь-чого, зафіксоване у слові та наділене вищим ступенем внутрішньої єдності та цілісності; вічне незмінне божественне первоначало (прообраз) кожної речі та світу загалом; 2) у більшості учень європейської філософії – духовне утворення, що характеризується повнотою, цілісністю, есенціальністю та інтегральним характером охоплення того явища, яке воно представляє; 3) в науковому пізнанні – інтелектуальне положення, яке не може бути безпосередньо обґрунтоване, але сприймається як виправдане і перспективне, оскільки дає змогу охопити єдиним поглядом

певну сукупність або сферу знань; 4) у повсякденному мисленні – задум щодо вчинку чи шляхів реалізації певного задуму [124, с. 75].

Так, наприклад, Р.З. Лівшиц вважає, що праворозуміння не вичерпується змістом права. Право існує і функціонує в трьох іпостасях: правові ідеї (правова свідомість), правові норми і суспільні відносини, урегульовані правом. Отож, для праворозуміння важливий не тільки зміст права, але і його вияв у конкретних формах. Що є право «на виході», в чому насамперед втілюється насилля чи врахування спільних інтересів – в ідеях, нормах чи правовідносинах? [88, с. 14]. І подальші його висновки пов'язані з тим, що найбільш повно і адекватно втілює сутність права ідея справедливості. Проміжне інституційне визначення права у Р.З. Лівшица таке: право – це певна гуманістична ідея, нормативно закріплена і реалізована в житті. Окрім того, Р.З. Лівшиц вважає, що найближчою до сутності права є ідея справедливості. Ця теза навряд чи може бути доведена, на його думку, логічними конструкціями. Вона має швидше концептуальний характер. За загальними уявленнями, справедливість у суспільстві, справедливість для людини – це відповідність того, що людина дає суспільству і отримує від нього, відповідність прав і обов'язків. Права і обов'язки становлять основу правової матерії. Відтак із самого початку ідея справедливості втілюється саме в праві [88, с. 64–65].

У результаті Р.З. Лівшиц детально характеризує саму справедливість, водночас зауважуючи, що таку характеристику потрібно зробити достатньо простою і доступною, щоб справедливістю справді можна було оперувати як указівником справжнього правового змісту закону, а найбільш загальною вихідною передумовою можна розглядати справедливість як забезпечення інтересів і прав людини. Таке розуміння справедливості удало поєднується із правовим регулюванням, із установленням взаємних прав і обов'язків учасників суспільних відносин.

На індивідуальному рівні близькість справедливості і права очевидна. Така ж близькість справедливості і права, яку вважає Р.З. Лівшиц,

простежується на рівні суспільства в цілому. Сучасне суспільство характеризується суперечливими інтересами різних людей, соціальних груп, прошарків. Прийняття справедливого рішення на рівні суспільства полягає в урахуванні різних інтересів і відшуканні компромісів. Соціальна справедливість – це компроміс інтересів окремих людей і соціальних груп. Як зазначалося, не пригнічення одних інтересів іншими, не конфронтація людей, а віднайдення згоди, компромісу формують сутність управління суспільством у сучасних умовах. Соціальна справедливість розуміється як компроміс; і право, що розуміється як компроміс, виявляються близькими. Функції права як засобу соціального компромісу повністю відповідають природі справедливості [88, с. 65–66].

Справедливість ширша за право. Специфіка права як соціального явища полягає у тому, що воно покликано упорядкувати суспільні відносини і закріпити цей порядок. Іншими словами, вона – в нормативності, обов'язковості правових положень, у можливості їх примусового втілення в життя. Ті справедливі ідеї, які набули нормативного закріплення в законі і були втілені в життя, стали правом. Ті, які не набули нормативного закріплення, залишилися за межами права. Право, за словами у Р.З. Лівшица, – це нормативно закріплена і реалізована справедливість. Такий підхід дозволяє використати досягнуті наукові результати при різних розуміннях права. Розуміння права як системи норм зберігається. Право як нормативно закріплена справедливість охоплює не тільки закони (норми), але й систему урегульованих ними суспільних відносин (права і обов'язки учасників правовідносин, принципи регулювання). Тим самим охоплюється і широке соціологічне розуміння права. Відтак, на ціннісній концепції розмежування права і закону ґрунтується її найбільш важлива, прогресивна ідея про те, що право характеризується своїм гуманістичним демократичним змістом. У розумінні права як нормативно закріпленої і реалізованої справедливості, справедливість визначає зміст права, її нормативне закріплення – необхідна форма права [88, с. 68].

Своєю чергою, Г. Радбрух, визначаючи поняття права, відносить його до понять зі сфери культури, тобто це поняття дійсності, сутність якої – слугувати цінності. Відповідно, право – це дійсність, яка полягає у тому, щоб слугувати правовим цінностям, ідеї права. Поняття права також тяжіє до ідеї права [136, с. 40]. Водночас Г. Радбрух зауважує на працях іноземних учених, зокрема Біндера (Binder Rechtsbegriff u. Rechtsidee): «Все, що містить апіорну норму права або ідею права, є правом»; Гурвіца (Gurvitch, L'idee du droit Sosial): «Поняття права ...головним чином пов'язано зі справедливістю, право – це завжди – досягнути справедливості»; Дель Веччіо (del Vecchio, Filosofia del Diritto): «За логічною формою права ніколи не можна довідатися чітко, що справедливо, а що несправедливо. Вона говорить нам лише про те, яким є зміст певного висловлювання про право і неправу; і це – характерна риса справедливості».

Ідея права не може бути нічим іншим, як справедливістю. При цьому наводять низку аргументів архієпископа К. Гребера (Фрайбург), який у своїй передсвятковій проповіді ще 1940 року виступив проти вчення, згідно з яким «право – це тільки те, що корисно народу»:

- 1) таке вчення суміжне із принципом «мета виправдовує засоби»;
 - 2) таке вчення заперечує основоположний факт, що існує Добро і Зло;
 - 3) таке вчення повинно діяти і щодо інших народів – навіть ворожих, і, відповідно, також виправдовувати вчинюване ними зло для досягнення, в тому числі, загарбницької мети;
 - 4) у результаті приймає рішення про доцільність – успіх;
 - 5) якщо користі народу протистоїть право, наприклад, у формі договору, то виникає запитання, чи не втрачає договір у цьому випадку свою цінність, а суб'єкт його укладення – своїх моральних якостей, гідності й довіри;
- б) одномоментна користь у майбутньому перетворюється на зло, то чи не буде тоді право неправом?

Отже, обговорюване вчення – катастрофа для правового життя. Господь не визнає його як вищий моральний авторитет. Справедливість, а не доцільність – ось ідея права [136, с. 41–42].

Наводять також відому латинську сентенцію-гłosу: «*Est autem ius a iustitia, sicut a matre sua, ergo prius fuit iustitia quam ius*», що означає «право, породжене справедливістю, як матір'ю, оскільки справедливість передувала праву». Тому вважають обґрунтованим розглядати справедливість як вихідний пункт, відправну точку [136, с. 41].

Але з інших позицій справедливість може мати двояку природу. Справедливим можна назвати застосування закону або слідування закону, або ж сам закон. Перший вид справедливості, особливо справедливість судді, точніше було б назвати чесністю. І в цьому випадку йдеться не про ту справедливість, критерієм для якої слугує позитивне право, а про ту, яка сама є для позитивного права критерієм.

Справедливість у цьому випадку означає рівність. Але рівність сама може мати різні значення. З одного боку, залежно від об'єкта рівність може стосуватися речей і людей, справедлива винагорода, яка відповідає вартості праці, справедливе і покарання, якщо воно однакове для всіх. З іншого боку, залежно від вибраного критерію справедливість можна розглядати як абсолютну або відносну рівність: винагорода відповідає праці, але покарання стає важчим пропорційно до вини.

Згодом Г. Радбрух зробив висновок, що право – це дійсність, цінність якої полягає у тому, щоб слугувати справедливості [136, с. 43–44].

Аналізує Г. Радбрух і проблему правової справедливості, спираючись на праці Арістотеля. Зокрема, зазначає, що у боротьбі за верховенство в праві «правова» справедливість конкурує з етичною справедливістю. Арістотель у Главі «Про справедливість» («Нікомахова етика») зауважував, що «моральна справедливість» повинна була б бути кращою за справедливість правову і водночас не повинна була б протиставлятися останній, а бути одним із її виявів. Отже, в розмежуванні двох видів

справедливості – правової і моральної – виявляється методологічна відмінність між дедуктивним розвитком істинного права із загальних принципів та індуктивного пізнання істинного права із «природи речей». Моральна справедливість – це справедливість окремого випадку [136, с. 45].

Окреслене вказує шляхи визначення поняття права, але не розкриває його.

Деякі вчені зв'язок справедливості і права вбачають у розумінні справедливості як певних уявлень про правопорядок.

Приміром, С.А. Муромцев уважає, що під справедливістю потрібно розуміти властиву певному часові і суспільному середовищу сукупність суб'єктивних уявлень про найбільш досконалий правовий порядок. Суб'єктивний світогляд може належати одній людині або кільком, але зазвичай індивідуальні відмінності у поглядах на справедливість не бувають особливо відмінними, тому під справедливістю розуміють сукупність поглядів, як правило, цілого кола людей, інколи ж – поглядів усього суспільства [108, с. 146].

Цілком ймовірно, що достовірною є думка, згідно із якою справедливість первинно означала правовий порядок, якого потрібно прагнути взамін на існуючий. В цьому аспекті справедливе протилежне правовому. Згодом справедливістю розпочали позначати узагалі весь порядок, який вважали виразом належного, незалежно від того, чи стосувалася його юридична санкція. В цьому значенні справедливе існує поряд із правовим і частково поєднується із ним: деколи правовий порядок виявляється справедливим, а деколи – несправедливим. Така критика застосовувалася до юридичних норм. На суб'єктивний погляд, деякі норми є справедливими, інші – несправедливими.

Право в об'єктивному (збірному) розумінні вважають сукупністю правових норм. Але, на думку С.А. Муромцева, ми повинні відсунути юридичні норми на другий план, поставивши на їх місце правовий порядок. Юридичні норми потрібно вважати лише деяким атрибутом правового

порядку, точніше – фактором у процесі його історичного утворення. Під правом же у збірному значенні потрібно розуміти правовий порядок [108, с. 149–151].

Правовим поняттям називає справедливість В.П. Малахов. Досліджуючи властивості і проблеми пов'язаності правових понять, В.П. Малахов зазначає, що поняття є каналами «проникнення» реальності в раціональне мислення і раціонального мислення в реальність. З філософської точки зору принципово важливо розглянути правову реальність як складну конструкцію, відображену у правових поняттях. Оскільки кожне поняття є межею наших знань про явища, предмети, відносини, остільки зрозуміло, що вся сукупність правових понять здатна відобразити право лише в його особливостях, тобто у відмінностях від інших форм суспільної свідомості і життя, хоча і в органічному зв'язку з ними [98, с. 127].

Всі правові поняття, на думку вченого, можна розглядати як конкретизацію і раціоналізацію ідеї права. Кожне з них відображає якусь акциденцію права, принципово не будучи здатним виразити думку про сутність права в цілому, яким би широким за змістом не було те чи інше поняття. Точнісінько так само сутність права не виражається і з допомогою певних поєднань, сполучень деяких понять. Тільки у всій своїй багатоманітності і єдності вони здатні відобразити і виразити цю сутність. Особливо В.П. Малахов наголошує на тому, що будь-яка дія, подія, зв'язок, що вбачаються в єдності з іншими діями (тобто в практиці), подіями (тобто у перебігу життя), зв'язками (тобто в системі), мають істотно більше значення, ніж те, яке закладено в них без урахування їх взаємообумовленості.

Є й інший спосіб уявити зміст якогось поняття чи явища в його цілісності, ніж опис усього обсягу правових понять. Цей спосіб – звернення до основних правових понять, тобто таких, які безпосередньо свідчать про сутність явища, а отже, виражають його у певних особливостях.

До основних правових понять, як зазначає В.П. Малахов, зазвичай відносять свободу, рівність, справедливість, закон. Дотримуючись загальноприйнятого постулату, філософсько-правового і юридичного аналізу, В.П. Малахов розкриває зміст і роль саме цих понять у вираженні сутності права. А в межах вивчення змісту цих понять вчений з'ясовує питання про те, чи є кожне із цих понять власне правовим поняттям, тобто таким, яке насправді здатне виразити специфічний зміст думки про сутність права. І в зв'язку з цим учений робить такі висновки. По-перше, розглядувані поняття мають чимало контекстів, і їх нерозмежування, звичне для наукової літератури, часто призводить до неадекватного розуміння сутності розглядуваних феноменів. Поняття свободи, справедливості, рівності і закону повною мірою можуть бути віднесені до універсальних засобів вираження певних аспектів дійсності. У зв'язку з цим, звичайно, проблема адекватності розглядуваних змістовних одиниць значно ускладнюється.

Але вийти із ситуації дозволяє за можливості повний опис іншої групи властивостей, які пов'язані виключно з характеристикою реальності у визначеній формі (моральній, правовій, політичній). Філософсько-правовий аналіз указаних понять повинен здійснюватися, з одного боку, на основі принципового розрізнення цих змістовних прошарків, а з іншого – виходячи із їх органічної єдності, що досягається за допомогою діалектики мислення.

По-друге, потрібно зважати на те, що зміст правових понять визначається не тільки конкретною предметністю, але й загальною логікою дійсної, емпіричної, масової правосвідомості, а не дистильованої, абстрактної моделі правосвідомості [98, с. 128–129].

Підтримує В.П. Малахов і позицію про існування формального аналогу справедливості, оскільки вона має значення не тільки як символ належного суспільного стану, але як і реальний цілеорганізувальний засіб, хоча раціонально-технічно не забезпечений. Це означає, що справедливість є змістовним компонентом не тільки ціннісно-орієнтуючої системи, але і

нормативно-регулятивної соціальної системи. Справедливість, на думку вченого, становить складну симетрію зусиль і результатів, утрат і здобутків, помислів і дій, злочинів і покарань.

Під правовою справедливістю В.П. Малахов пропонує розуміти такі оціночно-установчі акти, які спираються на значущість загального в окремому. Правова справедливість не може мислитися як байдужа до змісту, якими, як відомо, у правовій сфері є дії і відносини конкретних, індивідуалізованих суб'єктів. Крім того, В.П. Малахов виокремлює як самостійну і юридичну справедливість відповідність соціальних реакцій установленим правилам, законам, іншим нормативним актам, яка залишається безвідносною щодо окремоті кожної дії.

До ознак правової справедливості дослідник відносить те, що вона є:

- а) справедливістю упорядковувальною;
- б) своєрідною протиположністю соціальній несправедливості, її «симетричною» стороною;
- в) реальним і практично досяжним аналогом міри справедливості.

Думка про правову справедливість має, так би мовити, реактивний характер, тобто вона актуалізується у зв'язку із деякою конкретною несправедливістю незалежно від того, чи має така несправедливість одиничний чи масовий характер. Саме тому правова справедливість виражається у відновленні справедливості (або – що те ж саме – в усуненні несправедливості) в межах і в формах, визнаних у суспільстві, а не створюваних щоразу по-новому, як це відбувається у сфері моралі. Правова справедливість не є таким соціальним орієнтиром, який був би способом гарантування реальних міжлюдських відносин. Думка про правову справедливість, спонукання до неї вичерпуються негативною установкою на порушенні, неповноцінні відносини і дії, права і обов'язки. В цьому контексті правова справедливість може бути охарактеризована як ідентифікуюча, оскільки вона пов'язана із поєднанням конкретного соціального змісту та існуючої загальної форми [98, с. 180].

Розглядають також справедливість як сутнісну властивість, якість права. Властивість – філософська категорія, яка виражає один із моментів (аспектів) виявлення сутності речі у відносинах із іншими речами, те, що характеризує її подібність до інших предметів або відмінність від них; тісно пов'язана із якістю. Кожна річ має багато властивостей, єдність яких виражає її якість. Для того, щоб предмет набув якоїсь якості, він повинен мати певні властивості. Коли предмет утрачає якусь якість, то він втрачає і відповідні властивості, які виражали його сутність [175, с. 70]. Категорія якості виражає притаманну речам специфічну визначеність, що тотожна з їхнім буттям і відрізняє їх від інших речей у певній системі зв'язків [175, с. 578]. Якість – філософська категорія, що відображає існуючу визначеність предмета, завдяки якій він існує як такий, а не інший [117, с. 237].

Як уважає автор лібертарної теорії права В.С. Нерсесянц, розуміння права як рівності (як загального масштабу і рівної міри свободи людей) охоплює з необхідністю і справедливість [114, с. 44]. Зокрема він пропонує пояснення цієї категорії в контексті розмежування права і закону, а саме: справедливість входить у поняття права, право «з засади речі є справедливим», а справедливість – сутнісна властивість і якість права, категорія і характеристика правова, а не позаправова (не моральна, духовна, релігійна і т.д.).

Тому завжди доречним є питання про справедливість чи несправедливість закону, і це фактично питання про правовий чи неправовий характер закону, про відповідність чи невідповідність праву. Але така постановка питання є недоречною, оскільки право (вже згідно із поняттям) завжди справедливе і є носієм справедливості в соціальному світі.

Окрім того, тільки право є справедливим. Адже справедливість тому, власне, і справедлива, що втілює у собі і виражає загальнозначущу правильність, а у цьому своєму раціоналізованому і формалізованому

вигляді вона означає всезагальну правомірність, тобто сутність і начало права, зміст правового принципу всезагальної рівності і свободи.

І за змістом, і за етимологією справедливість (*justitia*) тяжіє до права (*ius*), означає існування у соціальному світі правового начала і виражає його правильність, імперативність і необхідність.

Латинське слово «юстиція» (*justitia*), яке міцно укоренилося в багатьох мовах, перекладається російською як «справедливість», або як «правосуддя», хоча змістовно йдеться про одне і те ж поняття – про справедливість, що охоплює і правосуддя (і у вихідному значенні судження по праву, і в похідному значенні судового вирішення спору відповідно до права, справедливо). До слова, всі ці аспекти правового змісту справедливості знайшли адекватне відображення в образі богині справедливості Феміди із терезами правосуддя. Використовувані при цьому символічні засоби (богиня із пов'язкою на очах, терези і т.д.) доволі доступно виражають правильні уявлення про властиві праву (і справедливості) загальнозначущість, імперативність, абстрактно-формальну рівність (пов'язка на очах богині означає, що абстрагований від розмежувань однаковий правовий підхід до всіх, незважаючи на особистості, – це необхідна умова і основа для об'єктивного судження про справедливість).

Справедливим є те, що виражає право, відповідає праву і відбувається згідно із правом. Діяти справедливо – означає діяти правомірно, відповідно до всезагальних і однакових вимог права [114, с. 44–45].

