ЛЬВІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ

На правах рукопису

ОМЕЛЬЧУК ОЛЕГ МИКОЛАЙОВИЧ

УДК 340.12

ПОВЕДІНКА ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР

Спеціальність 12.00.12 – філософія права

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора юридичних наук

Науковий консультант
доктор юридичних наук, професор,
заслужений юрист України,
член-кореспондент Національної
академії правових наук України,
академік Академії наук вищої
освіти України

Грищук Віктор Климович

Львів – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП…….5

РОЗДІЛ 1. СТАН ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ……...17

1.1.Теоретико-правові основи дослідження поведінки людини……...17

1.2. Еволюція правової категорії «поведінка людини» в епоху Нового часу та філософії права XIX-XX ст.ст…….32

1.3. Висновки до розділу 1……....39

РОЗДІЛ 2. АНТРОПО-СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ……...41

2.1. Раціональні передумови розуміння поведінки людини як способу звільнення від карми у філософії Стародавньої Індії……41

2.2. Гуманність, покірність та дотримання ритуалу як засади розуміння поведінки людини у філософії Стародавнього Китаю……58

2.3. Розвиток розуміння поведінки людини як поєднання свободи і відповідальності у філософії Античності……72

2.4. Концепт віри і розуму у трактуванні поведінки людини доби Середньовіччя……92

2.5. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження……111

2.6. Висновки до розділу 2……..149

РОЗДІЛ 3. ЕВОЛЮЦІЯ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА……154

3.1. Віра як спосіб спасіння душі та її прояв у концепції доброчесної поведінки людини в епоху Реформації…….154

3.2. Свобода та права людини як підгрунтя поведінки людини у філософії права епохи Нового часу……...173

3.3. Філософсько-правова проблема поведінки людини у Німецькій класичній філософії…….201

3.3.1. Філософсько-правові уявлення про поведінку людини «раннього етапу» Німецької класичної філософії права…….202

3.3.2. Філософсько-правове розуміння поведінки людини на «завершальному етапі» Німецької класичної філософії права……...228

3.4. Висновки до розділу 3……..263

РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ……266

4.1. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права XIX – XX ст.ст. ……..…266

4.1.1. Концепція поведінки людини у біхевіористичних теоріях…...274

4.1.2. Філософські аспекти концепції поведінки людини у теорії символічного інтеракціоналізму……280

4.1.3. Відображення поведінки людини в теорії соціальної дії……..288

4.2. Поведінка людини як предмет дослідження у сучасній філософії права……299

4.2.1. Вплив природного права на поведінку людини…….301

4.2.2. Позитивно-правове регулювання поведінки людини……338

4.3. Висновки до розділу 4…….358

ВИСНОВКИ…….362

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……...…369

ДОДАТКИ……...…415

ВСТУП

Актуальність теми. На сучасному етапі розвитку суспільства істотно розширилось коло питань, котрі потребують філософсько-правового осмислення. Конституція України закріпила положення, згідно з яким людина є найвищою соціальною цінністю, і тому відправним пунктом у розвитку суспільних відносин та їх наукового дослідження визнаються ті явища, що уможливлюють гідне існування людини. У цьому невипадковому процесі велике значення має не лише регламентація суспільних відносин нормами права, а й їхня реалізація, що виявляється у поведінці людини.

Поведінка людини є складним соціально-правовим явищем, яке поєднує діалектично взаємопов'язані і взаємодіючі складові: соціально корисну (правомірну) і соціально шкідливу або соціально небезпечну (протиправну) поведінку. Розуміння права як такого, що є лише санкцією, забороною протиправної поведінки, значно звужує його зміст, не охоплює те, що основною метою права є гарантування правослухняної поведінки людини. Крім того, правослухняна і протиправна поведінка є динамічними оціночними поняттями, зміст яких зазнає історичних, економічних, політичних впливів, а тому є певною мірою умовними. Вказані різновиди суспільно значущої поведінки функціонують у взаємодії і можуть виявлятись одночасно у поведінці однієї людини, котра може діяти і соціально корисно (дотримуючись одних норм), і соціально шкідливо (порушуючи інші норми). Тому дослідження суспільно значущої поведінки людини виправдано на основі історичного аналізу взаємозв'язку її форм, їх співвідношення, взаємовпливу, виявлення їхнього місця та значення для суспільних відносин.

Окреслене коло питань неможливо дослідити без аналізу соціального та психологічного механізму регулювання поведінки людини, що в єдності з правовим механізмом регулювання поведінки уможливлюють нормальне

існування людини і суспільства. Відтак це становить основу дослідження соціальної обґрунтованості норм права, виявлення та аналізу їх взаємозв'язків з іншими соціальними нормами, що, з одного боку, сприяло б підвищенню ефективності норм права, а з іншого – виявлялося б у бажаному для суспільства і держави виді поведінки людини. Якщо правова норма ґрунтується на домінувальних у суспільстві нормах моралі, звичаях, релігії і традиціях (природному праві), то вона автоматично стає особистісним регулятором, частиною індивідуальної правосвідомості людини, а отже, ймовірність її соціально корисної поведінки значно зростає. Отож, відображення права у свідомості людини, що проявляється у її особистісних настановах, цінностях, мотивах, меті діяльності, фактично стає соціопсихологічною передумовою поведінки людини, а отже, потребує ґрунтовного філософсько-правового дослідження.

Вивчення поведінки людини сягає філософії Стародавнього світу, яка виконувала в історії людства виняткову роль, визначену К. Ясперсом як осьовий час або вісь історії. У той період у різних регіонах світу паралельно виникають духовні рухи, які, незважаючи на локальну своєрідність, були, по суті, єдиним духовним рухом, що мав значення для усього людства і сформував тип сучасної людини. Цей рух був спрямований до універсальності, коли людина виходить за межі свого індивідуального буття, усвідомлює своє місце в його цілісності, що осягається лише розумом. Так, перші спроби раціонально пояснити поведінку людини як шляху її звільнення від карми фіксуються у філософії Стародавньої Індії, зокрема в ортодоксальних (міманса, веданта, санкхья, йога, ньяя і вайшешика) та неортодоксальних (чарвака, джайнізм і буддизм) школах і системах індійської філософії. У філософії Стародавнього Китаю велика увага приділялася з'ясуванню таких засад поведінки людини, як гуманність, покірність, дотримання ритуалу, про що свідчать праці китайських філософів (Гуан Джун, Конфуцій, Лао-Цзи, Мен-Цзи, Мо-Ді, Сюнь Куан, Хань Фей,

Чжуан-Цзи, Шень Бухай та ін.). Розвиток розуміння поведінки людини як поєднання свободи і відповідальності відображені у філософії Античності, зокрема у працях Арістотеля, Геракліта, Гомера, Демокрита, Епікура, Піфагора, Платона, Сократа, Ціцерона та ін.

Поведінка людини у добу Середньовіччя досліджувалась через поєднання віри та розуму у працях Августина Аврелія, Бернара Клервського, Іоана Златоуста, Іоанна Дунса Скота, Іоанна Скота Єріугени, Петра Даміані, Псевдо-Афанасія Александрійського, Тертуліана, Томи Аквінського та ін. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження спостерігаємо у працях Аліг'єрі Данте, Джаноццо Манетті, Леонардо Бруні, Лоренцо Валла, Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола, П'єтро Помпонацці, Ніколло Макіавеллі, Еразма Роттердамського, Вернардіно Телезіо, Гуго Гроція, Мішеля Монтеня та ін. Антропоцентризм як основна ознака у розумінні поведінки людини в українській філософії епохи Відродження зафіксований у працях таких філософів, як Іван Вишенський, Віталій з Дубна, Йов Княгиницький, Желіз, Юрій Рогатинець, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Касіян Сакович, Стефан і Лаврентій Зизанії, Герасим Смотрицький, Петро Могила та ін.

У філософії епохи Реформації визначальне місце посідала віра як спосіб спасіння душі та її вияв у концепції доброчесної поведінки людини. Це виявилось у працях Мартіна Лютера, Ульриха Цвінглі, Томаса Мюнцера, Філіпа Меланхтона та Жана Кальвіна. У філософії права Нового часу велика увага приділялась свободі та правам людини як підґрунтю поведінки людини у працях Ф. Бекона, Р. Декарта, Г. Гроція, Т. Гоббса, Д. Локка, Б. Спінози, Г.В. Лейбніца, К. Гельвеція, Ш.Л. Монтеск'є, Д. Юма, А.Д. Гольбаха, Г. Сковороди та ін. Філософсько-правова проблема поведінки людини у Німецькій класичній філософії права була об'єктом дослідження у працях Г.В.Ф. Гегеля, І. Канта, Л. Фейєрбаха, Й. Г. Фіхте, Ф. Шеллінга, А. Шопенгауера та ін.

Концепція поведінки людини у філософії права XIX–XX ст.ст. розвивалась у працях А. Бергсона, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, М. Фуко. Створення цілісної концепції поведінки людини вимагає дослідження психології детермінації і мотивації соціальної поведінки. Цій проблематиці присвячені, зокрема, праці таких учених, як В. Бехтєрев, Р. Вудворте, І. Павлов, Б.В. Скіннер, Е. Толмен, Дж. Уотсон, К. Халл, Д. Хоманс та ін. Філософські аспекти концепції поведінки людини у теорії символічного інтеракціоналізму визрівали у працях таких учених, як Г. Блумер, Н. Дензін, Ч. Кулі, М. Кун, Дж. Мід, Н. Смелзер, Т. Шибутані та ін. Психологічні аспекти поведінки людини були концептуалізовані у той час також у межах теорії соціальної дії, зокрема у працях таких учених, як Дж. Александер, М. Ачер, П. Бергер, П. Бурдьє, Л. Виготський, М. Вебер, Е. Дюркгейм, Ф. Знанецький, Т. Парсонс, П. Сорокін, А. Турен, Ю. Хабермас, Д. Хоманс, П. Штомпка та ін.

Сучасне філософське осмислення поведінки людини простежується у працях В.С. Афанасьєва, Я.І. Гилинського, А.Г. Здравомислова, Е.М. Коржевого, Н.Ф. Наумової, Г.В. Осіпова, Ж.Т. Тощенко, С.Ф. Фролова, В.М. Шепеля, В.А. Ядова та ін. Правова поведінка людини стала предметом дослідження з 60-х років минулого сторіччя, однак вивчення здійснювалося у межах однієї із її форм – правомірної чи протиправної (девіантної) поведінки. Загальне теоретичне та філософсько-правове підґрунтя досліджень було напрацьоване такими вченими, як С.С. Алексєєв, В.К. Бабаєв, С.Н. Братусь, А.М. Васильєв, В.К. Грищук, Т.З. Гарасимів, В.М. Горшеньов, Д.А. Керимов, М.І. Козюбра, В.Н. Кудрявцев, В.В. Лазарев, П.Е. Недбайло, В.С. Нерсесянц, А.С. Піголкін, П.М. Рабінович, І.О. Самощенко, Ю.А. Тихомиров, В.А. Туманов, А.Ф. Черданцев, Л.С. Явіч та ін.

Однак, попри значну кількість наукових робіт, присвячених поведінці людини, комплексного, концептуальне філософсько-правове дослідження формування та розвитку поведінки людини не було здійснено.

Зв'язок роботи із 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 дисертації є концептуальне з'ясування філософсько-правових особливостей поведінки людини, що передбачає вивчення процесів, котрі визначають формування і розвиток її як соціально-правового явища.

Для досягнення цієї мети в роботі виокремлено такі задачі:

– систематизувати уявлення про розуміння поведінки людини у філософії Стародавньої Індії;

– охарактеризувати специфіку розуміння поведінки людини у філософії Стародавнього Китаю;

– проаналізувати розвиток розуміння поведінки людини у філософії Античності;

– виявити домінувальні чинники у розумінні поведінки людини доби Середньовіччя;

– дослідити уявлення про поведінку людини у філософії Відродження;

– дослідити концептуальні підходи до розуміння поведінки людини в епоху Реформації;

– виявити підґрунтя розуміння поведінки людини у філософії права епохи Нового часу;

– з'ясувати сутність філософсько-правової проблеми поведінки людини у Німецькій класичній філософії права;

– розглянути розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права XIX–XX ст.ст., зокрема концепцію поведінки людини у біхевіористичних теоріях; філософські аспекти концепції поведінки людини у теорії символічного інтеракціоналізму; відображення поведінки людини в теорії соціальної дії;

– розглянути поведінку людини як предмет дослідження у сучасній філософії права;

– запропонувати авторські дефініції понять «генеза концепції поведінки людини», «поведінка людини» та «правова поведінка».

Об'єкт дослідження – сфера суспільних відносин, у якій виникає і реалізується поведінка людини.

Предмет дослідження – поведінка людини в її філософсько-правовому вимірі.

Методи дослідження обрані з огляду на тему, мету та задачі дисертації. Специфіка філософсько-правового дослідження поведінки людини зумовлена також міждисциплінарним статусом філософії права, її місцем на межі філософії і права. Це зумовлює необхідність аналізу поведінки людини і з точки зору загальної філософії, і з точки зору правознавства. Обраний нами підхід класичний у філософії права, його застосування у нашому дослідженні уможливлює усебічний, ґрунтовний аналіз філософсько-правового розуміння поведінки людини. Філософське вивчення поведінки людини дає змогу дослідити правову поведінку в системі інших видів соціальної поведінки, з'ясувати загальні ознаки, що їх об'єднують, виокремити її особливості як поведінки особливого виду.

Методологічну основу дисертації становлять положення та висновки загальної теорії пізнання. У дисертаційній роботі використано праці з проблем філософії права, філософії, історії держави і права, теорії держави та права, соціології, психології. З огляду на комплексний підхід до вирішення філософсько-правових проблем у науковій роботі застосовані такі методи пізнання:

– аксіологічний – став основою запропонованої цілісної концепції поведінки людини;

– історичний – дозволив відтворити генезис філософсько-правових поглядів на поведінку людини від Стародавнього світу до сьогодення;

– діалектичний – застосовувався для виявлення особливостей динаміки розвитку поведінки людини, що забезпечувалась відповідно до динаміки розвитку суспільства та ціннісно-цільових сфер його життя;

– функціональний – використано під час розкриття змісту поведінки людини, впливу природного та позитивного права на поведінку людини;

– формально-логічний – дозволив сформулювати дефініцію поведінки людини, з'ясувати взаємозв'язок поведінки людини і права;

– за допомогою системно-структурного методу виявлено соціальні, правові та особистісні цінності, що визначають поведінку людини;

– методи тлумачення (герменевтики) права застосовувались під час з'ясування змісту філософсько-правових доктрин, що формували уявлення про поведінку людини на різних етапах розвитку суспільства, а також правових норм, які регламентують поведінку людини;

– метод порівняльного аналізу дав змогу зіставити природно-правовий вплив на поведінку людини та її юридичну регламентацію.

У дослідженні також застосовувалися логічні прийоми дедукції, індукції та аналогії, порівняння та протиставлення, моделювання для уточнення змісту окремих філософсько-правових понять. Комплексне застосування окреслених методів і прийомів дало можливість сформулювати низку нових, а також таких, що наділені істотними ознаками новизни, наукових положень і пропозицій.

Наукова новизна одержаних результатів визначається насамперед тим, що дисертація є першим в українській юридичній науці філософсько-правовим монографічним дослідженням концептуальних філософсько-правових підходів до розуміння формування і розвитку поведінки людини через визначення її природи, змісту та значення на кожному з історичних етапів розвитку філософської думки. Особистим внеском автора є розробка понять і класифікацій філософсько-правової концепції поведінки людини.

У дисертації обґрунтовуються нові в концептуальному сенсі і важливі для практики поняття, положення і висновки, одержані особисто здобувачем, які виносяться на захист:

уперше одержано:

– цілісний філософсько-правовий аналіз історії формування та розвитку концепції поведінки людини. Генеза концепції поведінки людини розглядається через призму лінійного підходу як послідовність етапів історичного розвитку, які зумовлюються об’єктивними законами та умовами суспільного розвитку, а також соціальними цінностями та особистісними цінностями людини;

– авторське визначення поведінки людини, відповідно до якого поведінка людини – це зовнішньооб’єктивований вияв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінувальних у суспільстві соціальних цінностях та інтеріоризовані людиною у процесі соціалізації;

– авторську дефініцію правової поведінки людини, згідно з якою правова поведінка людини – це зовнішньооб’єктивований вияв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінувальних у суспільстві правових цінностях і нормах і забезпечуються державним примусом;

– класифіковано уявлення про поведінку людини і виявлено передумови її розуміння як шляху звільнення від карми у філософії Стародавньої Індії;

– систематизовано філософсько-правові погляди на антропоцентризм та його роль у розумінні поведінки людини в українській філософії епохи Відродження;

удосконалено:

– методологію дослідження поведінки людини на основі особливостей впливу на неї природного та позитивного права;

– теоретичні засади розуміння поведінки людини у філософії Стародавнього Китаю через призму гуманності, покірності та дотримання ритуалу;

– наукові ідеї щодо змістовного наповнення концепції поведінки людини через поєднання віри і розуму у філософії Середньовіччя;

– наукові ідеї щодо свободи та прав людини як підґрунтя поведінки людини у філософії права Нового часу;

– теоретичні підходи до розуміння поведінки людини у філософії права XIX–XX ст.ст.;

дістали подальший розвиток:

– положення щодо розвитку концепції поведінки людини у філософії Античності через поєднання свободи і відповідальності людини;

– дослідження філософсько-правових гуманістичних поглядів на поведінку людини епохи Відродження;

– положення про те, що у концепції поведінки людини в епоху Реформації чільне місце посідала віра як спосіб спасіння душі людини;

– дослідження розуміння проблеми поведінки людини у Німецькій класичній філософії права;

– вивчення розуміння поведінки людини у сучасній філософії права через призму природного і позитивного права.

Практичне значення одержаних результатів. Результати наукових досліджень, сформульовані у положенні, висновках і рекомендаціях, становлять науково-теоретичний та практичний інтерес. Дисертація спрямована на розвиток і поглиблення філософсько-правового знання.

Результати дисертації можуть бути використані:

– *у науково-дослідній сфері* – для подальшого наукового пошуку у вирішенні проблем, пов’язаних із філософсько-правовим концептуальним дослідженням поведінки людини та оптимальних форм її юридичної регламентації;

– *у правотворчій сфері* – під час формування основних концептуальних підходів до забезпечення правового регулювання суспільних відносин.

Можуть бути використані також і для підвищення рівня правосвідомості та правової культури законодавця;

– *у навчальному процесі* – матеріали дослідження можуть застосовуватися для підготовки підручників і навчальних посібників, для викладання в юридичних та інших гуманітарних навчальних закладах таких курсів, як «Філософія права», «Загальна теорія держави та права», «Соціологія права».

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

– II Всеукраїнський круглий стіл «Порівняльне правознавство: філософські, історико-теоретичні та галузеві аспекти» (Львів, 2010 р.);

– XV Щорічна звітна наукова конференція науково-педагогічних працівників Хмельницького університету управління та права «Управлінські та правові засади забезпечення розвитку України як європейської держави» (Хмельницький, 2011 р.);

– VIII Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Актуальні проблеми сучасної науки» (Київ, 2011 р.);

– Міжнародна щорічна наукова конференція молодих вчених, аспірантів і студентів, присвячена пам’яті видатних вчених-юристів П.О. Недбайла, О.В. Сурілова, В.В. Копєйчикова «Актуальні проблеми теорії та історії прав людини, права і держави» (Львів, 2011 р.);

– Міжнародна наукова конференція «Десяті осінні юридичні читання» (Хмельницький, 2011 р.);

– XVI Щорічна звітна наукова конференція науково-педагогічних працівників Хмельницького університету управління та права» Управлінські та правові засади забезпечення розвитку України як європейської держави» (Хмельницький, 2012 р.);

– Міжнародна науково-практична конференція «Законність і правопорядок на сучасному етапі розвитку суспільства» (Краснодар, 2012 р.);

– Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання матеріального та процесуального права: історія, сучасність, майбутнє» (Одеса, 2012 р.);

– Міжнародний симпозіум «Кримінальний кодекс України 2001 р.: проблеми застосування і перспективи удосконалення» (Львів, 2012 р.);

– Міжнародна наукова конференція «Проблеми і перспективи реформування правової системи сучасної Росії «Модернізація цивільного кодексу РФ» (Красноярск, 2012 р.);

– Міжнародна науково-практична конференція «Університетська юридична наука в контексті затвердження європейських цінностей» (Кишинів, 2012 р.);

– Всеукраїнська науково-практична конференція «Виховання студентської молоді в процесі професійної підготовки: сучасний стан, проблеми і перспективи» (Хмельницький, 2012 р.);

– II міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Актуальні проблеми правового регулювання в Україні та країнах ближнього зарубіжжя» (Львів, 2012 р.);

– Міжнародна науково-практична конференція молодих вчених «Одинадцяті осінні юридичні читання» (Хмельницький, 2012 р.);

– Міжнародний круглий стіл «Досвід і проблеми удосконалення екологічного законодавства» (Дніпропетровськ, 2012 р.).

Публікації. Основні положення дисертації відображено у 23 наукових статтях, опублікованій у фахових виданнях із юридичних наук, а також у 15 тезах виступів на науково-практичних заходах.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків до розділів, загального висновку, списку використаних джерел (462 найменування) та чотирьох додатків на 22 сторінках. Загальний обсяг дисертації становить 436 сторінок, із них основний текст – 368 сторінок, список використаних джерел – 46 сторінок.

РОЗДІЛ 1
СТАН ФІЛОСОФСЬКО–ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ

1.1. Теоретико–правові основи дослідження поведінки людини

Філософські уявлення про характер, особливості, мотиви та причини поведінки людей сягають Стародавньої Індії та Китаю, хоча вже в доісторичні часи люди створювали уявлення про світ і сили, які правлять цим світом і людиною. Про існування таких поглядів та уявлень свідчать матеріальні залишки найдавніших культур, археологічні знахідки, хоча примітивний спосіб виробництва та найстаріші форми організації суспільства залишили лише непрямі свідчення цього.

На сьогодні немає відповіді на питання: коли людина відчула необхідність свідомо контролювати свою поведінку? Висловлюються припущення, що об’єктивні умови існування первісного суспільства створили жорстку детермінацію поведінки, що не допускає відхилень: дії, вчинки окремої людини зумовлювались колективною волею та природними потребами [350, с. 5]. Превалює думка, що перші моральні норми проявлялися в табу. Вони були засобами стримування тваринного в людині і корегували її поведінку. Порушник табу почувався відповідальним за свою поведінку, оскільки первісна людина не відрізняла себе від інших, а її самосвідомість проявлялася як групова самосвідомість. Страх перед невідомим у той час поставав одним із мотивів відповідальної поведінки, детермінованої відносинами людини і суспільства. Її формування пов’язане з розвитком людини як соціальної істоти, в умовах суспільних відносин, коли поведінка людини набуває суспільної значущості і тому врегульовується соціальними нормами [429].

У цьому розрізі є цікавим питання як розуміти всесвітню історію, яка може трактуватися у різний спосіб:

I) як одна з базових доктрин світових релігій - християнства і ісламу, які постулювали кардинальну відмову від принципу визнання обраності того або іншого співтовариства людей по національно-державному або соціальному критеріям. Своєрідний інтернаціоналізм християнства обумовлений твердженням ідеологів сакрального характеру церковної соціальності стосовно представників будь-яких соціально-історичних цільностей. У межах християнського світогляду пришестя у світ Ісуса Христа і виникнення общини віруючих, розглядаються як поворотний момент якісної трансформації історії, до того часу роз'єднаного людства. Початком всесвітньої історії у даному контексті покладається старт процесу об'єднання людей для свідомого здійснення Божественного задуму;

II) як соціально-філософська гіпотеза, обґрунтована відповідними онтологіями світу, у випадках визнання за філософією права і/або обов'язку конструювати останні, що може інтерпретуватися в різних площинах і, відповідно, по різних підставах: 1) у рамках новоєвропейського і сучасного раціоналізму гіпотеза всесвітньої історії часто редукується до проблеми типів і спрямованості суспільно-історичного розвитку людства. Версіями вирішення цієї проблеми виступають: моделі циклічного розвитку планетарного соціуму, у межах яких інтегральна динаміка людства обумовлюється послідовним накладенням певних універсальних циклів (Віко, К. Леонтьев, Шпенглер, Тойнбі, Гумільов та ін.); моделі прогресистськи-поступального типу, часто найбільш ідеологізовані внаслідок своєї очевидної есхатологічності (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс та ін.); в) моделі хвилеподібної еволюції людського суспільства і цивілізації (Кондратьєв та ін.) - обумовлені синергетичною моделлю активного (збудливого) середовища, імпульси автоколивань і автохвиль які генеруються кожною її точкою. 2) всесвітня історія як модель нерідко виступає як похідна

тих або інших власне філософських онтологій світу. Так, стосовно проблематики всесвітньої історії виділяють: моделі об'єктивного ідеалізму (Гердер, Гегель та ін.); моделі філософських модернізацій, парафразів і подолань - як зворотних (Маркс, представники неомарксизму), так і прямих (Кожев) - відповідних гегелівських схем; моделі "соціологізму" (Конт та ін.); модель історичного конституювання суб'єктом самого себе через зміну "техніки роблення себе" (Фуко) та ін.;

III) як геополітичний елемент соціально-політичної міфології і фігура політизованої риторики, що обґрунтовує претензії тих або інших держав на організацію в той або інший історичний період однополюсного світу або "нового світового ладу", що має дещо умовний характер: як елемент геополітичного світогляду політичних режимів, орієнтованих на світове панування, розуміння "меж світу" варіювалося у межах відповідних географічних уявлень їх носіїв (наприклад уявлення про "краї Ойкумени" у Олександра Македонського, ідея "Серединної Піднебесної" в традиційному Китаї та ін.). Певна співмірність претензій на всесвітню гегемонію, з одного боку, і адекватних уявлень про масштаби планетарного соціуму, з іншого, формується лише до XX ст. Умовою можливості всесвітньої історії у цей період виступає складання системи масових комунікацій, що робить можливими процедури планетарного соціального управління і контролю;

IV) як метатеоретичний історичний підхід (ініційований школою "Анналів"; розробляється, зокрема, І.Валлерстайном і центром імені Ф.Броделя - Бінгемтон, США), що є стратегією пізнання всесвітньої історії середини - другої половини XX ст. і виходить з презумпції, згідно якої сучасна історія розглядається як планетарна система взаємодій між різними соціальними суб'єктами. За Ф. Броделем, для історика, тісно прив'язаного до конкретного, глобальне суспільство може бути лише сумою живих реальностей, пов'язаних або не пов'язаних одних з іншими;

V) як концепт - результат екстраполяції версії моноцентризму у розумінні початку антропогенезу, що знаходить своє вираження в надмірно жорстко детермінованих стратегіях якісного удосконалення людської природи і, відповідно, організації існування планетарного соціуму (масони, єзуїти і тому подібне). Базується на "послідовно еволюційному" розумінні людської суті. Кінець кінцем початковим пунктом для формулювання і/або осмислення певних громадських закономірностей покладаються тези, ізоморфні ідеї про "первинну гріховність" або "первинну праведність" людей. Так Зінов'єв писав, що соціальні закони є певними правилами поведінки людей одних по відношенню до інших. Основу для них утворює прагнення людей і груп людей, що історично склалося і постійно відтворюється, до самозбереження і поліпшення умов свого існування в ситуації соціального буття, вони природні, відповідають природі людини і людських груп, що історично склалися [102].

На сьогодні є загальноприйнятим, що історичному процесові властиві цикли, фази, типи та характери соціальних організмів, існує два підходи до класифікації концепцій історії:

- цивілізаційний, в рамках якого історичний процес розглядається як складна конфігурація співіснуючих, або постійно змінюючи одна одну у часі цивілізацій і культур. Загальний принцип такого підходу полягає в постійній повторюваності римічності та циклічності історичного процесу;

- хронологічний (монохронний), де об’єктом дослідження виступають історичні епохи у хронологічній послідовності. Це лінійні концепції розвитку історії, де історія людства розглядається як єдина історія магістрального і універсального розвитку, з єдиними тенденціями та закономірностями [101, с. 26–49].

Представники цивілізаційного або циклічного підходу (М.Я. Данилевський, К. Леонтьєв, О. Шпенглер, А. Тойнбі) розглядали різноманітні культури як самодостатні організми, життєвий цикл яких

розгортається відповідно до внутрішніх законів розвитку. Відповідно до такого погляду кожна культура переживає народження, зростання, розквіт та смерть, яка настає в результаті розпаду цільових причин її розвитку. Так, М.Я. Данилевський вважав, що основу культури становить етнічний чинник. Культури не можуть впливати одна на одну, тобто він заперечував можливість культурної дифузії, водночас, культурний процес уявлявся йому достатньо динамічним. Наполягаючи на циклічності у розвитку культур, М.Я. Данилевський не заперечує й чинник лінійної еволюції, стверджуючи стадіальність у розвитку культур: спочатку виникли автохтонні культури, а потім "одноосновні" та "багатоосновні" типи культур, наприклад германо-романський [115, с. 478].

О. Шпенглер стверджує, що людство має певний темп і тривалість життя, при чому снують різні форми культури, кожна з яких має власну ідею, життя і смерть. Рушійною силою змін є душа культури, котра вирізняється, справджує себе, реалізуючи свої потенції, а потім вмирає. Мета розвитку й існування культури являє собою боротьбу "проти зовнішніх сил хаосу та внутрішньої несвідомості, де причаїлися ці сили", але коли ця мета досягається, культура вмирає, трансформуючись у цивілізацію. Цивілізація розглядається філософом як застигла культура, що перешкоджає розвиткові нових, молодих і життєздатних культур, нав’язуючи їм застарілі форми. О. Шпенглер, однак, не вказує чинники, що визначають тривалість життя культури, неминучість її згасання й занепаду [449].

А. Тойнбі також дотримувався ідеї локального розвитку культур, спираючись на фактор релігійної належності. Рушійною силою розвитку він називає виклики, на які кожна культура і цивілізація дає відповідь або гинучи або переживаючи розквіт. Тобто, зовнішні виклики спонукають до певних змін, але не завжди ці зміни набувають форми адаптивної відповіді. Філософ роз’єднує також поняття "технічний прогрес" і "розвиток" цивілізацій. На

його думку цивілізація існує завдяки постійним зусиллям людини, котра і є "агентом" змін [381].

Лінійний підхід, який застосований у нашому дослідженні, у філософії розробляв німецький філософ Карл Ясперс, який підкреслював спільність історії, що задається вступом дрімаючих" суспільств до "осьового часу", який проливає світло на всю історію людства, причому таким чином, що вимальовується дещо, подібне структурі світової історії. Водночас, "осьовий час свідчить про зникнення великих культур давнини, що існували тисячоліттями. Він розчиняє їх, вбирає їх у себе – незалежно від того, чи є носієм нового народ стародавньої культури чи інші народи". К. Ясперс визнає, що для багатьох народів, які перебувають на рівні "природного" існування, зіткнення із осьовим часом означало вимирання. Джерелом руху є активність меншості, яка веде за собою решту людей. Отже, за К. Ясперсом, історія – "це постійне і наполегливе просування вперед окремих людей". В умовах доби збурень і протиріч народжується особистість, а неперервне спілкування людей сприяє духовному поступу. Цей поступ стає основою тих змін, які охопили життя народів, що сприйняли ідеї "осьового часу". Водночас людська маса перешкоджає розвиткові ("паралізує усі поривання"), і цим можна пояснити неоднозначний і невизначений хід історичних подій [145].

З розвитком цивілізації почали вироблятись формальні механізми забезпечення впорядкованої, культурно-правової, надситуативної поведінки, а не заснованої на милості певної особи, ідеї або добрій волі. Така поведінка відбивала соціальне, громадянське мислення, яке блокувало енергію зла у стосунках і спрямовувало до цивілізованих суспільних відносин [218]. Подальший розвиток суспільства зумовив розширення знань про ті закономірності, які впливають на людину і її поведінку. Цьому сприяли виникнення і розвиток писемності, хоча найдавніші письмові пам’ятки не

містять цілісних філософських систем, у них не відображені онтологічні та гносеологічні проблеми.

Розвиток філософських уявлень про поведінку людини не був би повним і зрозумілим без дослідження спадщини найдавніших цивілізацій Стародавнього світу, яка мала в історії людства виняткову роль, яку визначають як осьовий час або вісь історії. «Осьовий час» - це філософсько-історична категорія, введена К. Ясперсом як засіб осмислення єдності історії, яка є однією із найбільш головних в сучасній історичній думці. Роздуми Ясперса про історію органічно вплетені в загальний контекст його екзистенціальної філософії і покликані сприяти поглибленню усвідомлення сучасності. Людина розглядається під таким кутом зору як історична істота, а сама історія припускає сенс, що пронизує час, забезпечує свідомість поведінки людини. Хоча сучасність ставить під питання наявність вищого сенсу в історії, зважаючи на те що колишні святині мали локальне значення і не в змозі забезпечити духовну єдність усього людства, яка необхідна в умовах глобалізації громадського життя. Питання про смислову єдність усієї історії, без якої вона розсипається на незв'язний набір подій, ставиться Ясперсом передусім як питання про можливість осмисленої поведінки людини у сучасному світі. Проте витоки і мета історії, що об'єднують людство в єдине ціле, достовірно невідомі, а її єдність є предметом "філософської віри", відмінної від релігійної своєю конфесійною нейтральністю і наявністю раціонального обгрунтування. Як емпіричне втілення тієї ідеальної осі, навколо якої розгортається історія усього людства, Ясперсом вказується осьовий час - період приблизно з 800 по 200 до н.е., коли різних регіонах паралельно виникають потужні духовні рухи, пов'язані в Китаї, передусім, з діяльністю Конфуція і Лао-цзи, в Індії - мислителів Упанішад і Будди, в Греції - філософів і трагіків. Незважаючи на локальну своєрідність цих процесів, це був по суті єдиний духовний рух, що має

значення для усього людства і сформувало той тип людини, яка існує донині [461, с. 32].

Найважливішою характеристикою осьового часу, Ясперс вважав прорив міфологічного світогляду, коли первинні засади життя починають коливатися, людина усвідомлює крихкість свого буття; виникають релігії порятунки, пов'язані з ідеєю трансцендентного єдиного Бога. Боротьба проти міфу ведеться і з боку раціонально поясненого досвіду: несвідомо прийняті раніше переконання стають предметом критичної уваги, починається духовна боротьба, в ході якої кожен намагається переконати іншого, обгрунтувавши свої ідеї. Осьовий час є кінцем безпосереднього ставлення людини до світу і до самої себе, вона вже не замкнута в собі і тому відкрита для нових безмежних можливостей. К. Ясперс ставить питання про смертність, про трагічну провину, що зростають в одне загальне питання - про сенс людського існування, який перестає бути самоочевидною даністю. Узагальнено усі ці зміни в людському бутті філософ називає одухотворенням, з якого бере свій початок загальна історія людства. Спочатку осьовий час обмежений в географічному відношенні, але поступово стає всеосяжним. Здобутками осьового часу, за Ясперсом, людство живе і сьогодні, оскільки кожен його новий підйом супроводжується актуалізацією досвіду осьової епохи [411].

При цьому Ясперс зауважує, що ніхто не дає переконливого пояснення фактові осьового часу, та й сам філософ не бачить шляхів такого пояснення. «Фактичні обставини триразової появи осьового часу близькі до дива, справді адекватне пояснення, як ми бачили, перебуває поза межами наших можливостей. Прихований смисл цих фактів взагалі не можна виявити емпірично, як десь кимось встановлений смисл. Постановка цього питання показує тільки, що ми робимо з цими фактами, що вони для нас означають. І якщо у наші висновки закрадаються звороти, які дають змогу начебто

припустити, що ми маємо на увазі наявність якогось плану провидіння, то насправді це тільки символи» [461, с. 48].

Так, перші раціональні спроби пояснити поведінку людини як шлях звільнення від карми, зявляються у філософії Стародавньої Індії, зокрема в ортодоксальних та неортодоксальних школах та системах індійської філософії. У філософії Стародавнього Китаю велика увага приділялася з'ясуванню таких засад поведінки людини, як гуманність, покірність, дотримання ритуалу, про що свідчать праці китайських філософів: Гуан Джун, Конфуцій, Лао-цзи, Мен-Цзи, Мо-Ді, Сюнь Куан, Хань Фей, Чжуан-цзи, Шень Бухай та ін.

Китайська філософія створила самобутнє уявлення про людину і світ, яке пов'язане з обожнюванням неба, землі та всієї природи як середовища людського існування. Китайська міфологія сягає другого тисячоліття до н. е. З міфу виділився принцип, який правив світом і передавався словом «небо» (тянь), при цьому вся природа визнавалась одухотвореною, а кожна річ, місце і явище мали своїх демонів [414, с. 112]. Духи могли відкрити людині майбутнє, впливали на діяльність і поведінку людей. Поряд з цим мир, спокій і справедливість розглядались похідними від ідеї «золотої середини» – найвищого принципу людської поведінки. З цього принципу випливали вимоги уникнення крайнощів, а також принцип «жень» – людинолюбство і любов між людьми, виконання обов'язку і ритуалу.

Розвиток розуміння поведінки людини як поєднання свободи і відповідальності відображений у філософії Античності, зокрема у працях Аристотеля, Геракліта, Гомера, Демокрита, Епікура, Піфагора, Платона, Сократа, Цицерона та ін.

Культура Стародавньої Греції демонструвала змагальність і підпорядкованість поведінки людини нормам звичаєвого права. Феномен змагання припускав, що його учасники – суб'єкти рівних прав, одного соціального статусу, які належать до єдиної соціальної спільності – світу

еллінів. В умовах здійснення принципу формальної рівності впливати на прийняття рішення з обговорюваного питання можна було тільки одним способом – логічністю й аргументованістю доказів. Юридична рівність блокувала економічну нерівність громадян, забезпечувала оптимальну міру упорядкованості суспільних відносин. На сторожі правопорядку стояла богиня правосуддя – Діке, яка забороняла поведінку, що суперечила принципу рівності прав і обов'язків. Злочин проти громадянина дорівнював злочину проти держави, тому суб'єктом відплати виступала держава. Людина сприймалася як істота суперечлива, в основіповедінки якої - два начала: аполлонічне – творче (від імені бога Аполлона – організатора цивілізованого життя) та діоністичне – деструктивне, руйнівне (від імені бога Діоніса – покровителя виноробства й оргій). Відповідно за міфологемою аполлонічного начала розумілися порядок і гармонія, мораль і право, правомірна поведінка; за міфологемою діоніського – хаос, руйнування, девіантна поведінка, злочини. Оскільки протиборство порядку і хаосу є універсальним, то вони приймалися як онтологічне начало буття, в якому єдність і боротьба протилежностей заявляють про себе як джерело розвитку [154, с. 106].

Поведінка людини у добу Середньовіччя досліджувалась через поєднання віри та розуму у працях Августина Аврелія, Бернара Клервського, Іоана Златоуста, Іоанна Дунса Скота, Іоанна Скота Єріугени, Петра Даміані, Псевдо-Афанасія Александрійського, Тертуліана, Томи Аквінського та ін.

Християнство внесло істотні зміни в суспільну мораль і практику, оскільки пропонувало Бога, який жертвував себе заради них замість того, щоб люди жертвували собою заради богів. Християнство створювало інституції, які засновувалися з низів добровільно, поза політичною владою і які збалансовували різноманітні суспільні інтереси. Створення єдиної церковної організації людей і релігійних громад духовно об'єднало Європу, тому у період Середньовіччя люди почали співвідносити себе не за

географічною приналежністю, а бачили себе частиною християнської спільноти. Хоча церква застосовувала невиправдану жорстокість, релігійні війни та інквізицію, проте слід погодитись з тим, що немає «достатніх підстав вважати, що поза християнським одкровенням люди Середньовіччя були б лагіднішими і милосерднішими. Справи творять не лише святі, а здебільшого реальні, земні люди в міру власного сприйняття і розуміння. Християнське світосприйняття зорієнтувало людину на вартість добровільної і самостійної поведінки, що її потребувала нова релігійна громада і монастирське самоврядування. То була передусім людина з дієвою духовною самодисципліною» [160, с. 39].

Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження зустрічаємо у працях Данте Аліг'єрі, Джаноццо Манетті, Леонардо Бруні, Лоренцо Валла, Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно, Піко де Мірандола, П'єтро Помпонацці, Ніколло Макіавеллі, Еразм Ротердамський, Вернардіно Телезіо, Гуго Гроцій, Мішель Монтень та ін. Антропоцентризм як основна ознака у розумінні поведінки людини в українській філософії епохи Відродження зустрічаємо у працях таких філософів, як: Іван Вишенський, Віталій з Дубна, Йов Княгиницький, Желіз, Юрій Рогатинець, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Касіян Сакович, Стефан і Лаврентій Зизанії, Герасим Смотрицький, Петро Могила та ін.

Рушійною силою розвитку права епохи Відродження (XII – XVI ст.ст.) став гуманізм як система поглядів на людину як найвищу цінність, яка наближається до рівня Бога. Філософія гуманізму протиставляла схоластичному світогляду Середньовіччя культ свободи розуму. Мислителі епохи Відродження стверджували, що Бог наділив людину свободою волі, людина є творцем самої себе і своєї долі, а тому керує своєю поведінкою і є відповідальною за неї. Онтологічні проблеми для гуманістів відходять на другий план, а основним залишається вчення про людину, питання етики, моралі, вчення про істинне благородство та гідність людини [245].

Сформувалися два підходи до визначення місця Ренесансу в історії та філософії: бургхардська концепція (її автором є Якоб Бургхардт, який аналізував цю епоху як особливу, замкнену). Вчений визначив, що цій епосі характерні такі риси, як індивідуалізм, секуляризація мислення і духовна емансипація особистості, культ мистецтв, ідея морального і політичного цинізму, реабілітація фізичної природи людини, відродження античної спадщини та ін.; представники іншого підходу – К. Бурдах, Й. Гейзинг, Ф. Мазе та ін. На думку Ф. Мазе, добу Відродження і середні віки не слід розділяти на два різних історичних періоди. Ренесанс зі своєю великою реставрацією Античності розглядався як завершальний етап епохи Середньовіччя [288, с. 80].

Візантійсько-слов'янська християнська філософія, що визначала зміст духовного життя попереднього періоду, поступово вичерпувала себе. Українські землі, які перебували під протекторатом Польщі, були залучені до міжнаціонального діалогу, нова культура органічно засвоювалася і трансформувалася на ґрунті вітчизняної культури. До середини XV ст. на Україні не існувало вищих навчальних закладів, тому чимало українських юнаків після закінчення місцевих шкіл продовжувало освіту у західноєвропейських університетах. За кордоном вони не лише отримували освіту, але й переймалися новими гуманістичними ідеями. Серед основних рис передренесансної думки на Україні виділяють критичне ставлення до ортодоксальних догматів християнства, звернення до реального життя людини, проголошення сили розуму, здатність пізнати сили та закони природи і поставити їх на службу людині. У розвитку ренесансних ідей на Україні виділяють три етапи: до середини XVI ст. – типологічно співпадає з раннім італійським (суспільно-політична проблематика, питання етики й естетики); з другої половини XVI ст. – до початку XVII ст. –ранні гуманістичні ідеї у зв'язку з реформаційними, а також з ідеями візантійського Відродження; друга третина XVII ст. – початок XVIII ст. – комплекс

гуманістичних ідей у значно меншому переплетенні з реформаційними (офіційно останні відкидалися) [288, с. 80].

Слід погодитись, що найвагоміший внесок українських гуманістів складають їхні здобутки в історії філософії, суспільно-політичних наук та етики. Історія розглядається ними не як реалізація наперед визначеного Божественного припису, а як людська дія. Гуманісти звеличували людину, трактували її як творця історії, проголошували рівною Богові. Властивий Середньовіччю фаталізм був відкинутий і поступився місцем історично зумовленим вчинкам людини, які стають активними суб'єктами дії. У працях українських мислителів утверджується ідея активності людини на засадах мудрості, розуму, знання та освіти. Як і представники західноєропейського гуманізму, українські гуманісти зверталися до самосвідомості народу для виховання патріотичних почуттів, любові до Батьківщини. Патріотизм українських мислителів виявився у симпатіях до Вітчизни України-Руси, при цьому заперечувалось божественне походження влади й держави. Держава поставала як така, що дана не від Бога, а виникла внаслідок угоди між людьми, які слухаються обраного правителя добровільно. Українським гуманістам був близький принцип спільного блага народу, за яким патріотизм, служіння державі, суспільна активність ґрунтувалися на підпорядкуванні приватних інтересів спільному благу [199]. Вітчизняні гуманісти тієї доби одними з перших в Європі проголошували, що благо народу є найвищим законом і метою державної влади, а також розробляли ідею природного права, аргументованого вищим за людські закони, які при потребі можна змінювати.

У філософії епохи Реформації визначальне місце займала віра як спосіб спасіння душі та її прояв у концепції доброчесної поведінки людини, що знайшло свій вияв у працях Мартіна Лютера, Ульриха Цвінглі, Томаса Мюнцера, Філіпа Меланхтона та Жана Кальвіна.

Реформація була знаковим етапом переходу від теологічної і корпоративної спрямованості права до його доктринально-теоретичного розуміння, формування юридичного світогляду і першим масовим проривом до правосвідомості. Декларована реформаторами свобода віри спричинила появу нових принципів інтелектуальної і моральної свободи людини на нових моральних і соціальних орієнтирах. Реформатори проголошували нові теологічні постулати, серед яких особисте ставлення кожної людини до Бога, можливість індивідуальних пошуків віри, священство всіх віруючих, абсурдність станового відокремлення священослужителів від мирян [177]. Було проголошено невідчуженість прав і свобод людини, які сприймалися не через призму антично-римської правової традиції, а через антиавторитарний релігійний рух, що охопив Європу на початку XVI ст.

Розкол у католицькій церкві надав цьому громадському руху виключно релігійну форму, але ця форма змінила всю цілісність суспільного устрою. Протестантський дух став епохою поступового входження в еру тотальної капіталізації (соціалізації) свідомості і всієї системи суспільних відносин. Відмінною ознакою Реформації було й те, що вона, маючи у своїй основі релігійний рух, була зумовлена і Ренесансом з його діалектикою світського та християнського гуманізму, а своїм історичним результатом – епохою Просвітництва, справжньою духовною революцією у світській культурі, що піднялася на небувалу висоту завдяки бурхливому розвитку філософії, науки, мистецтва і світської моралі. Таким чином, протилежні і навіть антагоністичні сфери духовної культури вступили у взаємодію і змінили напрям розвитку не лише поведінки людини, а й всієї європейської цивілізації. Якщо дискурс Відродження в середовищі інтелігенції породжував різні форми релігійного скептицизму, культу розуму і духовного звільнення людини від ланцюгів догматичного мислення, то реформаційний імператив, що заперечував рафінованість гуманістичного підходу, відрізнявся прагненням до тотального ідейного панування і підпорядкування

всіх сторін мирського життя жорстким революційно-релігійним нормам протестантської моралі [134, с. 9]. Саме з Реформацією пов'язують створення нових моделей поведінки, що спровокували розвиток буржуазних і соціалістичних відносин, становлення принципів ліберальної та соціальної демократії.

Ідеї християнського гуманізму та індивідуалізму, які приготували підґрунтя для Реформації, стали основою протестантського вчення і спричинили масовий соціальний рух, опозиційний феодалізму та католицькій церкві. Це стало першим публічним проявом нових суспільних тенденцій, спрямованих на політичне і культурне звільнення людини. Протестантизм став наслідком кардинальної зміни усталеної системи ідей завдяки прогресу попередньої релігійно-філософської, етичної та правової думки. Значною мірою це пояснюється і тим, що католицька церква у XV–XVII ст. зазнала значних змін, через які вступила в суперечність із раннім християнством. Католицизм створив розгалужену структуру, центральною ідеєю якої стало вчення про неможливість спасіння людини без допомоги церкви. Людина поставала як така, що не здатна власними зусиллями, добрими справами чи бездоганною поведінкою досягнути спасіння. Тому всупереч католицизмові центральним у протестантизмі стає принцип sola fide – однієї віри; були також поставлені під сумнів претензії церкви на керівну роль у духовному житті людини. Протестанти вважали, що спасіння досягається лише вірою, а сама віра – тільки у безпосередньому контакті із Всевишнім. Таким чином, церква виявилася зайвою у справі спасіння, зникла потреба посередництва між людиною і Богом. У протестантизмі добрі справи визнавались такими, що ніколи не замінять віри, оскільки «віра сама по собі є такою могутньою, що ніякі добрі справи не можуть з нею зрівнятися» [146].

1.2. Еволюція правової категорії «поведінка людини» в епоху Нового часу та філософії права XIX-XX ст.ст.

У філософії права епохи Нового часу суттєва увага приділялась свободі та правам людини як підґрунтю поведінки людини у працях Ф. Бекона, Р. Декарта, Г. Гроція, Т. Гоббса, Д. Локка, Б. Спінози, Г. В. Лейбніца, К. Гельвеція, Ш.Л. Монтеск'є, Д. Юма, А. Д. Гольбаха, Г. Сковороди та ін.

Розвиток уявлень про поведінку людини в новоєвропейській філософії права мав соціокультурну зумовленість, оскільки перед людиною нового часу століття постала проблема вибору себе й оточення та укорінення у життєвому світі та культурі. Просвітництво та його культ розуму започаткували відкриття нових людських можливостей, індивідуальної свободи та прав людини. «Ні родина, ні держава, ані релігія вже не виступають як безумовні типи ідентичності для особистості. З одного боку, ця тенденція сприяє виявленню сутнісних сил людини, формуванню почуття індивідуальної відповідальності, а з іншого – людина потрапляє в пастку власної «оголеності» перед світом. Виявляється, що для «індивідуалізованої» особи не існує жодної колективної ідентичності, до якої можна було б приєднатися «автоматично», позасвідомо» [285]. Таким чином, здобута нова самосвідомість автоматично стала позбавленою можливості розчинення у суспільстві шляхом надання йому права нести відповідальність за поведінку людини як складової суспільного організму.

В епоху Нового часу право як регулятор поведінки людини звільняється від богословських тлумачень. Природне право починають розглядати як сукупність ідеальних норм, які повинні служити орієнтиром для позитивного права. Такий напрям у правознавстві утворив школу природного права, яка була основоположною у філософії права XVII–XVIII ст.ст. Слід погодитись, що у період Нового часу в європейській правовій думці основні положення теорії природного права були систематизовані та теоретично обґрунтувані. Ідея

права постала не як сукупність можливостей, дарованих Богом людині, як це було в середньовічний період становлення правової думки, а «у вигляді логічно розбудованої понятійної конструкції, що включала в себе ряд базових для сучасної правової теорії понять і дозволяла обґрунтувати їхній взаємозв'язок через звернення до універсальної людської природи, а не до певного трансцендентного принципу, чий вплив на право можна було лише постулювати, але жодним чином не можна було довести» [298].

Наука протягом XVII–XVIII ст.ст. поступово відмовляється від античного уявлення про розум, у центрі уваги якого стояло не те, як узгодити поведінку людини і її мету, а поняття вищого добра, проблеми людського призначення і способу досягнення найвищої мети. На практичному рівні роль розуму епохи Модерну зводиться до інструментальної функції, а на теоретичному рівні розум розглядається як здатність до класифікації, висновків та дедукції цілком незалежно від особливостей змісту, тобто як абстрактне функціонування механізму мислення [96]. Таким чином, втрачається традиційна властивість розуму, яка полягає у визначенні вищих орієнтирів, мети і поведінки людини. Позиція Платона про те, що вища мудрість полягає у дотриманні єдності ідей істини, добра і краси на цей час втратила для науки і філософії свій евристичний потенціал [263].

Філософсько-правова проблема поведінки людини у Німецькій класичній філософії права поставала як об'єкт аналізу у працях Ф. Гегеля, І. Канта, Л. Фейербаха, Й. Г. Фіхте, Ф. Шеллінга, А. Шопенгауера.

Німецька класична філософія права містила в собі багато ідей і концепцій, проте її характеризує ряд суттєвих принципів, які властиві для цього етапу розвитку і дозволяють аналізувати німецьку класичну філософію як єдине духовне утворення:

- філософія того часу здійснювала щодо поведінки та життя людини критичну рефлексію, виконувала функцію критичного сумління культури;

- філософія розроблялась як вчення про людину (філософська антропологія). Вчені розмірковували про суспільство, суспільну людину в рамках філософії права, моралі, історії, мистецтва та релігії на базі широких і фундаментальних світоглядних поглядів, всеохоплюючого філософського погляду на світ, людину та буття;
- особливістю німецької класичної філософії є розробка діалектичного методу, цілісної діалектичної концепції розвитку, яка може застосовуватися для дослідження всіх сфер людського життя: світу природи, суспільства і людини, права, моралі та ін.;
- ознакою, яка характеризує німецьку класичну філософію як єдине утворення, є загальні принципи в підході до проблеми історичного розвитку. До історії та її розуміння прикладаються раціональні мірки і критерії: історичний розвиток має на меті дослідження не при допомозі інтуїції, а науково-теоретично, вважається можливим виокремити деякі закономірності історії;
- у своєму аналізі людини та історії ця філософія чітко і ясно сконцентрована навколо принципу свободи, інших гуманістичних цінностей та їхньої реалізації в поведінці людини. При цьому вона не лише проголосила гуманістичні принципи, але й намагалася проаналізувати суперечності й труднощі, які виникають на шляху реалізації, втілення їх у життя [401, с. 121–122].

Розвиток концепції поведінки людини у філософії права XIX–XX ст.ст. був зумовлений, перш за все, кризовою ситуацією в розвитку філософії, яка склалася на початку XIX ст. На той час класична філософська парадигма, зорієнтована на ототожнення основних характеристик світу зі специфічними характеристиками природи або світового духу, структурно адекватного природі, вичерпала можливості свого розвитку. Слід погодитись, що у тих умовах формувалась нова філософська парадигма з новими акцентами у змісті філософування, де традиційно просвітницькому

об’єктивізмові протиставлявся суб’єктивізм, раціоналізмові – ірраціоналізм, натуралістичному сцієнтизмові – гуманізм, фаталістично забарвленому детермінізмові – волюнтаристський лібертизм, механістичній унітарності буття – вітальний універсум «життєвого пориву», «несвідомих потягів» [399, с. 159], активних вибухів волі тощо. Концепція поведінки людини у філософії права XIX-XX ст.ст. розвивалась у працях А. Бергсона, С. К’єркегора, Ф. Ніцше, М. Фуко.

Створення цілісної концепції поведінки людини вимагало дослідження психології детермінації і мотивації соціальної поведінки, зокрема праці таких вчених, як: В. Бехтєрев, Р. Вудворте, І.Павлов, Б.В.Скіннер, Е. Толмен, Дж. Уотсон, К. Халл, Д.Хоманс та ін. Філософські аспекти концепції поведінки людини у теорії символічного інтеракціоналізму досліджувались у працях таких вчених, як: Г. Блумер, Н. Дензін, Ч. Кулі, М. Кун, Дж. Мід, Н. Смелзер, Т. Шибутані та ін. Психологічні аспекти поведінки людини досліджувались у той час також у межах теорії соціальної дії, зокрема у працях таких вчених, як: Дж. Александер, М. Арчер, П. Бергер, П. Бурдьє, Л. Виготський, М. Вебер, Е. Дюркгейм, Ф. Знанецький, Т. Парсонс, П. Сорокін, А. Турен, Ю. Хабермас, Д. Хоманс, П. Штомпка та ін.

Сучасне філософське осмислення поведінки людини зустрічаємо у працях В.С. Афанасьєва, Я.И. Гилинського, А.Г. Здравомислова, Е.М. Коржевого, Н.Ф. Наумової, Г.В. Осіпова, Ж. Т. Тощенко, С.Ф. Фролова, В.М. Шепеля, В.А. Ядова та ін.

У філософії права поведінка людини розглядається як багатогранне полідисциплінарне поняття, оскільки є предметом дослідження низки гуманітарних наук, а сутність поведінки вивчають соціологи, психологи, філософи та ін. Так, у сучасній психології термін «поведінка» розглядається як родове поняття, що охоплює всі вимірювані реакції організму: дію, діяльність, реакцію, рух, процес, операцію тощо. Для соціології характерне розмежування понять «поведінка», яка розглядається як взаємодія усіх живих

істот із довкіллям, та «соціальна поведінка», яка розкривається як поведінка людини, що формується, розвивається і проявляється в умовах суспільного життя, а тому має соціально зумовлений характер. У філософії поняття «поведінка» характеризує процес взаємодії живих істот із довкіллям, а поведінка людини визначається як здатність людини до діяльності у матеріальній, інтелектуальній та соціальній сферах життя [78, с. 18].

Правова поведінка людини стала предметом дослідження починаючи з 60-х років минулого сторіччя, однак вивчення проводились в межах однієї із її форм: правомірної чи протиправної (девіантної) поведінки. Загальне теоретичне та філософсько-правове підґрунтя проведених досліджень було напрацьоване такими вченими як С.С. Алексєєв, В.К. Бабаєв, С.Н. Братусь, А.М. Васильєв, В.К. Грищук, Т.З. Гарасимів, В.М. Горшеньов, Д.А. Керимов, М.І. Козюбра, В.Н. Кудрявцев, В.В. Лазарев, П.Е. Недбайло, В.С. Нерсесянц, А.С. Піголкін, П.М. Рабінович, І.О. Самощенко, Ю.А. Тихомиров, В.А. Туманов, А.Ф. Черданцев, Л.С. Явіч та ін.

Систему принципів для дослідження поведінки людини запропоновано у філософії. Так, А.Моль у своїх дослідженнях виходив з того, що особа є відкритою системою, поведінка якої визначається такими факторами: запасом спадкової інформації, що визначає загальну будову програми поведінки особи; фактами індивідуальної історії, зафіксованої в умовних рефлексах і в пам’яті людини, що визначають її індивідуальність (індивідуальну культуру); оточуючим середовищем, на яке організм реагує в певний час. Враховуючи ці обставини, всі особливості теперішньої і майбутньої поведінки людини можна описати з найбільшою точністю. Поряд з цим, на думку вченого, якщо вичерпне знання спадковості, історії і середовища особи може бути лише в ідеалі, то практичне вивчення особи чи групи осіб можливе лише за статичними закономірностями їх поведінки, які і складають реальний об’єкт досліджень про людину. Тому поряд з експериментальними дисциплінами повинна розвиватись і теоретична наука

про людину. Як стверджує А. Моль, мета такої науки полягає в тому, щоб на основі загальної моделі людського організму, яка витікає з емпіричних даних, що виражені в статичній формі, визначити загальні механізми поведінки, які допускають математичне формулювання [236, с. 35].

Таким чином, ученим запропоновано загальний методологічний підхід для соціально-гуманітарних наук, що вивчають поведінку людини. Факторами, які, з одного боку, можуть бути об'єктами наукового пізнання, а з іншого – такими, що можуть змінювати поведінку людини в бажаному напрямку, визнано біологічні, психологічні та соціальні. Тобто лише в єдності суб'єктивних та об'єктивних факторів можливе цілісне і плідне дослідження поведінки людини [11, с. 20].

Серед радянських вчених поряд із поняттям «поведінка» досліджувалось поняття «діяльність», яке є більш вузьким. У літературі зазначають, що можна вважати поведінку людини в суспільстві родовою характеристикою, стосовно якої всі види діяльності (наприклад, професійно-трудова) мають приватне значення [8, с. 315]. Діяльність виступає лише як інваріант поведінки, котрий задає її соціальну визначеність і спрямованість. Діяльність розумілась як «певний реальний процес, що складається із сукупності дій і операцій» [198, с. 99]; «соціальну за своєю природою активність людей» [220, с. 86]; «сукупність відповідних видових форм, необхідних у реальному житті кожному індивіду (гра, навчання, праця), і таких, що відіграють почергово провідну роль в онтогенезі» [8, с. 23]; «спосіб існування людини» [150, с. 36]; «спосіб буття суспільства» [219, с. 8]; «власний спосіб буття людини, її ставлення до світу» [317, с. 49]; «будь-яка діяльність є способом існування, способом буття людей» [318, с. 41].

Вчені визначають ряд суттєвих розбіжностей між поведінкою і діяльністю: діяльність завжди наділена характеристиками усвідомленості та цілеспрямованості, а також соціальної організованості, тоді як у поведінці у більшій або меншій мірі присутнє начало спонтанності, хаотичності;

феномен поведінки притаманний усьому живому світу, природі, тоді як діяльність є цілковитим породженням соціального світу; поведінка ситуативна, змінна залежно від зміни умов дій, тоді як діяльність більш стійка; поведінка має індивідуалізований характер, вона завжди містить відбиток суб'єкта (носія дії), а діяльність є анонімною і де персоналізованою [78, с. 34].

У науковій літературі висловлюються міркування, що поведінка людини є моральною за своєю природою, більше того, моральна поведінка є однією з найбільш жорстких соціобіологічних демаркацій. Поряд з цим мораль є дуже складною системою регуляції, яка не має прямого біологічного управління, тому вважається, що відсутність об'єктивної, природної мотивації морального вчинку виводить його із сфери наукового аналізу. Видатні учені, котрі працювали над біологією пізнання (К. Поппер, К. Лоренц, В. Матурана), одностайні в тому, що мораль є справою вільного і відповідального вибору людини. Поппер формулює це як критичний дуалізм фактів і моральних норм або рішень, слідуючи великій традиції Юма і наполягаючи на тому, що не існує логічного переходу від «є» до «повинен» [45, с. 342]. На його думку, першим критичним дуалістом був Протагор, який учив, що в природі не існує норм і що норми створені людиною, в чому полягає одне з найбільших її досягнень. У природі ідеалів не виявити, оскільки «…вона складається з фактів і регулярностей, які самі по собі ні моральними, ні аморальними не є. Ми самі нав'язуємо ідеали природі і тим самим вносимо у світ природи мораль, хоча самі при цьому є частиною природи. Ми – продукти природи, але природа ж дала нам владу змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє, приймати рішення, за які ми несемо моральну відповідальність. Таким чином, і рішення, і відповідальність за них з'являються в світі природи лише разом з нами» [293, с. 101].

Однією з методологічних проблем вітчизняної філософії права є проблема співвідношення природного і позитивного права (права і закону).

Вона, певним чином, репрезентує собою ту предметну сферу праворозуміння, яка може бути адекватно осмислена і змістовно розгорнута у вигляді послідовного системного філософського вчення. Йдеться, зокрема, про знання як внутрішньої, в тому числі моральної, обумовленості упорядкованої поведінки людини, так і про її зовнішні обмежуючі чинники, серед них вимоги, що сприяють досягненню загального суспільного блага [322]. Наголошується, що філософія права вивчає «...духовну ситуацію, в якій опиняється людина, яка у своїх вчинках стосується влади, держави та права» [282, с. 3].

Прагнення подолати дуалізм природничого та позитивістського підходів до осмислення сутності права належать до основного питання юридичної науки, вирішення якого неможливе засобами самої лише юриспруденції, адже тут потрібна інтеграція праворозуміння на базі глибокого та багатогранного аналізу правової справедливості. При цьому філософія права покликана виконувати функцію своєрідного інтегратора знань не лише про право, а й про людину в праві, сприяти переборенню існуючого в теорії правового пізнання дуалізму природно-правових і соціологічних методів шляхом побудови синтетичних теорій, що характеризують людський розвиток [378]. Концептуальним ядром таких теорій доцільно визнати систему тих принципових засад, що репрезентують механізми утворення орієнтирів правової належності в самоорганізованому комунікативному середовищі суспільного буття, а також порядок матеріалізації смислових мірил останньої в нормах закону.

1.3 Висновки до розділу 1.

Специфіка філософсько-правового дослідження поведінки людини зумовлена також міждисциплінарним статусом філософії права, її місцем на межі філософії і права. Це викликає необхідність аналізу поведінки людини

як з точки зору загальної філософії, так і з точки зору правознавства. Обраний нами підхід є класичним у філософії права, його застосування у нашому дослідженні дає можливість усебічного, ґрунтовного аналізу філософсько-правового розуміння поведінки людини. Філософське вивчення поведінки людини дає можливість дослідити правову поведінку в системі інших видів соціальної поведінки, з’ясувати загальне, що їх об’єднує, виділити її особливості як поведінки особливого виду.

Дослідження поведінки людини сягають своїм корінням філософії Стародавнього світу, яка мала в історії людства виняткову роль, визначену К. Ясперсом як осьовий час або вісь історії. В той період у різних регіонах паралельно виникають духовні рухи, які незважаючи на локальну своєрідність були по суті єдиним духовним рухом, що мав значення для усього людства і сформував той тип людини, яка існує понині. Цей рух був спрямований до універсальності, коли людина виходить за межі свого індивідуального існування, усвідомлює своє місце в цілісності буття, що осягається лише розумом.

Попри існування значної кількості досліджень, присвячених поведінці людини, комплексного філософсько-правового дослідження формування та розвитку поведінки людини проведено не було. Вищепроведений аналіз дозволяє розглядати генезу концепції поведінки людини через призму лінійного підходу як послідовність етапів історичного розвитку, які зумовлюються об'єктивними законами та умовами суспільного розвитку, а також соціальними цінностями та особистісними цінностями людини.

РОЗДІЛ 2
АНТРОПО-СОЦІАЛЬНІ ЗАСАДИ ЗАРОДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ

2.1. Раціональні передумови розуміння поведінки людини як способу звільнення від карми у філософії Стародавньої Індії

Поведінка людини у філософії Стародавньої Індії розглядалась як така, що повинна будуватись на розумних, раціональних началах. Отримавши певні знання, кожна розумна людина прагне будувати свою поведінку на підставі раціональних установок про підпорядкування своєї мети вимогам об'єктивної необхідності та узгодження мети і засобів своїх дій. Таким чином людина, яка ігнорує об'єктивну зовнішню необхідність, вимоги раціонального пізнання і раціональної поведінки, ризикує не добитися бажаних результатів і отримати нескінченні розчарування. Тобто варто вважати людину розумною істотою тоді, коли її поведінка визначається об'єктивною необхідністю і є раціональним ставленням до цієї необхідності [437].

Поведінка людини не завжди відповідає її інтелектуальним переконанням, оскільки в характері людини глибоко вкоренилися протилежні імпульси у зв'язку з її минулим неправильним розумінням речей. Головними імпульсами визнавались почуття симпатії та антипатії, любові і ненависті (рага і двеша), які є спонукальними причинами, що діють автоматично. Коли людина знаходиться під їхнім впливом, то діє за звичкою, і її інструменти пізнання та дії (розум, органи зору, дотику, нюху, смаку, слуху, руху, мови; випорожнення та розмноження) служать цим сліпим імпульсам і тому набули постійні погані навички. Якщо в результаті філософського пізнання реальної

природи речей людина знаходить можливим відмовитися від своїх колишніх неправильних переконань, що стосуються цих речей, то відповідно зникають і колишні симпатії чи антипатії до них. Однак це завдання є важким і може бути виконане лише шляхом довгої і наполегливої практики і набуття нових, хороших звичок. Індійські мислителі велике значення надавали практиці, яка складалась із повторюваних зусиль, що йдуть у правильному напрямку (абхьяза). Самоконтроль означав контроль над нижчими спонуканнями «Я», над сліпими тваринними інстинктами (любов'ю і ненавистю), а розумове стримування поганих тенденцій і звичок у поведінці людини використовувалось для досягнення кращої мети [427].

Поряд з цим слід зауважити, що індійська філософія представлена двома основними підходами релігійно-філософської традиції, так званим реалістичним і ідеалістичним. Індійська реалістична філософія визнавала реальність зовнішнього світу і звідси – можливість його пізнання людиною. «Не існує ні вроджених ідей, ні апріорних принципів. Усе приходить до пізнання індивідууму ззовні ... Пізнання ... осягає зовнішню реальність, реальність саму по собі». Прямо протилежна онтологічна установка буддизму, яка заперечує реальність існування як буття, так і небуття, що зумовила відмову Будди міркувати або відповідати на будь-які метафізичні питання, вважаючи кращим за це мовчання. Однак саме буддисти проявили себе як найбільш досвідчені майстри діалектичної логіки, прийоми якої були застосовані ними у полеміці зі своїми ідейними супротивниками в Індії, а потім і в інших регіонах поширення буддизму [359, с. 426].

З такої позиції бачення є цікавими філософські погляди щодо впливу розуму і почуттів на детермінацію поведінки людини, що великою мірою знаходило своє відображення у стародавній індійській філософії. Вже на ранніх етапах її розвитку уявлення про поведінку людини передавались через поняття «терпимість», «терпеливість», «милосердя», «спокій» та ін. Мислителі Стародавньої Індії запропонували концепцію поведінки, згідно з

якою лише та людина крокує правильним шляхом, яка ні з ким не ворогує не тільки на словах, але й подумки, яка уникає насилля та утисків. Милосердям, смиренністю, лагідністю можна обеззброїти будь-якого ворога і для цього потрібно в кожній іншій істоті розгледіти самого себе [54].

Соціальне становище людини у Стародавній Індії визначалося її походженням і приналежністю до певної касти. Підпорядкування традиційним нормам касти вважалося релігійним обов’язком людини, за порушення якого вона могла бути покараною, навіть вигнанням з общини. Повсякденна поведінка регулювалася неписаним звичаєм. Існував також загальний для всіх прихильників індуїзму релігійний Переказ, зафіксований у Дхармашастрах, котрий містив правила ритуалу і соціальної поведінки. Ті соціальні групи, звичаї яких суперечили дхармашастрам, не могли зайняти гідне місце в кастовій ієрархії. Характерною особливістю світогляду укладачів Дхармашастр, які створювались у брахманських школах, був нерозривний зв’язок права з ритуалом. Накопичення майна, його передача, розподіл та інші правові угоди, з їхньої точки зору, здійснювалися виключно для того, щоб забезпечити жертвоприношення. Неправомірна поведінка і злочини розглядалися як гріх, що вимагав спокутування, а осквернення людини протиправною поведінкою повинно було бути змите спеціальними обрядами [68, с. 383].