Внутрішня єдність справедливості і правової рівності (загальнозначущості і однаковості його вимог щодо всіх, включаючи і носіїв влади, що встановлюють певні правоположення) у коментарях (дігестах) знаменитого римського юриста Ульпіана до преторського едикту. Визначним у своїй справедливості є насамперед едикт, кодифікований Сальвієм Юліаном у першій половині II ст. Зміст едикту – у формулюванні однієї із істотних вимог принципу верховенства рівності у сфері

правотворчості і правозастосування, яка звучить так: «Які правові положення хто-небудь встановлює стосовно іншого, такі ж положення можуть бути застосовані і до нього самого» (Д.2.2.) Більш розгорнуто ця вимога у наведеному Ульпіаном фрагменті едикту виражена так: «Магістрат або особа, що займає посаду, наділену владою, установивши яке-небудь нове правове положення у справі проти іншої особи, повинен застосувати те ж правове положення, якщо його супротивник пред'явить вимогу. Якщо хто-небудь досягне того, що (в його користь) буде встановлено яке-небудь нове правове положення магістратом чи особою, яка займає посаду, забезпечену владою, то це ж правове положення буде застосоване проти нього, коли в подальшому його супротивник пред'явить вимогу» (Д.2.2.1.).

Коментуючи цей едикт, Ульпіан зауважує: «Цей едикт встановлює положення надзвичайної справедливості і не може викликати чиєсь обґрунтоване незадоволення: оскільки хто заперечуватиме, щоб у його справі було винесено таке ж рішення, яке він сам виносить для інших чи доручає винести...Зрозуміло, що те право, яке хтось вважає справедливим застосувати до іншої особи, повинно визнаватися діючим і для себе самого...». Другий, не менш важливий, аспект єдності справедливості і рівності як вираз співрозмірності і еквівалентності зафіксований у традиційному природноправовому визначенні справедливості як відплати рівним за рівне. У такий спосіб В.С. Нерсесянц коментує зв'язки справедливості й рівності.

Отже, він пропонує визнати справедливість як самосвідомість, самовираження і самооцінку права і водночас – правову оцінку всього іншого, позаправового.

Якогось іншого принципу, крім правового, як вважає В.С. Нерсесянц, справедливість не має. Заперечення ж правового характеру і змісту справедливості неминуче призводить до того, що за справедливість розпочинають видавати яке-небудь неправове начало – вимоги зрівнялівки або привілей, ті чи інші моральні, релігійні, світоглядні, естетичні, політичні, соціальні, національні, економічні та ін. уявлення, інтереси, вимоги. Тим самим правове (тобто всезагальне і рівне

для всіх) значення справедливості підмінюється деяким окремим, частковим (індивідуальним, груповим, партійним, клановим) інтересом і довільним змістом, партикулярними претензіями.

Із цією проблемою, але дещо під іншим кутом зору, ми вже стикалися під час розгляду різних напрямів критики принципу правової рівності (і права в цілому) з позицій неправової (і антиправової) «свободи».

Як уважає В.С. Нерсисянц, під час заперечення правової природи справедливості ми фактично маємо справу з тим же, але вже стосовно справедливості, тобто із неправовою (тобто антиправовою чи позаправовою) справедливістю. За логікою такого підходу, право як таке (право взагалі, а не тільки антиправовий закон) несправедливе, а справедливість насамперед представлена в тому чи іншому позаправовому началі, правилі, вимозі.

Відповідно, справедливість права, якщо така допускається, має похідний, вторинний, умовний характер і узалежнена від підпорядкування права відповідному позаправовому началу. Оскільки такі позаправові начала позбавлені визначеності принципу правової рівності і права в цілому (об'єктивної всезагальності правової норми і форми, єдиного масштабу права, рівної міри правової свободи), вони неминуче опиняються під впливом суб'єктивізму, релятивізму, власного (самовільного) розсуду і особистого вибору (індивідуального, групового, колективного, партійного, класового) Так виникає множинність невідповідних один одному позаправових уявлень про справедливість і право, односторонніх претензій того чи іншого приватного начала на всезагальне, властиве праву і справедливості.

З позицій правової всезагальності (формально-визначеної всезагальності правової рівності, свободи і справедливості), рівною мірою значущої для всіх незалежно від їх моральних, релігійних, соціальних, політичних та інших відмінностей, позицій та інтересів, всі ці позаправові начала із вираженими в них особливими потребами, вимогами – лише особливі сфери

в загальному просторі буття і дії права і правової справедливості, специфічні об'єкти, а не суб'єкти справедливої правової регуляції. У просторі всезагальності і загальнозначущості принципу правової рівності і права як регулятора і необхідної форми суспільних відносин вільних суб'єктів саме правова справедливість виступає критерієм правомірності чи неправомірності усіх інших претензій на роль і місце справедливості у цьому просторі. Віддаючи кожному своє, правова справедливість робить цю єдність можливим, усезагальним і рівним для усіх правовим засобом, який не сприймає привілеї і утверджує свободу [114, с. 47–48].

Цілком протилежною є позиція В.М. Сирих. Критикуючи підхід до справедливості В.С. Нерсисянца і його розуміння справедливості як правової, а не позаправової категорії, В.М. Сирих наголошує, що справедливість не може бути атрибутом права, зокрема, аналізуючи основні положення теорії справедливості у В.С. Нерсисянца. А саме: справедливість тому, власне, і справедлива, бо втілює і виражає загальнозначущу правильність, а в раціоналізованому вигляді – всезагальну правомірність, тобто сутність і начало права, зміст правового принципу всезагальної рівності і свободи. Згідно з коментарем Ульпіана те право, яке особа вважає справедливим стосовно іншої особи, вона повинна вважати дійсним і для себе, і традиційне природно правове визначення справедливості як «відплати (отримання) рівним за рівне». В.М. Сирих робить висновок, що такі аргументи про співвідношення справедливості і права не є правомірними і дійсними. Тобто, якщо справедливість є формою відображення деяких правильних загальнозначущих суджень про право, то вона не може бути самим правом, його властивістю, приміром, як ним не є інші форми права (джерела чи правові знання, правовідносини). Безпосередньо право має чіткий і визначений зміст – це норми права, інститути права або галузі права [157, с. 436].

Розуміння правової справедливості як деякої форми відображення всезагальної правомірності відповідає її загальноприйнятому традиційному розумінню як сукупності оціночних суджень про право і результати його дії.

В праві у значенні рівноцінності, рівнозначності прав і обов'язків використовується ознака еквівалентності, що наділена всезагальністю і є дійсною ознакою права. Справедливість як суб'єктивне і оціночне судження є компонентом правової свідомості і моралі та знаходиться за межами права. Але В.М. Сиріх погоджується із тим, що справедливість можна розглядати як правовий принцип, що вимагає належної, обов'язкової поведінки, як це пропонує В.М. Шафіров [193, с. 134].

Але, водночас, В.М. Сиріх зазначає, що вимоги вчиняти справедливо ні в Конституції, ні в інших законах немає. Навпаки, в самих законах допускаються ситуації, за яких можуть настати і несправедливі результати. Окрім того, як влучно зауважувала С.В. Полєніна, в законодавстві відсутні критерії для розмежування справедливих результатів і несправедливих. І, нарешті, значна частина актів застосування юридичної відповідальності незмінно визнаються несправедливими або потерпілими, або винними особами. Відповідно, вимога вчиняти справедливо у таких ситуаціях унеможливила б і сам правозастосувальний процес [157, с. 422].

С.А. Зайцев теж вважає, що сутність права не вичерпується ідеєю справедливості, оскільки право – це і свобода, і рівність, і законність. Справедливість розглядається не як право в цілому, а як один із його загальних принципів [58, с. 148–151].

Принцип – первоначало, те, що лежить в основі певного явища. В цій якості справедливість не тільки взаємодіє з іншими відправними началами, але і може вступати з ними у протиріччя. Наприклад, із позицій справедливості кожен злочинець повинен зазнати кари за вчинене. Однак кримінальному праву відомі такі інститути, як давність у здійсненні правопорушення, амністія, помилування, що дозволяють звільнити винного від покарання повністю або частково. В цьому випадку обов'язковість

покарання поступається милосердю, а дія принципу справедливості коректується з позицій гуманізму.

Не будучи закріпленою текстуально у конкретних правових нормах, справедливість впливає із сукупності юридичних приписів, виступаючи одним із критеріїв, що відрізняють правове законодавство від санкціонованого свавілля. Відтак виникає питання, що вважати мірилом самої справедливості, якщо уявлення про неї можуть змінюватися не тільки від однієї історичної епохи до іншої, але і від людини до людини. С.А. Зайцев наголошує на тому, чи існує взагалі об'єктивна основа справедливого, не залежна ні від чийого суб'єктивного угляду? Таким критерієм, на думку вченого, повинна бути сама людина як учасник суспільних відносин. І з цієї точки зору об'єктивно справедливим є все те, що сприяє розвитку людської особистості, її збагаченню і вдосконаленню.

Отже, справедливість права полягає в його відповідності основним напрямам соціального прогресу, у забезпеченні поступального руху суспільних відносин шляхом закріплення у праві обов'язків їх учасників, співрозмірних досягнутому ними рівню.

Закріплення такої співрозмірності досягається як шляхом законодавства, так і в результаті правозастосування, коли необхідна нормативна база відсутня, або чинне законодавство суперечить юридичним принципам. За таких обставин вирішальну роль виконує практика судових органів, які поки що не наділені у нас правотворчими функціями.

Для будь-якого суспільства найскладніше «приземлити» абстрактну справедливість, проголосити їй вірність, зробити її реальністю. Цьому суперечить недосконалість людини, детермінуюча її схильність до помилок, що, безумовно, властиво і тим, хто здійснює правосуддя.

Соціальна справедливість є метою, до якої рухається всяке суспільство. І навряд чи існує соціум, який вже досяг цієї мети, оскільки рух до соціальної справедливості постійно гальмується людськими колізіями, помилками і навіть злочинами.

Аналізуючи методичні засади нормопроекування, автори монографії про законотворчу політику в Україні відзначили, що справедливий закон і порядок – альфа і омега повноцінної діяльності та перспектив розвитку будь-якої держави [81, с. 71].

Відправним правовим началом окреслює справедливість і Е.В. Скурко, спираючись при цьому на праці У. Блекстона, який свого часу відзначив, що творець наділив людський розум здатністю розпізнавати закони добра і зла, з якими людині необхідно співвіднести свою діяльність. Такими принципами є: чесно жити, нікого не ображати, давати кожному, що йому належить. До них Юстиніан звів усю доктрину права [152, с. 18].

У межах основоположних принципів – засад права – досліджує справедливість і С.П. Погребняк. На його думку, втілення ідеї справедливості у праві, відбувається через реалізацію принципу справедливості в процесі правотворчості і судочинства [128, с. 46].

У межах правової матерії справедливість реалізується через надання їй, з-поміж інших якостей, насамперед статусу загальноновизнаного (всезагального, основоположного) принципу права. Під такими принципами розуміють систему найбільш загальних і стабільних імперативних вимог, закріплених у праві, які є концентрованим виразом найважливіших сутнісних рис та цінностей, що притаманні цій системі права, і визначають її характер і напрями подальшого розвитку [128, с. 37].

Під час відбору вимог, які можуть претендувати на роль основоположних принципів права, послуговуються методикою Дж. Ролза, який сформував авторський перелік принципів справедливості. Оскільки Дж. Ролз прагнув знайти ті фундаментальні правила, що можуть бути узгоджені розумними та добре поінформованими людьми, які зацікавлені у плеканні своїх інтересів та мають право вибору, то він і зробив висновок, що ніхто не здатний наполягати на тих принципах, що є корисними лише в його конкретній ситуації, а спрацьовують лише ті засади, які стають наслідком чесної угоди (домовленості) [146, с. 25–30]. За аналогією,

С.П. Погребняк виокремлює ті ідеї, на користь яких зроблять вибір усі, перебуваючи у первісній позиції, яка характеризується «запоною незнання», що на них має ґрунтуватися право як загальнообов'язковий соціальний регулятор, а саме: справедливість, рівність, свободу і гуманізм [128, с. 38]. Тенденцію визнання справедливості засадою права простежуємо в працях відомих українських вчених. Так, наприклад, професор П.М. Рабінович, прогнозуючи майбутній соціально-демократичний тип права, визначає його як систему формально обов'язкових загальних норм фізичної поведінки, які встановлені або санкціоновані соціально-демократичною державою, виражають волю більшості населення країни – трудівників-власників, спрямовані на врегулювання суспільних відносин відповідно до цієї волі та загальносоціальних потреб і реально забезпечують максимальне здійснення та захист основоположних прав людини, спільнот і об'єднань на засадах свободи, справедливості, солідарності [135, с. 120].

Подібною є позиція колективу авторів Академічного курсу загальної теорії держави і права, які розглядають справедливість як загальновизнаний (всезагальний) принцип права. Дотримуючись основного правового змісту, який отримав принцип справедливості ще за часів Юстиніана – «*Justitia est constans et pertua voluntas suum cuique tribuere* (справедливість є постійна і незмінна воля кожному дати заслужене)», сучасні правознавці в межах правової системи суспільства надають йому чимало значень. По-перше, справедливість закладена в самому змісті права, в тих суспільних відносинах, формою яких є право. По-друге, самодіяльність суб'єктів права повинна бути пронизана ідеями неупередженості, істинності, правильності, законності, чесності і т.д. (*judex bonus nihil ex arbitrio suo facit, nec propositione domesticate voluntatis, sed juxta leges et jura pronunciet* – хороший суддя нічого не може зробити на власний розсуд або за власним бажанням, а повинен виносити рішення за законом та по справедливості). По-третє, винесені юридичні рішення, що встановлюють права та обов'язки, заходи

заохочення і юридичної відповідальності, повинні за формою і змістом бути справедливими, тобто враховувати всі обставини і відповідати ступеню вчиненого проступку [120, с. 106].

Цілком погоджуючись із такою деталізацією, можемо стверджувати, що досліджуваний принцип ставить певні вимоги до усіх видів діяльності держави, а саме – правотворчої, правозастосувальної та правотлумачної. Тому цілком підставним є виокремлення в літературі справедливості як принципу правотворчості. Такі міркування висловлюються, наприклад, відомими російськими теоретиками права В.В. Лазарєвим і С.В. Липнею. Вони зазначають, що процес створення нормативно-правових актів у сучасній демократичній державі ґрунтується на принципах законності, справедливості, науковості, демократизму і гласності. Розуміння справедливості завжди було різним: колись цілком справедливою вважалися і кровна помста, і принцип таліона, і станова нерівність. Нині ж справедливість конкретизується, як правило, вказівкою на ідеї гуманізму, рівності громадян перед законом і т.д. [85, с. 278–279].

Розглянемо детальніше характеристику цього принципу.

Основними завданнями правотворця є:

– сформулювати систему суспільних і державних цінностей, гуманістичних ідеалів, визначивши співвідношення правового і неправового (протиправного);

– задовольнити потреби, інтереси людей, зважаючи на розвиток, динаміку суспільних відносин,

– окреслити сферу дії права, розмежувавши правову і позаправову матерії.

Як бачимо, розв'язання таких завдань передбачає вимогу до формування правових норм, так би мовити, змістовного характеру. Оскільки йдеться про визначення прийнятного і неприйнятного, співвідношення права і моралі, зважування інтересів приватних і публічних, то мимоволі

законодавець стикається з категорією справедливості у її розумінні як критерію для таких розмежувань.

Можна погодитися із загальним твердженням про те, що усі сучасні теоретичні дослідження і визначення справедливості є ідеологічними і часом суперечливими. Єдиним спільним у них відзначають визначення справедливості як відсутності (уникнення, виправлення) несправедливості.

Доволі часто позитивне право може не збігатися із суспільними уявленнями про справедливість. Проте цей розрив має тенденцію до згладжування: або це відбувається внаслідок того, що уявлення про справедливість із часом руйнують правові норми, які суперечать їм, або право перевиховує існуючу правову мораль [128, с. 62]. Одним із шляхів розв'язання конфлікту між позитивним правом і справедливістю деколи вбачають революцію [183, с. 41–42, 46]. В такий спосіб справедливість, як поняття оціночне, зумовлене умовами життя суспільства, його розвитком, надбаннями та досягненнями, задаватиме тон позитивному праву.

Окрім того, з огляду на інтеграційні процеси, зокрема в рамках Ради Європи, визнання державами юрисдикції міжнародних правозастосувальних органів, розуміння справедливості набуває нових масштабів і потребує подальшої імплементації у національну юридичну практику. Наприклад, під час аналізу діяльності Європейського суду з прав людини постає проблема пошуку «справедливого балансу інтересів громадянина, держави і суспільства» при захисті того чи іншого права, проголошеного Конвенцією про захист прав та основних свобод людини 1950 року, формування стандарту права на «справедливий судовий розгляд», категорія «справедлива сатисфакція». Так, наприклад, у рішенні у справі Сорінг (Soering, 89) зазначено, що бажання забезпечити справедливу рівновагу між вимогами загального інтересу колективу і необхідністю дотримуватися основних прав людської особистості пронизує Конвенцію в цілому. Ця рівновага виражається у принципі пропорційності обмежень. Це означає, що обмеження, накладені на окрему особу у загальних інтересах, повинні бути співрозмірні необхідності їх

накладення. Потрібно дотримуватися також певної пропорції між ужитими заходами і метою, на реалізацію якої ці заходи спрямовані. Принцип пропорційності знаходить своє чітке застосування у наданні права власності або в тому, що стосується заходів обмеження цього права з боку національних органів влади (експропріація, регулювання користування власністю тощо) [47, с. 71–72].

Тому невідповідними були міркування представників українських правозастосувальних органів, зокрема заступника голови Апеляційного суду Миколаївської області, який визначив умови, за яких відбувається застосування національними судами Конвенції про захист прав і основних свобод людини в Україні. До них уходить:

- невідповідність внутрішнього законодавства України положенням вказаної Конвенції та Протоколів до неї;
- наявність у законодавстві України правових «прогалин»;
- краще розуміння тих положень законодавства, до яких були внесені зміни або доповнення на підставі прецедентної практики Європейського суду;
- у випадках використання таких основних принципів Конвенції, як «справедливість», «справедлива сатисфакція» або «верховенство права» [121, с. 29].

У зв'язку з цим змістовний погляд Європейського суду на категорію «справедливість» висуває певні вимоги до правотворчих органів держав-учасниць цієї Конвенції, оскільки його втілення у законодавстві держави дозволить попередити порушення міжнародно-правових зобов'язань держави, а, отже, уникнути обмеження прав людини на міжнародній арені.

Ще одним фактором, який актуалізує дослідження справедливості в межах правотворчої діяльності, є поступове входження правових прецедентів в систему джерел права держав романо-германської правової сім'ї. Такі тенденції простежуються, наприклад, в Україні, зважаючи на прийняття у лютому 2006 року Закону «Про виконання рішень та застосування практики Європейського суду з прав людини», яким Конвенцію та практику

Європейського суду офіційно визнано джерелами права. Таке законодавче формулювання окреслило чимало проблем, пов'язаних із дослідженням статусу практики Європейського суду, яка у певній частині є прецедентною, в рамках національної правової системи. Це зумовлює певну перебудову традиційної правосвідомості суддівських органів, їх нові можливості не лише у правозастосувальній, але й у нормотворчій практиці.

Зважаючи на це, можна справедливність розглядати і як засадничу умову правотворчого процесу, яка:

1) ставить вимоги змістовного характеру до правотворчого процесу (на відміну від інших принципів правотворчості, які передбачають формальні вимоги до правових норм);

2) є динамічною, оскільки її зміст визначається умовами життя суспільства, його розвитком, надбаннями та досягненнями, відповідно, визначає орієнтири правового розвитку;

3) її дотримання дозволить забезпечити: 1) ефективність правового регулювання на усіх його стадіях, оскільки презюмується первинна справедливність правових приписів; 2) реалізацію міжнародних правових стандартів, що упереджує ситуацію порушення державою основних прав людини; 3) успішне здійснення усіх форм правотворчої діяльності [54, с. 15–17].

Отже, дослідження шляхів взаємодії справедливості і права дозволяє простежити правові можливості справедливості.

3.2 Причинність як методологічна основа взаємозв'язку справедливості і права

Досліджувані співвідношення справедливості і права дозволяють визнати безспірний зв'язок цих явищ. Тому видається доцільним звернутися до детермінізму як «загального вчення про взаємозв'язок і взаємообумовленість явищ і процесів реальності» [116, с. 631].

Етимологічний аналіз терміна «детермінізм» дозволяє встановити, що латинське «terminare» – це обмежувати, відділяти, визначати; «de» – як додаток – знак межі, межа, кінець. Тому *determinare* у давніх римлян означало обмежувати, визначати дослівно, у практичному значенні, для прикладу – встановити межі земельної ділянки [80, с. 12–13]. Відповідно, ідея детермінізму була всебічно розглянута вже в античній філософії та науці.

У середньовічний період у науці логіка, в якій виник цей термін, під детермінацією розумівся вид логічного визначення поняття: додавання ознак до родового поняття для утворення обмеженішого за обсягом видового поняття. Логічна операція утворення менш загальних понять із більш загальних унаслідок додавання до останніх певних ознак у сучасній логіці має назву «детермінація» (обмеження) і розглядається як противага зворотній операції утворення більш загальних понять із менш загальних – генералізації (узагальнення) [16, с. 9–10].

Від XVII ст. поняття детермінізму вживають у загальнофілософському значенні для характеристики дійсності. Причому впродовж тривалого часу це поняття використовували в сфері етики. Ним позначали обумовленість морального вибору, спричинення поведінки людини зовнішніми обставинами [16, с. 10].

Однак закріплення за детермінізмом статусу всезагального вчення про взаємозв'язок і взаємообумовленість усіх явищ навколишнього світу відбулося порівняно недавно. Тому дотепер розуміння детермінізму пов'язують із загальним уявленням про зв'язок і обумовленість явища чинниками, котрі визначають його виникнення та сутнісні, характерні ознаки. Сюди, відповідно, входить уявлення не про один чинник, який обумовлює чи породжує предмет або явище, а про сукупність таких чинників. Тобто детермінізм означає такий зв'язок, що виражає насамперед причинно-наслідкову залежність існування чи зміни предметів або явищ (якостей предметів чи явищ і відносин між ними, подій, процесів, станів) від будь-яких природних або соціальних чинників.

До висхідних категорій детермінізму належать категорії зв'язку та взаємодії. Зв'язок явищ – це універсальний спосіб існування явищ дійсності, взаємодія, взаємозалежність явищ та елементів, що утворюють явища як певні системи. Взаємодія виявляється у взаємообумовленій зміні процесів чи явищ. У ній явища є тими чинниками, під впливом яких і реалізується відношення детермінації. Детермінізм – це загальне вчення, що визнає існування універсального взаємозв'язку та заперечує існування будь-яких явищ і предметів поза цим універсальним взаємозв'язком [75, с. 8].

Детермінізм не обмежується констатацією взаємозв'язку предметів чи явищ, а виявляє функціональну роль та засади такого взаємозв'язку. Він пов'язаний і з принципом єдності, і з принципом розвитку. Розуміння та встановлення обумовленості розвитку природних і соціальних процесів і явищ – одна зі складних проблем учення про детермінізм. Лише у процесі розвитку розкривається механізм детермінації з урахуванням діалектики необхідності та випадковості, можливості й дійсності, яка характеризує і творчий характер процесу розвитку, і його незворотність.

Для сучасної науки характерне широке застосування вчення про детермінізм як методу та принципу дослідження. У зв'язку з цим відбувається збагачення змісту детермінізму: виявляються різні форми і види детермінації, поглиблюється їх розуміння.

Підсумовуючи, можна визначити детермінізм як філософське учення про зв'язок, а часто – й залежність предметів, явищ, процесів, станів одне від одного, зокрема такий взаємозв'язок, коли один предмет, явище або стан породжує чи обумовлює існування та зміну іншого і визначає суттєві ознаки, що його (явище, процес, стан) характеризують.

Стосовно поняття детермінації, то під нею розуміють сам процес взаємозв'язків, у тому числі обумовленості, усіх явищ, змін, подій в об'єктивній і суб'єктивній реальності.

У філософській науці детермінацію розрізняють за формами і видами. Поняття форми детермінації означає детермінацію з огляду на той чи інший

конкретний процес, за посередництвом якого вона здійснюється, або конкретні умови її реалізації. В цьому аспекті детермінація поділяється на:

- однозначну і неоднозначну (імовірнісну);
- фізичну й інформаційну;
- матеріальну та ідеальну (логічну) й інші форми детермінації. З-поміж форм детермінації виокремлюють також ендогенну (внутрішню) та екзогенну (зовнішню) детермінації, що мають співвідносний характер.

Види детермінації розрізняють залежно від змісту детермінуючих зв'язків, зокрема такими є:

- причинність;
- умови;
- зв'язок станів;
- структурна детермінація;
- кореляційний зв'язок;
- цільова детермінація й інші види.

Різні форми та види детермінації перебувають в єдності. Наприклад, взаємопов'язані причинність і зв'язок станів, безперечним є зв'язок причин і умов. Цільова детермінація спирається на причинну детермінацію, відношення каузально-генетичної та просторово-структурної детермінації належить до форм зв'язку всезагального принципу розвитку і всезагального принципу єдності світу.

Взаємозв'язок різних форм і видів детермінації реалізується в конкретних процесах та явищах. Змінність явища обумовлює наявність у ньому і залишків минулого, і зерна майбутнього. Тому кожен процес, кожне явище, кожна із систем містить одночасно різні форми детермінації та різні її види.

Серед різноманітних видів детермінації, що відображають універсальний взаємозв'язок і взаємодію явищ у навколишньому світі, особливе функціональне значення має причинно-наслідкова детермінація.

Причинність, каузальність (лат. *causa* – причина) – філософська категорія для визначення моменту універсальної взаємодії предметів і явищ матеріального світу, що полягає в утворенні або породженні одними предметами чи явищами (причинами) інших – наслідків [175, с. 413–414].

Причинність виступає саме як генетичний зв'язок предметів і явищ матеріального світу, зумовленість або породження одного предмета чи явища іншим. Причиною є те, що породжує, а наслідком – те, що виникає або впливає з чого-небудь [30, с. 736, 1141].

Класифікацію причин запропонував ще Арістотель. Мислитель розвинув учення про чотири основні способи пояснення сутності, які при цьому виступають і як основні принципи існування. Формулювання цих принципів презюмує відповіді на такі питання про сутність: «що це є? (формальна причина)», «з чого це складається? (матеріальна причина)», «як це створено, звідки це походить? (діюча причина)», «для чого це? (цільова причина)» [118, с. 353].

Реалізація причин залежить від наявних детермінуючих умов. І якщо причина – це порівняно активний чинник, який призводить до наслідку, то умова – відносно пасивний чинник, що впливає на результат, зумовлений причиною, але при цьому не є причиною такого наслідку.

Кожен наслідок обумовлений своєю причиною. І це засвідчує, що причинність належить до видів обумовленості, детермінізму. Однак причинна обумовленість є обумовленістю зв'язку, що характеризується генетичною залежністю одного предмета чи явища від іншого, а поняття детермінізму виражає всі види зв'язків і обумовлення [80, с. 17].

Тому причинний зв'язок можна визначити як частину всезагальної універсальної взаємодії, яка виявляється в тому, що одне явище за достатніх умов обов'язково породжує інше, або зміна одного явища викликає зміну іншого.

Коли ми розглядаємо причинний зв'язок, то йдеться про глибший, необхідний і сталий зв'язок, такий, в якому одне явище спричиняє інше, або це друге з необхідністю впливає або слідує з першого.

Причиною загалом вважається те, що є достатнім для обумовленості, відповідно, і для пояснення, що є чинником виникнення відповідної події або явища. Механізмом причинності вважається відношення обумовлювальних між собою процесів чи явищ.

Які ж ознаки дають змогу відмежувати причинно-наслідковий зв'язок від близьких до нього видів детермінації?

У світі не існує явищ і процесів, котрі б не мали причини виникнення. Існування безпричинних явищ та процесів суперечило б принципу єдності світу. Оскільки процес обумовленості становить необхідну ланку будь-якого процесу розвитку, то існування безпричинних явищ і процесів призвело б до заперечення загального характеру розвитку. З наукового погляду існування безпричинних явищ суперечить і закону збереження матерії, оскільки б демонструвало можливість виникнення чогось із нічого.

Друга ознака характеризує невідворотність причинно-наслідкового зв'язку. Це наявність між двома явищами – причиною та наслідком – такого зв'язку, який передбачає породження, обумовленість другого явища першим. У цьому зв'язку причина не просто передує наслідкові у часі, а породжує, генетично обумовлює його виникнення й існування. Причинний зв'язок також характеризується часовою асиметрією. Це означає, що формування причини завжди передує виникненню наслідку, але не навпаки. Процес впливу має певну спрямованість у часі: від того, що є, – до того, що буде. І цей процес – незворотній. Якщо ми розглядаємо зв'язок між двома явищами і виявляємо, що одне з них передує іншому в часі, то це інше за жодних умов не може розглядатись як наслідок. Одночасно сам факт регулярного передування одного явища іншому в часі ще не дає підстав вважати перше явище причиною, а друге – наслідком. Послідовність у часі є необхідною, але не достатньою умовою для існування причинного зв'язку. Іншою умовою, яка дає підстави розглядати наявність причинного зв'язку між явищами, є обумовлення (породження) одного явища іншим.

Третя характерна ознака причинного зв'язку – його необхідність. Якщо причина виникає у жорстко визначених фіксованих зовнішніх і внутрішніх умовах, то вона з необхідністю породжує певні наслідки, і це відбувається незалежно від локалізації цього причинного зв'язку в просторі та часі. Зв'язок причини й наслідку має закономірний характер, а саме уявлення про необхідний характер зв'язку між причиною та наслідком є складовою закону причинності. Тому сутність закону причинності полягає в тому, що однакові причини завжди породжують однакові наслідки, безперечно, за одних і тих самих умов.

Необхідність зв'язку наслідку з причиною, яка його зумовила, не можна об'єднувати з питанням про характер самого наслідку: цей характер може бути і необхідним, і випадковим. Випадковими ті чи інші явища вважаються не тому, що вони не впливають із необхідністю зі своїх причин, а тому, що вони породжуються випадковими подіями чи обставинами. Сам зв'язок наслідку з причиною, яка його породила, не може бути випадковим. Сферою існування випадковості є не зв'язок причини та наслідку, а зв'язок елементів, що становлять причину, взаємодії елементів, котрі їх утворюють.

Причинно-наслідковий зв'язок є фундаментальним не лише тому, що на ньому ґрунтуються інші, непричинні види детермінації. Цей зв'язок є основним ще й тому, що на ньому формуються складніші види каузальних зв'язків – так званого ланцюга спричинювання.

Четвертою ознакою причинно-наслідкового зв'язку є його просторова та часова безперервність. Такий зв'язок фактично виступає як певний ланцюг причинно пов'язаних явищ у просторі.

Часова безперервність виникає тоді, коли два явища, що перебувають один щодо іншого як причина і наслідок, знаходяться в одній точці простору, але розділені кінцевим часовим інтервалом.

Різновидами причинного зв'язку є: 1) бінарний, дволанковий зв'язок (причина – наслідок); 2) причинний ланцюг (де стільки причин і наслідків, скільки ланок у цьому ланцюзі, але обов'язково виникає послідовна

змінність причини та наслідку, коли під час руху в причинному ланцюзі причина сама стає наслідком іншої причини); 3) причинна мережа («дерево причинності», під яким розуміють систему причин, і кожна з них причинно пов'язана з іншими елементами системи).

Після того, як ми проаналізували основні елементи каузальної детермінації (а саме – причиною, умовами, підставами), логічно детальніше розглянути категорії «можливість» і «дійсність».

Дотепер, використовуючи категорії необхідність і випадковість, причина та наслідок, ми мали на увазі дійсне (актуальне) буття предметів і явищ. Однак, окрім буття дійсного, існує, як уже зазначалося, буття можливе, потенційне; тобто все, що згодом стане дійсним, виступає спочатку як можливе.

Саме поняття «дійсність» уживають у філософській літературі в двох значеннях. У широкому – коли під дійсністю розуміють увесь реальний світ, і тоді вона містить й власні тенденції, потенціал до розвитку, тобто можливості. У вузькому – коли під дійсністю мають на увазі не будь-яке буття, а лише те, що вже сформувалося.

Можливість є закономірною тенденцією розвитку об'єкта, яка за певних умов перетворюється на дійсність. Тоді дійсність виступає реалізованою можливістю. Можливість так само є об'єктивною, як і дійсність. У цьому людина переконується, споглядаючи безупинні зміни в навколишньому світі, а також у перебігу практичної діяльності в міру перетворення мети (можливості) на результат (дійсність).

Будь-яка можливість – це такий стан розвитку, коли частина необхідних детермінуючих чинників є уже в наявності, але вони ще не становлять усю необхідну сукупність; або такий стан, коли є вся сукупність чинників, але вони ще недостатньо зрілі. У зв'язку з цим розрізняють можливості реальні та формальні. Під реальними можливостями розуміють можливості, що визначаються необхідними властивостями та зв'язками предмета (наприклад, можливість переходу речовини з одного агрегатного

стану в інший). Формальні ж можливості визначаються випадковими властивостями та зв'язками предмета, причому ця безліч випадків повинна перетнутися за певних умов.

Своєю чергою, реальна можливість з'являється перед нами в двох іпостасях. В одних ситуаціях – як можливість абстрактна, в інших – як конкретна. Абстрактна можливість виникає тоді, коли для її реалізації на певній стадії усі необхідні для цього чинники ще не виникли, але закономірно повинні виникнути на наступній стадії. Конкретна ж можливість виникає за наявності повної сукупності чинників, необхідних для її перетворення на дійсність.

Будь-яку можливість, навіть формальну, потрібно все-таки відрізнити від неможливості – тобто від того, що несумісне із законами природи, суспільства й мислення, а тому взагалі не може бути реалізоване за жодних умов.

Загальний аналіз поняття детермінації й таких філософських категорій, як зв'язок, причина, закономірність, причинність, необхідність та випадковість, можливість і реальність дозволяє сформулювати методологічну основу для дослідження стикування справедливості і права.

Так, наведена класифікація причин цілком співвідноситься із можливостями справедливості щодо права, які ми вже дослідили. Якість справедливості обумовлювати право з позицій цінностей, значущості, належності до ціннісно-орієнтаційної системи цілком відповідає змісту формальної причини. Сфері питання формальної причини – «що це є?» – належить і здатність справедливості формувати образ та змістовну серцевину, тобто виступати ідеєю права. Аналогічні міркування можна висловити стосовно справедливості як правового поняття, що конкретизує та раціоналізує право.

Зважаючи на контекст справедливості як властивості, що поряд із свободою та рівністю формує якість права, можна виявити матеріальну причину, тобто «з чого це складається?».

Справедливість як принцип у праві (чи права загалом, чи то правотворчості, чи правозастосування), яка становить першооснову права, співвідноситься зі змістом діючої причини – «як це створено, звідки це походить?». З огляду на такий вид причини можна виокремити і обумовленість права мораллю, оскільки справедливість характеризується приналежністю саме до морально-етичної сфери.

І, нарешті, аналіз справедливості як мети права, як правопорядку, що відображає призначення права та його цінність у суспільстві, для людини проектує цільову причину («для чого це?»).

Виявлення причинної наслідковості між справедливістю і правом має важливу ідеологічну мету, оскільки, як відзначає С.А. Ніжніков, сучасна духовно-моральна криза людини і людства, яка породила всі глобальні проблеми, сама є продуктом морального релятивізму, демократії, вільної від цінностей [115, с. 4].

Висновки до третього розділу

У розділі систематизовано основні шляхи взаємодії справедливості і права. Це дозволяє простежити можливості справедливості щодо права, відповідно – визначити основні напрями їх конвергенції. Насамперед, справедливість досліджують у межах співвідношення права і моралі, зважаючи на приналежність категорії «справедливість» до сфери моралі. Це дозволяє досліджувати обумовленість права з позицій моралі. Відповідно, саме крізь призму моральності повинна проектуватися така властивість права, як примусовість.

«Моральна приналежність» справедливості дозволяє також виявити її зв'язки з Абсолютною Ідеєю, Світовим Розумом і Абсолютними Еталонами, відтак – формувати поняття Вищої справедливості, що визначає специфіку

аксіологічної функції справедливості, зокрема у взаємозв'язку із правом. Такі особливості виявляються у суб'єктах оцінювання (люди оцінюють вчинки, поведінку інших людей, і це виражається у праві, і тоді формується поняття правової справедливості, тоді як Вища справедливість, що є наслідком прагнення до Абсолютного Еталону, Морального Ідеалу, виходить за межі людської діяльності, і, відповідно, виводить цю категорію зі зв'язки із правом.

Наступний напрям досліджуваної конвергенції проектується тим, що справедливість виступає правовою цінністю, що засвідчує обумовленість права з позицій цінностей. В межах такого напрямку можна прокласифікувати справедливість як: вищу цінність, яку покликана захищати і культивувати вся система права; ключову цінність права, яка визначає онтологічну основу права або основоположну; ейдетичну правову цінність (нарівні зі свободою), яка набуває свого соціокультурного змістовного навантаження; цінність, привнесена у правову площину зі сфери моралі, і, нарешті, таку, що зумовлюється конфліктом інших рівнозначних цінностей.

Здатність справедливості визначати мету права окреслює ще один напрям їх конвергенції. З огляду на мету права розрізняють справедливість формальну і реальну, тобто істинну, справжню, що має важливе практичне значення.