Індійська традиція, на відміну від західної, навколишній світ вважає ілюзією (майя), а тому існування в ньому не було виконанням людського призначення. Сенсом життя людини було звільнення від майї через йогу, яка була детально розробленим шляхом такого звільнення [455]. Звільнення розумілось як очищення свідомості, що розглядалась як вікно у світ. Відповідно темне, непрозоре вікно спотворювало бачення світу. Оригінально розумілась і активність людини у світі. Якщо у західній традиції активність спрямована на перетворення світу, то індійська філософія дивилась на світ як на належне, втручання в яку повинно бути мінімальним. Таким чином,

активність розглядалась як діяльність людини, спрямована на перетворення себе, спрямована не назовні, а всередину. Пізнання і перетворення себе, зміна власного ставлення до світу, свого духовного світу, власного «Я» стало основним завданням людини з метою перервати нескінченні переродження і страждання в кожному існуванні. Свобода розглядалась як правильний вибір варіанта мислення і поведінки людини [437].

Давньоіндійські мудреці великого значення надавали пізнанню як способу осягнення світу і вважали, що незнання породжує страждання. Кожен мудрець мав своє бачення світу та засобів його пізнання. Одні мудреці намагалися збагнути існуючий світ, інші – неіснуючий, що міг відкритися, як вважали вони, лише філософу. Пізнання згідно з їхнім баченням поділялося на достовірне і недостовірне. У визначенні достовірного і недостовірного пізнання значна роль відводиться здібностям людини: пам’яті, сумніву, помилці, гіпотетичному аргументу, порівнянню істинного і хибного знання. Так, філософ Капіла вбачав процес звільнення від карми через отримання знання, завдяки освіті та пізнанню «Я» та «не Я». Патанджалі узагальнив і доопрацював погляди йогів та визначив практичні вправи, котрі не знайшли відображення в концепції Капіли. Ці вправи (йога) покликані були допомогти людині наблизитися до розуму як до засобу бачення Всесвіту і виражали ставлення до оточення і до себе, керування тілом, правильне дихання, обмеження почуттів, здібності спрямовувати свій розум, здібності розвивати взаємодію з тим, що людина прагне зрозуміти, а також здатність поєднуватися з об’єктами. Таким чином, суть цієї філософії полягала у самопізнанні [258].

Слід зауважити, що протягом всієї історії індійської філософії панує віра у вічний моральний порядок (ріта). Такий моральний порядок розглядається як закон, що встановлює впорядкованість і справедливість, дія якого поширюється на все створене. Ця ідея поступово закріплюється у школі міманса як концепція закону, який гарантує у майбутньому насолоду

плодами виконуваних тепер ритуалів; у школі ньяя – як теорія невидимого початку, що приводить предмети і події у відповідність з моральними принципами; як загальна концепція карми, яка притаманна усім індійськими системам. Закон карми розглядають як закон збереження моральних цінностей, закон про достоїнства і недоліки поведінки, який означає, що виконана робота не пропадає даремно і що всі події у житті є результатом власної поведінки кожної людини. Карма означає як сам закон, так і силу, яка породжується дією і володіє потенцією, здатністю приносити плоди. Представники деяких систем індійської філософії (ньяя) вважають, що закон карми знаходиться під керівництвом і контролюється богом, а інші (джайнізм, буддизм, санкхья і міманса) стверджують, що закон карми є автономним і діє незалежно від волі бога. Згідно з цими системами походження Всесвіту можна пояснити за допомогою закону карми без припущення про буття бога. Закону карми підлягає поведінка людини, яка вчиняється заради одержання вигоди, а безкорислива поведінка під дію карми не потрапляє. Таким чином, закону карми підлягають ті люди, які залежать від навколишнього середовища, підпорядковані впливу пристрастей та прагнуть до вигоди. Безкорисливі і позбавлені пристрасті вчинки не викликають наслідків, але сприяють викоріненню вже накопичених наслідків поведінки в минулому, коли людина перебувала під впливом ненависті чи пристрасті, корисливих надій чи побоювань. Тому така поведінка веде до звільнення від підпорядкування закону карми, і людина починає жити і діяти в атмосфері свободи, а віра у вічний моральний порядок викликає у людини оптимістичні погляди і робить її господарем своєї долі. Саме віра спонукає розглядати існуюче зло як наслідок власної поведінки людини і дозволяє їй сподіватися на краще майбутнє, яке повинно прийти в результаті її самовдосконалення в сьогоденні, що породжує простір для вільної волі й особистих зусиль [427].

Веди, які є найдавнішими пам’ятками філософії, великого значення надають концепції ріти – закону, що пронизує весь світ і якому повинні підкорятися всі люди. Згідно з Ведами де існує закон, там безлад і несправедливість мають лише тимчасовий і приватний характер, тому невдачі доброго не повинні бути причиною відчаю. Ріта встановлює норми моралі і виражає загальну сутність речей. Доброчесний той, хто йде щирим і впорядкованим шляхом ріти. Впорядкована поведінка вважалась істинною. Послідовність є головною рисою доброчесного життя, тому добропорядна людина епохи Вед не змінює своїх шляхів. Веди розкривають і зміст морального життя людини: слід підносити молитви богам; потрібно дотримуватися ритуалів; життя людини повинно протікати під наглядом бога; крім обов’язків щодо богів, люди мають обов’язки стосовно один одного; доброчесність властива всім, вона розглядалась як покора закону божому, що включає в себе любов до людини; особливо важливою чеснотою вважалась гостинність. «Багатства того, хто подає не зменшуються ... Тому, хто, маючи їжу, пошкодує її для слабкого, який просить подаяння, хто не дослухається до стражденного, який прийшов до нього за допомогою, і хто займається перед обличчям стражденного тільки своїми власними задоволеннями – не буде втіхи» [306].

Філософське осягнення світу у той час здійснювалось через міф, котрий був формою вираження ставлення людини до світу, суспільства та суспільних відносин, у якій визначалися також і призначення та зміст існування людини. Хоча міф містив багато ірраціональних елементів, відрізнявся антропоморфізмом і персоніфікацією сили природи, проте містив і знання про людське суспільство. З розвитком суспільних відносин традиційний ведичний ритуалізм Індії і міфологія починають не відповідати новим умовам, що спровокувало виникнення ряду нових доктрин, незалежних від ідеології ведичного брахманізму, який по-новому підходить до питання про місце людини в суспільстві. Поступово утворюються окремі

напрямки і школи [143]. Згідно з традиційними принципами класифікації, прийнятими більшістю ортодоксальних індійських мислителів, школи та системи індійської філософії поділяються на два великі табори: ортодоксальні (міманса, веданта, санкхья, йога, ньяя і вайшешика), які визнають авторитет Вед; та неортодоксальні (чарвака, джайнізм і буддизм), які не визнають авторитету Вед.

Представники усіх філософських шкіл Індії вважали, що філософські істини, хоча і підкріплені аргументами, мають лише приватне, тимчасове значення і не можуть розсіяти протилежних переконань, які вже стали частиною буття людини. Спосіб мислення, мова і поведінка людини набувають форми і забарвлення цих переконань і підкріплюються її звичками. Щоб замінити помилкові переконання правильними, необхідно постійно думати про них і застосовувати їх у житті, що вимагає тривалої зосередженості розуму на досліджуваних істинах. Щоб краще зосередити розумові зусилля на досліджуваних істинах і зробити їх ефективними в житті, необхідний також самоконтроль. Просте знання того, що є правильним, не завжди веде до правильних вчинків, оскільки вчинками людини керують і розум, і емоції. Якщо емоції не контролюються, то поведінка людини не може бути керованою розумом. Ця істина визнавалась усіма індійськими системами, за винятком системи чарвака. У найбільш відточеному вигляді вона виражена у часто санскритському вислові: «Я знаю, що правильно, але не маю схильності слідувати йому, бо знаю, що неправильно, але не можу відмовитися від нього» [427].

Міманса висунула теорію про те, що Веди не створені людиною, а тому не містять властивих людям помилок. Веди є вічними, існують самостійно і поширювались через пророків. Поведінка, яку Веди наказують виконувати, визнавалась правильною, а та поведінка, яку Веди забороняли, визнавалась неправильною. Обов’язком кожної людини було виконання того, що правильно, і утримання від того, що заборонено. Ритуали, запропоновані

Ведами, повинні виконуватися не з розрахунком на отримання нагороди, а тому, що вони приписані. Безкорисливе виконання обов'язкових обрядів, яке можливе лише при знанні і самоконтролі, поступово знищує карми і робить можливим здійснення звільнення після смерті [404]. Філософи школи міманса вважали, що коли людина виконує ритуал, в її душі виникає потенція, яка в майбутньому у сприятливий момент принесе свої плоди. За рахунок цієї потенції, породженої у душі виконанням обрядів у сьогоденні, можна буде насолоджуватися її плодами в майбутньому [389].

З точки зору міманси, дхарма (порядок, норма існування) є з'єднанням користі і керівництва до дії, яким є Веди. Джерелом відомостей про порядок не може бути звичайне знання, яке розглядалось як контакт органів чуття і об'єкта. Такого знання було достатньо для дослідження оточуючої дійсності, що існує в момент пізнання, але не для корегування майбутньої поведінки людини. Поведінку людини згідно з віруванням міманси слід будувати лише на джерелах істинного знання, якими визнавались Веди [289, с. 192].

Веданта виросла з Упанішад, які представляють собою кульмінацію Вед і тому вона називається завершенням Вед: зібрала воєдино всі філософські думки, розпорошені в упанішадах. Згідно із цим вченням людині необхідно встановити контроль над почуттями і розумом, відмовитися від усіх прихильностей до об'єктів і гаряче бажати звільнення. Веданту слід вивчати під керівництвом досвіченого вчителя, намагаючись при цьому засвоїти викладені там істини за допомогою постійних роздумів і споглядання, що приведе до звільнення людини. Така людина живе у світі, але не є залежною від нього, оскільки не має прихильностей та ілюзій, які могли б впливати на її мудрість. Людина приходить до знання того, що її душа відмінна від тіла, що вона є частиною бога (або Брахмана), від якого залежить її буття. Безкорисливе виконання обов'язків, що пропонуються Ведами, руйнує накопичені карми і допомагає опанувати досконалі знання. Бог повинен розглядатися як єдиний гідний любові об'єкт; необхідно

постійно думати про нього і коритися його волі. Богу – бажана відданість, і відданих він звільняє від залежності [427].

Санкхья була представником філософії дуалістичного реалізму, яка визнавала наявність двох незалежних первинних реальностей (пуруші і пракріті). Пуруша була розумним початком, у якого свідомість була сутністю, – «Я», що цілком відмінне від тіла, почуттів і розуму. Існує багато різних «Я», пов'язаних з різними тілами, внаслідок чого одні люди щасливі, інші нещасливі, одні вмирають, інші живуть. Санкхья дає характеристики пуруші: «безначальний», «усюдисущий», «свідомість», «вічний», «незмінний», «бездіяльний», «незабруднений», «той, у котрому немає частин», «який не має ані початку, ані кінця, ані середини». Пуруша є таким чистим суб'єктом, чистою свідомістю, котрій не притаманно відчувати, хотіти, зазнавати будь-якої зміни, у т.ч. і думок. Пуруша має «видимість діяча», хоча насправді він – сама пасивність і незмінність, а активність належить пракриті [207].

Пракріті є першопричиною світу, вічним, несвідомим началом, яке служить «Я» і повинно мати три елементи: саттва, раджас і тамас, що мають властивості викликати задоволення, страждання чи байдужість, а також їх прояв, активність і пасивність. Хоча «Я» є вільним і безсмертним, але внаслідок незнання змішує себе з тілом, почуттями і розумом, тому викликає горе і страждання. Коли ж «Я» вийде з-під впливу радощів і печалей, підйомів і криз життя, воно знайде спокій у самому собі, ставши безпристрасним спостерігачем подій зовнішнього світу, і отримає звільнення, свободу від страждань. Для цього слід пройти духовне виховання, характер і методи якого розроблені філософією йоги [390].

У санкхьї сфера суб'єкта, який протиставляється світу об'єктивації, значно звужена. До сфери об'єктивації належить не тільки зовнішній світ і тіло людини, але і всі ментальні функції та стану останнього, в результаті чого суб'єкту-пуруші залишається бути лише свідком. Взаємозв'язок пуруші

з буттєво стороннім йому психоментальним апаратом людини описується як дзеркальне відображення, а не як реальний зв'язок. Звільнення розглядалось не як порятунок від реальних кармічних наслідків поведінки у цьому чи минулому житті, але й як усвідомлення повної непричетності пуруші до тимчасових задоволень і постійних страждань [447, с. 490]. Слід погодитись, що у сакхьї постає проблема суб'єкта практичної дії, адже пуруша (або мисляча субстанція) і абсолютна свідомість не можуть бути суб'єктами неправильної поведінки, оскільки вона вічна й незмінна у своїй незабрудненості неправедними бажаннями, з іншого боку, покладати відповідальність на безсвідому тілесність є некоректним [207].

Система йоги поділяла теорію пізнання і метафізику. У практиці йоги є вісім ступенів: яма (приборкання), ніяма (культура етики), асана (вироблення стійкості), пранаяма (контроль над диханням), пратьяхара (видалення почуттів), дхарана (увага), дхьяна (міркування) і самадхи (зосередженість). Приборкання полягає в утриманні від нанесення шкоди життю, від брехні, злодійства, перелюбства і жадібності. Культура етики полягає у вихованні хороших звичок очищення, задоволеність, аскетизм, вивчення Вед і роздуми про Бога. Вироблення стійкості полягає у знайденні стійкого і зручного положення. Контроль над диханням полягає в регулюванні процесів дихання. Контроль над почуттями полягає у видаленні почуттів від їхніх об'єктів. Категорія уваги позначає зосередження уваги на об'єктах (наприклад, на кінчику носа, місяці). Споглядання є безперервними роздумами про об'єкт. Зосередженість – такий стан, при якому споглядаюча свідомість втрачається в об'єкті споглядання і перестає усвідомлювати себе [427].

Основні відмінності філософської системи йоги від санкхьї полягали у введенні концепції менталітету – Адда, який розглядається на різних рівнях активності (Чітта-бхумі). Була запропонована також інша типологія станів свідомості, в якій чільне місце займали афекти, що визначали існування

людини. Визнавалось божество Ішвар, яке не підлягало впливу карми та було наділене «насінням всезнання» [446, с. 192].

У той же час спільним у них є те, що велика увага у цих філософських системах приділялась раціональності у поведінці людини, в них знайшов оформлення ідеал раціональності, характерний для брахманської філософії Індії. «Ніщо не зрівняється у світі з очищаючою силою знання; його той лише в собі знаходить, хто прийшов до досконалості в йозі», – так наставляв Благий Господь епічного героя Арджуну в «Бхагавадгіті». Сходження до «істинного знання» починається з точного знання індивіда про свою внутрішню структуру. Потім слідує медитація, завдяки якій людина звільняється від усього тілесного, знаходить свою справжню сутність. Знаючий відрізняється безжурністю, знайденою завдяки стабільності, заспокоєнню свідомості, що знаходить свій безпосередній прояв у його поведінці. «Свідомість, розчинена в [ідеї] самості, перестає хвилюватися і стає подібною великому океану, умиротвореною, безмежною», в наслідок чого людина приходить до досконалого знання: «Я є» [359, с. 424].

Ньяя була реалістичною філософською системою, яка ґрунтувалась на законах логіки і визнавала чотири самостійні джерела пізнання: сприйняття, укладення, порівняння та докази. Об’єктами пізнання визнавались Я, тіло, почуття і їхні об’єкти, пізнавальна здатність, розум, поведінка, розумові дефекти, повторне народження, почуття задоволення і болю, страждання і свобода від страждань. Філософи школи ньяї прагнули звільнити людину від її прихильності до тіла, почуттів і об’єктів. «Я» (атман) розглядалось як самостійна субстанція, що абсолютно відмінна від розуму і тіла, яка набуває свідомості у процесі встановлення зв’язку з будь-яким об’єктом за допомогою почуттів. «Я» розглядалось як діюча сила, яка любить чи не любить об’єкти, намагається отримати або уникнути їх, насолоджується або страждає від наслідків своєї поведінки. Незнання істини, помилкові бажання, антипатії і закоханість спонукають «Я» діяти з поганою чи доброю метою,

втягують їх у світ гріха і страждання, народження і смерті. Звільнення означало абсолютне припинення всіх мук і страждань, що було можливим завдяки правильному пізнанню дійсності. Світ же створений для того, щоб душа могла насолоджуватися задоволенням або відчувати страждання у відповідності з достойною або негідною своєю поведінкою в іншій життях та інших світах. Бог створив світ не зі своєю власною метою, а для блага всіх живих істот, а тому у світі повинно бути тільки щастя. Однак люди мають свободу волі і тому можуть діяти з добрими чи злими намірами, заподіюючи собі щастя або нещастя [427].

Система вайшешика була споріднена системі ньяї і мала на меті звільнення індивідуального «Я». Душа розглядалась як вічна і всеосяжна субстанція, що представляє собою субстрат явищ свідомості і усвідомлюється внутрішньо розумом людини. Дії є рухом, що властивий тільки людині, вони можуть бути п’яти видів: піднімання, опускання, стиснення, розширення і ходіння.

Чарвака була матеріалістичною системою, тому вірогідним джерелом пізнання вважалось сприйняття і не припускалось існування нематеріальної душі людини та бога. Людина розглядалась як єдність чотирьох матеріальних елементів (землі, води, вогню та вітру), які, об’єднавшись особливим чином, проводять свідомість, подібно до того, як з деяких інгредієнтів утворюється алкогольний напій. (Слід погодитись, що принципова вада цієї аналогії в тому, що зазначені інгредієнти є носієм розуму [448, с. 343]). Основною метою життя розумної людини визнавалась насолода найбільшою кількістю задоволень, при цьому нерозумно утримуватися від них, тому що іноді задоволення випадково змішуються зі стражданням. Люди повинні намагатися отримати від життя все найкраще, якомога більше насолоджуючись ним, і уникати випадкових страждань.

Джайнізм, засновником якого вважається Махавіра Вардхамана (VI ст. до н.е.) визначав, що сутність людини є одночасно матеріальною

(аджива) і духовною (джива), а сполучною ланкою між ними є карма, що дає можливість душі з'єднуватися з грубою матерією. Це призводить до виникнення індивіда, а карма постійно супроводжує душу у її переродженнях і вчиняє вплив на поведінку людини. Джайністи детально розробили концепцію карми і розрізняли її дві фундаментальні характеристики: злі карми негативно впливають на головні властивості душі, які вона набула у досконалій природній формі, а добрі карми утримують душу у циклі перероджень. Коли ж людина поступово позбавиться від злих і добрих карм, вона стане вільною, при цьому вона сама вирішує, що є добро, а що зло. Звільнення душі від карми можливе лише за допомогою здійснення благих діянь, тому джайнізм приділяє велику увагу етиці, у якій йдеться про правильне розуміння, зумовлене правильною вірою, про правильне пізнання, що сприяє правильному знанню, і про правильне життя, яке виражається в аскетизмі. Принципам, різним ступеням і формам аскетизму відведена значна роль у текстах, адже у них абсолютизувалося визначення норм поведінки людини, а не заподіяння зла живим істотам, принципи статевого утримання, відсторонення від мирського багатства [143].

Кожна душа згідно із джайнізмом може досягти безмежної свідомості, сили і щастя. Карми ускладнюють їх прояв подібно до того, як хмари затуляють світло сонця. Карми, тобто сили пристрастей і бажань душі, притягують до неї частинки матерії, які проникають у душу і закріплюють її за матерією. Особливості філософії джайнізму пов'язані з тим, що карма розглядалась більш матеріально, ніж у брахманістів чи буддистів, як найтонша матерія, що є одним з тіл душі, яке росте в результаті постійного припливу нових карм. Тому за джайнізмом стратегія шляху до звільнення була пов'язана з припиненням цього припливу, а потім з деструкцією і самої умови цього припливу [445, с. 635].

Для звільнення від карми необхідні три речі: цілковита віра у вчення джайнізму, точне знання цього вчення і правильна поведінка, яка полягає в

утриманні від несправедливості, брехні, злодійства, чуттєвості і від прихильності до чуттєвих об’єктів. Виховуючи в собі правильну віру, правильне знання і правильну поведінку, людина отримує можливість контролювати свої пристрасті, і карма зникає. Душа знову отримує безмежну віру, безмежне знання, безмежну силу і безмежне блаженство [427].

Буддизм з’явився в Південній Азії в середині І тисячоліття до н.е. Його засновником був Гаутама Сіддхартха Будда (565–479 рр. до н. е.). Він вчив, що життя повне страждань, однак їх можливо подолати, а справжнє призначення людини полягало у пошуку шляху звільнення людини від страждань. На противагу брахманізму, буддизм декларував рівність людей незалежно від станової та кастової приналежності. Буддизм також виступав проти доктрини душі як всепроникаючого і постійного духовного начала, замість якої розглядав потік послідовних подій як джерело ілюзії постійної душі. Буддисти стверджували, що усі речі зазнають змін і розпаду, а існування є лише моментом у потоці перероджень. Життя розглядалось як безперервний потік станів, кожен з яких безпосередньо залежить від попереднього і породжує наступний. Сукупність тіла і самосвідомості утворює людину. Коли така сукупність розпадається, людина припиняє існування [148, с. 62].

Велике значення у буддизмі надавалось самопізнанню, яке дає можливість кожній людині усвідомити здатність індивідуального духовного розвитку та удосконалення через дотримання наступності проходження морально-етичних ступенів. Буддизм був спрямований на активне практичне застосування та вирішення життєвих проблем людини. Стверджувалось, що людина здатна впливати на перебіг подій свого життя, керувати своєю поведінкою, а спасіння людини розглядалось як її власна справа, а не воля бога. Тому вчення сприяло формуванню психології відповідальності людини за своє життя, за свою поведінку, воно культивувало повагу до інших людей

та живих істот, таким чином урівноважуючи стосунки людини зі світом та із собі подібними [258].

Будда сформулював чотири благородні істини: у світі є зло, страждання, які невипадкові; все у світі обумовлено певною причиною, а тому і страждання мають свою причину; якщо усунути причину зла і страждань, то вони припиняться; до припинення страждань веде благородний восьмиступеневий шлях. «Кращий із шляхів – восьмиступеневий: найкраща з істин – чотири слова; краща з дхамм – знищення пристрастей; кращий з двоногих – той, хто обачливий. Істинно: з роздумів народжується мудрість, з відсутності роздумів – знищення мудрості. Знаючи цей подвійний шлях до життя і до знищення життя, нехай він зробить так, щоб мудрість збільшувалась» [67, с. 473].

Згідно з буддизмом існування людини нерозривно пов’язане зі стражданням і проявляється в народженні, хворобі, старості, смерті, зустрічі з неприємним і розставанні з приємним, неможливості досягти бажаного. Причиною страждання визнавалась жадоба, що веде через радості і пристрасті до переродження, народження знову. Усунення причин страждання полягає в усуненні жадоби і реалізується через восьмиступеневий шлях: правильне зосереджене мислення, правильний погляд, правильні наміри, правильну мову, правильне життя, правильні зусилля, правильну пам’ять і правильну поведінку. При цьому відкидалися як плотські задоволення, так і аскетизм, самокатування в поведінці людини. Правильне судження ототожнювалося з правильним розумінням життя, правильне рішення розумілось як рішучість виявляти співчуття до всіх живих істот. Правильна мова характеризувалась як проста, правдива і дружня. Правильне життя полягає в дотриманні приписів моральності – знаменитих п’яти заповідей (панчашила) Будди, яких повинні дотримуватися як ченці, так і світські буддисти: не шкодити живим істотам, не брати чужого, утримуватися від заборонених статевих контактів, не вести пустих та

брехливих промов і не користуватися п'янкими напоями. Поряд з акцентом на духовно-моральне вдосконалення буддизм приділяв велике значення правилам мирської поведінки людини, які за своїм змістом дуже часто збігалися з основними засадами права.

Вчення старійшин (хшаяна або тхеравада) було першою формою буддизму, так звана релігія без бога, місце якого займав загальний моральний закон Дхарма. Повністю поділяючи ідею буддизму про восьмиступеневий благородний шлях звільнення від страждань, вчення стверджувало, що кожна людина повинна сама, без сторонньої допомоги, без сподівань на божественне милосердя, дотримуючись шляху, вказаного Буддою, та віруючи в моральний закон, досягти власного звільнення. Такий шлях надзвичайно тяжкий і під силу лише небагатьом обраним. Стрімке поширення буддизму, зростання чисельності його прихильників викликало появу вчення Махаяни, яка акцентувала увагу на ідеї спасіння істот, що страждають. В ученні Махаяни підкреслюється, що все життя Будди після просвітління служило тим, хто страждав, а тому *просвітління* слід шукати не для власного порятунку, а для звільнення всіх живих істот, в чому проявляється мудрість існування [148, с. 65].

Сігаловада Сутта, яка входить до «Зводу настанов палійського канону буддизму» і містить моральні та правові обов'язки мирянина в сім'ї та суспільстві. Своєрідність буддійського тлумачення злочину полягає в його уподібненні нечистим діям. Зазначено, що є чотирнадцять темних шляхів у світі, на яких істоти втягуються у зло і досягають падіння, і протилежні їм чотирнадцять світлих шляхів, на яких істоти знаходять добро і досягають неба. Уникаючи злих шляхів (залишити чотири дії забруднення, не здійснювати зла з чотирьох причин, не дотримуватись шести способів втрати багатства) істоти досягають нагороди в обох світах – у цьому й майбутньому. Чотири дії забруднення – це руйнування життя; присвоєння чужого; перелюб; брехлива мова. Вбивство, злодійство, брехню і перелюб мудрий

відкидає як нечисте. Визначаються також чотири причини зла, від яких мудрий повинен утриматися: зле діяння відбувається з бажання; зле діяння відбувається з ненависті; зле діяння відбувається з невідання; зле діяння відбувається зі страху. Хто з бажання, ненависті, невідання або страху порушує закон неба, слава того виснажується і зменшується. Хто ніколи не поступається бажанню, ненависті, страху і незнанню – той зростає у славі і чесноті. Виділяється також шість шляхів втрати багатства, серед яких відданість спиртному і дурманному зіллю; часте перебування на вулицях у невідповідний час; часте відвідування ярмарків і вистав; захоплення азартними іграми; погані друзі і компанії; та звична лінь [324, с. 480-481].

Ще одним збірником, котрий вміщував правила поведінки древнього індійського суспільства був «Дхаммапада, котра була збіркою буддійських висловів та входила у буддійський Канон. Назва збірки складалася з двох слів, кожне з яких вживається в декількох значеннях: «дхамма» означає доброчесність, закон, вчення, релігію і близька за значенням з давньоіндійським терміном «дхарма», тоді як «пада» означає шлях, місце, основу, вірш, слід. Разом ці слова можуть означати такі поняття, як стезя закону, шлях чесноти або навчання, а також основа закону або релігії. В будь-якому випадку цей збірник містив стародавні правила законної, правильної, соціально і релігійно схвалюваної поведінки людини.

У главі X, яка регулювала питання покарання, зазначено: «…усі тремтять перед покаранням, усі бояться смерті, – поставте себе на місце іншого. Не можна ні вбивати, ні примушувати до вбивства інших. Усі тремтять перед покаранням, життя приємне для всіх, – поставте себе на місце іншого. Хто, шукаючи щастя для себе, накладає покарання на істоти, що бажають щастя, той після смерті не отримає щастя. Хто, шукаючи щастя для себе, не накладає покарання на істот, що бажають щастя, той після смерті отримає щастя. Ні з ким не говори грубо; ті, з ким ти говорив грубо, дадуть

відповідь тобі тим же. Роздратована мова – неприємна, і відплата може торкнутися тебе» [121, с. 64]. У главі про дотримання дхамми зазначено, що не той дотримується дхамми, хто з поспішністю переслідує свою мету. Мудрий зважує і праве і неправе. Він веде інших не вдаючись до насильства, відповідно до дхамми, безпристрасно. Той, у кому є істина, дхамма, ненасильство, самообмеження, смиренний: хто бездоганний і мудрий, того називають «старшим». Отже, зразковою і соціально схвалюваною визнавалась поведінка, яка не заподіювала ні матеріальної, ні моральної шкоди іншим, а ґрунтувалась на принципах ненасильства, самообмеження і смирення.

Таким чином, у буддизмі було відображено безособовий світовий процес життя, який протистоїть пристрастям та стихійним поривам людей, накладаючи на них безальтернативні канони, правила поведінки. Людина, завдяки амбіціям може випасти з нього, однак, не дивлячись на відсторонення людини, буддизм натхненний святинями добра, любові до людей, містить у собі ідею духовної розкутості й етичної благородності [428]. У буддизмі йдеться про тих людей, які за своїм духовним світоглядом підносяться над іншими людьми, яких називають святими і мудрими, а їх поведінка є бездоганною. Їм не під силу подолати закони карми, проте нероздільність з космосом дозволяє досягти духовної величі, втілити собою і своєю поведінкою ідею покликання людини у світі.

2.2. Гуманність, покірність та дотримання ритуалу як засади розуміння поведінки людини у філософії Стародавнього Китаю

Китайська правова думка приділяла велику увагу природі і змісту покарань, найбільш серйозні з яких розглядалися як «кара Неба». У середині І тисячоліття до н. е. мала місце ідеалізація правителів давнини, які замість

кримінальних застосовували ганебні покарання, наприклад, одягання в одяг червоно-бурого кольору або накладення обов'язку носити чорну пов'язку на голові. Мислителі Стародавнього Китаю виходили з того, що мудрі та гуманні правителі минулого не могли створити жорстоких кримінальних санкцій. Вважається, що Юй – засновник найдавнішої династії Ся (XXI–XVI ст. до н.е.) – був змушений запозичити кримінальні покарання у варварів, які населяли Південний Китай. Тільки за його правління склалася розгалужена система кримінальних покарань, включаючи відкуп від покарання золотом. Пізніше, з приходом до влади династії Чжоу (XI ст. до н.е. – 256 р. до н. е.) постало питання про природу людини: чи вона є злою від природи і має вроджену схильність до вчинення злочинів, чи вона від природи є доброю, лише важкі умови життя і прагнення до користі роблять її злочинцем? Мислителі цієї доби приходять до переконання, що джерелом злочинів є бідність основної маси населення, і лише закон, як встановлена правителем міра добра і зла може служити підставою для покарань і винагород за поведінку людини. Покарання розглядалось як кара за вчинений злочин, і за своєю тяжкістю воно повинно було відповідати тяжкості вчинку, як і нагорода повинна відповідати заслузі. Покарання не повинно бути ні надмірно суворим, ні невиправдано легким, а покликане застерегти і налякати потенційних злочинців. Надмірна жорстокість покарань може мати зворотний ефект, коли люди перестають боятися відповідальності за свою поведінку, а протиправна поведінка не скорочується [192, с. 483].

Серед філософських доктрин тієї доби виділяють конфуціанство, даосизм, монізм та легізм. Конфуціанство було тісно пов'язане з розвитком стародавнього китайського суспільства і зосереджувалось на етичних правилах, соціальних нормах і регулюванні суспільних відносин та поведінки людини. Конфуцій (551–479 до н.е.) був стурбований деградацією суспільства і зосереджував увагу на вихованні у людини поваги до оточуючих і до суспільства в цілому. Він розумів людину як функцію в

організації суспільства і запропонував поняття порядку як норми відносин та поведінки людей. Спокій і процвітання суспільства досягаються шляхом штучної регламентації людської поведінки, а в обов'язки людини входить необхідність суворо дотримуватися правил етикету. Гуманність і етикет спочатку проникають в сім'ю, потім створюють мир у державі, а благополучна держава приносить людині щасливе життя [48, с. 12]. При цьому дотримання порядку веде до належного виконання обов'язків. «Якщо шляхетний чоловік точний і не витрачає часу, якщо він чемний до інших і не порушує порядку, то люди між чотирма морями є його братами». Порядок наповнюється чеснотою: «… про цзи-чані говорив учитель, що він має чотири чесноти, що належать благородній людині. У своїй поведінці він чемний, на службі – точний, людяний і справедливий до людей» [143].

Виконання функцій на основі порядку з необхідністю призводить до прояву людяності, котра вимагає допомагати іншим досягти того, чого сам хотів досягти та не робити іншим того, чого не бажаєш собі. «Стримувати себе для того, щоб в усьому відповідати вимогам ритуалу, – це і є людинолюбство. Якщо хто-небудь протягом одного дня буде стримувати себе, з тим щоб в усьому відповідати вимогам ритуалу, всі в Піднебесній назвуть його людинолюбним. Здійснення людинолюбства залежить від самої людини, хіба воно залежить від інших людей? … Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді і в державі, і в сім'ї до тебе не будуть почувати ворожнечі» [176, с. 155].

Для дотримання субординації і порядку Конфуцій пропонує принцип справедливості і сумлінності, котрі вимагають, що людина повинна чинити так, як велить порядок і її становище. При цьому гідна поведінка повинна бути з дотриманням порядку і людяності, оскільки люди бажають багатства і знатності, а якщо не керуватися правильними принципами, їх не отримати. Поведінка людини повинна базуватися на сформованих століттями нормах співжиття, котрі має культивувати кожна людина [148, с. 91].

Людям ненависна бідність і незнатність, однак якщо не керуватися правильними принципами, від них не позбудешся. Якщо шляхетний чоловік втратить людинолюбство, то чи можна його вважати шляхетним чоловіком? Шляхетний чоловік повинен володіти принципом людинолюбства навіть під час їжі. Він повинен слідувати людинолюбству, будучи вкрай зайнятим, навіть зазнаючи невдачі. Шляхетний чоловік думає про мораль, низька людина думає про те, як краще влаштуватися: шляхетний чоловік думає про те, як не порушувати закони, низька людина думає про те, як отримати вигоду. Шляхетний чоловік знає тільки обов'язок, низький чоловік знає тільки вигоду [176, с. 145].

Таким чином, для Конфуція, ідеальна поведінка людини є такою, що не чинить іншим того, чого не бажає собі, поважає старших, з повагою ставиться до рівних, відповідальна, справедлива, прагне до знань, завжди дотримується принципу дао як шляху благородства та самовдосконалення. Дотримання моральних норм у поведінці людини спричиняє доброчинність і глибоку повагу, однак на це здатні лише обрані та повноцінні особистості. Такі люди не роблять іншим того, чого собі не бажають, роблять так, як потребує етикет, лад та власний соціальний стан, прямують до знань, розуміють дао як шлях до благородства та духовної досконалості [131, с. 15].