Аналіз справедливості як ідеї права завершується формуванням образу права.

Дослідження зв'язки справедливості і правопорядку призводить до з'ясування призначення права, оскільки під справедливістю часто розуміють сукупність поглядів на належне.

Простежується в літературі і якість справедливості як правового поняття. Зважаючи на контекст такого положення, справедливість отримує здатність конкретизувати та раціоналізувати право.

Оцінюють справедливість і як властивість права, що створює підстави для виявлення сутності права – ще одного із напрямів їх конвергенції.

Якість справедливості бути принципом у праві (права, правотворчості чи правозастосування) презюмує її можливості виявляти першоначало, першооснову у праві.

У межах дослідження зв'язків справедливості і права не менш актуальна проблема «нормативності», нормативної природи справедливості, в силу належності справедливості до компетенції практичного розуму, що передбачає її здатність до диференціації і меншу універсалізованість. На наш погляд, ця дискусія є питанням розмежування понять «справедливість» і «правова справедливість». Водночас останню пропонуємо розуміти як нормативно-правове закріплення усередненого рівня моралі, за якого забезпечується соціальний компроміс.

Окрім того, виявлення у справедливості здатності бути підставою правоздатності і онтологічною основою оформлення правового простору (тобто окреслювати сферу правової матерії) обумовлює правову природу цієї категорії.

Досліджувані співвідношення справедливості і права дозволяють визнати безспірний зв'язок цих явищ. Саме тому видається доцільним звернутися до детермінізму як загального вчення про взаємозв'язок і взаємообумовленість явищ і процесів реальності.

Серед різноманітних видів детермінації, що відображають універсальний взаємозв'язок і взаємодію явищ у навколишньому світі, особливе функціональне значення має причинно-наслідкова детермінація. Загальний аналіз поняття детермінації й таких філософських категорій, як зв'язок, причина, закономірність, причинність, необхідність та випадковість, можливість і реальність, дозволяє сформулювати методологічну основу для дослідження стикування справедливості і права. Також класифікація причин, запроваджена ще Арістотелем, зокрема їх поділ на

формальні, матеріальні, діючі та цільові, цілком співвідносяться із наведеними можливостями справедливості щодо права.

Окрім того, такі характерні риси причинового зв'язку, як усезагальність, невідворотність, необхідність, просторова та часова безперервність, відповідно, можна також простежити між справедливістю і правом.

РОЗДІЛ 4

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ОСОБЛИВОСТІ КОНВЕРГЕНЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ І ПРАВА

4.1 Багатоманітність філософсько-правових підходів до визначення сутності права

Як було з'ясовано, зв'язок справедливості і права можна вивчати як причинно-наслідковий. Певні особливості такого зв'язку вдається дослідити, звернувшись до загальнофілософської характеристики права та теорії причинності, зокрема класифікації причин. Така характеристика, зазвичай, передбачає дискусії щодо виокремлення права природного і права позитивного. Це дозволяє розкрити природу обумовленості права.

Так, феномен природного права, можливості його існування як такого, поза зв'язком і взаємодією із позитивним правом часто зазнають скептичного ставлення, що простежується упродовж різних періодів розвитку правової думки. У праці «Про державу» Цицерон зазначив, що «якби сама природа встановлювала для нас права, то всі люди користувалися б одними і тими ж законами, а одні і ті ж люди не користувалися б у різний час різними законами». Оскільки ж закони змінюються, «підтримуються карою, а не нашим почуттям справедливості, то варто визнати, що право не містить нічого природного» [184, с. 191].

Нікчемним і таким, що існує «швидше в уяві, ніж у дійсності», називав природне право і Спіноза у «Політичному трактаті»: «Природне право людей визначається міццю кожного і належить кожному зокрема» [155, с. 360]. Природне право, як «право природи», вважав Спіноза, властиве не окремому індивіду, а всьому людському роду, і не може бути поза тією умовою, що люди, маючи загальне право, могли б

спільно заволодіти землями, які вони можуть населяти і обробляти, закріпитися, протистояти всякому насиллю і жити за загальним рішенням усіх. Таке право Спіноза називав «верховною владою», і зосереджувалося воно, як і сама влада, «абсолютно в руках того, на кого за загальною згодою покладено піклування про справи правління, а саме встановлення, тлумачення і відміна права, зміцнення міст, вирішення питання про війну і мир» [155, с. 361]. Отже, Спіноза визнавав можливість існування природного права як «права природи» і лише у нерозривному зв'язку із державно-владним, позитивним правом.

В Інституціях Юстиніана природне право – це те, що «природа вселила всім живим істотам», воно властиве не тільки людині (людському роду), але й взагалі усім істотам, які народжуються або в повітряному просторі, або на землі, або в морі [122, с. 17].

Гуго Гроцій природне право бачить як припис здорового глузду, яким та чи інша дія, залежно від її відповідності чи суперечності самій розумній природі, визнається або морально ганебним, або морально необхідним, а відповідно така дія або забороняється або приписується самим богом, творцем природи [40, с. 343].

Ще природне право розглядалося як «правова і соціальна належність», як ті «ідеальні норми, яких в реальній дійсності немає, але які повинні бути і які в ім'я своєї об'єктивної належності заперечують діюче право та існуючий життєвий уклад». Такої позиції притримувався російський філософ початку ХХ століття С.Н. Булгаков [28, с. 255–256].

Питання-сумніви щодо природного права вчені знаходять і в працях відомого російського вченого Н.М. Коркунова: «Чим і як пояснюється виникнення самого поняття про природне право? Звідки береться впевненість у дійсному існуванні відповідного цьому поняттю права?». Відповідь на них Н.М. Коркунов бачить у тому, що поняття утворюються не тільки шляхом узагальнення отриманих із досвіду уявлень, але також завдяки простому протиставленню тому, що дає нам досвід. При

спостереженні в реальному житті за мінливим, різноманітним, умовним правом, яким є позитивне право, шляхом антитези, утворюються поняття незмінного, абсолютного права – права природного [84, с. 97].

С.В. Черниченко зауважує, що право можна бачити в етичному світлі – як систему моральних установок, освячених державною владою, через що вони отримали обов'язковий характер. Він не погоджується із Ю. Тихонравовим, який розглядає право «виключно як форму духу» [161, с. 4], оскільки у праві духовна частина переважає порівняно із державою, але в праві присутня і матеріальна сторона, позаяк воно регулює поведінку людей, тобто різні відносини, що виникають між людьми, в тому числі матеріальні. Крім того, є і інші форми духу [189, с. 562].

Як зазначалося, Г. Радбрух пов'язує зміст поняття права із його призначенням. Таким призначенням розглядається – справедливість: «Право – це дійсність, зміст якої у тому, щоб слугувати правовій цінності, ідеї права. А ідея права – це справедливість». Тобто у вченого право завжди асоціюється зі справедливістю, але не є синонімом справедливості. Проте Г. Радбрух унікав терміна «природне право», обґрунтовуючи тезу про випадки існування права, у якого відсутня правова природа, про неправове право, як-от нацистське право [136, с. 52]. Ці позиції знову спрямовували дослідників на справедливість як основну рису права [189, с. 563].

В.С. Нерсисянц тлумачить право як «формальну рівність», «всезагальну рівну міру», «всезагальну свободу», «всезагальну справедливість» [114, с. 50].

Право, що виникло впродовж правотворчого процесу – чи воно має цілеспрямований, чи стихійний характер, виражене в законах чи інших джерелах права, тобто позитивне право, – дійсно створюється державою чи за її участю. З цієї точки зору право містить відображення суб'єктивності, яку не можна плутати з правом у суб'єктивному значенні. Водночас, саме право, право як таке виникає об'єктивно, а не за бажанням людей. І в цьому сенсі воно, безсумнівно, не залежить від волі законодавця [189, с. 564].

Н.Н. Алексеев свого часу наголошував на багатомірності права, зазначаючи, що правові феномени у визначенні типу «право є норма», «право є воля», «право є інтерес», «право є свобода». Учений зробив радикальний висновок: «Щоб з'ясувати сутність та багатомірну природу права, потрібно взагалі покинути ґрунт визначень» [4, с. 71].

Не всі вчені розділяли таку позицію і вважали можливим віднайти максимально містке визначення права, яке повинно охоплювати те, що називають позитивним правом і природним правом (якщо зважати на гіпотезу про існування природного права), а також право в суб'єктивному і об'єктивному значеннях. Як уважають учені, максимально наблизився до такого визначення Л.І. Петражицький, який, своєю чергою, вважав, що теоретично варто було б спробувати визначити природу просто права, що охоплює як об'єктивне, так і суб'єктивне право, а саме право розумів як етичні переживання, що мають імперативно-атрибутивний характер [123, с. 64–65, 85].

В.С. Нерсисянц висловлював думку, що об'єктивні властивості права не залежать від волі законодавця. Загальна обов'язковість правового закону презюмується об'єктивною природою права [114, с. 51–52].

В.С. Соловйов визначив право у порівнянні із моральністю «як примусову вимогу реалізації певного мінімального добра, або порядку, що не допускає певних проявів зла» [153, с. 450].

С.В. Черниченко, своєю чергою, так визначає право: це межі поведінки людей як учасників соціально значущих відносин, що окреслюють їх диференційовану міру свободи в суспільстві і розглядаються як обов'язкові. Таким визначенням учений намагається охопити і позитивне, і природне, і об'єктивне, і суб'єктивне право. С.В. Черниченко також уважає, що природне право – складається із двох компонентів. По-перше, природне право – це критерії права, що спираються на мораль. Це твердження коректне, оскільки є норми моралі, загальні для всіх типів розвитку людства, у чомусь дуже наближені до Абсолютних Еталонів

моралі. Це норми, які містять уявлення про те, яким повинно бути право, у максимальній мірі відповідним найбільш стабільним нормам моралі. Це так звані правові вимоги, що ставляться до позитивного права. Якоюсь своєю частиною вони входять і в мораль, і в правосвідомість.

По-друге, природне право-закономірності, властиві саме праву як соціальному явищу. Вони виражають логіку права [189, с. 581–582].

В.С. Соловйов розуміє право як примусову вимогу у реалізації певного мінімального добра, або порядку, що не допускає якихось проявів зла. Якщо якийсь позитивний закон іде в розріз із моральною свідомістю добра, то можемо наперед бути впевнені, що він не відповідає вимогам права, і правовий інтерес стосовно таких законів може полягати не у їх збереженні, а тільки у їх правомірній відміні [153, с. 458]. Це формулювання права найбільше, на думку вчених, застосовне до природного права.

Окрім того, Г. Радбрух, наприклад, розрізняє несправедливе право і неправо, а також зазначає, що існують правові принципи більш авторитетні, ніж будь-який юридичний припис. У такому випадку закон, що суперечить такому принципу, не діє. Схожі принципи називають природним правом. Кожен із них викликав сумнів, але з часом викристалізувався їх твердий зміст. Із загальної згоди вони були закріплені у так званих деклараціях основних і громадянських прав людини. Отже, більшість із них уже не викликала сумнів [136, с. 228–229, 234–235].

На основі наведених позицій щодо розуміння права можна простежити, що різновиди чи вияви права розрізняють за джерельністю, тобто тим, що його зумовлює.

М.Н. Марченко, систематизуючи погляди на природне право, наголошує, що його часто розглядають у різних площинах:

1) як учення або сукупність концепцій, в яких природне право «пояснюється як незалежне від волі і влади законодавця, не надумане людиною і в цьому сенсі природне»;

2) як сукупність принципів і норм, що становлять, з точки зору прихильників тієї чи іншої концепції, зміст природного права;

3) основне суб'єктивне право людини (громадянина), що виражає об'єктивні вимоги свободи і безумовні претензії індивіда на вільну самореалізацію в суспільстві і державі [200, с. 304].

Теологічні доктрини природного права, що охоплюють учення про принципи божественної справедливості і порядок їх здійснення в світі, пропонують такі форми і джерела права, як «Бог», «божественна воля», «божественна справедливість» [99, с. 55–58].

Світські концепції природного права, наприклад, раціоналістична теорія природного права, теорія «відродженого природного права» в якості форм і джерел природного права, розглядають «людську природу», «розум людини», «природу речей» [138, с. 27–40].

Невизначеність змісту природного права найбільш безпосередньо відображається у характері уявлень і доктрин природного права.

Водночас простежуються такі розмежування природного права і позитивного. Одна низка вчених за аналогією із позитивним правом намагаються звести зміст природного права і його поняття до сукупності природно-правових норм, які виступають у формі природного закону [99, с. 110–117]. Тоді норма розглядається як «владний стандарт». Відповідно, спроби проведення аналогії між природним і позитивним правом, представлення змісту природного права у вигляді системи норм були розкритиковані, оскільки така аналогія не дає чіткого уявлення про структуру природного права, яка не може бути предметно-матеріальною, оскільки зміст його нематеріальний [103, с. 85].

Інші дослідники вважають, що в основі природного права не норми, а принципи, ідеї, вимоги, ідеали. «Моральні і правові ідеї, принципи, ідеали, вимоги, що формують природне право, самі собою ще не є правом в юридичному значенні, а становлять мораль, правосвідомість, демократичні

прагнення, тобто найближчу передумову і основу власне юридичного права» [18, с. 108].

Ще одна група науковців зауважує на розумінні природного права як «вічної ідеї», що виявляється в історичному розвитку позитивного права (Гегель) або як «сукупності усіх положень, що мають правовий характер». Така позиція – це фактичне ототожнення природного права із позитивним.

У літературі простежуємо ще й інші особливості природного права, що протиставляють його позитивному праву, а саме:

- моральний характер його приписів (Е.Н. Трубецькой) [167, с. 5];
- наявність у природного права більш широкої сфери застосування;
- звернення природного права і його вимог, найперше, до внутрішнього, заснованого на моралі, світу людей, тоді як позитивне право регулює зовнішню поведінку людей [103, с. 86–87].

Такі протиставлення демонструють специфіку обумовленості природного права, зокрема сферою моралі, що є свідченням процесу їх конвергенції.

Неминучим у контексті розмежування природного і позитивного права є питання співвідношення права і закону. Воно до сих пір спричинило чимало суперечок. Прихильники їх тотожності як основне наводять аргумент, згідно з яким право набуває життя, лише стаючи законом. Відповідно, поза законом права бути не може.

Інша наукова позиція полягає у твердженні, що право не можна зводити лише до норм, позаяк воно включає і природне право (насамперед, соціально-правові претензії людини), не обов'язково фіксовані у законах.

Зокрема, Г.І. Іконнікова зазначає, що, оскільки право – це продукт суспільства, а закон – продукт держави, то право не буває неправим, тоді як закон може бути і правим, і неправим, будучи залежним, найперше, від державної влади. Відповідно, розмежування права і закону – не просто методологічний прийом, необхідний для з'ясування їх сутності. Воно має глибокий гуманістичний сенс, оскільки дозволяє констатувати, що право як

зміст закону виступає критерієм його якості. Завдяки праву ми маємо можливість відрізнити закони правові від неправових, справедливі від несправедливих. Тому право слугує основою і джерелом юридичного закону [64, с. 168–169].

Свою чергою Р.З. Лівшиц, досліджуючи право як нормативно закріплену і реалізовану справедливість, що полягає у реалізації загальносуспільного компромісу, в цьому контексті теж з'ясовує питання співвідношення права і закону. Критеріїв визначення правового чи неправового характеру закону, на його думку, чимало: урахування в ньому інтересів людей; застосовуваність, реалізовуваність закону; ставлення до нього суспільства; рівень загальної і правової культури суспільства; наукова оцінка закону.

У суспільстві із різними інтересами однозначна характеристика закону як правового чи неправового неможлива (наприклад, наші закони про приватизацію, про податки, про землю, ідея гуманізації кримінального законодавства).

Відтак запропоноване розуміння права, яке охоплює розмежування права і закону, не дає однозначну оцінку правової природи закону, але визначає фактори такої оцінки. Отже, якщо право – засіб загальносуспільного компромісу, то все зрозуміло: чим більше людей задоволено змістом закону (компроміс), тим більше підстав уважати такий закон правовим. Оцінка закону як правового і ставлення до нього значною мірою залежать від загальної і правової культури населення. Яке саме суспільство, такі і його уявлення про право і справедливість. Співвідношення права і закону виявляється складним, неоднозначним, що повністю відповідає складності реальних суспільних відносин. Якщо та чи інша справедлива ідея не отримує нормативного закріплення, вона залишається у сфері моралі, як побажання, що не має обов'язкової сили. Це, як вважає Р.З. Лівшиц, ще не право. Якщо ж справедлива ідея отримує нормативне закріплення, то вона стає законом, і, будучи реалізованою у

суспільних відносинах, стає правом. Отже, право є вужчим, ніж закон, оскільки не всі закони – справедливі. З іншого боку, право ширше від закону, оскільки охоплює не тільки норми, але і реальні суспільні відносини, норми в житті, в дії [88, с. 71, 76].

Право виступає «духом» закону, його глибинною сутністю. Саме право за посередництвом закону сприяє встановленню і охороні правопорядку. У цьому сенсі на дуже важливій стороні взаємодії права і закону зауважив І.А. Ільїн, підкресливши, що через правопорядок здійснюється «взаємне духовне визнання» права і закону [65, с. 365]. Якщо закон відображає і захищає право, то право торжествує в реальній дійсності як правопорядок; правова культура; правосвідомість.

Підпорядковуватися закону, бути законотворчим громадянином – означає визнати правоту цього закону. Якщо цілі і переваги права знаходяться у повній згоді із суб'єктом права і якщо вони відображені у чинному законі, то формуються ефективні правовідносини. В основу всякого правовідношення покладено трояке визнання права, двічі здійснене. По-перше, кожен із суб'єктів, вступаючи у правовідносини, визнає право як основу відносин, як форму життя, як об'єктивну значущу ідею. По-друге, кожен із суб'єктів визнає свою духовність, тобто свою гідність і свою автономію, як правотворчу силу. По-третє, кожен із суб'єктів визнає духовність іншого суб'єкта, тобто його гідність і автономію як силу, здатну до творчості [65, с. 364].

Аксіома духовної гідності є першопочатковою і визначальною для всіх інших правових цінностей (свободи, справедливості, формальної рівності). Водночас, гідність є не лише правовою цінністю, але й загальнолюдською. Саме гідність визначає людину як носія духовного начала, завдяки їй людина визнається найвищою соціальною цінністю [39, с. 104].

Юридичний закон – багатоаспектний і суперечливий феномен. Часом він несправедливий. Як, наприклад, із позицій сьогодення – закон кровної помсти. Тому закони вважають надбаннями цивілізації і культури, а за їх

змістом, жорсткістю, справедливістю оцінюють рівень цивілізованості суспільства, ступінь розвитку його культури. При цьому вводять поняття «сила права», яке відображає важливі властивості права: бути об'єктивною реальністю, мати здатність до дії, встановлювати правопорядок, сприяти формуванню суспільних відносин. Сила права має і інший зміст, коли розглядається як вираз волі соціального суб'єкта. Важливо зазначити, що йдеться не про вияв волі, а саме про вираження волі як здатності соціального суб'єкта реалізувати право у дійсність. Ця здатність не є «чисто правовою», вона має психологічну складову – стійкість (настійність), рішучість, непохитність; моральну – чесність, непідкупність, обов'язковість; соціальну – справедливість, законослухняність, виконавчість, відповідальність. Саме тому право, спираючись на наявні об'єктивні соціоекономічні і соціокультурні умови, здатне стати силою [64, с. 171–172].

Є два основні підходи до розгляду проблеми ефективного законодавства. Перший – відштовхується від дослідження процесу законотворчості, що прагне до певного ідеалу. Так, І.А. Ільїн стверджує, що для формування «правильних» законів необхідно мати «правильне і чітке» уявлення про те, що є кращим. Однак у кожного своє уявлення про краще. Для художника – це краса, для етика – добро. Тому правопорядок у суспільстві «як елементарну забезпеченість і духовну повноту життя», за І.А. Ільїним, можуть забезпечити закони, що мають в основі «юридичне краще» – справедливість.

Другий підхід ґрунтується на матеріалістичному розумінні історії, що досліджує законотворчість як процес відображення вимог законів суспільного розвитку. З цієї точки зору, закони суспільного розвитку розглядаються як об'єктивні, незважаючи на те, що їх творять люди. Під визначальною силою розвитку суспільства розуміють спосіб виробництва матеріальних благ як єдність продуктивних сил і виробничих відносин. Він не нав'язується якоюсь чужою силою, «світовим духом» чи «світовою волею», а створюється людьми в конкретних історичних умовах, не залежних від їх волі й свідомості.

У результаті, людська життєдіяльність має два аспекти: об'єктивний і суб'єктивний. Перший детермінований об'єктивними умовами. Другий залежить від властивостей соціального суб'єкта – волі, професіоналізму, моральних якостей і ціннісних установок. Але вони обидва пов'язані правом [64, с. 174–175].

Природне право – це норми, зумовлені людською природою і законами розуму [39, с. 104].

Отож, загальнофілософська характеристика права, зокрема його вияву як загальносоціального (природного) явища, дозволяє простежити обумовленість такого права:

– «почуттям справедливості» (яке замінюється примусовістю, коли йдеться про реалізацію позитивних законів (Ціцерон)); «вимогою здорового глузду, самої розумної природи» (Гуго Гроцій), «належністю» (С.Н. Булгаков), «абсолютністю», «належністю на протипагу дійсному (умовно існуючому в суспільстві) порядку речей» (Н.М. Коркунов), ідеєю (з огляду на право як форму духу (Ю. Тихонравов)), «моральністю як мінімумом добра» (В.С. Соловйов). Дослідження соціальної і правової природи справедливості дає підстави прирівняти її до вищенаведених категорій і зробити висновок, що справедливість, як «ідея, абсолют», обумовлює право у його природному розумінні, але особливе місце при цьому відводиться «людській природі» (Г. Радбрух), «гідності людини» (О.В. Грищук), «духовності, автономії людини» (Г.І. Іконнікова), які стають первинною, вихідною правотворчою силою. Саме у зв'язку із цим виникає необхідність розглянути питання джерел права – права природного.

Окрім того, розмежування права і закону дозволяє нам виявити і оцінити результат процесу обумовленості права, і здатність права виступити: змістом закону; критерієм якості закону; духом закону; основою і джерелом закону. Саме в такий спосіб простежується залежність закону від права, а від того, що обумовлює право, виступає джерелом створення права, залежить формування ефективного законодавства.

Тому детальніше зауважимо на проблемі джерел природного права.

4.2 Справедливість як джерело формування природного права

Між джерелами природного права та самим правом учені виокремлюють безпосередній взаємозв'язок. Форми і джерела природного права – їх природа і характер – дозволяють певною мірою робити висновок про природу і характер самого природного права і навпаки [103, с. 87].

У російській та іншій зарубіжній науковій літературі, як джерела природного права, наводяться:

- матеріальні умови життя суспільства;
- «природа речей», «розум людини», «вічний незмінний порядок облаштування світобудови» [55, с. 21–22];
- «природа людини», її культура, свідомість (в тому числі правосвідомість), колективна воля, яка, на думку деяких науковців, незалежно від способів її вираження є єдиним справжнім джерелом права [23, с. 63];
- зв'язок явищ, тобто об'єктивний зв'язок в природі, що сам собою є упорядковувальним і таким, що існує поза всякою волею. Об'єктивні зв'язки і закономірності, що існують у природі і суспільстві, і які утворюють природний порядок, «стоять вище людської волі і на цю обставину людям потрібно зважати» [99, с. 113];
- абсолютна ідея права;
- конкретне реальне середовище з його умовами;
- вільна діяльність особи [104, с. 88];
- чесність; справедливість [4, с. 46–63];
- саме життя народу [182, с. 30].

Відповідно, вчені зробили висновок, що, по-перше, відсутність чіткого уявлення і розуміння того, що є природним правом, зумовлює і

нечіткість в уявленні і розумінні «обслуговувальних» його форм і породжувальних його джерел права. По-друге, стосовно природного права необхідно провести чітке розмежування між формами і джерелами права, з одного боку, і первинними та вторинними джерелами природного права – з іншого. Тому в якості джерел природного права виступає «все те, що породжує і забезпечує реальність прав» [103, с. 91], джерела природного права – це «фактори, що творять права» [82, с. 145; 104, с. 90].

По-третє, упорядкованого, формально-організованого характеру природне право, як об'єктивне і водночас суб'єктивне явище, набуває лише тоді, коли воно співвідноситься з іншими внутрішньоорганізованими явищами, що знаходяться за його межами, і найперше з позитивним правом [103, с. 91].

В.П. Малахов, досліджуючи джерела права, зазначає, що поняття природи права має два контексти:

- природа права розуміється як внутрішній рушій її саморозгортання;
- природа права розуміється як джерело його появи (походження) і генезису.

Що надає праву цілісність і системність? По-перше, сама реальність як сукупність суспільних відносин. По-друге, – суб'єкт. Тільки цілісність людини здатна об'єднати різнорідне. Якщо ми розуміємо право як внутрішнє джерело його саморозгортання, то, відповідно, таким джерелом, на думку В.П. Малахова, може бути тільки людина [97, с. 185].

При цьому часто наводять вислів А. Тойнбі: «Система, яку ми називаємо суспільством, складається із загальної основи відповідних полів дії великої кількості індивідуальних душ... Для кожної із можливих фаз соціального життя рівною мірою істинним є те, що джерелом дії ніколи не є саме суспільство, однак завжди – певна індивідуальна душа» [164, с. 450].

Отже, якщо зважати на суспільні відносини, то можна розкрити тільки природу інституту права. І лише звернення до людини, вираз думки про природу права в поняттях, що формують сутність філософії людини,

дозволяє і здатне дати глибоке розуміння права. Тільки в суб'єктивних характеристиках може бути прихована природа феномена права. Тому вчений звертається до внутрішнього світу людини, який, на його думку, є дійсним джерелом права. Йдеться не тільки про ті складові внутрішнього світу, які І.А. Ільїн уважав «прошарками душі, в яких складаються мотиви людської поведінки» [66, с. 265]. У цьому з І.А. Ільїним солідарна уся психологічна школа. Насамперед виокремлюють духовність людини. Духовність тим відмінна від суб'єктивно-спонукального (мотиваційного) прошарку внутрішнього світу, що вона самодостатня, не функціональна, не вторинна і не телеологічна. Вона – це, власне, людський стан, людське зусилля в деякому звеличеному безкорисному сенсі, те що в східнослов'янській філософській думці ототожнюють з релігійністю. «Дух, – як підкреслює Ю.В. Тихонравов, – є ні що інше, як система таких установок людської активності, яка не може бути виведена із чистого досвіду» [162, с. 51].

Але зрозуміло, що неправильно було б зводити право лише до сфери духу, ототожнювати його із суб'єктивним станом, як і, зрештою, некоректно ототожнювати право із сукупністю правил, норм, законів. Первинність суб'єкта – швидше методологічна установка, ніж констатація емпіричного факта [98, с. 188].

У подальших працях В.П. Малахов розвиває тему форми права. Зокрема, вчений вказує на багатозначність слова «форма», яке може розумітися як джерело конкретного права, тобто права як елемента відношення, як підстава права, як зовнішня форма (порядок дій, процедура і т.д.). А в цілому він розглядає форму права як одну з соціально-духовних форм життя, як спосіб його організації, структуризації. Учений наголошує, що тільки у зіставленні з іншими формами суспільного життя і свідомості право постає як дещо однорідне, цільне і відмінне від усього, що правом не є [97, с. 110].

Водночас дослідник наводить низку причин, що не дозволяють нині обмежуватися тільки однією формою права, навіть якщо вона панівна і найбільш дієва з точки зору безпосередніх результатів, серед яких найсуттєвішими для визнання існування права в різних формах є такі:

1) диференціація (ускладнення і множення) суспільства, форм і сфер його життя, що супроводжуються зростанням їх відносної самостійності;

2) зростання значущості локалізованих форм соціального життя, що знижує важливість організації суспільного життя із єдиного центру, уніфікованими засобами;

3) зміна ролі держави у правовому житті суспільства. До цих пір у історії роль державного права (як забезпечуваного і створюваного державою) неухильно зростала. Це було закономірним наслідком посилення ролі держави, її домінування над суспільством. Однак у сучасний період стали очевидними межі можливостей державного (формального) права, в тому числі – у стимулюванні життя громадянського суспільства, що оживило дію права в інших формах;

4) зрілість громадянського суспільства, що перешкоджає державі самостійному (або переважному) регулюванню економічної діяльності суспільства, збереженню її можливостей перетворюватися на громіздку і неефективну систему централізованого господарювання (як це було у період Радянського Союзу), хоча значущість державно-правового регулювання у сфері економіки досі простежується;

5) накопичення досвіду і культури різноманітного (плюралістичного) правового життя;

6) зростання обсягу індивідуального (неістотного для суспільних процесів і станів) життя людей;

7) посилення зв'язку між демократизацією суспільного і державного життя та стимулюванням політики у сфері прав людини.

Постановка питання про багатоманітність форм права логічна внаслідок проведеного раніше розмежування форм правового життя.

Зводити значуще право тільки до його юридичної форми – означає усунути із зони впливу права стихійно відновлюване, звикле правове життя людей. Твердження про існування значущого права тільки в його юридичній формі в теорії і на практиці призводить до гіпертрофії держави, до видимості існування громадянських інститутів, до визнання неістотності локалізованих форм життя, наприклад, малих народів, соціальних груп та інших утворень [97, с. 110–112].

Джерела права В.П. Малахов пропонує розуміти як джерела, які містяться у праві (є елементами права), як джерела, що призводять до права, породжують його. Узагальнювально питання про джерела права – це питання про умови виникнення права і його відтворення, найперше те, що дає початок – переводить процес, відносини, діяльнісний акт із можливості у дійсність. Зрозуміло, що давати початок можуть лише прагнення (бажання), воля і зусилля. Наскільки ці компоненти входять у систему чинного права, наскільки вони істотні для його реалізації, настільки значущими будуть і джерела у вказаному сенсі, які вчений називає джерелами появи права. Такі джерела є рушійними силами появи чи зміни права (або в праві, або прав).

Поняття «джерело» повинно бути також визначено, і як те, що відтворює процес, предмет, властивість, відношення, стан, що можна, як уважає В.П. Малахов, позначити як джерела дії права або джерела-форми (способи організації і існуючого права, і правового життя).

Зрештою, поняття джерела повинно бути визначено і як те, що є або може бути підставою відносин, станів, процесів, дій. Для характеристики джерела права цей зміст є головним, оскільки питання про те, що відносити до підстав права є, по суті, питанням про визначення нормативного змісту діючого права. Бути підставою – означає виступати засобом пояснення, обґрунтування і виправдання дії, відносин. У цьому сенсі джерело права – це те, на що можна обґрунтовано (раціонально) послатися. Такими є джерела – докази [97, с. 139].

С.В. Черниченко, аналізуючи питання джерел права, своєю чергою, зауважує, що коли припустити існування природного права, то залишається невирішеним питання про форму природного права. Якщо ж зважати на те, що об'єктивне право охоплює і природне, і позитивне право, то питання потрібно поставити по-іншому: у чому полягає форма тієї частини об'єктивного права, яку ми відносимо до природного права? І тим паче не зрозуміло, у чому полягає форма права у суб'єктивному значенні. Але це, підсумовує С.В. Черниченко, різні грані права як явища, а не як його форми [189, с. 590].

Свою позицію з приводу форм права висловлює і В.С. Нерсисянц, називаючи їх формами існування права. На його думку, без історично досягнутого ступеня і міри рівності, свободи і справедливості у формі загальнообов'язкового закону (тобто правового закону) немає буття права. У неправового закону немає об'єктивного буття, і саме владне установлення виявляється сутністю, буттям і принципом. У межах буття правового закону всі правові феномени (не тільки правова норма, правові відносини, правова свідомість, але і, скажімо, правоздатність і правосуб'єктність, правовий статус і правовий режим, правовий договір, позов і обвинувачення, судові і адміністративні рішення, правові процедури і процесуальні форми т.д.) є формами вираження, здійснення та існування права, принципу формальної рівності [114, с. 30–36]. В такій думці простежується ставлення до права тільки як до позитивного явища.

Аналізують також джерельні можливості правової свідомості, правовідносин, правосуб'єктності щодо права, з чим не погоджується С.В. Черниченко. Зокрема, він указує, що правосвідомість не може бути віднесена до форм права, вона не є правом, за винятком, можливо, тих окремих випадків, коли виступає як «замінник» правових норм, як підстава для прийняття рішень з конкретних питань, що не спираються на правові норми. Правовідносини теж не можуть бути формою права, оскільки відносини, урегульовані правом, як такі, взагалі не право. До права у

суб'єктивному значенні належать кореспондуючі одне одному суб'єктивні права і обов'язки, що становлять зміст правовідносин, їх елементи. Але це саме право, а не його форма. Те саме зазначають і про правоздатність. Її утворюють суб'єктивні юридичні права і обов'язки, що виникають у результаті поширення на особу дії правових норм. Вони можуть виступати як передумови участі особи в конкретних правовідносинах. Вони також становлять право у суб'єктивному значенні, а не форму права [189, с. 591–592].

Природне право не має настільки визначеної форми, як право позитивне, за винятком випадків, коли його норми отримують вираз у позитивному праві. Зараз не викликає сумнівів те, що норми про права людини, відображені у внутрішньодержавному і міжнародному праві, є утіленням у позитивному праві природно-правових норм. Ця частина позитивного права має ту ж форму, що і позитивне право. Точніше, це вже не форма природного, а форма позитивного права. Інша частина природного права, переважно, не отримує офіційної форми. Мається на увазі обидва компоненти природного права. Як зауважував С.В. Черниченко, форма може бути «безформенною», не мати чітких обрисів. Це повністю стосується природного права, і тієї його частини, яка не втілилася у позитивному праві. Не можна стверджувати, що зміст цієї частини природного права ніде не відображений, «завис у повітрі». В основному його можна виявити в роботах правознавців, філософів, а інколи – в заявах політичних діячів. Але такі матеріали – не форма існування права. Вони слугують підтвердженням існування природного права, а не виступають як форма, в якій воно «живе» [189, с. 592–593].

В окремих випадках формою природного права можна вважати судові рішення, що засновані на природному праві. Про ці випадки згадували Г. Радбрух і Д. Ллойд. Такі рішення – це акти застосування права. Водночас у схожих ситуаціях природне право, що не має чіткої форми, наділяється як

діюче, застосовуване право у визначеній (певній) офіційній формі, тобто набуває позитивності.

Особливе значення відводять моральній стороні права. Співвідношення права і моралі (моральності) – питання, завжди актуальне серед правознавців і філософів. Так, В.С. Соловйову належить блискуче висловлювання: «право є нижня межа або певний мінімум моральності» [153, с. 448].

Моральна якість права дозволяє давати моральну оцінку діяльності держави і робити висновок про те, наскільки саме право є справжнім. Йдеться про право не як про статичний нормативний матеріал, а право в дії, функціонуюче право. Дискусії про моральне начало в праві відбуваються головним чином навколо трьох взаємопов'язаних понять – свободи, рівності і справедливості. Якщо ми стверджуємо, що справжнє право, правове право, повинно, аби бути таким, відповідати моралі (моральності), то ми тим самим стверджуємо: справжнє право – це право, яке захищає добро і протистоїть злу.

Природне право, незважаючи на свою значущішу стабільність, ніж позитивне, все ж є мінливим. С.С. Алексєєв наголошував, що на природне право впливають природна і соціальна сфери. У філософів минулого улюбленою була теза, згідно з якою природне право обумовлено людською природою, людською сутністю [5, с. 20–21]. Але те, що виглядало природним, таким, що відповідає людській природі у I ст. до н.е., у XXI ст. уже не розцінюють таким. Саме зміни природного і соціального середовища впливають на те, якою видається людині її природа. Так виникає змінність норм природного права, яке називають своєрідним мостом між мораллю і позитивним правом. Цілком правильною є теза про те, що колись і поділ людей на стани багатьом видавався таким, що відповідає людській природі, і «освяченим» природним правом.

Як застерігають мислителі, завжди потрібно пам'ятати, що право повинно бути справедливим (це вимоги і моралі, і природного права), але водночас на земному рівні не може бути абсолютно справедливого права.

Право тому й існує, що абсолютна справедливість у людському суспільстві не може бути реалізована. В.С. Соловійов наголошує, що правова норма (практично – право) повинно відповідати вимогам і рівності, і справедливості. На його думку, рівність і справедливість – споріднені, але різні поняття. «Є ... рівність несправедлива і рівність справедлива, і право визначається останньою, тобто остаточно – справедливістю. Це поняття вже переводить нас прямо у сферу моральну» [153, с. 526]. Справедливою може бути і правова нерівність. Крім того, справедливим право може бути і в тому випадку, коли воно припускає правову нерівність. Справедливим право може бути і в тому випадку, коли воно допускає аморальну поведінку. Так, В.С. Соловійов акцентує, що людина повинна бути морально вільною, а для цього потрібно, щоб їй була надана і деяка свобода бути аморальною. Право у певних межах забезпечує людині цю свободу, ніскільки, зрештою, не схилиючи до зловживання нею [153, с. 453]. Отже, можна погодитися із С.В. Черниченком, який робить висновок, що і правова нерівність, і свобода бути аморальним, допустимі у деяких випадках правом, можуть бути справедливими, і, відповідно, моральними. Насправді, це діалектика «життя» права. Вища Справедливість, що існує на рівні Абсолютних Еталонів, знаходить свій вираз у праві більшою чи меншою мірою, але ніколи повністю, оскільки ні право, ні людська мораль не можуть бути на їх рівні. Немає і бути не може гармонійного, досконалого права. Інакше було б можливим гармонійне, досконале людське суспільство. Право тому і з'явилося, що суспільство негармонійне. Справедливість у праві – тяжіння, прагнення до гармонізації суспільства [189, с. 601].