Конфуцій та його послідовники порушили питання про природу людини як джерела протиправної поведінки. Так, Мен-Цзи вважав, що люди бувають благородними і низькими, добрими і злими, але завжди прагнуть до багатства і знатності. При цьому природа людини є доброю. Якщо ж людина робить недобре, то в цьому немає провини його природних якостей. У всіх людей є почуття жалю, сорому, обурення, поваги, пошани, правди і неправди. Почуття співчуття є основою людинолюбства, почуття сорому й обурення – основою справедливості, почуття поваги і пошани – основою ритуалу, почуття правди і неправди – основою пізнання. Людинолюбство,

справедливість, ритуал і здатність до пізнання ззовні не вливаються в нас, а завжди притаманні нам, тільки ми не думаємо про них [242, с. 244].

Мен Цзи не виступав проти авторитету закону і не заперечував важливості покарань, але виходив з того, що пріоритет повинен віддаватися шляхетності правителів, їх благій силі, орієнтації правил поведінки на ритуал, а також стосункам «синівської шанобливості», строгому порядку взаємозв'язків між молодшими і старшими в сім'ї і на службі. «Ті, хто має постійне заняття, володіють сталими добрими почуттями. Ті, хто не має постійного заняття, не володіють сталими [добрими] почуттями. Коли не мають постійних [добрих] почуттів – розпускаються, стають аморальними, здатними на будь-яку [погану] справу. Коли [вони] скоюють злочини, їх піддають покаранню. Це й означає обплутувати людей мережами [закону]» [176, с. 254].

Згідно із вченням Мен Цзи початком гуманності є співчутливе серце, а початком справедливості – сором і обурення; початком доброзичливості, альтруїзму є відмова собі і поступки іншим, початком розумності – серце, що стверджує і заперечує. Людині належать ці чотири начала, і той, хто їх не має, не людина. Крім того, людині притаманні людинолюбство і почуття обов'язку, знання і прагнення до правильної поведінки [48, с. 13].

Конфуціанці вважали, що застосування покарань за неправомірну поведінку не може бути однаковим для всіх, оскільки міра покарання повинна залежати від місця злочинця і потерпілого в системі кровно-родинних зв'язків і становому поділі суспільства. На їхню думку, рівень неправомірної поведінки знижується, коли народ ситий, багатий і належним чином вихований. При цьому приклад гідної поведінки і суворого дотримання закону повинні подавати правителі і старші [192, с. 486].

В історії Китаю конфуціанство пережило кілька періодів відродження. Перший з них сягає II ст. до н.е. епохи Хань, коли вчення набуло статусу офіційної ідеології, яка перемогла школу легізму та

асимілювала ряд його кардинальних ідей. Так, було визнано поєднання етико-ритуальних норм як внутрішнього усвідомленого мотиву суспільного життя людини та юридичних законів *як* підстави зовнішнього і примусового, тобто підстави поведінки людини. Другий період відродження починається в XI ст. н. е., коли протистояння з буддизмом і даосизмом підштовхнуло до формування неоконфуціанства, яке отримало офіційне визнання і домінувало у китайській ідеології аж до XX ст. З кінця XIX ст. розвиток вчення визначався спробами асиміляції західних ідей [148, с. 92].

Першими опонентами Конфуція стали даоси – Лао Цзи та його послідовники, котрі запропонували вчення про дао як основу всього сущого.

У центрі уваги даосизму стояли природа, космос і людина, проте ці начала пізнавались, на відміну від конфуціанства, не раціональним шляхом, а за допомогою проникнення у природу існування за допомогою поняття «дао». Лао Цзи пропонує принцип, згідно з яким людина як частина природи повинна утримати єдність з природою і світом та отримати душевний спокій. Діяльність людини без порушення міри речей є поясненням спільності людини і світу на єдиній основі дао. Чуттєве пізнання спирається тільки на часткове сприйняття і «заводить людину на бездоріжжя», а відхід у сторону і відсторонення характеризують поведінку мудрої людини [143].

Основою даосизму стало поняття дао і де (доброчесність, благодать), що співвідносились як принципи, які породжують і плекають породження. На відміну від конфуціанців, даосизм говорить про існування двох дао – безіменного, яке породжує небуття, і того, що має назву і породжує буття речей. Дао, який має назву, тлумачиться подібно до конфуціанського осмислення: всеохоплююче, всепроникаюче, як вода, що змінюється разом зі світом. Дао як благочестя і благодать, дійове, доступне сприйняттю і пізнанню, що виражається в символах і породжує наявне буття, тобто буття речей. Дао безіменне розглядалося як початок світу, праматір всього. Пізнання дао розглядалося як шлях досягнення безсмертя [148, с. 93].

Людина з дао, на його думку, є тотожною дао. Ідеальна, мудра людина накопичує чесноти, чим самим упорядковує суспільство, і навпаки, жадібність, заздрість, честолюбство, суперництво, захоплення чужих територій і майна є суєтою, що не прикрашає людину і руйнує божественну безтурботність дао. »Прославляти себе перемогою – значить радіти вбивству людей ... Якщо вбивають багатьох людей, то про це треба гірко плакати», – писав Лао Цзи. Коли хаос втручається у природний порядок дао, людина втрачає свою автентичність, тому мудра людина не метушиться, її характеризує помірність і м'якість, оскільки м'яке і слабке перемагає тверде і сильне. Лао Цзи утверджував добро як любов до всього живого, перевагу духовних цінностей над матеріальними, а також вчив, що не можна відчувати зла ні в думках, оскільки вони є початком дій, ні в поведінці [48, с. 11].

Основною ідеєю вчення Лао Цзи була орієнтація людини на проникнення у природні ритми і закони Космосу, пізнання їх, злиття з ними, підкорення їм. Філософ учив сприймати історію людства і життя окремої людини як самоспоглядання, саморозуміння і самореалізацію: «той, хто знає людей, – розсудливий. Той, хто знає себе, – просвітлений. Той, хто перемагає себе, – могутній… Хто діє з наполегливістю, має волю. Хто не втрачає свою природу, довговічний». Лао Цзи вважав, що людина повинна пізнати саму себе, оскільки у внутрішньому світі людини потенційно є всі необхідні критерії, орієнтири, компоненти саморегуляції поведінки і відповідності з природнім правом та законами Космосу. Отже, поведінкою людини повинні керувати природні закони. Головним винуватцем порушення законів природи Лао Цзи вважав мудрування, яке розумів у позитивному і негативному значенні одночасно. Через мудрування з'являється надмірність у суспільстві і в житті окремих людей: «коли буде знищена ученість, тоді не буде і смутку». Тому хто, маючи знання, робить вигляд, що не знає, той вище всіх, а хто ж, не маючи знань, робить вигляд, що знає, той хворий.

Мудрець наголошував також на тому, що людину потрібно виховувати з дитинства, поступово попереджуючи негативні прояви: «те, що ще не показало ознак, легко направити… Дію треба починати з того, чого ще немає. Встановлення порядку треба починати тоді, коли ще немає сум'яття, адже велике дерево виростає з маленького, дев'ятиповерхова башта починається будуватися із пригорщі землі, подорож у тисячу літ починається з одного кроку» [258].

Даоси проповідували природність та свободу від пристрастей і бажань, які вважали джерелами протиправної поведінки. Правитель повинен слідувати природному ходу речей і подій, не повинен втручатися в життєвий процес, а керувати шляхом не діяння. Тому мудрий, «роблячи справи, вважає за краще недіяння: здійснюючи вчення, не вдається до слів; викликаючи зміни речей, [він] не здійснює їх сам; створюючи, не має [того, що створене]; приводячи в рух, не докладає до цього зусиль; успішно завершуючи що-небудь, не пишається. Оскільки він не пишається, його заслуги не можуть бути відкинуті» [194, с. 115].

Лао Цзи та його послідовники вважали, що народ добре керований, якщо його «серця порожні», у людей немає заздрості до чужої мудрості і чужого багатства, народ не обтяжений знаннями, а «шлунки його повні». Коли правитель доб'ється цього, то народ почне жити у відповідності зі своїми потребами, а сам правитель зможе нічого не робити, оскільки кращий правитель той, про якого народ тільки знає, що він існує. Прихильники Лао Цзи не заперечували потрібності законів, але визнавали за необхідне, щоб законів було небагато, а люди їх знали [192, с. 493].

Чжуан Цзи (належав до пізніх даосів), не відкидав застосування покарань, але наполягав на тому, що слід правильно застосовувати покарання. Він учив мистецтву не боятися змін, оскільки стан Всесвіту невловимий, людина виникла в результаті особливих змін у ньому. Тема долі і визначеності поєднується з ідеєю свободи волі. Він був переконаний, що не

можна змінити ні людину, ні її долю, тому завдання людини – змиритися зі своєю долею і підкоритися неминучому, але при цьому вона не повинна дозволяти справам заволодіти своєю поведінкою [48, с. 13].

Слід погодитись, що в цілому для даоської філософії характерним є констатація умовності дихотомії і рекомендація долати обмеженість альтернатив (істина – брехня, правда – кривда), що повинно призвести до надсвідомого злиття з дао; прагнення до осягнення реальності поза раціональними засобами; життєво значущі стратегії досягнення перемоги над сильними й агресивними опонентом через демонстровану максимальну піддатливість і слабкість, яка вводить супротивника в оману щодо реальної сили даоського опонента; повна довіра до всього природного і неприязнь до всього штучного, зокрема до конфуціанської культури; прагнення справжнього існування, прагнення вільної від усіх умовностей людини до «простоти нефарбованого шовку і необробленого дерева», утвердження загального принципу недіяння як основи успіху будь-якої діяльності, здійснюваної у згоді з дао [380, с. 587].

Спільним у філософії конфуціанців і даосів було визнання кращим засобом для запобігання протиправної поведінки забезпечення доброго життя народу [192, с. 484]. «Справжні люди в давнину жили праведно, ... рішучі були вони і робили все по-своєму... Для справжньої людини покарання – основа, ритуал – доповнення ... Спиратися на покарання означає правильно застосовувати страту, підкріплювати основу ритуалом означає чемно вести себе в суспільстві» [433, с. 95].

Послідовник даосів Сюнь Куан (313–258 рр. до н.е.) вважав, що людина від природи зла і схильна до протиправної поведінки. «Людина за своєю природою зла, її добродійність породжується [практичною] діяльністю. Нині людина народжується з інстинктивним бажанням наживи; коли вона слідує цьому бажанню, то в результаті з’являється прагнення заперечувати і грабувати, зникає бажання поступатися. Людина

народжується заздрісною і злою; коли вона йде за цими якостями, то в результаті народжуються жорстокість і віроломство, зникає вірність і щирість. Людина народжується з вухами й очима, її притягують звуки і краса; коли вона йде за цими бажанням, народжується розбещеність, зникають моральність і культура. Таким чином, з природи людини та її прагнення задовольнити свої почуття народжується бажання оскаржувати і грабувати, робити те, що суперечить її обов'язкам, порушуються всі принципи – це веде до безладу» [370, с. 200].

Щоб виправити поведінку людини, на неї слід впливати законом і покаранням, виховувати за допомогою норм поведінки і ритуалу, прищеплювати почуття обов'язку, оскільки тільки покараннями присікається протиправна поведінка [192, с. 494]. »Як кривий шматок дерева потребує затиску для випрямлення (причому його потрібно підігріти і виправити), і тільки після цього він зможе стати прямим; так само, як тупий шматок металу потребує кування і точіння, і лише після цього він зможе стати гострим, так і людина, яка за своєю природою є злою, потребує виховання і законів, і тільки після цього зможе стати на правильний шлях; необхідний вплив на неї норм ритуалу і почуття обов'язку, тільки тоді вона зможе виконувати закони. Якщо зараз людину не виховувати і не впливати на неї за допомогою законів, вона стає несправедливою, підступною і йде неправильним шляхом. Якщо на людину не впливати за допомогою норм ритуалу і почуття обов'язку, вона порушує [закони], піднімає смуту і не піддається умиротворенню» [370, с. 200].

Крім того, філософ розмірковував над питанням: як з'явилися ритуал і почуття обов'язку, якщо людина за своєю природою є злою і вбачав, що ці норми з'явилися як результат діяльності мудрих, а не з вроджених якостей людини. Мудрі після довгих роздумів ввели норми ритуалу і поняття почуття обов'язку, а також створили систему законів, які регулювали поведінку людей. Таким чином, правила поведінки розглядалися філософом як

результат діяльності мудрих, а не як наслідок вроджених якостей людини. Після того, як з'явилася практична діяльність, народилися ритуал і обов'язок, і лише потім були вироблені закони. Прагнення до наживи і жадібність філософ вважав вродженими якостями людини. Таким чином, не можна покладатися лише на природні дані людини, оскільки прагнення до безпорядку і протиправної поведінки закладено у людський природі. Саме тому у стародавні часи мудрі бачачи, що людина за своєю природою є злою, і знаючи, що вона розпущена, йде неправильним шляхом, прагне до безладу і не піддається умиротворенню, створили владу правителя, щоб стежити за людьми; роз'яснили основи ритуалу й обов'язку, щоб виховувати людей; виробили закони і систему управління, щоб панувати над людьми; ввели покарання, щоб припиняти протиправну поведінку людей [370, с. 207].

Таким чином, конфуціанство та даосизм, не відкидаючи космоцентричних першооснов, звертались до людиноцентричних аспектів. Згідно із даосизмом небо і земля не наділені здатністю людяності і надають людині можливість жити власним життям, регулювати особисто свою поведінку, обираючи той чи інший її варіант. Поряд з цим існує небесний замисел стосовно людини, згідно з яким вона від народження отримує основу, сутність. Крім загальної, людина отримує змінну основу, яка вже повністю залежить від людини, її особистих зусиль та від її поведінки [117].

Монізм, який отримав назву від імені засновника Мо Ді (479–391 до н.е.), є протилежним вченню Конфуція. Велику увагу вчення приділяє проблемам соціальної етики, а його зміст полягав в ідеях загальної любові, успішності та взаємної користі. Обов'язковою для всіх людей у суспільстві визнавалася загальна міра взаємної людяності, всі повинні дбати про взаємну користь. Мо Ді у своєму навчанні визнавав небесну волю, яка впливає на поведінку людей. Пізнання відбувається за допомогою чуттєвого зіткнення з дійсністю, а також шляхом розуміння, сприйнятого почуттями [143].

Філософ вважав, що природі і всім людям властива взаємна любов, тому тих, хто не дотримується заповідей загальної любові і творить зло, чекає неминуче покарання. Він стверджував, що жорстокосердих слід карати, а мудрих нагороджувати [192, с. 486]. «Якщо відсутня взаємна любов між людьми, то неодмінно з'явиться взаємна ненависть, якщо правитель і його підлеглі не відчувають взаємної любові, то немає милості і вірності, якщо між батьком і сином немає взаємної любові, то немає батьківської любові і шанування батьків, якщо між братами немає взаємної любові, то немає згоди між ними, якщо між людьми Піднебесної немає взаємної любові, то сильний неодмінно підкорює слабкого, багатий неодмінно ображає бідного, знатний хизується перед простолюдином, хитрий неодмінно обманює простодушного» [233, с. 193].

Мо Ді розвивав вчення на таких гуманістичних засадах, як шанування мудрості, звеличення здібних і усунення бездарних, загальна любов і взаємна вигода, осуд та відмова від нападів. Він стверджував, що людинолюбний прагне розвивати в суспільстві те, що вигідно всім, і закликав, щоб люди вчилися і будували своє життя самостійно, не покладаючись на долю і не перекладаючи на неї відповідальність за свою поведінку [48, с. 12].

У IV ст. до н. е. виникає легізм як протилежний конфуціанству підхід до розуміння права у традиційній китайській філософії, який проповідував, що людина народжується з любов'ю і ненавистю, вона є жадібною і жадає багатства. Головним засобом управління людьми вважався закон і розроблена на його основі система покарань та заохочень, при цьому закон повинен бути ясним, покарання – суворими, а нагороди – заслуженими. Закон повинен бути обов'язковим для всіх, а для зміцнення порядку потрібна відповідальність [192, с. 502]. Легісти підтримували загальність і невідворотність відповідальності за протиправну поведінку для всіх («ранги знатності не врятують від покарань»). Вони виступали за колективну, загальносімейну і загальнослужбову відповідальність. Ніхто під

страхом смертної кари не повинен змінювати закон. Легісти закликали суворо карати навіть за дрібну неправомірну поведінку.

Один із засновників цього вчення Шень Бухай (400–337 до н.е.) виступив з критикою конфуціанства. «Хто розумний – створює закони, хто дурний – законами обмежений. Хто здатний – змінює порядок, хто нездатний – той обмежений порядком. З людиною, яка пов'язана порядком, не варто говорити про справи, а з людиною, яка обмежена законами, не варто говорити про зміни».

Соціально-філософська та правова думка у Стародавньому Китаї у той час була тісно пов'язана із вченням про ідеального правителя, а також з проблемою методів управління державою і народом, яке було розроблено Гуан Джуном. У його творі «Гуань Цзи» поряд з морально-етичним аспектом методів управління, так справедливою системою нагород і покарань, зміцнення чотирьох основ держави викладається і філософсько-правова складова цієї проблеми. На основі універсальної категорії дао у творі гармонійно поєднуються такі різні поняття, як «норми благопристойності» (лі) і «закон» (фа), «борг» (і) та «вигода» (лі), що виражено у тезі: «закони – (фа) походять від ритуальних норм – (лі), ритуальні норми – (лі) походять від порядків, а порядки походять від дао» [425]. Розумне державне регулювання поведінки людей на основі єдиного юридичного закону, а також високий морально-етичний рівень народу, його освіченість визнавалися фундаментом соціальної гармонії та безпеки.

Гуан Джун також свою увагу зосереджував на майновому стані народу як детермінанті його поведінки, стверджуючи, що багатий народ менше схильний до протиправної поведінки, ніж бідний. «Якщо народ багатий, то ним легко управляти. Якщо народ бідний, то ним важко управляти. »Звідки нам відомо, що це так? Коли народ багатий, то в селищах панує спокій, і це змушує цінувати домашнє вогнище, а якщо в селищах панує спокій і сім'ї цінують домашнє вогнище, то це означає, що вони

шанують начальство і бояться покарань. Коли вони шанують начальство і бояться покарання, правити ними легко. Коли народ бідний, це означає, що в оселях панують побоювання і сім'ї живуть в убогості, а якщо в селищах панують побоювання і сім'ї живуть в убогості, то це означає, що вони відважуються не коритися начальству і порушувати існуючі заборони» [450, с. 263].

Хань Фей великого значення надавав закону як такому, що визначає правила поведінки, а також його неодмінному дотриманню. «Якщо правити державою на підставі закону, – писав філософ, – то слід застосовувати його до всього. Закон безсторонній перед знатністю, як і пряма лінія не йде навколо ламаною. Від вимоги закону мудрий не може відмовитися, і хоробрий не буде мати рішучості оскаржувати її. У застосуванні покарань не слід оминати чиновників, а нагороджуючи вміння, не слід оминати простих смертних, що сприяє встановленню єдності народу та заохочення правомірної поведінки». Покарання філософ розглядав як природний прояв любові, оскільки «… за своєю природою народ ненавидить працю, люблячи спокій; при останньому настає запустіння, а при запустінні – безлад. При управлінні народом немає іншого постійного шляху, крім закону. Оскільки закон змінюється відповідно до часу, тоді панує порядок, коли порядок узгоджується зі століттям, досягається успіх» [415, с. 503].

З іншого боку, легісти припускали можливість терпимості до людських вад, за якої є більш сприятливі умови для виправлення тих, хто морально заблукав [416, с. 224–283]. Правитель повинен показувати зразок поведінки і бути толерантним, пам'ятаючи, що спокій у державі, мир у стосунках між людьми можливі лише тоді, коли від нього самого йде відповідний приклад. Він повинен бути терпимим до думок підданих, уникати залякувань і жорстокості, що важливо для правителя і з огляду на необхідність знати реальний стан справ у державі, найважливішим джерелом знань про який є сам народ.

2.3. Розвиток розуміння поведінки людини як поєднання свободи і відповідальності у філософії Античності

Антична філософія вважається джерелом європейського гуманізму, оскільки ця культура вперше відкрила для себе людину. Саме завдяки мислителям Античної Греції було зроблено перехід до раціонально-логічного способу пізнання і пояснення оточуючого світу та суспільних явищ. Слід погодитись, що у багатоманітності форм філософсько-правових уявлень давньогрецьких мислителів можна прослідкувати ідеї, які пізніше розвиваються і стають визначальними в європейській і світовій правовій та політичній думці. Особливо велика цінність античної політичної та правової думки полягає у тому, що вона оформилася і розвивалася як ідеологія вільних людей [13]. Тому для древньогрецької філософії властиве тлумачення права як виразника свободи, системи норм поведінки вільних і рівних людей, метою якого є належне забезпечення інтересів полісу та його членів.

На перших етапах розвитку античності право існує як система норм регулювання відносин між базовими сферами життєдіяльності суспільства, що визначається натурфілософськими світоглядними орієнтаціями. Завдяки звичаєвому праву формується поняття предмета права як взаємоузгодженого зі сферами, формами та засобами його впливу, а також із системою базових норм регулювання суспільних відносин. Право визначає критерії регулювання як правомірної, так і протиправної спочатку поведінки людини, а згодом і дії взагалі. Таким чином, звичаєве право поступово переводить право з біхевіористичного до соціально орієнтованого засобу регулювання правових відносин. Наступний рівень розвитку правовідносин часів Античності характеризується розвитком софістики і риторики, а тому право стає письмово вираженим і тим самим всебічно сприяє подальшому

вдосконаленню суспільних відносин на шляху взаємодії між базовими сферами життєдіяльності суспільства, врегулювання поведінки людей. Завершальний етап Античності пов'язаний з розвитком первинного громадянського суспільства, на якому право поступово переводиться у розряд безособових, абсолютних, космологічних за природою законів, базові елементи яких відображають гармонійні зв'язки між рівними і в силу цього рівноцінними елементами буття та регулюють поведінку між ними [312].

Перші спроби філософського осмислення поведінки можна знайти у творах Гомера, котрий спочатку поведінку людей, їхні помилки, перемоги та поразки пояснює волею богів. Однак пізніше філософ підтримує ідею людини, котра вчиняє свої дії обдумано і відповідає за свої вчинки [460, с. 3–26]. Слід погодитись, що в поемах Гомера існують суперечності, адже його герої моральні, борються за благо свого народу, але поряд з цим у його творах відсутні елементи системи моральних норм, дотримання яких вважалось би критерієм моральності. Моральність у Гомера не опосередкована етичною рефлексією та ззовні фіксованими нормами, а є результатом вибору, внутрішніх мук і відрізняється безпосередністю [113, с. 40]. Поведінка героїв Гомера була результатом власних рішень, вони не відчувають відповідальності перед іншими людьми, не говорячи вже про відповідальність перед собою. З іншого боку, така поведінка була вмотивована не сумлінням, а страхом перед гнівом богів, тобто мала місце відсутність внутрішньої мотивації поведінки.

Нове обґрунтування поведінки людини з'являється у зв'язку із становленням і розвитком класичної древньогрецької полісної держави та з виникненням моральних норм і правил. Воно було запропоновано у першій половині V ст. до н.е. софістами, котрі виходили з принципів відносності людського пізнання і недоступності істини. Один із видатних представників софістів Протагор називає людину «мірою всіх існуючих речей, як вони існують, а неіснуючих, як вони не існують». Алкидам обґрунтовував

природність свободи: «Божество створило всіх вільними, а природа нікого не створила рабом». Софісти були прихильниками природної рівності всіх людей, що зустрічаємо у Антифона: «За природою ми всі в усіх аспектах рівні – і варвари, і елліни». Нерівність породжується не від народження, а полісним законом, який, на думку Гиппія, «… володарюючи над людьми, примушує багато до чого, що осоружно природі» [157, с. 68]. Таким чином, проголошення індивідуалізму руйнувало уявлення про залежність людини від походження. На думку софістів, позитивне право встановлюється штучно за волею людей, зокрема шляхом угод, йому протиставляють природне право як таке, що витікає з природи людини [112, с. 299]. Виділяють такі основні ідеї софістів стосовно природного права: природне право тлумачилось софістами як прояв справедливості; відокремлення природного права (природи речей, веління природи) від права позитивного (помилкового, штучного, полісного закону); сприйняття природного права як неписаних законів, однакових для громадян будь-якої держави; рівність гідності усіх людей за природою [106, с. 13].

Одні з перших моральних норм ми зустрічаємо у вченні Піфагора, (580–500 р. до н.е.), на думку якого після Бога слід найбільше поважати батьків і закони, підкоряючись їм за переконанням, а не зовнішньо та удавано. Філософ вважав закони великою цінністю, а законослухняність, належну поведінку людини – високою чеснотою. Найбільшим злом за Протагором є безвладдя, оскільки людина за своєю природою не може обійтися без керівництва і належного виховання. Метою виховання й управління повинно бути упорядкування індивідуальних і спільних справ, гармонізація людських відносин, оскільки порядок і симетрія прекрасні і корисні, безлад і асиметрія жахливі і шкідливі [13].

Геракліт (близько 554–483 рр. до н.е.) продовжив дослідження проблеми відповідності поведінки людей законам, джерелом яких є божественне начало. Філософ вважав, що поведінка людини відбувається з

певною закономірністю і тотожна необхідності – загальному закону логосу. Обов'язок людини полягає в тому, щоб твердо знати своє місце у світовому порядку, не прагнути в ньому змін та узгоджувати своє життя і діяльність із законом логосу: «… потрібно слідувати всезагальному» [138, с. 12]. Логос є джерелом усіх законів, за якими живуть люди, тобто божественний закон і є правильним настільки, наскільки відповідають йому. З цього приводу Геракліт зазначав, що хто бажає висловлювати свій логос з розумом, той повинен міцно спиратися на загальне, як громадяни полісу на закон, і навіть міцніше, тому що «всі людські закони залежать від одного, божественного: він простирає свою владу так далеко, як тільки побажає, і над всім домінує, і все переважає [406, с. 575].

Геракліт був противником війни, насильства, а отже, і протиправної поведінки. В одному з фрагментів він пояснював причину, чому він ніколи не сміється: «... може, мені сміятися, споглядаючи на ваші справжні війни, коли під приводом нанесених вам образ ви оскверняєте себе вбивством, нещасні, перетворюючись з людей у диких звірів, коли музикою флейт і труб ви розпалюєте чужі Музи пристрасті, коли залізо, котре скоріше повинне бути використане для плугів і землеробства, обертається на знаряддя вбивства і смерті, коли ви блюзнірськи ображаєте божество, називаючи його «Афіною Войовничою» і «Аресом Еніалієм» [вбивцею], коли, вишикувавши фалангу проти фаланги, людину проти людини, ви молитесь про взаємне вбивство, а тих, які залили себе кров'ю з ніг до голови, шануєте як героїв? Леви не озброюються проти левів, коні не беруться за мечі, і навряд чи побачиш орла, що одягнув панцир проти орла... Як це? Чи не з більшим прагненням вирубуються дерева на землі ваших одноплемінників і грабуються їхні міста? Чи не твориться глум над старістю, не уводяться жінки, не вириваються з обіймів діти, не руйнуються шлюбні чертоги, не перетворюються в бранок діви, не оженотворюються хлопчики, не заковуються в залізні ланцюги вільні, не зносяться храми богів, не розриваються святилища героїв, не

співаються богам пісні подяки за нечестиві справи і не приносяться їм жертви на знак подяки за здійснене беззаконня? Ось чому я не сміюсь. У мирний час ви воюєте речами, у воєнний – вирішуєте справи залізом: крадете право мечами... Міста опустіли від доблесті, пустині повні народу для беззаконня. Стіни домів стоять як знамення людської порочності, що приховують від поглядів ваше насилля, будинки у всіх мають огорожу. Інші, міські стіни – знамення помилки: ті, хто всередині, – ворожі один одному, але при цьому йменуються співгромадянами; ті, хто ззовні, – вороги, але при цьому йменуються гостями. Всі вороги, ніхто не друг один одному. Чи можу я сміятися, бачачи стільки ворогів? Чуже багатство ви вважаєте за своє, чужих жінок вважаєте за своїх, вільних ви обертаєте на рабів, живих поїдаєте, закони порушуєте, беззаконня зводите в ранг закону, пригноблюєте все, що є для вас незвичним» [127, с. 240].

Геракліт проповідує концепцію подібно до індійської, за якою матеріальний світ є ілюзією, за котрою стоїть вище буття, яке породжує універсальний Закон. Дія цього Закону проявляється скрізь і всюди, в першу чергу в природі, Космосі. Так Геракліт стверджував, що правда покарає майстрів брехні і тих, хто неправдиво (фальшиво) свідчить, а сонце не перейде відведених меж, інакше його знайдуть союзниці правди. Життя в соціумі повинно узгоджуватися з цим вищим Законом. Філософ вказував, що народ повинен боротися за закон, що попирається, як за стіну міста, а свавілля треба гасити сильніше за пожежу [222]. Таким чином, вчення Геракліта фіксує можливість вибору людиною своєї поведінки, а всі недоліки людства і все зло пояснюється відхиленням від логосу–закону. Цю ідею продовжив Софокл, котрий у своїй трагедії «Антігона» стверджував: «… недаремно славне мовить прислів’я мудрий: хто лихе вважає добрим, того вже ведуть боги на манівці безтямні, – недовго йому ждати тягарів недолі».

Протагор запропонував прогресивну і нову на свій час тезу, що людина є мірою всіх існуючих речей, як вони існують, а неіснуючих, як вони

не існують. Це твердження уточнив Демокріт (460–360 рр. до н.е.), доповнивши, що мудра людина є мірою всіх існуючих речей. Філософ стверджував, що за допомогою почуттів людина є мірою речей, які сприймаються чуттєво, а за допомогою розуму є мірою речей, що осягаються розумом. Найвищим благом людини філософ вважав блаженство, що досягається приборканням бажань і помірністю способу життя. З мудрості витікають три важливі здатності людини: приймати прекрасні рішення, безпомилково говорити і робити те, що слід. Таким чином, мудрим є той, хто не переживає про те, чого немає, але радіє тому, що має, і відповідно корегує свою поведінку [48, с. 18].

Демокріт одним із перших в античній філософії звернувся до внутрішнього світу людини і заклав основи традиції в етичній думці, яка полягала в розрізненні мотиву і поведінки людини: «… бути доброю людиною значить не тільки не чинити несправедливості, а й не бажати цього... Чесна й нечесна людина пізнається не лише з того, що вона робить, а й з того, чого вона бажає». Істинно доброчесний спосіб життя пов’язаний з високим рівнем самосвідомості людини: «… вчись значно більше соромитися самого себе, ніж інших...». Звідси й особлива роль, яка відводиться переконанням, коли дається оцінка моральної значущості особистості, оскільки «… кращим, з точки зору доброчесності, буде той, хто спонукається до неї внутрішнім потягом і словесним переконанням, ніж той, хто спонукається до неї законом і силою» [179].

Демокріт пов’язував активність людини із задоволенням потреб, які вважав основною рушійною силою розвитку людського суспільства. Серед потреб філософ виділяв добрий стан духу, який вважав метою життя і який не тотожний із задоволенням, але такий стан, при якому душа живе безтурботно і спокійно, не переймаючись ніяким страхом, ні будь-якою іншою пристрастю. При цьому жити неморально, нерозумно, нестримано і нечестиво означає не погано жити, а повільно вмирати [421, с. 27–28].

Філософсько-правова тенденція, що протистояла поглядам софістів, знайшла свій прояв у творах Сократа, Платона та Арістотеля. Сократ (469–399 р.р. до н.е.) довів, що «мислення людини і всезагальний божественний розум мають ту ж саму сутність. Тому людина повинна осягнути сама себе» [142, с. 15]. Найважливішою суб'єктивною підставою моральної і законослухняної поведінки філософ вважав знання. «Існування об'єктивних загальних моральних і правових норм вимагає від людини їх знання. Лише людина, яка знає, що таке справедливість, може бути справедливою, а яка знає суть чесноти – доброчесною. Сократ вважав, що знання – це шлях до моральної поведінки, а незнання – шлях до пороків і злочинів» [396, с. 2]. Філософ вважав, що поведінка людини визначається її душею. Тому сутність людини є не в тілі, а в душі. Це була перша спроба введення поняття «особа», ствердження того, що становлення особи є наслідком формування її душі [166, с. 22]. Сократ стверджував, що душа підпорядковує собі людські інстинкти та потреби і управляє ними, таким чином окресливши поняття свобода.

Входження знання у сферу розуму людини означає раціоналізацію сфери духа і підставу для наступної раціоналізації поведінки людини. Основні етичні поняття «добро» і «зло» як регулятори поведінки Сократ виводив із знання, при цьому вважаючи, що добро є ознакою знання, а зло є свідченням незнання. Людина на підставі знання здобуває свободу, тобто владу над собою і своїми пристрастями, проте інколи скоює зло через незнання. Це зумовлює принцип засвоєння розумом людини морального знання і регулювання ним поведінки. Людина, яка засвоїла знання про мораль, стає морально освіченою, але тоді може діяти всупереч її приписам, що призводить до парадоксу морально освіченої людини. Тобто, набуваючи морального знання, людина водночас вільна і невільна [159, с. 102].

Переконання у Сократа тільки тоді стають міцною опорою поведінки людини, коли усвідомлюються нею як істинні, тобто зведення доброчесності

до знання й ототожнення її зі знанням стають формою утвердження моральної суверенності особистості. «Якщо традиційне виховання виходило з розуміння моральних норм як установлених волею предків чи навіть самими богами, то, згідно із вченням Сократа ці норми, перш ніж стати регуляторами поведінки людей у суспільстві, повинні бути обґрунтовані з допомогою розуму людини. Не сліпе схиляння перед авторитетом, здатність керуватися свідомо засвоєним переконанням, уміння протистояти, спираючись на істинні знання, помилковій думці інших є бажаним результатом морального виховання» [179].

Крім того, філософ переконував, що поняття про добро і зло лежать глибоко на дні людської свідомості, в сумлінні і дрімоті, у кожній людській індивідуальності. Сократ наголошував, що люди не дотримуються моральних норм, бо не знають їх, а без знання відмінностей між благочестям і безбожництвом, честю й безчестям, правдою і неправдою, мужністю й боягузтвом людина не може дійти до знання й усвідомлення обов'язкових для всіх моральних правил, не може спрямовувати свої зусилля в житті на власне моральне самовдосконалення. Здатність до правильного морального вибору Сократ пов'язував з пізнанням людиною свого внутрішнього світу, усвідомленням того, що «найвищу цінність і благо складають свідоме життя, духовне здоров'я, гармонія внутрішнього світу із зовнішньою діяльністю, задоволення від моральної поведінки» [166, с. 101].

Сократ довів, що істинний філософ має жити і померти у згоді зі своїм власним сумлінням і вченням, в чому проявилась характерна риса античної філософії – і мудрість, і знання, і форма поведінки, і ставлення до світу. Якщо людина проголошує моральні ідеї – сама повинна бути моральною особистістю, підтверджувати свої погляди власною поведінкою. Якщо досократівська філософія пояснювала людину та її вчинки, виходячи із світу, то Сократ пояснює дії людини її мисленням. Коли б людина слідувала природі, то не змогла б вийти за межі тих дій, які властиві тваринам. Сократ вперше відкрив творчий характер людського мислення і абсолютизував його,

проголосивши, що загальне визначає одиничне, що в людській душі закладені поняття, які визначають всі дії і вчинки людини [313].

Відкривши у людині розум, філософ закликав «пізнати самого себе», оскільки внутрішній закон, якому підкоряється людина, відрізняється від законів природи і суспільства. Внутрішній закон піднімає людину над власною обмеженістю, спонукає думати і долучатися до всезагального духовного начала. Возвеличити, привести людину до Бога може лише активна діяльність та праця над собою, що скерована розумом може забезпечити людині можливість піднестися над обмеженою людською природою та виконати свою місію [167, с. 44–48].

Ідеї Сократа розвивались і деталізувались багатьма мислителями, серед яких слід виділити Платона (427–347 рр. до н.е.), який запровадив у суспільно-політичне життя діалоги як новий метод пізнання. Через діалоги він шукав спосіб поєднання індивідуальної доброчинності і суспільної справедливості, висловлюючи необхідність узгодження індивідуальної доброчинності людини з її участю у політичному житті, стверджуючи потребу взаємно поступатися своїми інтересами людини і держави. Для досягнення цієї мети слід створити закони, які б регламентували індивідуальне та соціальне життя людей, однак слід пам’ятати, що надмірне звуження свободи людини має своїм наслідком розгортання деспотизму держави. Для забезпечення цієї ідеї філософ пропонує сконструювати ідеальний тип держави, в якій соціальна реальність була б солідаризована і раціонально правильна [191, с. 100–105].

Торжество хаосу в Афінах заявило про себе смертю Сократа як проявом вищої несправедливості. Тоді Діоген та інші кініки стали говорити про необхідність повернутися в лоно природи, у природний стан, оскільки навіть з ліхтарем безглуздо шукати в Афінах людину. З точки зору Діогена, і держава, і її закони марні для афінського суспільства, оскільки хороші люди їх не потребують, а погані від них не стають кращими. Та оскільки пам’ять

про людину-напівтварину з далекого минулого ще жила у міфах, то повертатися в цей початковий стан греки не хотіли. Релятивізм й імморалізм софістів, так само, як і епатажна поведінка кініків, тільки актуалізували заклик дельфійських оракулів: «Людина, пізнай саму себе!» Знання у цей час розглядається як шлях до осмисленої законослухняної поведінки. Протиправна поведінка сприймалась як наслідок необдуманого і нерозумного вибору. В епоху Архаїки свідомість древнього грека спиралася не на внутрішнє усвідомлення, а на зовнішнє розуміння необхідності. Домінували зовнішні фактори, а не «розумний» стан волі передбачав особистий вибір поведінки і міру відповідальності за цей вибір [154, с. 107].

Ідеї Сократа, його філософія антропоцентризму отримують продовження у філософії Платона (427–347 рр. до н.е.), який вказував на ту обставину, яка потім стане визначальною у новоєвропейській трансцендентальної філософії: для того, щоб справді, тобто точно щось знати, треба вже заздалегідь це знати. Щоб знати щось точно, потрібно мати можливість обґрунтувати своє знання за допомогою формально-логічних висновків і рефлексивних, звернених на себе процедур, необхідно, щоб розум уже був причетним до апріорних структур. «Ці досвідні форми-структури розуму існують дійсно, об’єктивно (тобто незалежно від нашого свавілля і бажання), так, що одні й ті ж ідеальні форми у вигляді законів світу (фізичних), душі (психологічних), спілкування і поведінки (моральних), суспільства (культурно-історичних і політичних) розум відкриває як у собі, так і в самих речах» [250, с. 219–223].

Гносеологічні та онтологічні погляди Платона перегукуються з його поняттям душі, яка розглядається як безтілесна, безсмертна, існуюча вічно, якій підкоряється тіло. На думку філософа, душа складається з трьох ієрархічно упорядкованих частин: вищою частиною є розум; нижчою – воля і шляхетні бажання; найнижчою – потяги і чуттєвість. Відповідно до того, яка

з цих частин душі переважає, людина орієнтується або на високе і благородне, або на погане і низьке у своїх думках і поведінці. «Душа, яка пізнала більше, потрапляє в плід майбутнього шанувальника мудрості і краси або людини, відданої музам і любові; друга за нею – в плід царя, що дотримується законів, в людину войовничу або здатну керувати; третя – у плід державного діяча, хазяїна, добувача; четверта – у плід людини, яка ретельно займається справами або лікуванням тіла; п’ята за порядком буде вести життя віщуна чи людини, причетної до таїнств; шоста пристане працювати у поезії або іншої якої-небудь сфери наслідування; сьома – буде ремісником або хліборобом; восьма – софістом або демагогом, дев’ята – тираном» [143]. Однак більшість людей знаходиться у владі емоцій і пристрастей, керується у своїй поведінці егоїстичними мотивами, а не істиною, справедливістю і розумом. У Платона потреби, потяги і пристрасті утворюють «пристрасну» (або «низьку») душу, котра подібна до тваринного стада і вимагає керівництва з боку «розумної і благородної душі» [78, с. 18]. Тому філософ прагнув до подолання егоїзму людей і досягнення єдності інтересів у суспільстві та державі [327].

Філософія Платона в цілому зорієнтована на забезпечення гармонії між індивідуальною чеснотою і громадською справедливістю. Він виправдовував станову нерівність, підкреслював роль працьовитості і писав, що люди розрізняються природними задатками, хоча всі члени держави – брати, але бог домісив при народженні золото у тих, хто здатний правити, і тому вони найбільш цінні, в їх помічників домісив – срібло, а залізо і мідь – у землеробів і ремісників [291, с. 623]. Філософ вважав, що станова нерівність веде до справедливості, оскільки в поєднанні з рівноправністю забезпечує рівність за гідністю і чеснотами, а отже, рівновагу й благополуччя в полісі. Займатися кожному своєю справою і не втручатися в чужі – справедливо, адже тоді гідно живуть усі стани [16, с. 79].

Ідеальна держава розглядалась Платоном як продовження Космосу, земним втіленням вимог логоса. Ідеальна держава передбачала ідеальне право, орієнтоване на належну поведінку громадян і на те, що є еталоном для нормотворчості, тому право філософ розглядав як вершину нормативної піраміди суспільства. Метафізика ідеального права набуває статусу підстави галузевого права. »Вперше право виявило свої онтологічні підстави, свій взаємозв'язок зі світобудовою, його ритмами, втіленням яких є розвиток як рух від хаосу до космосу і навпаки» [154, с. 107].

Таким чином, ідеалізм Платона намагається пережити попередню традиційну політичну культуру, яка супроводжується періодичними війнами, боротьбою за владу і пануванням то тиранії, то аристократичної деспотії, то демократичного свавілля. Тому саме він багато в чому визначив долю майбутньої європейської цивілізації з її свободою і моральною відповідальністю суспільства за діяльність влади [168].

Дослідження поведінки людини безпосередньо пов'язані з вченням Арістотеля (384–322 до н.е.), який запропонував етичну концепцію, що стала однією з найвизначніших спроб філософського осмислення сутності людини, суспільства і держави. Філософ прагнув теоретично обґрунтувати ідеал філософського знання шляхом критичного переосмислення розуміння світу, розробленого Платоном. Відомою є теза Арістотеля «… поліс належить до природного утворення і людина є політичною твариною». Арістотель відштовхується від первинних стосунків у сім'ї і феномена приватної власності, помічаючи, що люди з великим завзяттям піклуються про те, що належить їм особисто, на відміну від їхнього ставлення до загального. З точки зору давньогрецького мислителя, приватна власність утворює в людині аполонічне начало, ініціює її творчі можливості, визначає її ставлення до соціального порядку та робить «політичною твариною», блокуючи діоніське начало. Саме приватна власність перетворює людину на доброчесну і законослухняну істоту. Благо держави та стан правопорядку залежать від

моральних якостей громадян, що, у свою чергу, виступає гарантом благополуччя своїх громадян. Тому оптимальною формою держави може бути така, що виростає з патріархальної сім'ї і спирається на сім'ю як осередок соціального порядку [154, с. 108].

На відміну від властивого східним мислителям наголосу на морально-етичному аспекті поведінки людини, представники античної думки виходили переважно з розуміння їх крізь призму політичної необхідності. Так, Арістотель писав, що держава – це свого роду спілкування, а будь-яке спілкування організовується заради якогось блага. Дружні стосунки самі по собі є найзначнішим суспільним благом. Для держави найвищим благом є справедливість, що пов'язується із рівністю, свободою та демократією, а стосунки між людьми розглядаються крізь призму того, як ці основи цивілізованого устрою мають змогу повноцінного втілення в тому чи іншому політичному устрої й існування в ньому, як вони впливають на поведінку людини. Найкращою умовою суспільного життя філософ вважав демократію, за якої кожен за правом свободи має змогу жити так, як заманеться, однак корисним вважав відчуття залежності у своїй поведінці від інших людей. Самі реалії демократії спростовують поширене твердження, що дружнім треба бути до своїх і суворим – до чужих: «ставитись ворожо не слід ні до кого. Велич духу полягає в тому, щоб ставитись так тільки до тих, хто поводиться несправедливо» [414, с. 112].

Багато уваги філософ приділяв дослідженню діяльності людини, для нього чиста діяльність – це, перш за все, мислення, яке тотожне буттю. Діяльність належить до мислення, оскільки характеризує стале, мислення ж охоплює рівне собі, те, що знаходиться поза можливістю. У мисленні все мислиме присутнє як дійсне у чистій формі і цілісності, поза становленням, і тому поза можливістю може ставати іншим. Можливість пов'язана з матерією: щось може бути, а може і не бути, а отже, немає ніякої непохитності й обов'язковості. Крім того, матерія як можливе здатна

об’єднувати і приймати протилежності, тобто суперечності і нетотожності, які, з точки зору Арістотеля, не можуть бути насправді суміщені. Діяльність, яка виражає досконалу дійсність, може слідувати після можливого, так філософ характеризує щастя як діяльність душі в повноті чесноти. Істина, добро і краса не народжуються і не виникають з будь-чого – вони просто є. Отже, не залежать від волі людини і не перебувають у часі та зміні, а належать вічності. За Арістотелем благо є позамежною, недосяжною метою, при чому вищою метою є божественний розум, мислячий, буттєвий, що є чистою діяльністю. Будучи до- і позабуттєвим, благо виникає швидше, є абсолютною можливістю особливого роду: здатністю, яка повністю зібрана і завершена в собі і, не виходячи з себе, прийшла до завершення поза здійсненням, оскільки благо вище буття і, отже, вище діяльності і дійсності; здатність, що дозволяє будь-якій буттєвій ідеальній формі бути придатною до того, для чого вона призначена [249, с. 209–212].

Арістотель багато уваги приділяв визначенню шляхів, які ведуть людину до досягнення блага, та дослідженню проблеми доброчесності. Філософ вважав, що доброчесність є набутою, а не природженою якістю душі, оскільки свою назву етична доброчесність дістала від слів «вдача», «звичай», а тому вона називається так за співзвучністю зі словом «звичка». Таким чином, жодна чеснота позарозумної частини душі не виникає від природи, однак, незважаючи на всю спільність доброчесності та звички, їх необхідно розрізняти. Якщо звичка формується ненавмисно, то чесноти виникають свідомо і є серединою між протилежними пристрастями. Найдосконалішою формою поведінки в такому випадку буде та, в якій схильності й афекти керуються розумом, а правильно спрямовані почуття, узгоджуються з розумом. Суперечливий характер поведінки людини закладений у її почуттях, схильностях і пристрастях. Тому моральне виховання (формування моральних чеснот) виступає як процес переборення природного, певна вправа, здійснення відповідних дій. «Тобто не знати, що

за певної діяльності виникають певні моральні підвалини, може тільки той, хто глухий і сліпий». І, отже, «ми по своїй волі буваємо доброчесні чи порочні», а чесноти є прижиттєвими надбаннями людини [179].

Доброчесністю володіє не кожна людина, а лише та, яка зуміла її знайти, яка активно діє. Доброзичливість має інтелектуальний та етичний компонент: інтелектуальний виникає здебільшого шляхом навчання, а етичний – завдяки звичці. За Арістотелем людина одержує вищу насолоду не в матеріальних благах, не в почестях, не в діяльності для користі, а в самому процесі діяльності. «Доброчесність – свідомо обраний склад душі, сутність якого полягає в оволодінні серединою стосовно нас. Серединою володіють між двома видами хиб, один із яких – від перенасичення, інший – від нестачі». Арістотель наголошував, що людина як у своїх пристрастях, так і в хибних вчинках переступає через загальноприйняте, традиційне, звертає в бік перенасичення або ж у бік нестачі. Доброчесна людина, здатна знайти середину, а тому Арістотель приходить до висновку, що «…згідно із сутністю й поняттям, яке визначає її буття, доброчесність є володінням серединою, а з точки зору вищого блага й досконалості, – володінням вершиною» [22]. Філософ наголошував і на тому, що доброчесність людини або, навпаки, її розбещеність залежить від неї самої: «...коли від нас залежить здійснення як прекрасного вчинку, так і ганебного. А коли від нас залежить здійснення і не здійснення прекрасних і ганебних вчинків, то це означає наш вибір, чи бути доброчесними, чи порочними, тобто від нас залежить, чи бути нам добрими, чи поганими» [22].

Арістотель надавав виняткового значення моральному вихованню, проте не вважав, що доброчесність у людини може бути лише наслідком знань. Пізнання не може бути самоціллю, тобто набуттям «знань заради знань», оскільки теоретичні знання потрібні людині для реалізації нею в житті певного ідеалу. На думку філософа, людині недостатньо лише знати про доброчинність, потрібно виявити ще й наполегливість в оволодінні нею, прагнути здійснити її або «будь-яким іншим шляхом стати гарною

людиною». У «Нікомаховій етиці» Арістотель виокремив таке поняття, як «моральна діяльність», під якою розумів здатність людини до розвитку її духовно-моральних сил, до вдосконалення власного життя й самореалізації. Таким чином, людина може обрати й утворити себе як моральна й розумна істота, здатна до моделювання своєї поведінки й організації способу життя з власними уявленнями про добро чи зло або згідно з обраним нею моральним ідеалом [90].

При організації суспільного життя, навіть в умовах демократії влада може опинитися в руках демагогів і перетворитися на охлократію – владу натовпу, яка ще гірше, ніж влада тирана-деспота. З точки зору Аристотеля, найбільшу небезпеку для державного устрою складають міжусобиці, основу яких становить нахабство, жадоба піднесення, страх і заздрість, корисливість і несправедливість, а також інші ознаки діоніського начала. Тільки закон може перешкоджати прояву його початку всіма засобами, аж до застосування санкції позбавлення громадянства або депортації. Мир повинен бути більше війни, стабільність – більше соціальних репресій, номос – більше аномії. Однак у дійсності реальність громадянського миру рясніла проявами діоніського начала [154, с. 108].

Філософ акцентував увагу на подвійному характері людини, котрий проявляється, з одного боку, через її підлеглість природі як природної істоти, а з іншого боку, в її панування над природою [21, с. 479]. Останнє дає людині можливість мати свободу волі, розрізняти добро і зло, осмислювати свою поведінку. Тому людям властиво прагнути до політичної справедливості, яку Арістотель розділяв на природну і юридичну: природна справедливість присутня скрізь в однаковому об’ємі і не залежить від походження людей; юридична справедливість регулює стосунки в повсякденному житті, характеризує поведінку людей, які укладають угоди про взаємні зобов’язання [157, с. 68]. Право є справедливим, якщо воно сприяє реалізації людської природи, яка є суспільною, справедливою і розумною істотою. Тому

критерієм оцінки закону може бути міра його сприяння реалізації справжньої природи людини; якщо ж закон гальмує розвиток природних здібностей людини, то його слід удосконалити [336, с. 78].

Свобода за Арістотелем є передумовою вияву чеснот і досягнення блага. Він вважав, що існують варвари і раби «за природою». Кожен, хто не здатен контролювати себе, сам приречений бути під контролем інших і належати до рабів «за природою», тобто бути рабом невідання та пристрастей. Люди ж стають такими, якими вони є завдяки «трьом чинникам: природі, звичаям, розуму». Водночас звичаї здатні змінювати людську природу, і люди «часто чинять всупереч набутим звичкам і природі, прислухаючись саме до розуму» [106, с. 16], яким і слід керуватись людині у своїй поведінці. Таким чином, слід погодитись, що у філософії Арістотеля об'єднуються дві антропологічні тенденції: релігійно-етична, для якої характерний розділ людини і природи, та космологічно-натуралістична, яка нерозривно пов'язувала людину зі світом. Головною відмінністю людини від тварини є здатність до інтелектуального життя, яке передбачає моральну позицію, виконання певних правил та норм (тобто усвідомлена поведінка) на підставі сприйняття таких понять, як добро і зло, справедливість та несправедливість та ін. [327].

У подальшій грецькій філософії моральність людини відривається від її громадянського, політичного життя, що відповідним чином відбивається на розумінні поведінки людини. В етичних системах скептицизму, стоїцизму та епікуреїзму людині надається значення самоцілі, вона розкриває свої можливості і досягає блаженного стану через протиставлення, заперечення, відсутність інтересу до дійсного світу. Обґрунтовується, що особа може знайти щастя лише у внутрішньому спокої [113, с. 62].

Це знайшло своє відображення у творах Епікура (341–270 р.р. до н.е.), котрий великого значення надавав проблемі індивідуальної свободи людини, її відповідальності за вибір своєї поведінки. Свобода розглядається ним поза

необхідністю, оскільки необхідність не підлягає відповідальності, а є нещастям, однак немає ніякої потреби жити з необхідністю. Визнаючи і необхідність, і випадковість, Епікур у загальних законах природи вбачав підставу свободи й щастя, оскільки, ідучи за природою, людина стає вільною. Люди повинні узгоджувати свої інтереси шляхом укладання договору і, спираючись на результати власного пізнання, самостійно визначати умови свого спілкування, способу життя та поведінки. За Епікуром домовленість, справедливість права є не нав'язаними ззовні, а результатом самовизначення, самостановлення людини, розуміння й оцінки свого місця в суспільстві, що й визначає її поведінку. «Справедливість, що походить від природи, є договором про корисне з метою не нашкодити один одному і не терпіти шкоди» [223, с. 217].

Для Епікура раціональне пояснення природи є передумовою для людських справ, зокрема для людської поведінки та моральності. Метою філософа було допомогти людині зорієнтуватися в житті, зосередити увагу на найголовнішому, розрізняти цінності реальні й уявні, справжні і несправжні, швидкоплинні і неминучі. Епікур прагнув допомогти людині розібратися в тому, як слід жити, якою повинна бути її поведінка. Для нього було важливо визначити, якою має бути лінія життєвої поведінки людини, котра займається філософією або цікавиться нею. У «Листі до Менекею» філософ пише: «Нехай ніхто в молодості не відкладає заняття філософією, а у старості не втомлюється займатися філософією: адже ніхто не буває недостиглим, ні перестиглим для здоров'я душі. Хто говорить, що ще не настав або минув час для занять філософією, той схожий на того, хто говорить, що для щастя або ще немає або вже немає часу. Тому і юнакові, і старцеві слід займатися філософією: першому – для того, щоб старіючи бути молодим благами внаслідок вдячних спогадів про минуле, а другому – для того, щоб бути одночасно і молодим, і старим внаслідок відсутності страху перед майбутнім.

Тому слід міркувати про те, що створює щастя, якщо, справді, коли воно є, у нас все є, а коли його немає, ми все робимо, щоб його мати» [241, с. 93–97].

У період еллінізму виокремилась школа стоїків, котрі закликали людину уподібнитися до цілісного і впорядкованого Всесвіту, що постійно занурений у свої думки і спостереження. Людина повинна бути достойною прекрасного і гармонійного Всесвіту, жити за його законами, навчитися відмежовуватися від тривог та хаосу життя. Поведінка людини може бути керованою завдяки тривалому і наполегливому вихованню, вона може підкоритися розуму, не піддаватися афектам, які викликають тривогу і страх [182]. Стоїки, на відміну від Епікура, як послідовні детерміністи вважали, що у природі немає нічого, крім необхідності. Отже, людина не вільна ні в чому, крім свого ставлення до законів і сил, які її визначають. Поведінка людини, що є усвідомленою, здійсненою за власною волею, уподібнює її до бога логоса. Лише таку людину зовнішні сили не можуть позбавити можливості вільно приймати рішення, вона подібна до мудреця, який, розуміючи, що не в змозі змінити обставини, підкоряється долі, тоді як нерозумного доля тягне за собою [167, с. 63].

За Цицероном існує універсальний закон природи, котрий є вічним, виявляється в здоровому глузді і стосується усіх людей, оскільки тим, кому природа дарувала розум, вона дарувала і здоровий глузд. Звідси випливає, що вона їм дарувала і закон, який є здоровим глуздом: як у веліннях, так і в заборонах поведінки людини [424, с. 169]. Ціцерон одним із перших започаткував уявлення про те, що, перебуваючи під дією спільних природних законів, люди покликані бути рівними громадянами у державі. Такий підхід відрізнявся від поглядів Арістотеля, котрий виступав за рівні стосунки лише між рівними співгромадянами [160, с. 24]. Ціцерон пов’язував рівність із справедливістю, що розглядається як мета організації людей у державі, оскільки ніщо так не важливе, як повне розуміння того, що люди народжені для справедливості і що право ґрунтується не на міркуваннях людей, а на

природі. Це одразу стане очевидним, якщо ми заглибимось у сутність людського суспільства та зв'язки між людьми [424, с. 167]. Цицерон вважав, що справедливість, рівність та всі інші чесноти мають моральну природу і відображаються у поведінці людей, які за своєю природою схильні любити людей, що є основою права [424, с. 174].

На думку Луція Антея Сенеки (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.), існує всезагальний закон природи як загальний закон невблаганної й неминучої долі, перед яким всі люди є рівні, оскільки однаково й цілковито безсилі. «Того порядку, що у природі речей, не можемо змінити, але можемо виплекати в собі гідну бездоганної людини силу духу, що допоможе нам мужньо перенести все випадкове, перебувати у злагоді з природою, яка різними перемінами наводить лад у світі… Наш дух мусить пристосуватись до того закону, за ним повинен йти, йому коритись. Хоч би що там сталося, хай вважає, що так повинно було статися, і хай не сміє нарікати на природу, адже природа у кожного з нас заклала основи добра й посіяла зерна чеснот. Немає такої чесноти, до якої ми не були б готові від народження» [323, с. 475–478]. Сенека уперше підніс толерантність у поведінці на рівень найшляхетніших моральних чеснот, властивих людській душі, перелік яких охоплює «і справедливість, і відвагу, і терпеливість, і розумність, і скромність, і витриманість, і терпимість, і людяність як її найвище благо». Важливий акцент у цих міркуваннях зроблено на зв'язаності вказаних чеснот, кожна з яких своїм змістом ніби охоплює частково інші і слугує передумовою їх розвитку [414, с. 112]. Отже, можна зробити висновок про однакову міру добра, яка притаманна кожному від народження і відповідно може і повинна проявлятися в поведінці людини, оскільки закон природи має владу над кожним.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в епоху Античності, коли суб'єктом законодавчої і виконавчої влади виступали народні збори поліса, міста, де складалося вільне життя в рамках закону суспільства, ще не було

індивідуальності, а була частка цілого. З ускладненням життя суспільства в систему речових відносин долучається феномен душі, яка виступала як джерело життя, вітальна сила, основа цілісності людини. Основою для освоєння світу був розум. Філософія Стародавньої Греції спочатку заявила про себе як альтернативна форма освоєння світу повсякденної свідомості, оскільки апелювала до розуму [154, с. 119], намагалася в світі природи побачити розумність і на цю розумність зорієнтувати життя суспільства. Порядок розглядався через моральність як благо, право сприймалося як норма, якій протистоїть хаос, аномалія та зло.

2.4. Концепт віри і розуму у трактуванні поведінки людини доби Середньовіччя

Середньовіччя стало культурною епохою, в якій християнство займало місце основної форми суспільної свідомості. Як зазначають дослідники, якщо для античного мислення віра й авторитет служать лише засобом і початком, а філософія і розум – метою і кінцем, то для Середньовіччя все навпаки: засобом служать розум і філософія, метою – віра і авторитет Святого Письма [215, с. 13–14]. Середньовічна людина сприймала світ як цілісність, всі частини якої взаємопов’язані і несуть на собі відбиток цілого. Все існуюче включено в структуру ієрархій, завдяки чому воно прямує до єдиної мети – Бога, який розглядався як вершина всієї ієрархії і мислився як вище благо і досконалість. Таким чином, світ, усі його складові, всі ступені отримували моральне забарвлення і виправдання [50, с. 117].

Серед основних вимог до середньовічної людини, була вимога працювати для підтримки свого життя, щоб не бути обтяжливим для інших людей, про що написано у посланні апостола Павла: «Благаємо ж вас, брати, ще більш ви зростали і пильно дбали про те, щоб жити тихо, робити свою

справу і працювати своїми власними руками, як ми заповідали вам, щоб ви перед зовнішніми ні в чому не потребували». При цьому працювати треба не лише заради себе, слід піклуватись про інших, треба робити більше, ніж необхідно собі самому: «…працюй, роблячи руками своїми корисне, щоб було з чого приділити нужденному». Ледарство розглядалось як фактор, що сприяє гріху, тобто протиправній поведінці. Біблійне «в поті лиця ти їстимеш хліб» тлумачилось таким чином, що обов'язок трудитися є не просто сумний наслідок гріхопадіння, покарання людини, а й засіб, що перешкоджає посиленню гріха. «Слід працювати, тому що ледарство навчає всякому злу», – говорив св. Іоанн Златоуст. Для ченців це стало неухильним правилом, внесеним у чернечі статути. Так, у розділі про щоденні праці ченців у статуті св. Бенедикта, за яким жили західні монастирі, починаючи з VI ст., зазначено: «… неробство – ворог душі, а тому в певний час брати повинні бути зайняті працею тілесною, в інше же час – читанням, що рятує душу» [366].

Слід погодитись, що домінування у середні віки теократичних світоглядних орієнтацій змінило як спосіб життя громадян, так і правові основи їх життєдіяльності, оскільки спрямоване на розбудову феодальних відносин суспільство доволі жорстко детермінувало поведінку людини дотриманням релігійних за своєю суттю обрядів, традицій, звичаїв та канонів. Численні церкви та монастирі тих часів здійснювали виховну, освітню та просвітницьку, а також правову діяльність, оскільки, спираючись на право як систему, влада набуває можливостей впливу на всі суспільні відносини. Таким чином, релігія перевела право із розряду теоретичного засобу регулювання суспільних відносин у систему норм впливу на процеси розвитку суспільства. Спираючись на схоластичні вчення отців церкви та ортодоксальні релігійні догми, органи влади використовували право як інструмент задоволення власних інтересів та засіб примусу до необхідної їм поведінки. На місце пантеїстичної античної системи права як загального для

Всесвіту морального закону Середньовіччя прагне поставити право, яке надається абсолютною та непідвладною людям волею Бога [312].

Для розуміння специфіки права середньовічної Європи важливо зауважити, що в той час домінував корпоративно-ієрархічний принцип соціальної організації; кожна соціальна група прагнула перетворитися на корпорацію: об'єднатися, прийняти власний статут, розробити правові механізми функціонування, створити власну символіку та отримати соціальне визнання. У таких умовах суб'єктом правових відносин виступала не особистість, а соціальна група, а тому утвердився корпоративний характер права як права певної групи, корпорації, стану. Право поширювалося на людину лише у випадку її причетності до певної групи. Тому сам термін «право» практично не використовувався, зазвичай говорили про «права» чи «вольності», що змінювалися час від часу від одного стану до іншого. Основою права була відмінність однієї соціальної групи від іншої, їх станово-корпоративні вольності, усвідомлені як права-привілеї. «Подібна нерівність, станово-корпоративна відмінність чи привілеї однієї верстви або корпорації у порівнянні з іншою складали сутність різних угод, хартій, монарших пожалувань. Міським цеховим організаціям належало особливе місце серед середньовічних корпорацій, оскільки вони стали основною виробничою силою тогочасного суспільства і стимулювали розвиток ринкових відносин, зростання капіталу, що забезпечило в подальшому перехід від аграрної до індустріальної цивілізації, а відтак – формування юридичного світогляду» [177]. У добу Пізнього Середньовіччя в межах схоластики починає виникати проблема нетотожності закону і права, розв'язання якої вбачається в системі правопорядку. Таким чином, слід погодитись, що схоластика Середньовіччя при всьому своєму догматизмі і логіці доведення достовірності (правильності) Святого Письма рухалась у напрямі до визнання сили людського розуму, його здорового глузду, що спрямовують людську владну і підвладну волю, поведінку людини [307].

Система права Середньовіччя утворилась внаслідок поєднання римського права і положень Святого Письма. Природне право отримало теократичний характер, а тому його вважали обов'язковим та вищим від будь-якого законодавства. Джерелом морального закону, який відстоювала філософія стоїків, християнство вважало мудрість і Божу волю. Тому слід погодитись, що в цей час право розглядалось як відображення Божої справедливості [336, с. 83–84]. Поряд з цим, використовуючи досягнення стоїків і римських правників, католицька церква відірвала природне право від його зв'язку із земним порядком і поєднала з духовною єдністю неба і землі, що ґрунтується на Божій благодаті. Церква розмежовувала природні закони як такі, що діють у божественній сфері, і природне право, що надане людині Святим Письмом. Твердження, згідно з яким природний закон є Божим розумом, і є волею Бога, що встановлює природний порядок речей і не дозволяє його порушувати, призвело до протиставлення природного права, основаного на Божому розумі, і природного права, основаного на Божій волі [112, с. 301].

З іншого боку, середньовічні юристи створили схоластичне право, а їх мислення зосередилось на формуванні принципів, які могли бути основою для впорядкування явищ. Схоластичний метод передбачав, що в тексті можуть бути порожнини і суперечності, тому його основною метою було узагальнення тексту, закривання прогалин і суперечностей всередині нього. Правове схоластичне мислення виступило у формі аналізу і синтезу великої кількості доктрин, взятих у святих авторитетів та з кодексу Юстиніана, що часто суперечили одна одній. Для грецької філософії діалектика була мистецтвом відкриттів, прийомом виведення правильних філософських висновків (античне мислення давало відповідь на питання: що є суще?) із встановлення посилань. Римські філософи переробили діалектику із мистецтва відкриттів у мистецтво суджень та обмежили її. Західноєвропейські юристи доби Середньовіччя довели грецьку діалектику

до значно вищого рівня абстракції, спробували систематизувати норми поведінки так, щоб отримати єдине ціле [38, с. 142].

У той час мало місце розщеплення культури на світську і духовну, однак не в спектрі їх антагоністичного протистояння, а дуалістичного співіснування. Загальнокультурні зміни, формування християнської картини світу на принципах дуальних опозицій матеріального і духовного вплинули на право. Юристи, які раніше надавали значення фактам, поведінці суб'єктів права, обстоювали необхідність дотримання букви закону в нових соціокультурних умовах, починають надавати перевагу волі, намірам законодавця, людини, яка звертається до суду. Раціональність як підґрунтя римського права, поступово відходить на другий план, поступаючись місцем емоційності, ірраціональності, суб'єктивності, втіленим у трьох основних теологічних чеснотах: вірі, надії і любові [177].

Попри очевидний вплив християнства, давньогрецька філософія продовжувала вчиняти суттєвий вплив на формування і розвиток концепції правової поведінки у цей період, однак існували відмінності між античною і середньовічною філософською думкою. По-перше, антична філософія була космоцентричною, в центрі філософського вчення були Космос, людина, природа. Середньовічна філософія була теоцентричною; джерелом, причиною всього існуючого визнавався Бог. Принцип теоцентризму поширювався і на пізнання, де на найвищій сходинці в системі знання розміщена теологія, а пізніше – філософія та прикладні науки. По-друге, у середньовічній філософії реальністю, що визначає все суще, був Бог, а однією із найважливіших релігійно-християнських догм є догма про особистісну сутність Бога-Творця, про створення Богом світу з нічого. Таким чином, в основу середньовічної філософії було покладено «релігійні, теоцентричні елементи: Бог – початок всього існуючого; Бог створив усе, що існує; Бог дав людям норми поведінки тощо. Ця філософська парадигма в центр світогляду ставить нові принципові питання: сутність та

існування Бога, людини, світу; зміст та значення цінностей, істини; співвідношення земного та божого» [400, с. 72].

Середньовіччя перебувало на початку шляху, що веде до осмислення взаємин і взаємозв'язку двох екзистенціальних сфер. Було запропоновано модель взаємин розуму і віри, їх місця у визначенні сенсу існування людини та відповідно їх впливу на поведінку людини. Стверджувалося, що створена за образом і подобою Бога людина повинна прагнути до того, щоб її душа стала храмом у якому постійно живе Бог. Земне життя з його справами і турботами не повинні займати центральне місце в житті людини, не повинно поглинати всю її увагу, бути визначальними у формуванні її поведінки. Бути людиною – означає жити не тільки в горизонтальній площині серед речей і людей, а, насамперед, у вертикальному вимірі, постійно прямуючи до Бога, безперервно відчуваючи його присутність. Для християнина Бог є і життя, і джерело життя; відступ від Бога за християнськими поглядами робить душу мертвою. Якщо душа мертва, «забита гріхом», людина втрачає зв'язок з буттям, її життя стає безрадісним і безглуздим, а поведінка стає девіантною. Тому мета буття людини є богоспілкування і богопізнання, а все інше, включаючи пізнання світу, повинно бути підпорядковане порятунку душі. Таку вихідну тезу християнської філософії поділяли всі мислителі західноєвропейського Середньовіччя [365].

У той час домінуючою стала патристика, під якою розуміють сукупність навчань батьків християнської церкви II–VII ст. Поняття «батько церкви» формувалася протягом кількох століть. Спочатку це був духовний наставник, який володів визнаним учительським авторитетом. Далі розвиток християнської догматики і доктринальні суперечки спонукали уточнити це поняття. Лише у V ст. були остаточно встановлені чотири змістовні характеристики «батька церкви»: святість життя, старовина, ортодоксальність вчення й офіційне визнання церкви. Усі інші християнські автори називалися «церковними письменниками» як, наприклад, Тертулліан

або Оріген, учення яких не відповідали вимогам ортодоксальності. Потрібно враховувати, що західні авторитети не завжди визнавалися у православній традиції, наприклад Августин [364, с. 246–252].