Своє розуміння поняття «джерело права» представляв і Г.Ф. Шершеневич, указуючи на його багатозначність: «Під цим ім'ям розуміються: а) сили, що творять право, наприклад, коли говорять, що джерелом права потрібно вважати Волю Божу; волю народну, правосвідомість, ідею справедливості, державну владу; б) матеріали, покладені в основу того чи іншого законодавства, наприклад, коли говорять,

що римське право слугувало джерелом для німецького Цивільного кодексу, праці вченого Потье – для французького кодексу Наполеона, Литовський статут для Уложення Олексія Михайловича; в) історичні пам'ятки, які колись мали значення діючого права, наприклад, коли говорять про роботу із джерелами, наприклад, *Corpus juris civilis*, Руською правдою; г) засоби пізнання діючого права, наприклад, коли мовлять, що про право можна довідатися із закону». Г.Ф. Шершеневичу не зовсім подобалося таке різноманіття розумінь джерела права і він запропонував відмовитися від нього, замінити його іншим виразом «форма права» [194, с. 5].

Н. Коркунов уважав, що форми об'єктивування юридичних норм, які слугують ознакою їх обов'язковості в цьому суспільстві і в цей час, називаються джерелами права. Таке значення він надавав виразу джерела права як технічному терміну. Проте застерігав не плутати:

– поняття джерела права як ознаки загальнообов'язковості норми з поняттям джерела права як засобу пізнання, *fontes ex quibus notitia...hauritur*, з поняттям історичної пам'ятки – значення, з яким зазвичай вживається це слово в історичних науках. Наприклад, Закони 12 таблиц залишилися джерелом права, але не джерелом нашого пізнання про право, оскільки їх текст не зберігся. У римських юристів через таке поєднання джерел установилася класифікація на писане право і неписане право (*jus scriptum, jus non scriptum*), а згодом, оскільки вимагалось, щоб право при самому виникненні набувало письмової форми, і писаний звичай залишався неписаним правом, то нові юристи доповнили класифікацію джерел права на писане право і записане;

– поняття джерела права як властивості права з поняттям про те, звідки черпається право і чим визначається сам зміст юридичних норм. Таке ототожнення встановилося через те, що до історичної школи вважали, що право чиниться свавіллям законодавця. Воля законодавця визнавалася єдиною і останньою причиною встановлення тих чи інших юридичних норм. Веління верховної влади дотримуватися певної норми було за таких

умов єдиною ознакою обов'язковості норми і єдиною силою її творення. Визнаючи закономірність розвитку, ми не можемо визнати закон силою, що творить право. Це тільки форма, в якій право, напрацьоване усіма елементами суспільної свідомості, знаходить свій зовнішній вираз. Законодавець не самовільно творить право, він не владний встановлювати норми, не підготовлені розвитком суспільного життя. Закони, що мають такий зміст, залишаються мертвою буквою, позбавленою практичного значення. Тому законодавство не є джерело права в значенні сили, що його творить. Тому вже йтиметься не про джерело права як властивість права, а про джерело, як про фактори, що беруть участь в утворенні праві.

Розуміючи джерела права в такому сенсі, можна погодитися із Адікесом, що загальне джерело права є суб'єктивний розум або суб'єктивна свідомість. Всі інші фактори впливають на правоутворення тільки через нашу свідомість. Божественні веління, природа речей, вимоги розуму, міркування доцільності, спонукання морального обов'язку – все це може викликати утворення відповідних правових норм лише тоді, коли буде сприйнято людською свідомістю. Водночас, загальна свідомість є лише підсумовуванням суб'єктивної свідомості окремих осіб. Тому суб'єктивна свідомість є своєрідним фокусом, в якому зосереджуються дії всіх факторів правоутворення. Але джерелом права в технічному значенні свідомість не може бути визнана, тому що суб'єктивна свідомість будь-якої норми не є ознакою її загальнообов'язковості і не є формою її об'єктивування [84, с. 344–345].

Не можна визнати, на його думку, джерелом права природу речей вже тому, що природа різними людьми розуміється по-різному, і питання про те, яке із цих різних розумінь є загальнообов'язковим, може бути вирішено лише шляхом звірки (співставлення) зі звичаєм, судовою практикою і законом. Те розуміння, яке виразилося у цих формах, і є загальнообов'язковим. Те ж саме Н.М. Коркунов відносив і до справедливості, яка теж розуміється по-різному і отримує об'єктивну

визначеність лише за тієї умови, що знайде вираження у вказаних джерелах позитивного права. У результаті, до цієї ж категорії «уявних джерел» Н.М. Коркунов відносив і науку права.

Суперечки в літературі з приводу того, що саме повинно визнаватися джерелом права, зумовлюються головним чином, як уважає Н.М. Коркунов, помилковими поглядами на значення джерел права. До появи вчень історичної школи права, коли позитивне право розпочали вважати свавільним людським установленням, у законі, як виразі правотворчої волі, вбачали єдину силу, що створює позитивне право. Тому законодавство визнавалося тоді єдиним джерелом позитивного права, в тому числі силою, що творить право. Але представники історичної школи права вдалися до інших крайнощів. Силою, що творить право, вони визнали народний дух, в якому, буцімто, відображається позитивне право раніше, ніж воно об'єктивується назовні. А в джерелах права вони бачили тільки джерела нашого пізнання про право, що живе в народному дусі. Тому представники цієї школи вкрай розширили поняття джерел права, відносячи до них і науку права, звичайно, як таку, що слугує джерелом пізнання права, але не може бути ознакою загальної обов'язковості юридичних норм. Тому Н.М. Коркунов прийняв, як він уважав, середнє між цими крайнощами рішення і визначив джерело права як форму об'єктивування юридичних норм, що слугують ознакою їх загальної обов'язковості [84, с. 343–346].

Можна цілком погодитися із М.Н. Марченком, який зазначив, що найбільш доцільним в аспекті визначення форм і джерел природного права було б акцентувати не на аналізі різних визначень його поняття і тих чи інших уявлень про нього, а на виокремленні і розгляді його загальних, таких, що не підлягають сумніву зі сторони більшості представників різних напрямів дослідження природного права, його рис і особливостей.

Серед таких рис, що обумовлюють характер, соціальну природу форм і джерел природного права, по-перше, вирізняють одночасно суб'єктивний і об'єктивний характери природного права. Об'єктивність існування і вияву у

різних формах природного права виражається у тому, що будучи «фактично існуючою реальністю» [6, с. 25], право функціонує і розвивається незалежно від угляду державних законодавчих чи інших органів [170, с. 14]. Паралельно в літературі з цього приводу зазначалося, що природне право, поряд із суб'єктивними правами, які з ним асоціюються, потрібно розуміти не як існуючі від природи, в будь-якому суспільстві, в будь-яких соціально-історичних умовах, а як права, що не залежать від волі законодавця, і виникають соціально-природним шляхом [200, с. 305].

Суб'єктивний характер виявляється в тому, що природне право у вигляді суб'єктивних прав належить кожному індивіду.

Розмежовуючи об'єктивне природне право як певне соціально-правове явище в цілому і суб'єктивні природні права, М.Н. Марченко зазначає, що коли йдеться про форми і джерела природного права, то зважають найперше об'єктивне природне право, яке часто розглядається у нерозривному зв'язку із позитивним правом як його складова, моральна основа прообразу для всього законодавства [167, с. 47].

По-друге, визначальною особливістю природного права, що має важливе значення для вирішення питання про його форми та джерела, є його ідеалістичний характер. Р. Ієрінг висловлювався про позитивне право, як про ідеалізм, як би це не звучало парадоксально. Це ідеалізм здорового правового почуття [63, с. 68]. Ідеалізм природного права увібрав постулати морального ідеалізму, що визнає існування «вічного закону добра» [103, с. 84].

По-третє, важливою особливістю природного права, що розглядається під кутом зору його форм і джерел, є достатньо невизначений, порівняно із позитивним правом, характер його формально-юридичного і матеріального (фактичного) змісту.

Відтак, джерела права досліджують насамперед з огляду на природу права. Відповідно, якщо розуміти природу права як внутрішній рушій її саморозгортання, то, відповідно, джерелом права може бути тільки сама

людина (В.П. Малахов), «певна індивідуальна душа» (А. Тойнбі), складові внутрішнього світу людини, «прошарки душі, в яких складаються мотиви людської поведінки» (Ільїн), її духовність. Визначення духу як «вищої здатності людини, що дозволяє стати їй джерелом змістоутворення (змістовстановлення), осмисленого перетворення дійсності» [116, с. 706], розуміння духовності на основі людської гідності та похідних від неї цінностей справедливості, свободи і рівності, дозволяє обґрунтувати джерельну здатність справедливості щодо права (що відповідає якостям діючої причини).

Досліджуючи види джерел природного права, вчені визначають їх залежність від характеру і значущості для об'єктивного і суб'єктивного природного права. Відповідно, усі джерела цього права поділяють на первинні і вторинні [148, с. 63–64]. До первинних належать:

– матеріальні умови життя окремих людей і всієї людської спільноти (матеріальне джерело);

– сама життєдіяльність людини в навколишньому матеріальному середовищі як розумної істоти (біологічне джерело).

До вторинних входить навколо соціальне середовище людини (соціальне джерело), в історичних межах якого людина народжується, живе, розвивається. Саме така диференціація, на думку вчених, дозволяє максимально наблизитися до дослідження різних боків об'єктивного і суб'єктивного природного права, виокремлюючи в ньому і первинні, і вторинні природні права [103, с. 89].

Поряд із поділом джерел природного права на первинні і вторинні в науковій літературі традиційно їх класифікують за аналогією із джерелами позитивного права на:

– матеріальні джерела – фактори, що творять зміст права;

– формальні джерела – фактори, що надають цьому змісту безумовно обов'язкового характеру.

Матеріальні джерела розмежують, своєю чергою, на об'єктивні і суб'єктивні джерела – фактори. Об'єктивні джерела – фактори, що охоплюють соціальне середовище з усіма його умовами місця і часу (тобто географічне положення країни, природні багатства, клімат, характер народу, расові особливості, історичні традиції).

До суб'єктивних джерел – факторів – входить все те, що належить до людської свідомості, для якої об'єктивні фактори збирають матеріал. Цей матеріал заломлюється у психіці людини, пробуджує у ній різні потенції, впливає на появу і розвиток правового почуття [104, с. 91; 4, с. 46–63].

Основною формою природного права є усна, в організаційному контексті не упорядкована, «стихійна» або «напівстихійна» форма.

В.П. Малахов зазначає, що потрібно розрізняти джерела діючого права в цілому і джерела окремих прав.

Джерела права в цілому – це джерела зміни права (але, звичайно, не його появи). Їхню роль виконує і стихійна, і цілеспрямована правова доктрина (як правотворчість, у тому числі законотворчість), причому не в окремих своїх актах, а в сукупності, як якісно визначений процес.

Джерела окремих прав – це джерела появи права. Окреме право завжди виникає і зникає. Цих окремих прав чимало, тому їх сукупність постійно змінюється, причому більш чи менш істотно. А в цілому процес появи і зникнення окремих прав хоч і передбачуваний, зумовлений наявними нормативними засобами, проте недостатньо керований і порівняно контрольований, тобто доволі стихійний. Внаслідок цього проблема відтворення і удосконалення сукупності джерел окремих прав є постійною як для суб'єктів правотворчості, так і для «споживачів» права [97, с. 140].

Відповідно, вчені навіть визначають право як сукупність джерел прав суб'єктів відносин. З цієї точки зору сукупність норм, правил, що регулюють правозначущі відносини (таким є юридичне розуміння права),

виявляється похідною сукупністю і наділена властивістю (значенням) форми реалізації джерел прав.

Ще одну групу джерел, більш істотну в нормативно-регулятивному аспекті права, пов'язують із зобов'язуванням, заборонаю, дозволом (або наданням), із правовою оцінкою (рішенням), судом, примусом і т. д. Це джерела дії права.

Окремі права завжди реалізуються в межах, визначених джерелами дії права, і в їх аспекті можуть бути позначені як джерела угляду (правової свободи) суб'єкта з приводу окремого права (реалізувати його чи ні) і правомірності його дій, тоді як джерела зобов'язання і заборони можна позначити як джерела повноважень (правової необхідності) і законності. Розмежування джерел зміни, появи і дії права вважають базовим [97, с. 141].

Крім наведених критеріїв класифікації і видів джерел, виокремлюють ще джерела:

– внутрішні і зовнішні для права (зовнішні – породжені не самим суб'єктом, а тим, від чого залежить його існування і дія: для права в цілому – це середовище, сукупність умов суспільного життя людей; для окремого права – це юридичні форми; зовнішнім джерелом є законотворчість; внутрішні – якщо впливають від самого суб'єкта, є рушійними силами його активності (дієздатності). Ці джерела є суб'єктивними умовами дії і появи права. Для окремого права таким джерелом є претензія; для дії права таким джерелом є нормативний правовий акт. Право в цілому суб'єктивних умов існування не має. Хоча все це доволі порівняно, оскільки нормативний договір є внутрішнім джерелом для дії права, і зовнішнім для окремого права);

– джерела об'єктивного і джерела суб'єктивного права (коли говоримо про об'єктивне право, то виокремлюємо тільки зовнішні джерела, в об'єктивного права внутрішніх джерел немає, а от суб'єктивне право має і внутрішні, і зовнішні джерела);

– змістовні і формальні (змістовними можна назвати джерела, які по-перше, є рушійними силами зміни або появи права, по-друге, мають ситуативний, конкретний (наприклад, конкретне ставлення між людьми, претензія, правозначуща ситуація) або ж програмний (ідейний) характер (наприклад, політична програма, філософсько-правова доктрина, конституція), по-третє, діють не прямо (з необхідністю), а опосередковано, із певним ступенем ймовірності (тобто можуть і не породити право або змінити його) і вимагають додаткових зусиль; формальними називають джерела, які: 1) є готовими способами дії, мають організувальний характер; 2) мають типовий, неситуативний характер; 3) є джерелами прямої дії (тобто діють із необхідністю, якщо вони вже актуалізовані) і не потребують додаткових умов. Це – форми втілення права, визнані в конкретній правовій системі, в межах дії права в тій чи іншій формі);

– правові і неправові (до неправових потрібно віднести такі джерела, в яких не відображена ні природа, ні сутність права, які не обумовлюють, не визначають зміни, появу чи дію права, а лише впливають на право. В сукупності вони характеризують середовище права. До правових відносять такі джерела, які становлять саме право, відображають його природу, зумовлюють появу окремих прав, вичерпують собою форми дії права.

Між указаними видами джерел існують кореляції. Так, змістовні джерела мають неправовий характер, тоді як формальні – тільки правовий. Неправові джерела є зовнішніми для права, тоді як правові в цілому можуть бути охарактеризовані як внутрішні [97, с. 142–143].

Джерела появи окремого права можуть бути як зовнішні, так і внутрішні, і правові, і неправові, і змістовні, і формальні. Ці джерела є центральними, інші групи джерел мають вторинний для правового життя характер.

Динамізм правового життя визначає саме джерела появи права. Сутність права конкретного суспільства (і держави) визначена насамперед

тим, наскільки в системі джерел права значущі джерела появи окремих прав.

Змістовні і внутрішні джерела в сукупності джерел появи права первинні, а формальні – вторинні. У зв'язку з цим стає зрозумілою проблема формалізму юридичного права – проблема його дієвості в основному на примусовій, а не на соціально-доцільній основі, на яку орієнтує ідея правової держави і правового (громадянського) суспільства [97, с. 144].

М.М. Рассолов поділяє джерела права з логічних позицій на три види: матеріальні, ідеальні, юридичні. В першому випадку йдеться про аналіз об'єктивних, матеріальних потреб суспільства в нормах права, в іншому – про вплив міжнародної і внутрішньої обстановки на свідомість і орієнтацію законодавця, в третьому випадку мовиться про результати оформлення правотворчості, про так зване джерело формування, про формування джерел права [139, с. 171].

Тому, зважаючи на наведене, можемо співвіднести справедливість із суб'єктивним матеріальним джерелом, оскільки таке джерело охоплює все те, що належить до людської свідомості, для якої об'єктивні матеріальні фактори (соціальне середовище з усіма його умовами місця і часу) спрямовують матеріал. Цей матеріал впливає на появу і розвиток правового почуття. Відповідно, почуття справедливості зумовлює правове почуття, і в цьому значенні справедливість знову набуває джерельних якостей щодо права.

Крім того, з огляду на загальнофілософське визначення змісту поняття «джерело» (все те, що дає початок – переводить процес, відносини, діяльнісний акт із можливості у дійсність) убачаються можливими окремі аналогії в класифікаціях джерел природного права і джерел позитивного права. Зокрема, справедливість можемо віднести і до джерел появи права, оскільки вона виступає як рушійна сила виникнення чи зміни права.

Висновки до четвертого розділу

У розділі наводиться загальнофілософська характеристика права, зокрема його вияву як загальносоціального (природного) явища, що дозволяє простежити обумовленість такого права. Відповідно, чинниками цього обумовлення є «почуття справедливості» (яке замінюється примусовістю, коли йдеться про реалізацію позитивних законів (Ціцерон)) «вимога здорового глузду, розумної природи» (Гуго Гроцій), «належність» (С.Н. Булгаков), «абсолютність», «належність на протипагу дійсному (умовно існуючому в суспільстві) порядку речей» (Н.М. Коркунов), ідея (з огляду на право як форму духу (Ю. Тихонравов)), «моральність як мінімум добра» (В.С. Соловйов).

Дослідження соціальної і правової природи справедливості дає підстави прирівняти її до вищенаведених категорій і зробити висновок, що справедливість, як «ідея, абсолют» обумовлює право у його природному розумінні, але особливе місце при цьому відводиться «людській природі» (Г. Радбрух), «гідності людини» (О.В. Гришук), «духовності, автономії людини» (Г.І. Іконнікова), які стають первинною, вихідною правотворчою силою. У зв'язку із цим виникає необхідність додатково звернутися до питання джерел права – права природного.

Окрім того, розмежування права і закону дозволяє нам виявити і оцінити результат процесу обумовленості права, і здатність права виступити змістом закону; критерієм якості закону; духом закону; основою і джерелом закону. Саме в такий спосіб убачається залежність закону від права, а від того, що обумовлює право, виступає джерелом створення права, залежить формування ефективного законодавства.