Оріген намагався поєднати елементи християнства з платонізмом, він був першим християнським теологом, який обґрунтовував нематеріальність Бога, досконалість, нескінченність та вічність якого, на його думку, з необхідністю вимагають саме такого уявлення. При цьому вічність Бога передбачає і вічність процесів творіння, який щоразу створює світ, обмежений у просторі, і цей процес не має кінця, бо процес творення має трансцендентальну суть. У світі божественний Логос постає в образі людини – істоти, котра здатна обирати варіант своєї поведінки, творити добро і зло. Цим Бог проявив свою функцію Спасителя, оскільки надав людині можливість через контроль своєї поведінки стати сутністю необмеженою простором і часом [400, с. 72].

Суперечки щодо правильного розуміння християнських догматів зумовлювали виникнення і розвиток релігійної філософії, однією з центральних проблем якої стає співвідношення віри та розуму, і відповідно їх реалізації у поведінці людини. Вирішуючи її, частина богословів наголошувала на принциповій несумісності віри і розуму. Так, Тертуліан, апологет християнства Римської епохи, сформулював кредо: «вірю, бо абсурдно», протиставляючи ірраціональну природу вихідних постулатів віри, зафіксованих в одкровеннях філософів Античності. Інші середньовічні теологи, такі як Петро Даміані, Бернар Клервоський, виступали проти спроб раціонально осягнути волю Бога, вбачаючи в них джерело сумнівів та єресі. «Але відмова від філософського осмислення постулатів віри обеззброювала релігійних діячів і прирікала їх на неминучу поразку в ідеологічній боротьбі з опонентами, які, переконуючи суспільство у своїй правоті, зверталися і до ірраціональних релігійних почуттів, і до розуму. Тому найбільш далекоглядні захисники християнського віроучення не просто відкидали філософію, а

прагнули підпорядкувати її інтелектуальну енергію релігії. Рухаючись у цьому напрямку, вони наближались, зокрема, до освоєння природи проектувальних потенцій свідомості через призму теоцентризму, релігійно-філософського пізнання закономірностей творчої активності божественного розуму» [58].

З іншого боку, у філософії людина розглядалась уже не просто як раб Божий, а як самоцінність, особистість, котра пов'язана з Богом, яка вільно може обирати між добром і злом через призму вищої Божої справедливості. Цей процес найбільш яскраво можна прослідкувати у творах Августина Аврелія (354–430 рр.), основною ідеєю філософії якого було пізнання Бога та Божої любові як мети і змісту людського духу. Свободу Августин інтерпретував як основу і початок самої людини, а також як джерело блага в суспільстві. Межі свободи визначає сумління, функціональне призначення якого «контролювати людську поведінку зсередини, а отже, бути своєрідним моральним законом, який Бог вкарбував у людському серці» [336, с. 85].

Августин висуває думку про єдність людського і божественного, які течуть у протилежних, але взаємно нероздільних сферах, змістом яких є протистояння двох царств «градів»: божого «civitas Dei» і земного «civitas terrena». Божий град представляє меншу частину людства – це ті, хто своєю морально-релігійною поведінкою заслужили у Бога порятунок і милосердя. У земному ж граді залишаються люди самолюбні, жадібні, егоїсти, які забувають про Бога [143]. Головною передумовою приналежності до граду божого служать смиренність і покірність як перед Богом, так і перед церквою, що проявляється у смиренності, відмові від гріха, правомірній поведінці.

Згідно із вченням Августина у людській природі закладено прагнення забороненого. Так, у «Сповіді» філософ зізнається, як він, переступаючи викарбуваний у серцях людей закон, втішався збоченою свободою, отримуючи задоволення від забороненого. Насолоду, на думку філософа, дає

не об’єкт крадіжки, а сама крадіжка, тобто порушення є своєрідним пізнанням, і будь-який закон чи усталена норма наперед визначають порушення, породжуючи трансгресивні бажання. Закон, який забороняє гріх, і сам є силою гріха, оскільки, на думку філософа, заборона посилює бажання здійснити незаконний вчинок [1]. Однак, на думку Августина, кожна істота є доброю в своїй основі. «Усе, що існує – добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром» [321, с. 118]. Причинами зла є слабкість волі людини, її хибний духовний вибір.

Таким чином, неправомірна поведінка за Августином пов’язана з роздвоєнням і блуканням «Я» у вимірі «добро-зло» та непокорою самій собі. Оскільки зло може існувати лише як відхилення від добра, то зло може постати тільки з добра, що представлено в Августиновій концепції двох міст: Божого міста і земного міста гріха, які насправді є одним містом. Близькість зла до добра робить невизначеною різницю між ними, тому людина постійно повинна самовизначатися через розрізнення добра і зла. Зло полягає у тому, що воля людини прямує «своїм шляхом, а не Божим», вона покидає основу, на якій має бути міцно утверджений розум, і спирається на себе. Таким чином, девіантна поведінка не лише відступає від панівного, але й активно суперечить йому, вдаючись до перетворень, і поряд з цим розкриває потенційні та реальні відмінності як аспекти, що притаманні, власне, панівному ладу. Тому девіантна поведінка пов’язана з самовизначенням особистості. Антропологічна структура людської ідентичності «Я є Інше» характеризує її як істоту, яка потребує доповнення свого «Я» «Іншим», заради чого «Я» існує недарма. Смисл людського існування є структурною характеристикою ідентичності: хто діє заради свого «Я», для задоволення своїх потреб, той інструменталізує інше; хто надає іншому цільової цінності, сам стає виконавцем його волі. Єдиною умовою, за якою інструменталізація і примус з боку іншого не сприймається негативно, є ідентифікацією «Я» з іншим (Бог, земля, Батьківщина, родина, оселя, сім’я). «Воля, яка сходить від

інших і приписує людям, що їм робити, як себе поводити стосовно до світу, є не що інше, як власні бажання й очікування, спроектовані на інших і зворотно спрямовані на них у якості обов'язку. Уже міфи акумулюють перші істини і настанови щодо поведінки з тим, щоб піднятися над скороминучими потребами, настроями і забезпечити стабільність і порядок» [212].

Аналізуючи проблематику правової поведінки через призму християнства, слід особливо зупинитися на суб'єктивному аспекті такої поведінки, а саме на психічному ставленні особи до своєї поведінки, її мотивах і меті. Це великою мірою знайшло своє відображення в ідеї любові до ближнього, яку проповідувало християнство. Абсолютна любов вбачалася у святому самозреченні, в максимумі самовідданої любові Христа до грішної земної людини, любові-жертви заради спасіння людства. Така любов, як максимальне самозречення, найвище виправдання і прощення, стала смисловим центром християнської етики, сутністю її морально-етичного вчення. Любов лише там, де немає думки про користь та вигоду, де повне самозаперечення, самозречення, де немає місця розуму та емоціям. Юродство вважалося необхідною прикметою послідовного втілення християнства, тлумачилося як загальнохристиянський обов'язок. Таким чином, Христос був юродивим не в церковно-історичному значенні, а для світу та пересічних християн, котрим Його заповіді («не вбий», «не суди», «дай тому, хто просить», «не збирай скарбів на землі», «люби ворогів своїх») видавалися такими, що суперечать здоровому глузду. Втім, «життєва мудрість не є мудрістю божою й оцінками світових явищ, навіть людські здібності суттєво відрізняються для тих, хто перебуває в християнській світоглядній парадигмі, й для тих, хто стоїть поза нею; настільки відрізняються, що християнин може й повинен здаватися божевільним в очах світу», ненормальним, з точки зору життєвої мудрості, але не мудрості небесної, адже сказано: «Боже й немудре – розумніше воно від людей, а Боже немічне – сильніше воно від людей!» [103].

Тлумачення поведінки людини через поняття глупоти і мудрості знаходимо у працях отців церкви. Так, про розбіжність у тлумаченні понять глупоти і мудрості з погляду практичного земного життя і з огляду на Христові заповіді писав Псевдо-Афанасій Александрійський: «…люди називають розумними тих, які вміють... купляти і продавати, вести справи і віднімати у ближнього... Бог вважає таких дурними і нерозумними, грішними... Бог хоче, щоб люди стали дурними у земних справах і розумними в небесних. Ми називаємо розумним того, хто вміє виконувати Божу волю». В Іоана Златоуста знаходимо: «Нехай мене назвуть ...дурним у Христі – так я пишатися буду таким прізвиськом ніби переможним вінцем. Адже я буду ділити це прізвисько з Павлом… Ми дурні заради Христа». Така глупота мудріша за всяку мудрість, що не може віднайти світська мудрість, в тому досягне та глупота, що від Христа. Іоан Златоуст пропонує «стримати власні міркування, очистити і вивільнити розум від «плодів світського виховання», щоб той у потрібну хвилину відкрився божественному слову», доводячи, що Христос переміг силою досконалої мудрості, «такої великої і настільки переважаючої земну, що та здається глупотою» [139].

Таким чином, заради «глупоти Христа» варто стати юродивим. Через таїну хрещення людина долучається до Христа, «вмирає» для старого світу й народжується для нового. Тобто людина у своїй поведінці відмовляється від гріха, егоїзму, самовдоволеності, вона має жертвувати найвищим земним добробутом заради служіння Царству Божому, повинна зносити всі страждання і негаразди, доводячи словом і ділом свою віру. У реальному житті бути істинним послідовником Христа означало нести відповідальність за світ і людей у ньому, зрікаючись власного егоїзму й самозаспокоєння, «розпинати себе», навертаючи словом й усім життям у христову віру, являти любов Христа через максиму божественної любові до грішної людини [103].

У той час християнство великою мірою відкидало індивідуальність, розглядало людину як члена релігійної спільноти, яка в духовних відносинах

з Богом виходить за рамки земної ієрархії, оскільки перед Богом усі рівні. Середньовічна людина мала духовну особистість, яка протистояла гріховності земного існування. Якщо соціальна цінність людини визначалася її соціальною належністю, то духовна цінність не залежала від суспільного становища і полягала у здатності людини утвердити своє духовне «Я» шляхом підкорення своєї природи. Таким чином, покора в соціумі поєднувалась із духовним самозвеличенням. На думку середньовічного ірландського мислителя Іоанна Сміта Еріугена (бл. 810–877 рр.), завдяки своїй поведінці «…людина могла б побажати та звернутися до Бога, щоб не погрішити, і відвернутися від нього, щоб погрішити; вищою ж причиною вона рухома тільки таким чином, щоб не бажала грішити» [457, с. 167].

Слід погодитись, що основна суперечність середньовічної думки була між ідеєю божественного провидіння та принципом свободи волі людини, яка обмежує свободу волі Бога. Однак якщо божественна воля абсолютна, то тоді люди є маріонетками, а Бог сам відповідає за всі їх діяння. Августин вирішував цю суперечність тим, що визнав за людиною можливість протиправної поведінки шляхом порушення Божих заповідей. При цьому найвищим призначенням людини було її спасіння, яке неможливе без релігійної моралі. Логічним наслідком такої християнської філософії стала одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної людини, яка полягала у відмові від себе. Людина, яка у процесі самопізнання усвідомлювала себе особистістю, спрямовувала свої внутрішні сили на применшення власної індивідуальності. Натомість слід було виявляти в собі типове, стандартне, щоб наближатись до абсолюту. Це перетворило прагнення загальної схожості на масовий процес, який набував ознак масової епідемії. У випадку порушення цих вимог людина підлягала не лише зовнішнім жорстоким тортурам, які здійснювала церква, але й внутрішнім випробуванням, яких вона зазнавала, усвідомлюючи свою унікальність та неповторність. Людина середніх віків мала свободу лише в любові до Бога й

ігноруванні самої себе, оскільки «дві держави створені двома видами любові: земною любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, і небесною любов'ю до Бога, доведеною до презирства до себе» [290, с. 8].

Тома Аквінський (Аквінат) (1226–1274) вважав, що вищим джерелом права слід визнавати право божественної волі, якому повинні підкорятись і звичайна людина, і правитель; це право доводиться до людей від Бога через одкровення [173, с. 38]. Філософ виводив суть природного права зі здорового людського глузду. Закон, що відхиляється від здорового глузду, втрачає своє значення, підтримку природного права і стає насильством. Порушення закону, що втратив підтримку природного права і фактично став проявом насильства, не має бути покаране [157, с. 77].

Аквінський висунув докази існування Бога: все, що рухається, має причиною свого руху щось інше, тобто саморух предметів неможливий, що потребує віри в першодвигун, яким є Бог; на основі Арістотелевої «продуктивної причини» доводиться існування первинної причини, якою є Бог; оскільки світ існує, повинна бути причина, але причин без причин не буває, отже, повинна бути абсолютно необхідна причина, якою може бути лише Бог; у світі існують різні ступені тих або інших якостей, проте повинно існувати абсолютне мірило, щодо якого ці різні ступені набувають визначеності як одне; якщо світ є причинно обумовленим, то він і цілеспрямований, отже, має бути той, хто цілеспрямовує існування світу, тобто Бог [400, с. 73].

Згідно із вченням Томи Аквінського свобода людини витікає з раціональності, котра притаманна їй за природою. Розуму філософ віддає перевагу перед волею. На питання про джерела людського пізнання Аквінат відповідає подібно до Аристотеля: джерелом є не причетність до божественних ідей, а досвід, чуттєве сприйняття. Весь матеріал пізнання відбувається з почуттів, а діяльний інтелект обробляє цей матеріал далі. Передумовою моральної поведінки Аквінат вважає свободу волі. Що

стосується чеснот, то вчений, відтворюючи чотири традиційні грецькі чесноти (мудрість, відвагу, помірність і справедливість), додає ще три християнські (віру, надію і любов). Конструкція томістського вчення про чесноти заснована на передумові, що людським єством є розум: хто проти розуму, той і проти людини. Розум підноситься над волею і може нею керувати, кінцева мета людини криється у пізнанні, спогляданні й любові до Бога. Шлях до цієї мети сповнений випробувань, розум веде людину до морального порядку, який виражає божественний закон. Розум показує людині, якою повинна бути її поведінка, щоб прийти до вічного блаженства і щастя [143].

Щоб досягти спільного блага, людина повинна йти за задумом власної розумної природи, котра обумовлює її свободу волі. У своїй поведінці людина повинна керуватись предвічним законом, ідеєю божественної премудрості, котра призначена для управління усіма діями і рухами. Однак людина не лише керується цим законом, але і сама управляє, сама передбачає свою долю [5, с. 37]. Порушення предвічного закону є гріхом, відхід від одкровення веде до порушення людського закону, що регулює засади спільного життя і загального блага. Порушення законів викликають соціально негативну поведінку, таку як лихварство, пиятика, ненажерливість, вбивство, самогубство, перелюб, гомосексуалізм і порушення обіцянок. Тома Аквінський вважав, що природний закон – це присутність вічного закону в розумному творінні, а основний припис цього закону полягає в тому, що потрібно робити добро та уникати зла, про що інтуїтивно людина знає і є переконаною в істинності цього твердження [106, с. 25].

Св. Тома був переконаний, що життя людини переповнене різноманітними можливостями, серед яких визначальними є внутрішні можливості для зміни через покаяння, прощення, воскресіння, набуття гідності, покращення соціального стану. Ці можливості людина отримує через свободу волі, виявляючи яку вона розкриває креативну природу

дарованої їй свободи. Свобода повною мірою розкривається у громадянській спільноті, при цьому завданням людини є удосконалення себе і спільноти, участь у житті спільноти, породження «мудрості і любові, з яких усе приходить і до яких усе прямує». Саме громадянська спільнота виникає як стандарт певного типу поведінки її учасників, основною ознакою якої стає здатність людини переступати межі матеріальних залежностей чи груп і прямувати назустріч людині іншої групи, сприймати чужинця не як ворога, а як собі рівного, ближнього. «Сенсом такого стандарту поведінки є солідарна взаємодія, що на рівні груп та спільнот перетворюється в можливість взаємодоповнення зусиль та вмінь для кращого спільного життя. Під впливом нової інтелектуальної парадигми змінилася інтерпретація сенсу самої соціальності. Тепер вона усвідомлюється як така, що пов'язувалася зі свободою волі людей, які солідарними діями могли впливати на покращення соціального порядку, змінюючи чесноти спільнот від варварських до громадянських, заснованих на визнанні свободи людини і права» [160, с. 37]. Таким чином, вільною могла бути людина, яка *визнала* існування Бога, а отже стала менш залежною від світу і здатною до терпимості і милосердя у своїй поведінці. Слід погодитись, що «…вчення Ісуса про свободу людини є повновартісним і завершеним, оскільки воно охоплює людську життєдіяльність у її цілісному вимірі: природу, суспільство, людське мислення, Бога» [279, с. 39].

У той час виникає і починає розвивається схоластика як релігійна філософія, яка прагне осмислити реалії релігійного досвіду і християнського віровчення. Згідно із вченням Іоанна Скота Єріугени (810–877 рр.) справжня філософія збігається з істинною релігією, оскільки і розум, і Святе Письмо виникають з божественної мудрості. Людський дух ухилився внаслідок грішної поведінки від безпосереднього споглядання істини, тому засвоєння істини, про яку свідчить Святе Письмо, вимагає зусиль розуму. Він не ставить під сумнів слова Святого Письма навіть у тому випадку, коли їх не

розуміє, вважаючи своїм завданням проникнути в їхній зміст, але істинність будь-яких висловлювань, хоч би якими авторитетними вони не були, в тому числі й отців церкви, повинна бути засвідчена розумом. У результаті гріхопадіння розривається зв'язок духовного і тілесного світів, а тому здатність чуттєвого пізнання відокремлюється в людині від її інтелекту, внаслідок чого тілесна природа людини і весь чуттєвий світ виявляються протиставленими духу. Завдання людини полягає у відновленні порушеної єдності шляхом возз'єднання людської природи з світом ідей і самим Богом [362, с. 358–360].

Подальший розвиток концепції правової поведінки можна дослідити у творчості Ансельма Кентерберійського (1033–1109 рр.), на формування поглядів якого вирішальний вплив мав Августин. На думку філософа, у людини є два джерела знання, які вона застосовує для обґрунтування і спрямування своєї поведінки, а саме віра і розум. Пізнання для християнина починається з акту віри, оскільки факти, які він хоче зрозуміти, дані йому в одкровенні. Тому християнину слід не розуміти, щоб вірити, але вірити, щоб розуміти. Між сліпою вірою і безпосереднім баченням Бога є середня ланка – розуміння віри, і таке розуміння досягається за допомогою розуму. Поняття істини Ансельм пов'язував не лише із знанням, але й поширював на всі речі: щось істинно, якщо воно таке, яким має бути відповідно до своєї ідеї в Бозі. На цьому засноване і його тлумачення свободи волі. «Будь-яка розумна істота прагне або до корисного, або до справедливого. Перше прагнення невіддільне від волі: все корисне – бажане, друге – віддільне. Справедливість – це правильний (справжній, тобто належний) напрямок волі, який зберігається заради нього самого, а не чогось іншого, скажімо, користі. Правильний напрямок волі полягає в тому, щоб бажати тільки того, чого бажає Бог. Поки людина зберігає правильний напрямок волі, вона вільна, інакше кажучи, свобода є звільненням від гріха. Як істота розумна людина має здатність вибору. Вибір гріха (при гріхопадіння) означає втрату

свободи, яка може бути відновлена тільки з допомогою благодаті» [361, с. 360–362]. Таким чином, вибір варіанта правової поведінки філософ пов'язує і знанням та свободою, які виступають необхідними умовами поведінки людини.

У XIII столітті постійно відбувалися зіткнення між прихильниками вчення Томи й Августина. Нова форма цих суперечок народилася в англійських умовах у зв'язку із вченням Іоанна Дунса Скота (1270–1308), який був основним супротивником Томи Аквінського. Філософ був представником метафізичного індивідуалізму і вважав індивідуальність суттєвою рисою, стороною буття. Він ясно вказав, що індивідуальне є досконалою і справжньою метою природи, останньою реальністю. Цим самим він не тільки робить крок до номіналізму, але й одночасно передбачає індивідуалізм епохи Ренесансу з його акцентом на людську винятковість та індивідуальність. Філософ розвинув тезу про існування двоїстої істини, яка руйнує гармонію віри та розуму. У творі «Про розділення природи» він змалював світовий космічний процес, який починається з першої природи, представленої абсолютною божественною єдністю, яка породжує другу природу – божественний розум, логос; третя природа є світом конкретних чуттєвих предметів. Центральним у космічному процесі є людство, людина, оскільки саме її протиправна поведінка, її гріхопадіння призводить до подрібнення буття на одиничне, а необхідність спокути визначає повернення до божественної єдності четвертої природи [400, с. 75].

Бог творить світ, створюючи людину. Акт творіння людини не може визначатися інтелектом за допомогою універсалій, щось створити здатна лише абсолютно вільна воля. Однак результат творіння не може суперечити розуму, оскільки речам, створюваним в акті творіння, передує існування їх можливостей в розумі Бога. В акті творіння (в тому числі виборі варіанта поведінки) воля здійснює вибір сумісних можливостей у ролі властивостей людини, а оскільки воля вільна, то цей вибір випадковий. У людині, як і в

Бозі, знання – не причина бажання (волі), а його умова, при цьому розум забезпечує лише можливість вибору, вибирає ж воля [363, с. 371–373].

Філософія Дунса Скота стояла в опозиції до середньовічного раціоналізму і в питанні взаємозв'язку мислення і волі, яку Аквінат розумів у сенсі домінування інтелекту над волею. За вченням Скота, воля слідує за розумом, тому що розум визначає, що треба їй зробити якнайкраще. Воля підпорядковується розуму, є вільною і вільно знаходиться в розпорядженні розуму. Це розуміння є значним для теорії пізнання, в якій Дунс підкреслює активність мислення всупереч пасивного розуміння його в Аквіната. Філософ визнає, що і божественна воля є первинною і пануючою. Світ створений таким, як він є, тому що так хотіла божественна воля. Ніщо необхідне або добре не існує саме по собі, а є таким, тому що Бог так хотів, якщо б Він хотів інакше, було б «добром» щось інше. Це стосується і етичної цінності людської поведінки. «Поведінка висловлює добро, тому що Бог так хоче і наказує. Людська воля є доброю, якщо вона повністю підпорядковується божественної волі» [143].

Вище зазначені основні характеристики розвитку концепції правової поведінки та всього правового мислення цієї доби, яке не прагне пошуків причин, а орієнтоване на творення цілісної структурної системи права. У Бога світ існує як впорядковане ціле, потрібне для існування цілісного як божественного творіння. Середньовічний юрист був продуктом своєї культури, носієм її сенсів і цінностей, вони на нього впливали та формували світовідчуття та світорозуміння. Архетип Трійці був провідним архетипом Середньовіччя: Бог-Отець – це центр світобудови, Бог-Син – її периферія, Бог-Дух Святий – ланка, що з'єднує центр і поверхню сфери. Архетип гармонії та порядку пронизував усю світобудову, відповідно середньовічні філософи і юристи спрямовували мислення на створення системи права, що втілювала б гармонію та порядок на всіх ступенях земної ієрархії [50, с. 117].

Підсумовуючи, слід погодитись, що найголовніші характеристики середньовічної філософії щодо концепції правової поведінки такі:

1) середньовічна філософська думка впевнена у відкритості істини, в одкровенні Святого Письма. Вважалося, що людина породжена в істині, тому й зобов'язана осягнути її не заради себе, а заради самої істини, тому що нею є Бог. При цьому Бог створив світ не заради людини, втіленням якої на землі був Христос у єдності божественної й людської природи, а заради Слова. Розум людини був містично орієнтованим, оскільки спрямовувався на виявлення сутності створеного світу, що зумовлювало і напрям поведінки людини;

2) підставами середньовічної філософії був теоцентризм, опора на авторитети, без яких традиційність немислима, що пояснює ідейну нетерпимість до єресей. Основними філософськими методами були герменевтичний і дидактичний, які тісно пов'язані з аналізом слова. Будь-яка річ у силу акту творення Богом була суб'єктною і відповідно особистісною;

3) ідея суб'єктності перебувала у тісному зв'язку зі змістом втіленого Слова, що припускало внутрішні таємничі боголюдські відносини. Ідея втілення Слова означала, що зір і слух стають найважливішими органами почуттів, знання як умоглядність стали умовою філософування, і відповідно – внутрішнього і зовнішнього пояснення причин і мотивів поведінки людини;

4) вважалося, що загальнонеобхідне знання належить Богу, а на людському рівні роль необхідного знання повинна виконувати етика, метою якої було встановлення регуляторів поведінки людини для реалізації ідеї спасіння. Шлях до досягнення спасіння лежав через прагнення душі, що прямо ставить людину перед Богом, тобто самопізнання розумілося як богопізнання;

5) людина вперше розглядалась як особистість, поведінка якої заснована на свободі волі, оскільки вона створена за образом та подобою

Бога і їй дарована здатність розумного пізнання Бога. Зміст свободи волі пов'язувався не з підпорядкуванням необхідності, а з детермінацією поведінки людини її сумлінням та вільним вибором варіанта поведінки [400, с. 76].

Таким чином, у добу Середньовіччя в межах схоластики починає поставати одна з важливих юридичних проблем: проблема нетотожності закону і права, розв'язання якої мислиться в системі правопорядку. Філософія Фоми Аквінського знаменує перехід від надприродного, божественного розуміння сутності права до природного його пояснення. Схоластика Середньовіччя при всьому своєму догматизмі і логіці доведення достовірності Святого Письма рухалась у напрямі до визнання сили людського розуму, що спрямовує людську владну і підвладну волю [177].

Сувора регламентація поведінки людини протягом багатьох поколінь сформувала сталість та незмінність їх самосвідомості, що призвело до впевненості людини у незмінності свого статусу та повної відсутності необхідності його змін. Така сталість підтримувалась ззовні нормами існування та традиціями соціальної спільноти, а також внутрішньо – шляхом жорстко сформованої впевненості у незмінності власного статусу. Відносини людини і суспільства характеризувались як відносини колективізму, взаємопідтримки, спільності інтересів всередині соціальної спільноти, хоча панувало несприйняття, ворожість та опозиція до інших спільнот.

2.5. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження

Філософія епохи Відродження стала сполучною ланкою між середньовічним теоцентризмом і науковим мисленням Нового часу. Поворот до антропоцентризму супроводжувався революційними ідеями, зверненими

на внутрішню божественність людини, які полягали у відмові від зовнішньої божої істини та у залученні людини до життєвої активності. Слід погодитись, що характерними рисами філософії епохи Відродження стало те, що тогочасна філософія була пов'язана з розвитком природознавства. Широко використовувалась антична культурна спадщина, при цьому філософія мала художні форми викладу поглядів. Крім того, характер досліджень було повернуто у бік гуманізму та антропоцентризму, заперечувалась і критикувалась схоластика [149, с. 39].

У боротьбі із середньовічним теократизмом на перший план культури Ренесансу виходить антропоцентризм, що передбачав освоєння досягнень античної культурної спадщини, праць Платона, Арістотеля та ін. Антична філософія розглядалася в історичному контексті, мало місце вільне осмислення творів, відмова від незмінних істин. Замість надіндивідуального поняття істини самій людині надавалась можливість і право вирішувати, що правдиве, а отже, й обирати варіант поведінки. На відміну від колишнього схематизму й апріорних спекуляцій, починає враховується реальність, увага зосереджується на питаннях, які мають практичне значення і користь для людини [143].

Слід погодитись, що новостворювана цивілізація, яка намагалась припасти до своїх витоків, у результаті отримала потужний творчий імпульс для подальшого розвитку. Це спричинило ряд соціокультурних змін, серед яких виділяють: 1) зміну моделі Всесвіту: замість середньовічної картини кінцевого Всесвіту створюється модель нескінченного Космосу, виникає ідея саморозвитку космічної матерії, в результаті якої зникає необхідність у Бозі як першоджерелі світобудови; 2) зміну моделей культури: людина поставила себе в центр світобудови, теоцентризм почав поступатися місцем антропоцентризму; 3) появу нового соціокультурного типу особи, яка прагне до незвіданого і забороненого, до самореалізації та самоствердження; 4) розширення простору соціальної свободи [33, с. 716].

Антропоцентризм звільнив людину «із пут різних колективів та відкрив горизонти набуття індивідуально-особистісних визначеностей чи на рівні реалізації свого соціального статусу, організації сімейного життя чи утвердження своєї неповторності у сфері духовної творчості. Це була епоха, коли набуття людиною індивідуально-особистісних визначеностей ставало проявом достеменності власне людського буття. Набуття цих визначеностей пов'язувалося не стільки зі ставленням до суспільних обов'язків, відповідальністю за дотримання пенітенціарних норм чи жорстко визначених дозволів та табу, скільки з індивідуально-особистісною самореалізацією, максимальним розкриттям притаманних індивіду здібностей та здатностей» [136]. У той час мала місце криза релігійного раціоналізму, що проявився у відмові підкорення людини «божественному порядку життя». При цьому не відкидалася сама ідея Бога, а заперечувався здебільшого середньовічний характер релігійності та була відкинута жорстка детермінація поведінки людини релігійними догмами.

З іншого боку, піднесення людини до рівня змагання з Богом спричинило наближення Бога до людини. Оскільки без божественної енергії існування визнавалось неможливим, то присутність Бога пронизувала усю світобудову. Людина також мусила своїми діями проявляти силу й мудрість, що від початку закладені в неї, за будь-яких обставин проявляючи людську гідність, від неї починався відлік будь-яких вимірів сущого. Возвеличуючи людину, мислителі Відродження були приголомшені соціальною реальністю, оскільки поведінки людини несла не лише позитивні наслідки, а й нескінченні війни, політичне інтриганство, злочинність. Таким чином, зростання масштабів самовиявлення людини, піднесення її до рівня Бога тягнуло за собою збільшення не лише масштабів позитивного, а й негативного в ній самій [287, с. 103].

Філософія Відродження прагнула осягнути сутність істини, яку неможливо зрозуміти лише раціональною свідомістю. Поширення у цей

період дістав метод пізнання трансцендентально-ідеалістичного характеру онтологічного філософування, у якому не відкидалася можливість ірраціонального. Естетичне пізнання стало специфічним й адекватним втіленням типологічної цілісності ренесансного мислення. Культура Ренесансу прагнула досягти ідеалу гармонії, перетворення світу на кращий. Християнська теологія вступила в діалог з натурфілософією, що призвело до утвердження індивідуалізму. Ренесансні мислителі намагалися повернути цілісність і гармонійність людини через навернення її до естетичних ідеалів. На противагу Середньовіччю, суспільство прагнуло наблизитися до Бога через красу форм, образів та ідей, а не аскетичність і самообмеження. «Пізнаючи прекрасне, людина пізнає Бога, – вважали ренесансні мислителі, – й навпаки: пізнаючи Бога, людина пізнає досконалі виміри етичної й естетичної краси буття. Шлях філософів і митців пролягає через категорії прекрасного у пошуках істини буття, його блага» [70].

На відміну від середньовічної людини, яка шукала Бога у власній самосвідомості, людина епохи Відродження шукала шляхів уподібнення до Бога не тільки через самозаглиблення, смиренність, а й через свою поведінку. Людина розглядалась як найвище творіння та одночасно співтворець Бога, з чого випливає піднесення людини в можливостях і поведінці. Людина не повинна почувати себе приниженою і грішною, «відмолюючи свою ницість і недосконалість, вбиваючи плоть заради потойбічного життя; вона може пишатися своїми мистецтвами, завоюваннями і відкриттями, вона повинна утверджувати свою гідність не тільки в аскетичних подвигах і смиренному служінні, але й у доброчесній практиці, любові, повноцінному переживанні життя» [126].

Однак все вищевказане не дозволяє ідеалізувати гуманізм Ренесансу і не помічати внутрішніх протиріч, які відповідають його історичній обумовленості. Так було чітко встановлено межі гуманізму, які виявлялися в елітарності та аристократичності, оскільки ідеї моральності були призначені

вищим соціальним колам, котрі мали можливість отримати освіту. Люди, які проголошували гуманізм, мали доступ до античної культури і філософії, знали латинську мову. Тому слід погодитись, що поворот до антропоцентризму не слід розуміти спрощено, його суть полягала в тому, що «…гуманізм Ренесансу проявлявся в революційних ідеях, звернених на внутрішню, земну «божественність» людини, у відмові від зовнішньої «інституційної» істини Божої, у залученні людини до життєвої активності, в утвердженні віри людини в себе. Але і це нове, безсумнівно, прогресивне, будучи історично зумовленим, могло проявитися лише в тій або іншій формі, яка визначається рамками релігії» [143].

Одним з перших видатних гуманістів епохи Відродження був Данте Аліг'єрі (1265–1321), який свої міркування спрямував на обґрунтування цінності людини, котра має подвійну природу – тілесну і духовну. Філософ доводив, що стержень буття людини полягає у свободі волі, яку можна реалізувати лише через поведінку людини. Відповідно до подвійної природи людини перед нею постає блаженство у житті та блаженство у вічності. До цього веде шлях філософських надбань, на якому людина керується своїми розумовими можливостями, а також духовний шлях, на якому людина керована Святим Духом [116, с. 248].

Данте намагався переосмислити характер відносин Бога і людини, вважаючи, що божественне і людське існують в єдності. Бога не можна протиставляти творчим можливостям людини, однак існування людини обумовлене Богом. Данте постійно підкреслював, що людина є продуктом реалізації можливостей власного розуму, яка здійснюються у її практичній діяльності та поведінці [149, с. 40].

Джаноццо Манетті (1396–1459) у трактаті «Про гідність та велич людини» виступає проти аскетичного твору папи Інокентія III, в якому описувалась ницість та мерзенність людини, і розглядає людину як вищий результат божественного творіння. Підкреслюючи вищість людини над усім

світом, Манетті на перше місце висуває красу людини як вище творіння Бога, що віддзеркалює красу Всесвіту: «Бог… створив людину найкращою, найблагороднішою, наймудрішою, найсильнішою і, врешті-решт, наймогутнішою». Значення людини виявляється в силі її розуму, сила якого є великою та сонцесяйною, про що свідчать «численні величні діяння людини, її знаряддя, дивовижним чином винайдені та застосовані» [310, с. 60]. Манетті реабілітує тілесне, підкреслюючи, що людське тіло перевершує всі інші тіла своєю здатністю до виконання різноманітних функцій.

Леонардо Бруні (1370–1444 рр.) задушевному гуманізму Петрарки Бруні протиставляє громадянський і політично більш дієвий гуманізм. Класики античної філософії були для нього вчителями громадянських чеснот, а парадигматичною була концепція людини Арістотеля. Згідно з цією концепцією людина розглядалась як політична тварина, яка реалізується лише у суспільстві. Етика Арістотеля була переоцінена Бруні, який був переконаний, що значення споглядання було занадто перебільшено і деформовано, оскільки важливим є не об’єкт споглядання, а людина, яка споглядає, думає і діє. Вище благо при цьому є не просто добре як абстракція, а добре для людини, це благо – конкретна реалізація чесноти, щастя. Бруні, продовжуючи розглядати вчення Арістотеля, реабілітує задоволення і розуміє його як наслідок поведінки, що притаманна людській природі. Істинним параметром моральних суджень, на думку філософа, є доброчесна людина, а не абстрактне правило. «Якщо людина не доброчесна, вона не може бути розсудливою, розсудливість (мудрість) дійсно є точною оцінкою її можливостей; лиходієві самі речі не хочуть розкриватись у своєму істинному значенні, проявляються як перекручені. Злочинці і лиходії можуть точно осягнути математичні та фізичні закони, але їх немає для мудрих справ, і вони втрачають світло істини ... Чесній людині, таким чином, прямо і вільно відкривається дорога до щастя. Вона ніколи не обманює, не помиляється. Хочете бути щасливою – немає нічого надійнішого за чесність і

добрі справи». У цьому, на думку Бруні, язичницька і християнська філософія знаходяться в бездоганній гармонії: «…і та, й інша підтримують справедливість, помірність, силу, свободу та інші чесноти і не підтримують протилежні їм якості» [309].

Лоренцо Валла (1400–1457 рр.) був прихильником морального індивідуалізму, в основі концепції якого лежить ідея насолоди. Валла тлумачить насолоду у найбільш загальному сенсі, а не тільки як плотську насолоду, таким чином, намагаючись відновити епікуреїзм на християнській основі. Оскільки все, що створила природа «не може бути не святим і не гідним похвали», отже, і насолода є святою і схвалюваною. Оскільки людина складається з тіла і душі, то насолода також може проявлятися по-різному: як чуттєва насолода, яка є найнижчою; як задоволення духу, права, мистецтва і культури; найвищою ж є християнська любов до Бога. Називаючи насолодою те щастя, яке відчуває душа в раю, Валла писав: «…це блаженство; хто засумнівається назвати його інакше, як насолодою?... Потрібно відзначити, що хоча я говорив, що насолода або задоволення є завжди благом, прагну я все ж не до насолоди, а до Бога. Насолода – любов, і Бог дає цю насолоду. Отримуючи – люблять, отримане – любимо; любити – те ж саме, що задоволення, або насолода, або блаженство, або щастя, або милосердя, які є кінцевою метою, і в цьому світлі до неї нам представляються інші предмети. Краще говорити, що любов Бога є не кінцевою метою, а діючою причиною...» [309]. В основу своєї правової етики Валла поклав особистий інтерес, зробивши його моральним критерієм. Філософ закликав керуватись в оцінках людських вчинків не абстрактними моральними або правовими принципами, а конкретними життєвими умовами, які визначають вибір між добром і злом, між корисним та шкідливим [396, с. 69].

Микола Кузанський (1401–1464 рр.) був одним з перших творців нового сучасного способу мислення, що почав формуватися на межі Середньовіччя та Ренесансу. Філософ синтезував ортодоксальну

християнську філософію з неоплатонізмом та найновішими тенденціями гуманізму, запропонувавши принцип ученого незнання. Він стверджував богоподібність розуму людини та його здатність пізнати Бога не лише через пізнання матеріального світу, але й через розуміння непізнаваності самого Бога, який є єдиним початком і разом з тим прихованою сутність усього. «Абсолютний максимум перебуває в повній актуальності, будучи всім, чим він може бути, і з тієї ж причини, з якої він не може бути більшим, він не може бути і меншим, адже він є всім тим, що може існувати» [248, с. 54]. Для Кузанського Бог є, перш за все, можливістю буття чи становлення людини, яка пронизує всю божественну стихію буття. Буття і можливість сприймаються ним як те саме: «…там, де можливість є буттям, міститься будь-яке творіння, яке може бути приведене з небуття в буття, і там воно є самою можливістю-буттям» [248, с. 152].

Слід погодитись, що Кузанський вперше проголосив гасло усієї культури Відродження: «…в жодному індивіді начала індивідуації не можуть поєднуватися в тій же гармонійній пропорції, як в іншому: кожен у собі єдиний і в можливій для нього мірі досконалий» [248, с. 146]. Людина розглядалася філософом як така, що має силу розгортати з себе все в колі своєї сфери, все створювати з власної потенції, чим вона подібна до Бога. Однак у межах своєї творчості людина не є такою як Бог, вона не виходить ні у своїх думках, ні у своїй поведінці «за свої межі, коли творить, але, розгортаючи свою силу, досягає самої себе; і вона не створює чогось нового, але встановлює, що все створене нею при розгортанні заздалегідь уже було в ній самій» [231].

Микола Кузанський розглядав природу як божественну книгу, що розкриває Бога людині, але сутність Бога можна осягнути лише через віру. Оскільки сутність Бога невичерпна, то й творіння світу відбувається вічно. Таким чином, людина розглядалась як центр світобудови, оскільки в ній всі природні можливості зведені до максимального ступеня, а її природа є

суверенною. Якби людина спромоглася подолати свою обмеженість, вона могла б бути рівною Богу. Розум людини здатний творити судження, але ця здатність реалізується лише у взаємодії зі світом. Людина здатна утворювати поняття (тобто має свідомість), а її розум здатний до охоплення тотожностей за допомогою інтелектуальної інтуїції, що наближає розум до істини [287, с. 105].

Філософ проголосив принцип взаємозалежності і взаємозумовленості протилежностей: земного й небесного, людини і Бога. У своєму вченні він розглядає людину як мікрокосмос, водночас рівною Всесвіту-макрокосмосу, оскільки дух має можливість асимілювати до себе все, а значить, зливатися з усім. Використавши принцип Арістотеля про пізнання дійсності чуттями, розумом та інтелектом, Кузанський прийшов до висновку, що пізнавальні можливості людини обмежені прихованою сутністю, яка має необмежену глибину. Розум підкорений законові протилежностей, однак у самому розумі протилежності можуть і зливатися, коли ми їх розглядаємо у нескінченних визначеннях. Якщо Бог визнається нескінченним у своїх можливостях та їх визначеннях, то у ньому зливаються всі протилежності, жодні спроби розуму не здатні тоді виявити його сутність. У нескінченному втрачає сенс різниця між найменшим та найбільшим, що вимагає визнання божественності світу, для якого поняття людини є зовнішніми. Божественний світ здатний поєднати у собі абсолютно протилежні тенденції, а здатність людини завдяки мисленню це зрозуміти свідчить про божественність самої людини. Абсолютне злиття людини з Богом відбулося лише у Христі, однак людина також є Богом в обмеженому розмінні, а тому сама є цілим, індивідуальним, невичерпним [398].

У філософію людини він вводить поняття «малого світу», тобто світу самої людини, «великого світу» як універсуму і «максимального світу» як божественного абсолюту. Згідно із вченням Кузанського малий світ є подобою великого, а великий є подобою максимального. Таким чином,

обожнюючи людину, філософ висловлює думку про творчу сутність людини: якщо Бог як абсолют є творчістю, то людина, подібно до Бога, також є абсолютом, творчим початком, тобто володіє свободою волі [149, с. 40]. Мисляча людина завдяки філософії спроможна виявити свої помилки, відокремити уявне від істинного, а також проявити це в належній соціально нормативній поведінці.

Марсіліо Фічіно (1433–1499 рр.) очолював Флорентійську академію, яка стала справжнім центром гуманістичної думки, відродженням світського неоплатонізму, який слугував обґрунтуванню гідного місця людини в бутті й Всесвіті, утвердженню її гідності. Нова гуманістична орієнтація Ренесансу найбільш помітно проявляється у його вченні про людину, яка може та повинна бути як Бог на землі. Хоча, аналізуючи людське життя, філософ чітко бачить слабкість людини, яку пригнічує скінченність тілесного існування, а душа якої не має спокою на землі. «Безсмертна душа людини постійно нещаслива в її тілі, вона то спить, то бачить сновидіння, то втрачає розум, то страждає, будучи сповненою нескінченним сумом. Вона не буде знати виходу, доки не повернеться туди, звідки прийшла» [205, с. 323].

Сутність людини пов’язана з її душею, а тому людина увінчує собою усі сутності нижчого порядку, здатна керувати ними, але найбільше собою та своєю поведінкою. Проявом сутності людини є прагнення до свободи і її цінування. Людина потенційно здатна до дій, що можуть прирівнювати її до Бога і за наявності належних засобів людина спроможна створити небесне склепіння [287, с. 106].

Фічіно звертається до проблеми гріха, яка тісно пов’язана з діяльністю людської душі і знаходить прояв у поведінці людини. Гріх філософ розуміє як стан, у якому людина припиняє здійснювати своє космічне завдання та підкорюється впливу матеріального світу. Це відбувається в той момент, коли душа забуває про Бога і підкорюється тілу, задовольняє лише його потреби та бажання. Гріх є особливо небезпечним,

оскільки не лише захоплює душу людини, а й викривлює космічний порядок. Оскільки викривлена схильність до матеріальних речей існує в душі кожної людини, то, поряд з піднесенням нової ренесансної людини, філософ розуміє, що людина одночасно бере на себе тягар відповідальності за свою поведінку і за отриману свободу. На думку Фічіно, лише споглядальне життя та любов може допомогти душі втримати рівновагу при здійсненні своєї космічної місії.

Концепція споглядання Фічіно є фундаментальною у його вченні про Бога, людську душу та поведінку людини. Споглядальне життя філософ вважав єдиним шляхом до блаженства, яке обов'язково пов'язане з любов'ю. Однак любов без пізнання – «…сліпа сила, що подібна до тієї, яка примушує рослини зростати, а каміння падати. Лише коли любов'ю керує пізнавальна здатність, вона починає прагнути до вищої мети, до блага, яке є і красою» [205, с. 324]. Фічіно називав любов божественним божевіллям, внаслідок якого «людина возвеличується над людською природою та перетворюється в Бога» [392, с. 324]. При цьому вся філософія Фічіно обертається навколо любові, адже любов є круговим рухом, який пронизує всю ієрархію, починається в Богові і повертається до Бога. Філософ багато уваги приділяв досконалості кругового руху сфер, оскільки людина живе у храмі всемогутнього Архітектора і в межах його кола повинна проводити своє власне коло, прославляючи Бога. Людина стоїть на вершині творення: хоча вона і не може повністю осягнути гармонію світу, але вона володіє власним творчим динамізмом, створюючи цю гармонію разом із Богом [231, с. 222].

Слід погодитись, що уся естетична типологія Ренесансу полягала в послідовному висуненні на перший план окремих гуманістично-неоплатонічних категорій (збіг протилежностей, космічний розум, космічна душа, Космос як одухотворений організм, людина). Висловлюючи свою позицію, Фічіно запропонував аналоги античних і християнських уявлень про людину, переосмисливши їх через призму антропоцентризму. Людина

розглядалась як вінець створеного Богом Всесвіту завдяки власному творчому динамізму людини, що проявляється в її поведінці.

У філософії Піко делла Мірандоли (1463–1495 рр.) людину, її властивості та долю визначає не надприродне, а є наслідком природної активності особи, її поведінки. Вислів філософа «Бог початок, а людина – центр усіх речей» проголошував перехід від вивчення Бога до вивчення людини [199, с. 4]. У творі «Про гідність людини» (1486) вказується, що людина є особливим мікрокосмосом, вона сама є творцем своєї долі, особистості, своє існування будує виключно завдяки власному велінню, вільному виборі, свободі. Людина постійно йде до божественної довершеності, однак якщо Бог є постійним творінням гармонії, то людина, окрім здатності бути творцем гармонії, має здатність руйнувати, творити хаос, бути творцем зла (діяти відповідно до норм або ні). Бог карає людину за заподіяне зло у випадку ненормативної поведінки, або ж єднає з собою за створене благо у випадку нормативної поведінки.

У центрі його доктрини стоїть формула мудрості, знайдена на Сході у повчанні Гермеса Трисмегіста: «Велике диво – людина». Усі творіння онтологічно визначені за суттю бути тим, ким вони є. Лише людина знаходиться на кордоні двох світів, її властивості не вирішені наперед, але задані таким чином, що вона сама створює свій образ за заздалегідь обраною формою. Таким чином, людина може підніматися за допомогою чистого розуму і стати ангелом, а може підніматися ще вище. Велич людини, таким чином, полягає в мистецтві бути творцем самого себе. «Не даємо ми тобі, о Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов’язку, щоб і місце, і обличчя, й обов’язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, необмежений ніякими межами, визначаєш свій образ за своїм рішенням, під владу якого Я тебе надаю. Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у ньому. Я не

зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, аби ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, який ти обереш. Ти можеш переродитися у нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі і у вищі, божественні» [309]. Таким чином, у Мірандоли природа людини суттєво відрізняється від природи тварини, є більш довершеною, оскільки людина сама здатна творити гармонію, а не бути частинкою гармонії, створеної іншим суб'єктом. Людина розглядалась як істота, здатна за власною свободою волі єднатися з божеством. Ця здатність не дана людині з народження, людина сама у собі її створює, оскільки сама є творцем свого щастя. Коли Бог створив світ, він захотів, щоб його творіння хтось оцінив, а тому створив людину. Однак сфери були вже досконалими і завершеними в своєму творінні, тому Бог встановив, «…щоб той, кому він не зміг дати нічого власного, мав спільне з іншими все, що було властивим окремим творінням» [122, с. 495].

Таким чином, Мірандола не шукав схожості людини та світу, а намагався показати їх відмінність, яка забезпечує людині особливе, привілейоване становище у світі. На відміну від інших створінь, своїм моральним станом людина зобов'язана лише самій собі, що є фундаментальною ідеєю його антропології. Слід погодитись, що у філософії Піко делла Мірандоли «антропоцентризм уперше стає розвиненим принципом, людина стає центральною фігурою подій у світі, у вічній боротьбі добра і зла» [246]. Момент вибору, іманентно притаманний людині, розповсюджується, таким чином, на вибір свого образу, своїх думок, почуттів, емоцій, а отже, своєї поведінки.

П'єтро Помпонацці (1462–1525 рр.) висловлює ідею, що випадкові події є проявом загальної необхідності, долі. Поведінка людини також визначається співвідношенням причин і наслідків, оскільки людина може вибирати, але її вибір зумовлений зовнішнім середовищем і власною природою. Помпонацці вказує на божественне призначення та особисту

відповідальність людини за свою поведінку. З одного боку, Бог не може судити про одиничне в поведінці людини, оскільки він є абсолютною причиною всього існуючого, а значить, і людини, тобто сам мав би бути відповідальним за антисоціальну поведінку, гріхи, за зло у світі. З іншого боку, Бог не має вільної волі, його «діяльність» суворо детермінована, вона сама є природною необхідністю, а тому на нього не може бути покладена відповідальність за зло. Поряд з цим, зло також належить до необхідності, оскільки боротьба добра і зла висловлює необхідну суперечливу гармонію світу [143].

Великий внесок у розвиток концепції поведінки людини зробив Ніколло Макіавеллі (1469–1527 рр.), котрий у центр свого вчення ставить тезу про егоїстичність людини, яка сама для себе творить закон, керуючись мотивами й інтересами сили й збагачення. Людина перестає бути благонадійним мирянином, слухняним членом релігійної громади, а стає істотою ненадійною, суперечливою, підступною та небезпечною. «Публічно, на людях, вона не така, як у приватному житті, – видає себе за іншу, демонструючи повагу до цінностей, які насправді її пригнічують. Макіавеллі, як і раніше Арістотель, знову ж розрізняє громадське і приватне, проте останнє набуває цілковитої незалежності, власне, в морально-етичному сенсі. Чесноти приватного життя тепер не вважаються публічно істотними» [160, с. 47].

Оскільки не існує меж для людського прагнення до матеріальних благ і влади, то внаслідок обмеженості ресурсів виникають конфлікти. Держава обґрунтовується філософом як потреба людини в захисті від агресивності з боку інших. Оскільки за відсутності сили закону виникає анархія, то потрібен сильний правитель, щоб забезпечити безпеку людей. Базуючись на тому, що хоч люди завжди егоїстичні, існують різні ступені їх зіпсованості, а тому Макіавеллі використовує поняття доброї і поганої держави, а також хороших і поганих громадян. Філософ пропонує умови, які роблять можливим

існування хорошої держави і хороших громадян. Так, держава є доброю, якщо вона підтримує баланс між різними егоїстичними інтересами, а тому є стабільною, тоді як у поганій державі різні егоїстичні інтереси конфліктують [396, с. 70].

У філософсько-політичних працях Макіавеллі вперше простежується залежність стабільності держави від дієвості законів, а отже, від правомірної поведінки громадян. Прикладом цього слугує Спарта, яка 800 років не переживала згубних смут саме завдяки скрупульозному дотриманню законів її громадянами. Поряд з цим закони не завжди сприяють встановленню належного правопорядку: по-перше, деякі з них вимушено встановлюються в періоди політичних криз і не можуть бути довговічними; по-друге, міцність і життєвість закону багато в чому залежить від уміння законодавця пов'язати нові і старі порядки, знайти їх оптимальне поєднання; по-третє недієвість і недовговічні законів пояснюється тим, що вони не точно сформульовані і дають можливість неоднозначного тлумачення. У творі «Государ» Макіавеллі стверджує, що для досягнення благої мети держави припустимі аморальні дії з боку правителя, такі як загроза, помста, підкуп, шантаж, наклеп та ін. Стосунки між правителем і підданими повинні будуватися на страху і любові одночасно, а правитель повинен бути суворим і безжалісним: «Взагалі треба засвоїти, що людей слід або пестити, або винищувати, так як вони мстять за легкі образи, а за важкі мстити не можуть, тому образа, яка наноситься людині, повинна бути такою, щоб вже не боятися його помсти» [214, с. 44].

Макіавеллі пропонує різні сценарії розвитку подій залежно від того, як правитель вирішує морально-правові та морально-політичні проблеми. До морально-правових вчинків людей філософ відносить дотримання існуючих у суспільстві моральних і правових норм. Морально-політична діяльність правителя пов'язана з прийняттям та здійсненням політичних рішень, вона виражає лише прагматичний аспект морально-політичних відносин згідно з

формулою: «Усі засоби гарні для досягнення мети» або твердженням: «Політика робиться брудними руками». При цьому Макіавеллі не відкидає ролі законів у житті суспільства і держави, оскільки політико-моральна діяльність правителя не виключає правових відносин [140, с. 67].

Здатність до активної вольової діяльності підсилена в концепції Макіавеллі поняттям доблесті, яка належить лише людям, здатним до самопожертви на шляху осягнення найвищої мети. Це поняття стало квінтесенцією нової моральності, синтезованої в суспільну організацію соціуму. Вона приводить мислителя до аналізу якісних характеристик правителя в контексті співвідношення політики і моралі. З цього приводу у літературі зустрічаємо закиди щодо аморальності вищевказаних ідеологем. Однак разом з тим слід погодитись, що вони є основою встановлення політичних законів, закономірностей, принципів та концепцій [357]. Саме вони чинили визначальний вплив на формування держави і права, а отже, правил поведінки людини.

За твердженням голландського гуманіста Еразма Ротердамського (1469–1536 рр.) людиною може називатися лише той, хто зможе досягти домінування морального начала і розуму над афектами і природними пристрастями. Доброчесність розумілася ним не лише як дар природи, а як наслідок виховання, самовдосконалення, праці людини над собою впродовж усього життя, що проявляється у соціально корисній поведінці. Виховання доброчесності поєднувалося із набуттям мудрості людиною, яка повинна бути високоморальною, обдарованою великим розумом, досвідом та глибокими знаннями [456, с. 632–633]. Ротердамський звертав увагу на ірраціоналізм практичного життя, в якому людина живе почуттями, керується у своїй поведінці як мудрістю, так і дурістю. У полеміці з Лютером мислитель підтримує активність людини, яка випливає з принципів свободи волі, без якої є неможливою будь-яка мораль.

На думку Вернардіно Телезіо (1509–1583 рр.), моральне життя людини виникає з її природного прагнення до самозбереження, з якого випливають усі критерії для визначення людських чеснот і вад, виходять почуття, настрої та емоції людини. Філософ пропагує індивідуалістичну етику, яка розглядає людське співжиття і солідарність лише як інструмент для захисту людини від небезпек, які їй загрожують. Такі небезпеки можуть походити із стихій природи або ж із насильницьких дій інших людей. Телезіо вважав, що, крім природного, матеріального духу, існує нематеріальна душа, яка безсмертна і має божественне походження. Існуванням душі філософ обґрунтовує здатність людини до вдосконалення своєї свідомості і моральної поведінки [143].

Чільне місце у філософсько-правовій думці епохи Відродження займає Гуго Гроцій (1583–1645 рр.), який одним з перших спробував обґрунтувати сферу дії права в конкретній ситуації та систематизувати правові норми. Гроцій розглядав право, з одного боку, як генетичне явище, що випливає з природи людини, а з іншого боку, як функціональне явище, засіб, що робить життя людей упорядкованим. Основа права є справедливістю, що розуміється як веління розуму людини діяти згідно із сумлінням, суспільною думкою та благоволінням Бога. Людина розрізняє належне, дозволене і неналежне, недозволене, вона за природою є миролюбною і товариською, дотримується норм права у своїй поведінці.

Гроцій намагався визначити сутність природного права через природне почуття справедливості. Оскільки людина є істотою соціальною, то найбільша її користь полягає в підтримці суспільного стану всіх. Людина покликана не просто жити, а жити в суспільстві організованому і мирному. Тобто за своєю природою людина покликана до соціально корисних дій, інакше кажучи, люди зацікавлені в підтримці належного соціального порядку. Головними чинниками соціальності він називає природне право і розум, при чому природне право є основою злагоди між людьми лише

завдяки «голосу здорового глузду» (розуму). Саме розум, що закладає раціональні підвалини у суспільних відносинах, є джерелом визначення громадянського права на відміну від природного [160, с. 50].

На думку Гроція, війни відбуваються також природно, оскільки «сама мета війни – збереження недоторканності життя і тіла, зберігання та придбання речей, корисних для життя, що цілком відповідає першим спонуканням природи». Держава і право є хранителями миру: де немає права, «де немає можливості вдатися до суду, там виникає війна» [107, с. 84, 187, 693]. Війну слід вести за справедливими правилами, оскільки насильство за певних умов може бути справедливим. Філософ наводить правила, з якими слід узгоджувати свою поведінку під час війни, зокрема не слід вбивати воюючих з примусу, потрібно завжди милувати дітей, жінок, старців, священнослужителів, вчених, землеробів, торговців, полонених та заручників.

Мішель Монтень (1533–1592 рр.) стверджував, що душа, натхненна філософією, неодмінно наповнить здоров`ям тіло, оскільки царюючий у душі спокій і задоволеність вона випромінює назовні, а внутрішнє, духовне блаженство змінює зовнішність людини, надаючи їй сповнену гідності гордість, веселість і жвавість, а також вираз задоволеності та добродушності. Відмінною ознакою мудрості, на думку філософа, є радісне сприйняття життя, яке заспокоює душевні бурі, навчає переносити з усмішкою хвороби і голод, спираючись на природні аргументи розуму, а її кінцевою метою є доброчесність [237, с. 205]. Саме таке сприйняття життя та викликів долі допомагає керувати поведінкою людини і спрямовувати її в межах вимог соціальних норм.

Монтень вважав, що надійних знань немає, а прояви людей, їхньої поведінки можуть бути різноманітними, починаючи від величі та закінчуючи мізерністю. При цьому людина підпорядкована природним законам, тому життя є мистецтвом гідно підготуватися до смерті: жити різноманітно,

проявляти свої сили і здібності, щоб виконати своє життєве призначення. Кращим творінням людини філософ вважав життя у згоді із розумом. Виділяють такі основні засади оцінки становища та статусу людини у філософії Монтеня: Бог розглядається як необхідність, що панує у природі, при цьому може існувати багато світів; усі релігії мають принципову єдність і базуються на звичаях, які необхідні для регулювання і закріплення соціальних зв'язків; кожна людина є представником людського роду; шлях до пізнання лежить через самоаналіз, у якому людина повинна покладатися на розум і піддавати все сумніву [287, с. 111].

Життя людини, на думку філософа, є виправданим, коли сповнене моральним змістом; воно не є знаряддям спасіння, спокути первородного гріха, не є знаряддям вищої за людину мети, а повинно отримати гідний сенс, у здійсненні якого людині слід спиратися на себе саму, у собі знаходити основи моральної поведінки. При цьому автономна, незалежна від пануючих думок і стереотипів моральна позиція є вищим досягненням людини. Найбільш гідною діяльністю людини за вченням Монтеня є служіння суспільству і принесення користі, оскільки плоди таланту, чеснот і усілякого обдарування людини здаються найбільш солодкими, коли вони приносять користь комусь із близьких [256].

На противагу схоластичній моделі доброчесного життя він висуває гуманістичний ідеал яскравої, волелюбної, помірної чесноти, але при цьому досить мужньої, непримиренної до злоби, страху і принижень. Така чеснота відповідає природі, виходить з пізнання природних умов життя людини. Етика Монтеня є повністю земною; аскеза відповідно до його поглядів – безглузда. Монтень відстоює ідею незалежності та самостійності людини, його індивідуалізм спрямований проти конформізму, коли інша людина виступає лише як засіб. Він засуджує байдужість, підлість і догідливість, які душать самостійне, вільне мислення людини. Філософія Монтеня має натуралістичний характер, оскільки він сприймає людину як частину

природи, яка у своєму житті та поведінці повинна керуватися законами матері-природи. Філософія розглядається вченим не як сукупність мертвих догм, принципів, авторитарних проповідей, а як наставниця, що веде до правильного, природного, доброго життя та знаходить своє вираження у соціально корисній поведінці людини [143].

Велика увага приділена Монтенем і позитивному праву, оскільки воно містить встановлені державою правила поведінки. Філософ писав, що закони створюються людьми і повинні забезпечувати людині щастя, краще життя. При цьому закони він розділяв на дві групи, які багато в чому суперечать одна одній: моральні (закони честі) і юридичні (закони правосуддя). Законом законів Монтень називає не догмати релігії, а неухильну покору принципам світської держави, позитивному праву. Закони моралі, а також закони права корінням сягають у звичаї та традиції, що спираються на силу соціально-психологічної звички. Тому вчений розчарувався в нововведеннях до законів, якими гарними вони не здавалися б на перший погляд. Він вважав, що ігнорування або відмова від вікових традицій, які стали для народу своїми, є причиною багатьох лих і розхитує державний лад. Монтень висловлював сумнів: чи зміна чинного закону може принести більш очевидну користь, щоб переважити зло, яке виникає при його зміні? [140, с. 69].

Велику увагу філософ приділяв моральності, вважаючи, що філософія є вченням про розумне та доброчинне життя людини, яке знаходить прояв у нормативній, соціально корисній поведінці. Моральність повинна будуватися на природній основі, а тому Монтень заперечував аскетизм і безсмертя душі, звеличуючи земне життя. Головним у його філософії було те, що мета людського життя є в самому житті, а не поза ним. Головним для людини є жити вміючи, оскільки «життя – не добро і не зло: воно – вмістилище і добра, і зла залежно від того, на що його перетворили» [334, с. 88]. Таким чином, у поведінці людини, на думку філософа, слід керуватись знаннями, завдяки

яким людина розуміє, що щастя і задоволення є основними двигунами поведінки. Поряд з цим у житті можливі страждання, тому людина у своїй поведінці повинна бути віротерпимою, лояльною та доброзичливою.

Підсумовуючи слід зауважити, що переходом від замкнутого світу до безкінечного Всесвіту можна охарактеризувати перехід від Середньовіччя до Нового часу. Мислителі Відродження у своїх уявленнях віддали перевагу безкінечності Всесвіту, безмежності людських можливостей. Ренесанс поставив за мету звільнення людини від середньовічного стереотипу розчинення особистого в загальному інтелекті, яким була схоластична метафізика. У цей період людина набула максимальної свободи пошуку, а екзистенційна діалектика божественного і людського набула найбільшої варіативності. Слід погодитись, що «при всій своїй прозорості союз індивідуального й загального викликає враження дивовижної сили, впевненості в собі, життєвості, повної внутрішньої свободи і величезного запасу можливостей – те враження, яке надає культурним цінностям Відродження єдиний у своєму роді статус, межовий статус абсолюту, статус вищої художньої досконалості» [302, с. 131].

Відродження дало потужні культурні імпульси для формування європейської цивілізації, а гуманістичний рух змінив напрямок її розвитку. Оголосивши попередній період Середньовіччя темним століттям і розглядаючи себе як наступників і хранителів античнo-християнського синтезу, гуманісти поставили на противагу відмираючим духовним цінностям періоду безособової корпоративності ідею вільної особи, яка самовизначається у творчості і вірі [430]. На першому плані в той час була антропологія, тобто дослідження проблеми людини, її гідності, унікального положення в світі, цінності її індивідуальності. Дослідження ренесансних уявлень про людину дає можливість відновити особливості становлення європейської людини і навернення до її справжнього розуміння, характерного для пізнього Відродження.

Антропоцентризм став основною передумовою розуміння поведінки людини в українській філософії епохи Відродження. Ідея людини, звернення до людського життя, обстоювання гідності людської особистості були не новими для філософських роздумів в Україні, починаючи з праць книжників Князівської доби і відбившись повною мірою в «Повчанні Володимира Мономаха». Вони знайшли свій відбиток і в наступні періоди розвитку філософської думки, особливо в XV ст. Однак слід погодитись, що, розглядаючи це питання, можна говорити лише про елементи гуманізму. Систематичне звернення до ідей і концепцій гуманізму як ідеологічної течії третього стану найповніше проявилося саме в XVI ст. – першій половині XVII ст., набуваючи певного змісту та форми залежно від конкретних умов і звернень до своїх витоків [259].

Починаючи з XV ст., в Україну проникають раціоналістично-гуманістичні ідеї, які вперше ввели в українське культурне оточення твори раціоналістичного змісту. Осередками раціоналізму були міста, де виникли умови для розвитку гуманістичних ідей та осмислення дійсності з елементами розумного сприйняття. Прихильники раціоналізму відстоювали безпосереднє спілкування з Богом, відкидали церковну ієрархію та її авторитет, що знайшло відображення у творах представників братств. Вони надавали великого значення самозаглибленню, молитві на самоті, під час якої людина здатна контактувати з Богом, а вже на підставі такого спілкування визначати свою поведінку. Ідея єднання людини з Абсолютом у процесі молитви вела до ототожнення людини з Богом [277, с. 29].

Людині притаманна суперечність між сприйняттям ідеалу і його здійсненням у своїй поведінці, яку християнство пояснює первородним гріхом, що вимагає внутрішньої боротьби людини. Цю суперечність з гуманістичних позицій спробували пояснити українські мислителі. Українські ренесансні гуманісти, головною рисою яких був раціоналізм, визнавали її причиною життєвих страждань людини, розум якої спокушений

і засліплений пасткою жадань, а воля є неспроможною виконати накази сумління. Розум розглядався ними як вища інстанція, а недовіра до розуму сприймалась як ганебне засліплення. Тому у своїй поведінці людини повинна керуватись розумом, при чому моральна дія розглядалась як рівнозначна розумній дії. «Розумова сила людської душі, хоч і закладена в людині у процесі її створення, природно безмежна у своїй активності й має безкінечну потенцію до свого власного розвитку. Реалізація цієї потенції є природною для розуму, і будь-яке обмеження активності розуму веде до його спотворення. Обмеженість чи безмежність, а також простота чи складність думок розуму залежать від об'єкта, на який вони спрямовані, від того, про що він намагається мислити» [125].

Серед українських філософів того часу значна увага приділялася природі людини, її цінності, призначенню та проблематиці природного права, детермінації поведінки людини. Так, Павло Русин писав, що мету існування людини повинен визначати розум, яким вона має керуватися у своїй поведінці і стосунках з іншими людьми. Іван Вишенський займався проблемами духовного становлення людини, самопізнання, свободи волі людини. Мелетій Смотрицький доводив, що джерело зла знаходиться у душевному недбальстві. Лаврентій Зизаній розглядав людину як вінець природи [338, с. 10]. Так, у вченні Л. Зизанія за людиною визнавалась свобода волі, яку вона не втратила й після гріхопадіння, а зберегла свої тілесні й духовні сили такими, якими вони були на початку в Адама. Лаврентій, на противагу прихильникам аскетично-споглядальних ідеалів, згідно з якими врятувати людину може тільки таїнство віри, наголошував, що для цього «не досить самої віри, є потреба у добрих вчинках» [12, с. 87].

Розуміння поведінки людини поєднувалась із розумінням Бога і здійснювалось у дусі неоплатонізму, що можна прослідкувати у творах Констянтина-Кирила Філософа, Максима Сповідника та інших, а пізніше пов'язувалось із появою християнського перекладу творів Псевдо-Діонісія

Ареопагіта та праць східних отців церкви. Концепція творів українських книжників відображала православну інтерпретацію християнського догмату Трійці, проте у структурі християнської тріади був відсутній принцип субординації, на відміну від неоплатоніків, де «Ум нижчий єдиного, а Душа нижче Ума» [19, с. 25].

Якщо в часи Київської Русі проблема поведінки людини осмислювалась у дусі патристики, то поступово у добу Відродження з'являються гуманістичні тенденції. Основна парадигма «Людина – Бог» в українській філософській думці під впливом західноєвропейської культури трансформується у нову парадигму «Людина – Природа», а ідея Бога набуває нової інтерпретації через самопізнання та самозаглиблення. В українській філософії того часу виокремлюють два види ставлення до дійсності: філософія пасивного споглядання (Іван Вишенський, Віталій з Дубна, Йов Княгиницький, Желіз та ін.); філософія дії, активного ставлення до навколишнього світу (Юрій Рогатинець, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Касіян Сакович, Стефан і Лаврентій Зизанії, Герасим Смотрицький, Петро Могила) [12, с. 87].

Представники першого напряму розвивали вітчизняну традицію з її витоками в культурі Київської Русі, зв'язками з грековізантійським світом, та ідеями візантійського неоплатонізму. Людина вважалась духовно й фізично неповноцінною, гріховною істотою, а її призначення пов'язувалось із постійним самовдосконаленням, метою якого було посмертне злиття з Богом. Самовдосконалення передбачало певні ступені самоочищення, вимагалось абсолютне відречення від матеріального світу, тілесності, абсолютизувалося духовне начало. Вище благо людини вбачалося в пізнанні Бога, а умовою досягнення абсолютної істини вважалося чисте споглядання. Таким чином, така світоглядна орієнтація великою мірою стримувала людину від активної поведінки [276, с. 79–95].

Представники другого напряму підтримували реформаційні тенденції у православній церкві, традиції раннього гуманізму та культурно-освітню діяльність братств. Людина сприймалась як істота фізично і духовно досконала, здатна насолоджуватись радощами земного буття, красою землі, тілесними почуттями, така, що не потребує «спасіння від Бога». Вдосконалення людини вбачалося не в аскетичному самоочищенні й відчуженості від світу, а в активній соціально корисній поведінці. А тому земне буття людини і її вище благо визначало спільне благо, досягнення якого передбачало активну діяльність на користь суспільства. У цих поглядах українських вчених обґрунтовано ренесансний ідеал гідності людини, проблема сенсу людського життя пов'язується з ціннісними критеріями земного існування людини та її поведінки, цінністю часу, відведеного людині для життя на землі [163, с. 17–20].