Джерела природного права аналізуються зазвичай з огляду на природу права. Якщо розуміти природу права як внутрішній рушій її

саморозгортання, то, відповідно, джерелом права може бути тільки сама людина (В.П. Малахов), певна індивідуальна душа (А. Тойнбі), складові внутрішнього світу людини, прошарки душі, в яких виникають мотиви людської поведінки (Ільїн), її духовність. Визначення духу як вищої здатності людини, що дозволяє стати їй джерелом змістоутворення (змістовстановлення), осмисленого перетворення дійсності, розуміння духовності на основі людської гідності та похідних від неї цінностей справедливості, свободи і рівності, дозволяє обґрунтувати джерельну здатність справедливості щодо права (що відповідає якостям діючої причини).

Дослідження різновидів джерел природного права дозволяє простежити їх поділ за різними критеріями. Проте в контексті виконуваного дослідження важлива класифікація джерел природного права на матеріальні (тобто фактори, що творять зміст права) і формальні джерела (фактори, що надають цьому змісту безумовно обов'язкового характеру), а також поділ матеріальних джерел на об'єктивні (фактори охоплюють це соціальне середовище з усіма його умовами місця і часу) і суб'єктивні джерела – фактори (все те, що належить до людської свідомості, для якої об'єктивні фактори доносять матеріал). Тому можемо співвіднести справедливість із суб'єктивним матеріальним джерелом, оскільки вона впливає на появу і розвиток правового почуття. Відповідно, почуття справедливості зумовлює правове почуття, і в цьому значенні справедливість знову набуває джерельних якостей щодо права.

З уваги на загальнофілософське визначення поняття «джерело» (все те, що дає початок – переводить процес, відносини, діяльнісний акт із можливості у дійсність), то убачаються можливими окремі аналогії в класифікаціях джерел природного права і джерел позитивного права. Йдеться про джерела діючого права в цілому і джерела окремих прав. Останні визначають як джерела появи права. Динамізм правового життя визначає саме джерела появи права. Сутність права конкретного суспільства

(і держави) визначена найперше тим, наскільки в системі джерел права значущі джерела появи окремих прав.

Дослідивши особливості справедливості в процесі обумовлення природного права, можемо її віднести до джерел появи права, оскільки вона виступає як рушійна сила виникнення чи зміни права.

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 конвергенції справедливості і права шляхом визначення її генези, природи, змісту та значення. Сформульовано основні поняття, що необхідні для викладення філософсько-правової концепції конвергенції справедливості і права – конвергенція справедливості і права, правова справедливість, основні напрями конвергенції справедливості і права. Серед висновків, які сприяли розв'язанню наукової проблеми, найбільш загальні й важливі такі:

1. Процес конвергенції справедливості і права розпочався із виникненням права як способу вирішення конфліктів, що відобразило первісні уявлення про справедливість. Дослідження генези ідеї справедливості дозволяє простежити її філософсько-правове наповнення – певні етапи конвергенції справедливості і права. Так, розуміння справедливості періоду Стародавнього Сходу уособлювало основу встановленого Богом світопорядку (Єгипет); рушійну силу, що у протистоянні злу забезпечує розвиток суспільства (Іран); ідею «вічного морального порядку» (Індія); запоруку раціональної організації суспільного життя (Древній Китай). Справедливість поширилася як мірило поведінки людей і державних інституцій.

Дослідження справедливості в межах теорії карми дозволяє виявити її можливості як морального і соціального обґрунтування причинної наслідковості кармічного зв'язку, відповідно – методологічно пов'язати категорію справедливості із теорією «залежного походження» в індійській філософії і теорією детермінізму в цілому.

2. Наступним етапом у конвергенції досліджуваних явищ стало філософсько-правове усталення ідеї справедливості в період Древньої Греції

і Древнього Риму. Справедливість констатована: поняттям «діке» – усезагальної справедливості, законності і полісного життя (Гомер, Гесіод); критерієм заслуженості, підставності прав (вимог) у «боротьбі за честь», тобто боротьбі за право (Гомер), що сформувало основу для розмежування правового і неправового; заборонаю переступати встановлені межі (мілетська школа, Анаксимандр), що цілком співвідноситься з ідеєю права як регулятора поведінки людини, з ідеєю ідеального світового порядку (Геракліт); сутністю й призначенням законів як засобів установа або відновлення справедливості (піфагорійці); джерелом прав людини – «незмінною і постійною волею надати кожному його право» (Ульпіан).

Констатовано можливості справедливості як:

- якості рівної міри (піфагорійці), як рівності людей (Сенека), *aequum jus* (еквівалентного, рівного права (римські юристи));
- підстави нерівності, зокрема «у владі і привілеях» (Платон);
- пропорційності, яка «буває рівністю лиш інколи, а саме, лише як рівне ставлення у суді» (Аристотель);
- принципу управління, перед яким усі були рівні (Гомер, Гесіод, Геракліт);
- вияву істини, що є в природі і розумі людини, відповідно, дозволяє оцінити право (Демокрит, Цицерон). Вони визначають її статус як категорії, що активізує у правовій площині інші категорії, зокрема рівності, свободи, обумовленості.

У період Середньовіччя виникнення справедливості і права простежувалося в ідеї:

1) вищої Божої справедливості, яка визначила уявлення про право; моральний закон (оскільки закони створюються людьми несправедливими (М. Монтень); земний правопорядок світських держав;

2) загального блага, якого повинна прагнути держава і людський закон (Т. Аквінський);

3) *aequitas* (еквівалентність) як способу вирішення колізій між правовими системами;

4) *jus naturale* (з яким середньовічні юристи ототожнювали поняття *aequitas*, відтак юриспруденція того часу вважалася попередницею природно-правової школи);

5) відмежування від правосуддя.

3. Філософсько-правовий збіг справедливості і права у період Відродження і Реформації відбувся в руслі:

– посиленого процесу рецепції римського права;

– подальшого поглиблення розмежування права («універсального судді громадянської справедливості») і закону, оформлення ідеї народного суверенітету (М. Падуанський);

– обґрунтування походження держави як усвідомлення потреби в управлінні мудрого і справедливого (Н. Макіавеллі);

– тісного зв'язку зі свободою (Ф. Гвіччардіні). Божественна визначеність змінюється історичною необхідністю і закономірністю (доля) (Н. Макіавеллі), тому значне місце відводиться вільній волі індивіда, у зв'язку з чим і поняття справедливості набуває деяких нових забарвлень – ситуативних;

– належного особі права (Ж. Боден).

Взаємозв'язок справедливості і права періоду Нового часу виник у напрямі:

– виходу проблематики справедливості за межі дії національного права і поширення у сфері міжнародних стосунків (Г. Гроцій, Д. Юм);

– дослідження проблеми війни і миру, розмежування війн справедливих і несправедливих (Г. Гроцій);

– обґрунтування справедливості як необхідної ознаки права, оскільки вона трактується як вимога розуму, веління природи розумної істоти (Г. Гроцій), належної якості позитивного права (Ф. Бекон);

– подальшого розмежування права і закону шляхом з'ясування відмінностей між законом за змістом (справедливим) і формальним законом (несправедливим) та формування уявлень про належний, справедливий закон (Ф. Бекон, Д. Дідро, П.А. Гольбах, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, І. Кант), який протиставляється свавіллю (А. Шопенгауер);

– обґрунтування ролі справедливості, похідної від права (Б. Спіноза, Г.В.Ф. Гегель), у випадку, якщо справедливість підпорядковується законам; дослідження «суспільної корисності» як єдиного джерела справедливості, права власності як об'єкта справедливості (Д. Юм, Т. Гоббс).

4. Представники сучасних концепцій справедливості теж акцентують на здатності справедливості і права до конвергенції та:

1) розглядають проблему справедливості крізь призму норм справедливості і вчення про природне право (Г. Кельзен);

2) детально вивчають проблему відповідальності в контексті реалізації принципу справедливості (П. Рікер);

3) обстоюють позицію про нормативність справедливості;

4) досліджують, визначають взаємозв'язок «права, справедливості і суспільства» (Ф. Селзнік);

5) обґрунтовують взаємодію свободи і справедливості через категорію обов'язку (А. Камю).

5. Дослідження різних аспектів взаємодії справедливості і права дозволяє простежити основні методологічні напрями їх конвергенції з огляду на здатність справедливості:

– обумовлювати право з позицій моралі, що відображено поняттями «моральність права», «внутрішня мораль права», «мораль, що робить можливим право», у зв'язку з чим формуються підстави для оцінки і права, і правозастосування; передумови забезпечення їхньої ефективності; проекція такої властивості права, як примусовість;

– обумовлювати право з позицій цінностей, зважаючи на визнання справедливості правовою цінністю;

- визначати мету права, що виправдано з огляду на методологічну близькість понять «мета», «цінність» і «благо»;
- формувати образ права, зважаючи на потенціал справедливості як ідеї права;
- забезпечувати призначення права, оскільки під справедливістю часто розуміють сукупність поглядів на належне;
- конкретизувати та раціоналізувати право, зважаючи на контекст справедливості як правового поняття. Це дозволяє визнавати існування формального аналогу справедливості;
- виявляти сутність права, зважаючи на справедливість як його властивість;
- визначати першоначало, першооснову у праві, зважаючи на якість справедливості бути принципом у праві (права, правотворчості чи правозастосування).

6. Досліджувані співвідношення справедливості і права дозволяють визнати беззаперечний їхній зв'язок і звернутися до поняття детермінізму та його основних категорій, відповідно визнати причинність методологічною основою дослідження конвергенції справедливості і права. Крім того, загальнофілософська класифікація причин цілком співвідноситься із можливостями справедливості щодо права. Так, якість справедливості обумовлювати право з позицій цінностей цілком відповідає змісту формальної причини. До сфери дії формальної причини належить і здатність справедливості формувати образ та змістовну серцевину, тобто виступати ідеєю права. Аналогічні міркування можна висловити стосовно справедливості як правового поняття, що конкретизує та раціоналізує право.

Зважаючи на контекст справедливості як властивості, що поряд зі свободою та рівністю формує якість права, можна виявити матеріальну причину.

Справедливість, як принцип у праві, становить першооснову права, співвідноситься зі змістом «діючої» причини. З огляду на такий вид

причини можна виокремити і обумовленість права мораллю, оскільки справедливість характеризується приналежністю саме до морально-етичної сфери.

Аналіз справедливості як мети права, як правопорядку, що відображає призначення права та його цінність у суспільстві, для людини проектує цільову причину. Окреслене засвідчує причинну залежність справедливості і права, а характер зв'язку між ними – як причинно-наслідковий.

Додатковими аргументами у виявленні такого зв'язку є положення про нормативну і правову природу справедливості, її якості бути:

- підставою правоздатності;
- онтологічною основою оформлення правового простору, тобто можливостей окреслювати сферу правової матерії.

Дискусії з цього приводу можуть бути, як видається, проаналізовані під кутом зору розмежування понять справедливості і правової справедливості. Відповідно, під правовою справедливістю розуміємо нормативно-правове закріплення усередненого рівня моралі, за якого забезпечується соціальний компроміс. Це поняття формується як результат процесу конвергенції справедливості і права.

Окрім того, такі категорії причинності, як можливість і дійсність, повністю відображають розмежування справедливості формальної та реальної (істинної), що має важливе практичне значення.

7. Особливості встановленого причинно-наслідкового зв'язку справедливості і права виявляються в процесі загальнофілософської характеристики права, зокрема його вияву як природного явища, а також його обумовленості:

- «почуттям справедливості» (Ціцерон));
- «вимогою здорового глузду, розумної природи» (Г. Гроцій);
- «належністю» (В. Булгаков);
- «абсолютністю», «належністю на протиположному дійсному (умовно наявному в суспільстві) порядку речей» (Н. Коркунов);

– ідеєю (з огляду на право як форму духу (Ю. Тихонравов);
– «моральністю як мінімумом добра» (В. Соловйов). Дослідження соціальної і правової природи справедливості дає підстави прирівняти її до вищенаведених категорій, відтак констатувати, що справедливість, як «ідея, абсолют, вимога...» обумовлює право у його природному розумінні. Цим проектується джерельні можливості справедливості щодо права.

8. Приєднуючись до розуміння понять:

а) справедливості як «незмінної і постійної волі надати кожному його право»;

б) джерел природного права «як усього того, що породжує і забезпечує реальність прав», можна формально-логічно простежити здатність справедливості виступати джерелом природного права, тобто відповідати якостям «діючої» причини.

Додатковими аргументами цього слугує визнання джерелом права самої людини (В. Малахов), «певної індивідуальної душі» (А. Тойнбі), складових внутрішнього світу людини, «прошарків душі, в яких виникають мотиви людської поведінки» (І. Ільїн), її духовності, в основі якої людська гідність та похідні від неї цінності справедливості, свободи і рівності (О. Грищук).

Зважаючи на наявні в літературі класифікації джерел природного права (зокрема, за критерієм факторів, що творять зміст права), можемо співвіднести справедливість із суб'єктивним матеріальним джерелом, а окремі аналогії у класифікаціях джерел природного права і позитивного права дозволяють концептуалізувати справедливість як джерело появи права.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. О Граде Божьем / Августин // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 138.
2. Авеста // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – С. 74.
3. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – СПб., 1999.
4. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – СПб.: Юридический институт, 1998.
5. Алексеев С.С. Собрание сочинений. В 10 т. Том 7: Философия права и теория права / С.С. Алексеев. – М.: Статут, 2010. – 520 с.
6. Алексеев С.С. Философия права. История и современность. Проблемы. Тенденции. Перспективы / С.С. Алексеев. – М., 1997.
7. Алекси Роберт. Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму) Robert Alexy. Begriff und Geltung des Rechts; пер. с нем. [А. Лаптев, Ф. Кальшойер]; [В. Бергманн, пред., сост.]; [Т. Яковлева, науч. ред.]. – М.: Инфотропик Медиа, 2011. – 192 с. – (Германская юридическая литература: современный подход: серия; Кн. 1).
8. Аллан Т.Р.С. Конституційна справедливість. Ліберальна теорія верховенства права / пер. з англ. Р. Семківа. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 385 с.
9. Андриановская И.И. Справедливость в современной правовой действительности в России: монография / И.И. Андриановская. – Южно-Сахалинск: Сах ГУ, 2009. – 104 с.
10. Антифонт. Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 87.
11. Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

12. Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 508.
13. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4 / Аристотель. – М.: Мысль, 1983.
14. Артхашастра. Правовая мысль: Антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 75.
15. Арутюнян М. Образ и опыт права: Правовая социализация. В изменяющейся России / М. Арутюнян, О. Здравомыслова, Ш. Курильски-Ожвэн. – М.: Весь мир, 2008. – 208 с. – (ТЕМА).
16. Аскин Я.Ф. Философский детерминизм и научное познание / Я.Ф. Аскин. – М.: Мысль, 1977.
17. Бабенко А.Н. Правовые ценности (вопросы теории) / А.Н. Бабенко. – М., 2001. – С. 88.
18. Байтин М.И. Сущность права. (Современное нормативное правопонимание на грани двух веков). изд-е 2-е, доп. / М.И. Байтин. – М.: ООО ИД «Право и государство», 2005. – 544 с.
19. Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права / В.А. Бачинин. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2006. – 1093 с.
20. Бекон Ф. Сочинение. Т. 1 / Ф. Бекон. – М., 1971. – 560 с.
21. Бекон Френсис. О достоинстве и приумножении наук / Френсис Бекон // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 179–180.
22. Бербешкина З.А. Справедливость как социально-философская категория / З.А. Бербешкина. – М., 1983. – С. 13.
23. Бержель Ж.Б. Общая теория права / под общ. ред. В.И. Даниленко; пер. с фр. – М.: NOTA VENE. – 2000. – 576 с.
24. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Г.Дж. Берман. – М., 1998.

25. Блаватская Т.В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура / Т.В. Блаватская. – М.: Наука, 1976.
26. Боги и божества Греции // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://greekroman.ru/hores.htm>
27. Булгаков В.В. Концепция справедливости в праве: автореферат. дис... канд. юрид. наук / В.В. Булгаков. – Белгород, 2002. – С. 8.
28. Булгаков С.Н. Власть и право / С.Н. Булгаков // Из истории русской правовой мысли. – Лениздат, 1990.
29. Бхагават-Гита. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
30. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005.
31. Веселов Ю.В. Доверие и справедливость: Моральные основания современного экономического общества: научное издание / Ю.В. Веселов. – М.: Аспект Пресс, 2011. – 231 с.
32. Вольтер. Избранные произведения по уголовному праву и процессу / Вольтер. – М.: Юрид. лит-ра, 1956. – С. 254–257.
33. Гегель Г. Политические произведения / Г. Гегель. – М., 1978. – С. 378; Гегель. Философия религии / Г. Гегель. – М., 1976.
34. Гесиод. Работы и дни / Гесиод // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.
35. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
36. Головки Л.В. Государство и право / Л.В. Головки. – 2001. – № 8. – С. 90.

37. Гольбах. Письма к Евгении, или предупреждение против предрассудков / Гольбах. – М., 1968.

38. Гринберг Л.Г. Критика современных буржуазных концепций справедливости / Л.Г. Гринберг, А.И. Новиков. – Л.: Наука, 1977.

39. Грищук О.В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / О.В. Грищук. – К.: Атіка, 2007. – 432 с.

40. Гроций Г. Три книги о праве войны и мира / Г. Гроций // История политических и правовых учений. Ч. 1. Хрестоматия. – Воронеж: Изд. Воронежского гос. ун-та, 2000.

41. Гроций. О праве войны и мира / Гроций // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

42. Гуань-цзи. Гл. 38. Чистое сердце / Гуань-цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.

43. Гумбольдт В. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства / В. Гумбольдт // Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985.

44. Гурвич Г.Д. Философия и социология права: избранные сочинения / пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. – СПб: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 848 с.

45. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология / Ю.Н. Давыдов. – М., 1998.

46. Дао де дзин. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

47. Де Сальвиа М. Европейская конвенция по правам человека / М. Де Сальвиа. – СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2004. – 267 с.

48. Демокрит. Малый диакосмос / Демокрит // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
49. Денис Ллойд. Идея права / перевод с англ. М.А. Юмашева, науч. ред. Ю.М. Юмашев. – М.: ЮГОНА, 2002. – 416 с.
50. Джаммапада. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
51. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. – Т. 2 / Д. Дидро. – М. – С. 210.
52. Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
53. Добош З. Идея справедливості у правовій думці Стародавнього Сходу / З. Добош // Вісник Львівського національного університету. Серія юридична. Випуск 54. – 2011. – С. 9–16.
54. Добош З. Справедливість як принцип правотворчості: філософсько-правовий аспект / З. Добош // Філософські, методологічні й психологічні проблеми права: матеріали III Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (м. Київ, 23 квітня 2010 р.). – С. 5–17.
55. Дробышевский С.А. Формальные источники права / С.А. Дробышевский, Т.Н. Данцева. – М.: Норма: ИНФРА-М, 2011. – 160 с.
56. Епікур. Головні Думки / Епікур // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
57. Жан Боден. Шесть книг о государстве / Боден Жан // Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
58. Зайцев С.А. К вопросу о понятии справедливости / С.А. Зайцев // Вестник Омского университета. – 1999. – Вып. 4. – С. 148–151.

59. Закомлистов А.Ф. Судебная этика / А.Ф. Закомлистов. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2002.
60. Законы царя Урнамун // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.
61. Законы царя Хаммурапи // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.
62. Законы Хаммурапи // Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. В 2-х частях. Ч. I.; под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. – М.: Высш. школа, 1980. – 328 с.
63. Иеринг ф. Р. Избранные труды. В 2 т. Т. 1: Борьба за право / ф. Р. Иеринг. – СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. – 618 с.
64. Иконникова Г.И. Философия права: учебник / Г.И. Иконникова, В.П. Ляшенко. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрайт, 2011. – 351 с. – Серия: Магистр.
65. Ильин И.А. О сущности правосознания / И.А. Ильин // Соч.: в 10 т. Т. 4. – М., 1994.
66. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Путь к очевидности. – М., 1998.
67. История государства и права зарубежных стран. Часть 1: учебник для вузов; под ред. Н.А. Крашенниковой и проф. О.А. Жидкова. – М.: Издательская группа ИНФРА М–НОРМА, 1997. – 480 с.
68. Кальной И.И. Философия права: учебник / И.И. Кальной. – СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. – 259 с.
69. Камю А. Справедливі / пер. О. Соловей. – Мюнхен: Сучасність, 1968. – 77 с. – (Друк «Logos»).
70. Камю А. Творчество и свобода. Критическое эссе / А. Камю // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

71. Кант И. Сочинения / И. Кант. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 2.
72. Капто А.С. Мораль в моделях мироустройства: монография / А.С. Капто. – М.: Восток-Запад, 2011. – 598 с.
73. Кашанина Т.В. Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы / Т.В. Кашанина. – М., 1999.
74. Кашанина Т.В. Происхождение государства и права: учеб. пособие / Т.В. Кашанина. – М.: Высшая школа, 2004. – 325 с.
75. Кедров Б.М. Научная концепция детерминизма / Б.М. Кедров // Современный детерминизм, законы природы. – М., 1973. – С. 8.
76. Кельзен Ханс. Чисте правознавство / Ханс Кельзен // Пробл. справедливості; пер. з нім. О. Мокровського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
77. Кессиди Ф. От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф. Кессиди; отв. ред. А.Е. Зимбули. – 2-е изд., испр. доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с. – (Серия «Античная библиотека. Исследования»).
78. Кечекьян С.Ф. Государство и право Древней Греции / С.Ф. Кечекьян. – М.: Изд-во МГУ, 1963.
79. Книга мертвых. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
80. Князев Н.А. Причинность. Новое видение классической проблемы / Н.А. Князев. – М.: Кафедра философии РАН, 1992.
81. Ковальський В.С. Правотворчість: теоретичні та логічні засади / В.С. Ковальський, І.П. Козинцев. – К.: Юрінком Інтер, 2005. – 192 с.
82. Козулин А.И. Об источниках прав человека / А.И. Козулин // Государство и право. – 1994. – № 2. – С. 145.
83. Козюбра М.І. Правовий закон: проблема критеріїв / М.І. Козюбра // Вісник Акад. прав. наук України. – 2003. – № 2–3 (33–34). – С. 83–96.
84. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права / Н.М. Коркунов. – СПб., 2010.

85. Лазарев В.В. Теория государства и права: учебник для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. / В.В. Лазарев, С.В. Липень. – М.: Спарк, 2000. – 511 с.
86. Лейст О.Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права / О.Э. Лейст. – М.: ИКД «Зерцало-М», 2002. – 288 с.
87. Лексин И.В. Основы теории права: учебное пособие / И.В. Лексин. – МИД «ФОРУМ»: ИНФРА–М., 2011. – 272 с.
88. Лившиц Р.З. Теория права: учебник. – 2-е изд. / Р.З. Лившиц. – М.: Издательство БЕК, 2001. – 224 с.
89. Локк Джон. Два трактата о правлении: Кн. 2.: В 3 т. / Джон Локк. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
90. Лукашева Е.А. Право, мораль, личность / Е.А. Лукашева; отв. ред. В.М. Чхиквадзе; АН СССР, Ин-т государства и права. – М.: Наука, 1986.
91. Лукашева Е.А. Человек, право, цивилизации: нормативно-ценностное измерение / Е.А. Лукашева. – М.: Норма, 2009. – 384 с.
92. Лунь юй. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
93. Луцилий Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Луцилий Анней Сенека. – М.: Наука, 1977.
94. Луцький І.М. Справедливість як філософсько-правова засада українського державотворення: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук: 12.00.12 / Луцький Іван Михайлович; Національна академія внутрішніх справ України. – К., 2005. – 17 с.
95. Люй бу вэй. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.
96. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С.И. Максимов. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
97. Малахов В.П. Методологические и мировоззренческие проблемы современной юридической теории: монография / В.П. Малахов, Н.Д. Эриашвили. – М.: ЮНИТИ–ДАНА: Закон и право, 2011. – 431 с.

98. Малахов В.П. Философия права: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «Юриспруденция» (0305010) / В.П. Малахов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ–ДАНА, 2007. – 336 с. – (Серия «Cogito ergo sum»).

99. Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы / Г.В. Мальцев. – М., 1999.

100. Марк Аврелий Антоний. Наедине с собой / Марк Аврелий Антоний // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

101. Мартышин О.В. Проблема ценностей в теории государства и права / О.В. Мартышин // Государство и право. – 2004. – № 10. – С. 7.

102. Мартышин О.В. Справедливость и право. Право и политика / О.В. Мартышин // Междунар. науч. журнал. – 2000. – № 12. – С. 7–8.

103. Марченко М.Н. Источники права: учебное пособие / М.Н. Марченко. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. – 760 с.

104. Михайловский И.В. Очерки философии права / И.В. Михайловский // Цит. за М.Н. Марченко. Источники права: учебное пособие. – М.: ТК Велби, 2005. – С. 90.

105. Монтень М. Опыты: сборник эссе в 3 кн. Кн. 1–2 / М. Монтень; пер. со старофранц. – Мн.: Попурри, 2004. – 690 с.

106. Монтень М. Опыты: Сборник эссе в 3 кн. Кн. 3 / М. Монтень; пер. со старофранц. – Мн.: Попурри, 2004. – 464 с.

107. Мо-цзы. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

108. Муромцев С.А. Определение и основное разделение права / С.А. Муромцев; Вступит. статья, коммент. доктора юридических наук, профессора Ю.И. Гревцова. – 2-е изд., доп. – СПб.: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета СПбГУ, 2004. – 224 с.

109. Мучник А.Г. Философия достоинства, свободы и прав человека / А.Г. Мучник. – К.: Парламентское издательство, 2009. – 696 с.
110. Нерсесян В.С. Право и правовой закон: становление и развитие / В.С. Нерсесян; под ред. В.В. Лапаевой. – М.: Норма, 2009. – 384 с.
111. Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений. Т. 1: Древний мир / В.С. Нерсесянц. – М., 1985.
112. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции / В.С. Нерсесянц. – М.: Наука, 1979. – 262 с.
113. Нерсесянц В.С. Философия права / В.С. Нерсесянц. – М., 1997.
114. Нерсесянц В.С. Философия права: учебник. – 2-е изд., перераб. и доп. / В.С. Нерсесянц. – М.: Норма, 2009. – 848 с.
115. Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций: монография / С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М., 2011. – 333 с. – (Научная мысль).
116. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: МЫСЛЬ, 2010. – Т. 1. – 744 с.
117. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: МЫСЛЬ, 2010. – Т. 2. – 634 с.
118. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: МЫСЛЬ, 2010. – Т. 3. – 692 с.
119. Новий тлумачний словник української мови / укладачі В. Яременко, О. Сліпущко. У трьох томах. Том 1. – видання друге, виправлене. – К.: Аконіт, 2006. – 926 с.
120. Общая теория государства и права. Академический курс в трех томах / отв. ред. М.Н. Марченко. – 3-е изд., перер. и доп. – М.: Норма, 2007. – Том 2: Право. – 816 с.
121. Паліюк В.П. Особливості застосування судами України Конвенції про захист прав людини та основних свобод: навчально-практичний посібник / В.П. Паліюк. – Миколаїв: Атол, 2003. – 130 с.
122. Памятники римского права. Институции Юстиниана. – М., 1998.

123. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности / Л.И. Петражицкий. – СПб.: Лань, 2000.

124. Петрушенко Віктор. Тлумачний словник основних філософських термінів / Віктор Петрушенко. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – 264 с.

125. Платон. Держава / пер. з давньогрец. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – 355 с.; Экимов А.И. Справедливость и социалистическое право / А.И. Экимов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1980.

126. Платон. Законы / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. ст. в примеч. А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. – 832 с. – (Классическая философская мысль).

127. Повчання Шурупак // Антологія мирової правової мислі. В 5 т. Т. 1: Античний мир і Східні цивілізації. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

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

129. Покровский И.А. История римского права / И.А. Покровский. – СПб.: Летний сад, 1999. – С. 191–192.

130. Поляков А.В. Общая теория права: курс лекций / А.В. Поляков. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2001. – 642 с.

131. Права человека: энциклопедический словарь / отв. ред. С.С. Алексеев. – М.: Норма, 2009. – 656 с.

132. Правоприменение: теория и практика / отв. ред. Ю.А. Тихомиров. – М.: Формула права, 2008. – 432 с.

133. Принцип верховенства права: проблеми теорії та практики: монографія. У двох книгах; за заг. ред. Ю.С. Шемшученка; [ред. кол.; Ю.С. Шемшученко (голова та ін.)]. Книга перша: Верховенство права як

принцип правової системи: проблеми теорії / відп. ред. Н.М. Оніщенко. – К.: Юридична думка, 2008. – 344 с.

134. Протасов В.Н. Теория права и государства. Проблемы теории права и государства. – 2-е изд., перераб. и доп. / В.Н. Протасов. – М.: Юрайт–М, 2001. – 346 с.

135. Рабінович П.М. Основи загальної теорії права та держави: навч. посібник. – вид. 10-е, доп. / П.М. Рабінович. – Львів: Край, 2008. – 224 с.

136. Радбрух Густав. Философия права / пер. с нем. / Густав Радбрух. – М.: Междунар. отношения, 2004. – 240 с.

137. Рассел Бертран. Історія західної філософії / Бертран Рассел; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

138. Рассказов Л.П. Естественные права человека / Л.П. Рассказов, И.В. Уповов. – СПб., 2001.

139. Рассолов М.М. Актуальные проблемы теории государства и права: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «Юриспруденция» / М.М. Рассолов, В.П. Малахов, А.А. Иванов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ–ДАНА: Закон и право, 2010.

140. Речения Ипусера // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1: Античный мир и Восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

141. Ригведа. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

142. Рикёр П. Мораль, этика и политика / П. Рикёр // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

143. Рикёр П. Справедливое / П. Рикёр; пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого; послесловие Э. Шлоссер. – М.: Гнозис, Логос, 2005. – 304 с.

144. Рікер П. Право і справедливість / П. Рікер; пер. із фр. – К.: Дух і література, 2002. – 216 с.

145. Розин В.М. Что такое право и как оно возникло / В.М. Розин // Право и политика. – 2000. – № 1. – С. 9.

146. Ролз Дж. Теория справедливости: пер с англ. / науч. ред и пред. В.В. Целищева. – Изд. 2-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 536 с.

147. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. А.Д. Хаютина, В.С. Алексеева-Попова. – М.: КАНОН–Пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.

148. Рябко А.И. Актуальные проблемы онтологии форм права / А.И. Рябко, О.Н. Василенко // Философия права. – 2000. – № 2. – С. 63–64.

149. Самохвалов В.В. Законність і справедливість: теоретико-правові проблеми співвідношення та взаємодії: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук: спец. 12.00.01. / В'ячеслав Вікторович Самохвалов; Інститут законодавства Верховної Ради України. – К., 2008. – 18 с.

150. Сафурова Л.А. Справедливость в международном праве / Л.А. Сафурова // Актуальные международно-правовые и гуманитарные проблемы. Сборник статей. – Выпуск II. – М.: ДА МИД России, 2001.

151. Святий Августин. Сповідь / пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука. – К.: Основи, 1999. – 319 с.

152. Скурко Е.В. Принципы права: монографія / Е.В. Скурко. – М.: Ось-89, 2008. – 192 с.

153. Соловьёв В.С. Сочинение в двух томах. Т. 1 / В.С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1998.

154. Соловьева А.А. Категория справедливости в правовом регулировании: историко-теоретическое исследование: автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. юрид. наук: спец. 12.00.01 / А.А. Соловьева. – Челябинск, 2006.

155. Спиноза Б. Политический трактат / Б. Спиноза // История политических и правовых учений. Ч. 1: хрестоматия. – Воронеж: Изд. Воронежского гос. ун-та, 2000.

156. Спиноза. Политический трактат / Спиноза // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

157. Сырых В.М. Логические основания общей теории права. Т. 3: Современное правопонимание / В.М. Сырых. – М.: РАП, 2007. – 512 с.

158. Сюнь-цзи. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

159. Тарасенко В.Г. Постулаты права / В.Г. Тарасенко. – М.: Городец, 2009. – 128 с.

160. Тарасишина О.М. Справедливість і толерантність у сучасному праві України: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук / О.М. Тарасишина. – Одеса: Б.в., 2008. – 19 с.

161. Тихонравов Ю. Философия правозащиты / Ю. Тихонравов // Русский адвокат. – 1998. – № 5. – С. 4.

162. Тихонравов Ю.В. Основы философии права / Ю.В. Тихонравов. – М., 1997.

163. Тіт Лукрецій Кар. Про природу речей / Тіт Лукрецій Кар // Читанка з історії філософії. У 6 кн.; під ред. Г.І. Волинки. – К.: Довіра, 1992. – Кн. I: Філософія Стародавнього світу; під ред. Г.І. Волинки. – 207 с.

164. Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби. – М., 1991. – С. 450.

165. Тома Аквинский. О правлении князей / Тома Аквинский // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

166. Три шатаки. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с.

167. Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права / Е.Н. Трубецкой // Юридический институт. – СПб., 1998. – 183 с. – (Серия «Классики русской философии права»).

168. Туманов В.А. Правовой нигилизм в историко-идеологическом ракурсе / В.А. Туманов // Государство и право. – 1993. – № 8. – С. 56–58.

169. Ульпиан. Дигесты. Хрестоматия по истории Древнего Рима: хрестоматия; под ред. С.Л. Утченко. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 675 с.

170. Упов И.В. Естественное и позитивное право: понятие, история, тенденции и перспективы развития / И.В. Упов. – Краснодар, 2000.

171. Утяшев М. Курс лекций по истории политических и правовых учений / М. Утяшев. – Уфа, 1999.

172. Фен Ю-лань. Краткая история китайской философии / перевод на русаки: Р.В. Котенко; научный редактор: доктор философски наук, профессор Е.А. Торчинов. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.

173. Философия права: курс лекций: учебное пособие: в 2 т. Т. 1 / С.Н. Бабурин, А.Г. Бережнов, Е.А. Воротили [и др.]; отв. ред. М.Н. Марченко. – М.: Проспект, 2011. – 552 с.

174. Філософія права: підруч. для студ. юрид. вищ. закл. / О.Г. Данильян, О.П. Дзьобань, С.І. Максимов та ін.; за ред. д-ра філос. наук, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2009. – 208 с.

175. Філософський словник / за редакцією В.І. Шинкарука; Головна редакція УРЕ. – К., 1973. – 600 с.

176. Фрасимах // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

177. Фуллер Лон Л. Мораль права / Лон Л. Фуллер; пер. с англ. Т. Даниловой / под ред. А. Куряева. – М.: ИРИСЭН, 2007. – 308 с. (Серия «Право»).

178. Хёффе Отфрид. Справедливость: Философское введение / Отфрид Хёффе; пер. с нем. О.В. Кильдюшова / под ред. Т.А. Дмитриева. – М.: Праксин, 2007. – 192 с. – С. 10.

179. Хайек Фридрих Август фон. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих Август фон Хайек; пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева / под ред. А. Куряева. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с. (Серия «Политическая наука»).

180. Хайруллин В.И. Категория справедливости в истории политико-правовой мысли / В.И. Хайруллин. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 192 с.

181. Харт Х.Л.А. Концепція права / Х.Л.А. Харт; пер. з англ. – К.: Сфера, 1998. – 236 с.

182. Хвостов В.М. Система римського права / В.М. Хвостов. – М., 1996.

183. Циппеліус Р. Філософія права / Р. Циппеліус; пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.

184. Цицерон. О государстве / Цицерон // История политических и правовых учений. Ч. 1: хрестоматия. – Воронеж: Изд. Воронежского гос. ун-та, 2000.

185. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Цицерон. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО–Пресс, 1999. – 528 с. – (Серия «Антология мудрости»).

186. Чаттерджи С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта; перевод с англ.; под ред. В.И. Кальянова. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2009. – 365 с.

187. Черданцев А.Ф. Социалистическое право и справедливость / А.Ф. Черданцев // Справедливость и право: межвуз. сб. науч. трудов; под ред. А.Ф. Черданцева. – Свердловськ: СЮИ, 1989.

188. Черненко А.К. Философия права. 2-е изд. / А.К. Черненко. – Новосибирск: Наука, 1998.

189. Черниченко С.В. Очерки по философии и международному праву / С.В. Черниченко. – М.: Научная книга, 2009. – 766 с.

190. Чжуань-цзы. Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с. – С. 55.
191. Читанка з історії філософії. У 6 кн. / під ред. Г.І. Волинки. – К.: Довіра, 1992. – Кн. I: Філософія Стародавнього світу / під ред. Г.І. Волинки. – 207 с.
192. Шань цзюнь шу (Книга правителя області Шань). Правовая мысль: антология / автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с. – С. 51–55.
193. Шафиров В.М. Естественно-позитивное право. Введение в теорию / В.М. Шафиров. – Красноярск, 2004. – 260 с.
194. Шершеневич Г.Ф. Общая теория права / Г.Ф. Шершеневич. – М., 1995. – Т. 2. – С. 5.
195. Шопенгауер А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауер // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с. – С. 299–304.
196. Шталь И.В. Гомеровский эпос / И.В. Шталь. – М.: Высшая школа, 1975. – С. 13.
197. Шульженко В.П. Історія політичних і правових вчень / В.П. Шульженко, Т.Г. Андрусак. – К.: Юрінком Інтер, 1999. – 304 с.
198. Энциклопедия права: учебное пособие // Ю.И. Гревцов, И.Ю. Козлихин. – СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербур. гос. ун-та, 2008. – 772 с.
199. Юм Девид. Исследование о принципах морали / Девид Юм // Правовая мысль: антология; автор-составитель В.П. Малахов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 1016 с. – С. 197–198.
200. Юридическая Энциклопедия / под общ. ред. Б.Н. Топорнина. – М., 2001.