Григорій Саноцький (1406–1477 рр.) відкидав авторитети і прагнув до самостійного осмислення і вивчення текстів античних філософів. Саноцький виступав за домінування розуму, що виражалось у спробі відмежування науки від теології за допомогою вчення про подвійну істину: «те, що не базується на жодному розумовому доказі, є глупотою і не гідне того, аби в нього вірити». Спираючись на ренесансне уявлення про людину як істоту, що поєднала в собі духовну і тілесну природу, філософ обстоював всебічний гармонійний розвиток людини, націлював на досягнення повноти життя і самовиявлення. Саноцький визнавав рівність людей перед Богом і законом, прагнув реабілітувати соціальні верстви купців, ремісників, міщан. Виступав за необхідність соціально корисної поведінки людини, зазначаючи, що люди, «ступаючи крок за кроком уперед, позбавляються варварського стану завдяки своїй власній праці і самі є творцями власної долі» [200].

Юрій Дрогобич (Котермак) (1450–1494 рр.) вважав, що душа людини впливає на дії тіла, у якому вона існує. Будучи началом свідомості людини, душа здатна сприйняти голос Бога і відвести від себе загрози розумом.

Причинами зла і ненормативної поведінки філософ визнавав погані потяги людини. Свобода волі людини існує для того, щоб допомогти людині зробити вибір на користь добра. Якщо ж людина зробила інший вибір і зрозуміла свою помилку, то вона може одуматись і змінити обставини свого життя. Чим більше тілесне й емоційне в людині відступає перед тваринними інстинктами і пристрастями, тим глибше людина занурюється у матеріальну обумовленість свого життя, таким чином, фактично відмовляється від свободи. Якщо людина хоче бути вільною, то свою свободу повинна плекати, відсторонюючись від усього, що заважає її духовній незалежності [60].

Великого значення у детермінації поведінки людини Дрогобич надавав астрології: «…зірками управляються справи земні. Не примушують вони, але дозволяють самим правити; а якщо раптово загрожують – люди можуть відвести ці загрози розумом» [128, с. 14]. Астрономічні дані допомагають людині у виборі варіанту поведінки, оскільки значення зірок відображає загальний хід розвитку матеріального світу. Таким чином, важливо знати, які зірки прихильні до людини, а які протидіють, а також знати, коли відбудеться та чи інша подія для вибору правильної лінії поведінки. Якщо людину попереджено про наслідки можливих дій і вона зрозуміла значення застороги, то і вибір зробить правильний, а отже, зможе керувати своєю долею. У такому випадку серед можливих наслідків поведінки людина може знайти такий ланцюг наслідків, який приведе її до Блага. Для цього людині слід чітко усвідомлювати мету і розуміти, якого блаженства шукати [128, с. 14].

Для Юрія Дрогобича таким блаженством була істина та знання. Учений вважав, що завдяки розумові як головному критерію істинності знання можна пізнати всі таємниці світу. При цьому людина здатна пізнавати світ, не опираючись на одкровення, тому що в ньому панують незмінні закони природи, які людина пізнає. Філософ вірив у можливості людини та

постійно наголошував на її спроможності використати результати пізнавальної діяльності на своє благо, на користь суспільству. У людському розумові, активній діяльності, освіті він вбачав головні рушійні сили суспільного розвитку на засадах неоплатонівської ідеї космічної любові. На його думку, людина завдяки своїм доброчесним вчинкам може уподібнитися Богові.

Павло Русин з Кросна (Кросненський) (1470–1517 рр.) звертав увагу на формування гідності та образу людської особистості, яка сповнена різними богоподібними чеснотами, що забезпечують їй земне безсмертя. Філософ стверджував право людини на повноцінне життя та свободу сумління, яка повинна прислухатись до велінь розуму, керуючись законами чесноти, що повинні вказувати їй, як досягти щастя в житті, «прагнути до великих діянь і трудів незмірних». Лише той, хто не бажає будувати свою поведінку у відповідності чеснотами, є «душею темний» і постійно буде стикатись з великими труднощами у житті, не зможе вберегти свою непохитну віру і волю до вдосконалення себе і світу, що його оточує. Це призведе до втрати людиною свого творчого потенціалу та індивідуальності, якими наділила її природа [288, с. 80].

Русин був прихильником концепції природного права, відстоював особисті права людини, право на активну й повноцінну діяльність, право керуватись у житті своїм розумом. Філософ вважав, що людину слід шанувати не за її багатства і титули, а за її чесноти. Обстоюючи необхідність розвитку освіти і науки як головних сил історичного поступу, прославляв образ святої правди, якою слід керуватися в поведінці людини і що є дорожчою за всілякі коштовності. Це свідчить, що ідеї раннього західноєвропейського гуманізму в його орієнтації на античну спадщину Русин доповнює елементами української культури князівської доби. Звертаючись до проблем держави і державного правління, філософ наголошував, що правитель повинен бути мудрою людиною, мати світлий

розум, стверджувати всі права і чесноти, дбати про повагу громадян. В історії вбачав учителя життя та свободи людини, яка і є творцем історії, де історичний процес зумовлюється не Божим промислом, а постає діяльністю людей, які беруть безпосередню участь в історичних подіях [259].

Станіслав Оріховський-Роксолан (1513–1566 рр.) стверджував гідність людини, акцентував увагу на її божественній природі, оскільки людина має вільну та розумну душу, що створена за образом і подобою Бога. Гідність та відвага людини, на думку філософа, проявляються завдяки її особистим рисам, таланту, через конкретні достойні вчинки, завдяки яким до людини приходить визнання. Однією з головних рис людини є відчуття свободи, яке дозволяє реалізувати амбіції, мети та наміри, домагатись справедливого державного ладу, відстоювати права: «…держава і могутність королів тримається, звичайно, на двох найбільших і наймогутніших благах. Одне з яких – щастя – дається якоюсь божественною долею, інше – розсудливість – дарується природою. Останнє, хоч і не поступається першому, однак є набагато більшим з усіх благ, які даються людині» [385].

Слід погодитись, що Оріховський уперше в історії західноєвропейської та вітчизняної культури сформував концепцію природного права та підтримав теорію суспільного договору походження держави; став першим українським мислителем, який у своїх філософських трактатах обґрунтовував окремі елементи правової держави (верховенство права, верховенство закону, принцип поділу влади на гілки та їх розмежування, визнання держави гарантом прав і свобод людини та безумовним носієм обов’язків перед нею); значну увагу приділив феномену свободи і принципам справедливості, рівності та невідчужуваності прав людини. Крім цього, основними об’єктами, які потрапили у поле осмислення та філософствування гуманіста, були проблеми оптимальної форми правління держави, яка забезпечувала б суспільне благо, гарантії прав та свобод людини, не суперечила б і не порушувала б постулати природно-правової концепції; правовий статус монарха у державі; правовий статус сенату; окремі

аспекти внутрішньої та зовнішньої політики; співвідношення світської й духовної влади; взаємозв'язок моралі та політики; взаємозв'язок природного і позитивного права [130, с. 10].

Природне право, на думку Оріховського, стоїть вище від людських законів, які в разі необхідності можна змінювати. Всі люди повинні дотримуватися закону природи, який є мірилом свободи і рабства, прав і обов'язків, надає людині можливість користуватися її правами в умовах безпеки, як зовнішньої, так і внутрішньої. Усі люди на землі – королі, принци, знатні, незнатні, багаті і бідні – «творять одну кошару», «нема ні раба, ні вільного», «всіх одним іменем названо». Якщо ж перед вічним законом природи усі рівні, то, як вважає гуманіст, «при однакових правах у всіх однакова сила». Дотримання закону не розглядалось як обмеження, а як правило суспільно корисної поведінки, запорука справжньої свободи. Навіть король повинен неухильно дотримуватись закону, оскільки він є вуста, очі й вуха закону. «Не людина править у державі, а закон, людина є лише його інтерпретатором, що зміцнює віру в королівстві й нічого іншого, крім того, що вимагає закон, не робить. Той же, хто чинить усупереч природному праву, є ворогом справедливої держави» [213].

Оріховський писав, що всі помисли людини в земному житті повинні спрямовуватися на досягнення богомисленості, оскільки швидкоплинне життя на землі завершується вічністю і вічним безсмертям, а тому провідною ідеєю і найвищим змістом людського життя є Бог. Водночас він зазначав, що до безсмертного життя шлях потрібно прокладати, «живучи розважно, чесно й побожно на землі», і був переконаний, що спасіння досягається, насамперед, повноцінним, творчим, активним земним життям. Станіслав Оріховський називав людське життя «actio» («дія»), після якого залишається справа. Від «actio», на його думку, різниться «factio» («діяння, чинення»), яке зникає разом зі своєю причиною. У цих міркуваннях помітний вплив Арістотеля, який стверджував, що життя людини схоже на спів під час гри на

лютні, коли після нього не залишається нічого тривкого, бо разом зі співанням перестає існувати і спів. Таким чином, тлумаченням людського життя як «actio» філософ визнавав його земну значущість [315].

Високо цінуючи земне життя людини, Оріховський наголошував, що воно повинно опиратись на християнську ідею порятунку душі. Розумне начало в людині сприяє утвердженню джерела потенційних можливостей та повинно бути визначальним у поведінці людини. Розум, освітлений вірою, може вознести людину над цим світом і дозволить осягнути вічні цінності, тому «…у духовній сфері для індивіда існував вибір, скориставшись яким, він міг моделювати свою духовну сутність» [320], а отже, визначати свою поведінку.

Іван Вишенський (1545–1620 рр.) поєднав ренесансні ідеї з раннім християнством, яке він розглядав як еталон та критерій істинності. Головним питанням у детермінації поведінки людини філософ вважав свободу волі, доводячи, що людина може досягти спасіння власними силами, без посередництва церкви. Саме від волі людини залежить вибір варіанта її поведінки: «волно ест и самовластие человъку, кой хощет или погибнути, умерти или живъ быти, сыном божиим или сыном диаволским быти – сие на произволении человеком лежит… Естество человъческое на самовластии стоит и нуждею, и силою ко Богу не притягається по оглашению всемирному евангельское проповеди, но на произволении… оставлено есть» [69]. Христос і диявол пропонує людині свою цінність, а людина вибирає. Вишенський вважав, що є вищий рівень свободи волі, яким володіє Бог і який обмежує дію волі людини рамками того, що Бог створив. Критерій правильності вибору людини полягає у волі Бога, яка викладена у Святому Письмі. При цьому вибір доброго чи злого варіанта поведінки визначається справжньою чи несправжньою вірою людини.

Філософ висунув ідею свідомого підпорядкування поведінки людини волі Бога, в чому проявляється свобода волі людини. Таким чином, свобода

волі людини можлива лише в земному житті і полягає у виборі між добром і злом. Боротьба між духом і тілом приводить до бажаного результату лише при правильному виборі, який можливий, коли людина розуміє його значення і наслідки. Правильність життєвого вибору залежить від самої людини та її активної участі в боротьбі між добром і злом, що проявляється в її поведінці: «Не от речей самохвалных, но от творения воли Отця Небесного познається правдивий християнин, и не во словесъх, а в силъ учинку живет евангелская правда» [69]. Свобода волі людини зумовлює самостійність поведінки людини та відповідальність за неї.

Спасіння людини Вишенський вбачав у дотриманні віри, яка разом із поведінкою людини є основою спасіння. Людський розум містить у собі відблиск божественної мудрості, яка може вказати шлях до спасіння і яку можна осягнути через просвітлення. Завдяки духовному самовдосконаленню, молитві, аскетизму людина може досягнути просвітлення. Отже, скеровуючи духовне єство людини на осягнення божественної мудрості як найвищої істини шляхом релігійного просвітлення, Вишенський не замикає людину в містицизмі, а вводить її у сферу боротьби добра і зла, ставить на бік добра. При цьому метою божественних істин визнається утвердження через людський розум у духовній сутності людини. Заперечуючи світ зла, багатства через аскетизм, людина пробуджує в собі сумління, повертає собі духовну сутність, здатність до осягнення закладених у божественних істинах моральних цінностей [280].

Божественна істина, на думку Вишенського, лежить у душі людини, і людині належить відкрити її в собі у процесі набуття найвищого рівня духовності. Пізнання істини передбачає активну розумову діяльність людини за умови його звільнення від різноманітних чуттєвих образів, що відволікали його від основної мети, націлює людину на самозаглиблення, споглядальність і аскетичний спосіб життя. Таким чином, істина знаходиться в людині і може бути відкрита за умов досягнення відповідного рівня

внутрішньої духовності. Першим ступенем на шляху її досягнення є очищення душі від пристрастей, намагання позбутися земного з метою входу людини у стан християнського смирення і повної богоподібності, що відбувається у процесі боротьби людини із земними спокусами, гордістю, славою, честю, владою. Вишенський вважав, що благодать як безпосереднє розкриття божественної істини в людині можлива лише як наслідок її власних зусиль, спрямованих на своє моральне вдосконалення: «Волно ест и самовластие человьку, кой хощет спастися или погибнути, умрети или живъ быти, сыном Божиим или сыном диавольским быти – сие на произволении человьком лежит». Вибравши євангельський шлях пізнання істини, людина повинна постійно здійснювати моральні подвиги, під якими розумілися важкі, морально значущі людські діяння, такі як цілковите самозречення, відмова від усього мирського, в тому числі від рідних і близьких, постійний самопримус, приречення себе на добровільні злидні і поневіряння, повне усамітнення. Це все, з погляду мислителя, необхідно було для того, щоб людина спрямовувала всі сили волі і розуму на зосереджене осмислення віри, Бога і своєї внутрішньої суті. На шляху свого морального вдосконалення у процесі тривалої і впертої праці, зміст якої полягав у боротьбі духа з тілом, з’являються внутрішня печаль, духовний голод, покаяння, смиренність [213].

Кирило Транквіліон-Ставровецький поєднував у розумінні людини та її поведінки патристичні та ренесансні ідеї. Філософ не відмовився від християнського дуалізму протиставлення земного і небесного, душі і тіла, проте намагався подолати його у пантеїзмі. Це створило умови для гуманістичного погляду на поведінку людини. Бог визнавався як джерело всього сущого, однак при цьому стверджувалась самоцінність людини. Захоплення красою світу поєднувалось з усвідомленням права людини тішитись нею, прагнути до щастя в земному житті, що знаходило прояв у її поведінці. Важливою умовою і запорукою щастя, а також сенсом життя людини філософ вважав працю на користь суспільства.

Людина розглядалась Транквіліоном як малий світ: «Но и се подобает відати, яко чоловік составом своим имієт причастіє або участництво и сполкова(н)я до вшелякого створення: земли – плотію, воді – кровію, диханієм – воздуху, теплотою – огневи, древу – растител(ь)ною силою, безсловесним – яростю и похотінієм, бездушним – ногти, власи (сих, хотя і ріжуть, не чують болю); причаствует же і словесним, яко аггелом – разумом і самовластием, и разсуждением творити злоє, или не творити. Суть же и інии сили въ души, котъріи розумноє діаніє творять, повинующеся умному хотінію. И сих діля чоловік назван єст малим світом» [147, с. 97]. Філософ возвеличував душу людини, як запоруку її безсмертя, «образ божій и подобіє слави його», а розум розглядався ним як сила душі, що забезпечує спасіння людини. «В том умі образ Божій і подобіє слави єго и несмертел(ь)ность зависла. А если ся ум той, живучи в тілі смертном, соєдинить преизволенієм своїм зь Богом і аггели єго, тогда вічне зь Богом зостанет и по разлучен(н)ю тіла… З иной же сторони, и тіло єст милостивий приятель, поневаж боронить душу від пихи и справует к доброму» [147, с. 98–99]. З цього можна зробити висновок, що розум і тіло сприймалися Транквіліоном як необхідні передумови для соціально корисної поведінки людини.

Симон Пекалід (бл. 1567 – після 1601 рр.) у постановці проблеми співвідношення Бога і світу, Бога і людини, духовного і тілесного прагнув до обгрунтування гармонійної єдності земного і небесного, чуттєвого і надчуттєвого, наведення мостів між творцем і створеним, божественним, духовним і матеріальним. Філософ відстоював думку про суттєву причетність земного до небесного, людської природи до божественної, реабілітацію тілесної природи людини, розглядаючи її як гармонійну єдність душі і тіла, де душа неможлива без матерії. Тому життєвий ідеал, зразок Пекалід шукав не в самозаглибленні, внутрішньому духовному самовдосконаленні, а в активній практичній діяльності, поведінці людини в суспільстві. Виходячи з раціоналістичного і натуралістичного розуміння

людини, філософ наголошував на самоцінності людини. Так, прославляючи свого покровителя князя Острозького, він доводить, що слава острозьких князів здобувалася кожним представником князівського роду ратними подвигами, просвітницькою діяльністю, видатними здібностями, мужністю, розсудливістю, особистою доблестю та гідною поведінкою, а не їх знатним походженням [259].

Мелетій Смотрицький (1577–1633 рр.) дотримувався точки зору, згідно з якою соціальна побудова порівнювалася з людським організмом, де голові відповідає духовна і світська влада, тулубові — вищі стани, а руки і ноги уособлює простий народ. На перших етапах своєї діяльності філософ співвідносив оцінку вчинків людини з обставинами та засуджував єзуїтський принцип «мета виправдовує засоби». Смотрицький вважав, що природа є вчителькою життя і вчинків людини, виводив норми моралі і поведінки не з християнських заповітів, а з багатовікового досвіду людей. Закликаючи читачів до людяності, філософ відстоював права, звичаї, культуру, віру українців, наголошуючи: «…пізнайте самих себе, пізнайте батька і матір своїх, в чиєму і якому домі народилися» [259].

Касіян Сакович (1578–1647 рр.) відстоював природо-науковий підхід до вивчення людини та її поведінки. У епоху Відродження особливого поширення набула натурфілософія, центральною ідеєю якої стало відоме ще з античної філософії вчення про людину як малий світ, який повторює образ великого світу. Першочерговим завданням християнства вважалося дослідження таємниці внутрішньої людини, що пов’язана із трансцендентним світом, осмислення самопізнання людини і пізнання її становища у світі. Сакович вважав, що самопізнання дає змогу людині керувати «домом свого тіла»: відчуттями, розумом, волею, вчинками. Непристойно людині «не знати законів своєї природи, не знати властивостей і обов’язків частин, з яких складається її тіло, не відати того, що зберігає її природу в цілості і що веде до її руйнування». Людині дано знати про всі речі, але для чого все це

потрібно їй, якщо вона не пізнає себе саму, не знатиме, із чого, ким і для чого створена. Людина має свободу волі та вибору творити добро або зло. Із невизнання за людиною свободи волі випливали б «три непристойні речі (три абсурди). По-перше, це було б рівносильно тому, що ми перетворили б людину не лише на нерозумну тварину, а й на камінь, бо він за своєю природою, завжди котячись до низу, не має жодної свободи, тобто не може не падати. По-друге, ми зробили б Господа Бога автором зла й усіх гріхів, які скоює людина. По-третє, даремними були б казання й повчання пастирів, що відводять від зла й приводять до добра» [315]. Людина повинна відповідати за своє майбутнє, а отже, за свою поведінку, що залежить великою мірою від неї самої, а не лише від Бога. Поведінка людини зумовлюється дією природних чинників, які опосередковують втручання Бога.

Петро Могила (1596–1647 рр.) визначальною рисою Бога, світу і людини вважав любов, а відтак милосердя і терплячість. Ідея серця як стрижня тілесного, душевного і духовного життя людини посідає в його творах вельми поважне місце. З нею філософ пов’язував ідею діяльної любові або доброчинства, що, у свою чергу, стає основою суспільної злагоди й єдності, наслідком яких є побудова суспільного блага. Це був один із перших православних мислителів в Україні, який, виходячи із вчення про природне право, почав створювати концепцію української держави. Основним державотворчим чинником Могила вважав злагоду, єдність усіх станів, етнічних угруповань і конфесій в Україні. Право як підставу поведінки людини філософ підносив вище будь-якої земної влади, стверджуючи, що воно є не лише даром Божим, а й самим Богом, який його дав [284].

На думку Могили, держава також дається людям Богом, однак у кожному конкретному випадку вона безпосередньо встановлюється через їхню волю, а тому голос народу – це голос Божий. Кожна людина від Бога й від природи має право на життя, на свободу та її захист, але якусь частину

цих прав вона відчужує від себе й передає державі, котра стає виразником волі та інтересів усіх. Тому всі дії держави повинні спрямовуватися на реалізацію загальногромадянських інтересів, спільної користі. Державу Петро Могила розумів як організацію, яка включає усі стани та окремих громадян і відображає волю та інтерес кожного [92].

Мислитель сприймав ідею сильної державної влади, освіченого і вольового господаря, ідеї природного права, спільного блага та тенденцію до зближення права й моралі як нормативне підґрунтя правомірної поведінки людини. Слід погодитись, що при розгляді найвищих пріоритетів державної влади позиція Могили щодо єдності права й моралі була спробою синтезувати західні та східні традиції в царині правопорядку. Піднесення суспільної ролі моралі, права і відповідних інституцій, а не особи та волі чи сваволі володаря суперечило східним традиціям у поглядах на державу. Воно переорієнтовувало державотворчі ідеї на Захід, на переосмислення всієї логіко-правової системи, що, починаючи ще з римського права, розвивалася й удосконалювалася у країнах Європи впродовж тисячоліття. Крім того, згідно з концепцією Петра Могили володар у своїй поведінці так само повинен підпорядковуватися законам за своєю власною волею. Без дотримання законів і справедливості неможливо забезпечити спільне благо, охоронцем і гарантом якого є держава. Тому верховна влада повинна діяти і говорити від імені права й згідно з ним, а оскільки закон тлумачився філософом як справедливість, то він розглядався як такий, що покликаний охороняти як інтереси кожної особи, так і спільне благо. Сила держави повинна ґрунтуватися не на насильстві, що було поза церковними канонами, а на освіченості, розумі, праві, законі [253].

Могила був одним з перших українських мислителів, котрі, спираючись на здобутки світової культури, почали розробляти й вивчати сумління як природний закон поведінки людини. Сумління спрямовує душу до добра, противиться злій волі людини, радить людині, як вона повинна

діяти, засуджує її, якщо вона вчиняє хибний вибір. Велику увагу філософ звертав на толерантність і свободу совісті, адже «вона нагадує людині про те, що відповідає її природі як певної особистості, як треба поводитися, тобто про те, що повинно бути. Вчення про совість – це наука про належне, тобто про обов'язковість, про те, що повинно бути відповідно до даного Богом природного закону, який за часів Могили сприймався як такий, що належить внутрішньому «Я» особистості й роду людському загалом» [382]. Могила розглядав сумління як актуалізацію природного закону, як самопізнання, що необхідне для очищення душі та її спасіння і поєднує сенс життя людини, її моральність та раціональність. Крім того, сумління охороняє людину від помилок на шляху піднесення до Бога.

Опираючись на ідеї важливості втілення гуманістичних та демократичних принципів християнства, Могила розглядав людину як таку, що не залишена сам на сам із силами природи, а відчуває опіку Бога-Отця і Бога-Сина і завжди може розраховувати на Божу любов, ласку та розуміння. Це зумовлювало необхідність духовної працю над собою, людина відчувала себе особистістю, котра повинна духовно зростати, вдосконалювати свій духовний світ і розум як Божий дар, примножувати добрі справи на славу Бога [133].

Слід погодитись, що християнське вчення, по своїй суті, було звернено до вільного волевиявлення людини, відкривало їй шляхи до вдосконалення, усвідомлення значимості вибору способу свого життя і варіанта своєї поведінки. Ідея свободи та відносної індивідуалізації людини у християнській релігії заклала основи вчень про права людини. У моральних настановах Петра Могили чимдалі виразніше віддається пріоритет активному громадянському життю, звучить чіткий мотив, що лише активне, діяльне життя може дарувати людині щастя. Людина постає як вища у своїй реалізації особистість і «починає розуміти обмеженість відносин між нею та суспільством, усвідомлювати необхідність їх заміни іншими відносинами, що

могли б врахувати веління природи й розуму людини, уособленням яких повинні стати держава, правитель, закон» [382].

Підсумовуючи, слід зауважити, що українська філософська думка XV–XVI ст.ст. долучилась до ренесансного періоду, для якого характерні такі риси, як створення вільного світогляду, що протистояв догматизму церкви, інтегрування в західноєвропейську та античну культури, а також залучення здобутків середньовічної філософії та створення національного варіанта гуманістичної філософії. Однією з особливостей гуманізму в Україні стало те, що він тут з'явився пізніше, ніж в інших країнах Європи, коли культура підійшла до потреби його розвитку. На той час використовувалися вже готові ідеологічні, філософські та правові форми гуманізму, вироблені іншими народами [252, с. 376]. Був утверджений новий ідеал людини, яка усвідомлює та поважає свою соціальну приналежність, прагне до духовного та фізичного ствердження своєї індивідуальності, до вдосконалення своїх творчих здібностей, звеличення цінностей життя [288, с. 83], визнання наявності потреб та інтересів людини, декларування свободи вибору варіанта поведінки. Ідея образності людського буття полягала у знятті чітко встановлених меж існування та поведінки людини. Людина розглядалась як така, що сама творить свою індивідуальність, сама визначає свою мету та здійснює вибір варіанта поведінки.

2.6. Висновки до розділу 2

Проведене дослідження дозволило зробити висновок, що І тисячоліття до нашої ери є певним рубежем в історії розвитку людства. Так, в Індії та Китаї майже одночасно з Грецією виникає філософська думка. Розвиток філософських систем багато в чому залежав від світоглядної основи, від того, що саме філософський напрям висував у якості найвищої цінності. Конкретні позиції обумовлювались тим, як розглядалася людина. Вчення давньосхідних мислителів, поряд із космоцентричними поглядами, торкались характеристики людини та її поведінки, яка розглядалась як виокремлена частина великого цілого. Завдяки сприятливим природним умовам, які забезпечили можливість роздумів про сутність речей, індійці уникли долі, яку Платон назвав найгіршою з усіх, а саме ненависті до розуму. Насолода пізнанням вважалась однією з найбільш чистих насолод, що доступні людині. У Стародавній Індії філософія була не просто доповненням до іншої науки або мистецтва, а й займала чільне місце, визнавалась головною наукою, що спрямовує інші науки, які без її допомоги мають тенденцію стати безплідними і безрозсудними: «Філософія – світильник усіх наук, засіб звершення всіх праць і опора всіх обов’язків» [306].

Давньокитайська філософська традиція висвітлювала людину як частину цілого, яка своєю появою покликана подолати розколотість світу, оскільки об’єднує в собі Інь та Янь, темне і світле, чоловіче і жіноче, активне і пасивне, твердість і м’якість, спокій і рух. Положення людини між небом і землею визначає «серединний шлях» як найбільш прийнятний для неї, що визначає їй роль як посередника. Людина розглядалась як органічна частина Космосу, котра здатна щось створювати та змінювати. Вважалось, що між небом і землею людина – цінніша за все, проте світ створений не заради людини, яка є лише передостанньою ланкою саморозвитку світу, своєю

поведінкою творить свою, особливу сферу буття. Людина не розглядалась як володар Всесвіту, вона не могла диктувати йому свою волю, розпоряджатися ним [327]. Найкращим вибором поведінки людини вважалось недіяння і наслідування природності, а у крайньому випадку впорядковування та усунення помилок, які вкралися у процес еволюції. Людина розглядалась як частина природи, яка сполучена з Космосом багатьма незримими зв'язками, що впливають один на одного, а тому висувалась ідея відповідальності за свою поведінку на вищому, космічному рівні.

Філософи Античності розглядали поведінку людини як засіб досягнення більш значущої мети: зокрема в платонізмі «терпеливість – витривалість у смутку в ім'я прекрасного, витривалість у трудах задля прекрасного»; у вченні Арістотеля належна поведінка людини повинна була сприяти справедливості і заснованим на ній дружнім стосункам як усезагальному благу, що несе користь народу; стоїцизм пов'язував терпіння з необхідністю залишатися людиною у протиборстві з долею та її випробуваннями. Терпимість розглядалась як така, що випливає з дії всезагального закону любові, і в цьому полягає її мета: «Коли ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?.. І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите?» [414, с. 112]. Така філософська традиція перейшла до християнства, яке закликало до належної поведінки заради спасіння душі – прикінцевого призначення земної людини.

Середньовіччя стало епохою свободи людського духу і розуму, а її визначальними характеристиками стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта, а також утвердження права людини на задоволення своїх потреб. Моральність у цей період включається в сукупність мотивів поведінки людини, вона намагається поєднати індивідуальні потреби та інтереси із суспільними зобов'язаннями.

Для представників філософії Ренесансу вище благо містилося у душі людини, яка зневажає випадкові блага і вдоволена доброчесністю, досвідчена

у справах, спокійна в поведінці. Гідною визнавалась та людина, яка вправляється в доброчесності, яка не знає іншого щастя, окрім власне створеного. Таким чином, «…блаженне життя створює вільний дух, який позбавлений страху і бажання, для якого єдине благо є честь, а все інше – купа негідних речей, що не віднімають нічого від блаженного життя і нічого до нього не додають, що з`являються і зникають без користі і шкоди для вищого блага» [281, с. 176].

У цей період виникає так званий гуманістичний напрям у юриспруденції, представники якого зосереджують увагу на вивченні джерел чинного права. Оскільки процес рецепції римського права потребував узгодження його положень з новими умовами суспільно-політичного життя і нормами національного права, починають відбуватися зародження історичного розуміння та тлумачення права. Зосередження уваги гуманістів цієї історичної епохи на позитивному праві не супроводжувалося запереченням природного права, у позитивне право входило і римське право, що включало в себе норми природного права. Подальша діяльність філософів розширила предмет вивчення права [396, с. 68]. Ставлення до людини як до природно-громадської, а не божественної істоти визначило і розвиток філософсько-правової думки епохи. Через призму цієї концептуальної установки поведінка людей починає розглядатися через мотиви, свободу волі і природне право, а визначеність поведінки людини божественною волею відходить на другий план.

У цілому філософія Відродження визначила місце людини у Всесвіті та стосовно Бога. Розвинувши тезу Платона про те, що все, що спричиняє перехід із небуття у буття, є творчість, філософське мислення було визначено як творче. Ейдетизм розумівся як подальше втілення ідеї в естетичній діяльності, у відповідному сприйнятті та інших соціокультурних проявах, що відкриває шлях до мислення у житті. Для того, щоб осягнути сутність суспільного життя, потрібно, перш за все, осягнути його як загальну

панораму, соціальну картину [70]. Розум породжує ідею, душа породжує образ цієї ідеї, однак лише в сукупності вони забезпечують можливість зближення розуму з душею у творчій діяльності, роблячи його цілісним і проявляючи у поведінці людини.

Слід погодитись, що у той період культура стає своєрідною міфотворчістю, а міфотворчість набуває ознак культури, оскільки «…Ренесанс одомашнив архетипові формули міфології і риторики, навертаючи їх на розуміння наявного буття. У цьому зустрічному русі він подолав середньовічний дуалізм, і, таким чином, виникла амбівалентна цілісність» [31, с. 147]. Гуманісти Відродження побачили в духовності того часу можливість реалізації божественних зразків, при чому ідеальне розумілося як сутність реального, що має властивість поєднуватися з ним. Тому ренесансні образи-міфологеми нерідко ставали архетиповими, стверджуючи образи, втілюючи надідею, яка дещо відрізняється від істинної сутності досконалості. Ренесансний платонізм, відіграючи кардинальну роль у гуманістичній ментальності, допоміг зрозуміти нюанси зміни образу ідеєю, оскільки справжня краса несе в собі ідею, водночас досконала істина є прекрасною [341, с. 29]. Таким чином, античні уявлення про досконалість небесного світу переплелись із християнським уявленням раю, який був втрачений людиною в наслідок її ненормативної поведінки, що призвело до деградації її божественної, досконалої сутності.

Особливістю українського ренесансного гуманізму було те, що історико-культурним ідеалом її представників були не стільки культура античності, скільки духовна спадщина Київської Русі. Іншою особливістю українського Відродження було те, що, незважаючи на його антропоцентризм, християнство з його ідеєю привілею духовного над матеріальним та земним було найвпливовішим фактором щодо розвитку правової культури на українських землях у XIV–XVI ст.ст. [129, с. 280]. Християнство пронизувало суспільство духом солідарності та лояльності, а

також терпимості не лише до християнських конфесій, але й до нехристиян, що знаходило вияв у поведінці тогочасної людини.

РОЗДІЛ 3
ЕВОЛЮЦІЯ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

3.1. Віра як спосіб спасіння душі та її прояв у концепції доброчесної поведінки людини в епоху Реформації

За своєю антифеодальною, передбуржуазною сутністю Реформація тотожна Відродженню, але розгортались вони у різних формах. Поняття «реформація» охоплює такі складові: масовий антифеодальний передбуржуазний рух; спрямованість проти панівної церковної ієрархії та кліру; здійснення секуляризаційних завдань під гаслом боротьби за істинну віру; ідеалізація й намагання відродження первісного християнства; піднесення індивідуально-духовного начала в людині. Реформація пов’язана з формуванням націй, національної свідомості і культури, вона призвела до розколу суспільства за віросповідним принципом. Реформація демократизувала церкву, надала поведінці людини, що відповідає нормам моралі Божественної санкції [200].

Слід погодитись, що корінь суперечностей між класичним католицизмом і ідеями протестантизму щодо поведінки людини полягає в тому, що:

1. Католицизм пропонує оцінку моральності поведінки людини лише після смерті шляхом переміщення її душі в пекло або в рай. Протестантизм стверджує, що Бог любить людину і допомагає їй у житті, а тому людина, моральна у своїй вірі і своїй поведінці, є успішною у матеріальному світі. Таким чином, руйнувалася основа морального балансу католицьких держав, коли людина «кредитувала» свій майбутній порятунок лояльною поведінкою у цьому світі.

2. Реформація породила моральний релятивізм, як основу майбутнього вчення про права людини. Суть морального релятивізму полягала в практичній байдужості до порушення людиною окремих норм поведінки за умови дотримання релігійних ритуалів і позитивного ставлення до права власності. Це призвело до появи відгалужень протестантизму, релігійні норми яких радикально відрізнялися від загальноприйнятих моральних норм та норм юридичного права.

3. Реформація призвела до висновку про дозвіл на вбивство не лише іновірців, але й людей, близьких за вірою, якщо вбивство пояснювалось вимогами своєї релігії. Це знайшло прояв у тридцятирічній війні.

4. У Середньовіччі життя і власність людини належали сюзерену, який міг розпоряджатися ними на власний розсуд. Згідно із Магдебурзьким правом, яке виникло в період Реформації, васал став повновладним власником землі та засобів виробництва. Власність стала самодостатньою, що докорінно змінило поведінку людини. Тепер уже не користолюбство служило людині засобом задоволення її матеріальних потреб, а все існування людини було спрямоване на користолюбство, яке стало метою її життя [240].

Реформація посилила моральний акцент на світській праці людини, а лютеранська ідея морального обов’язку знищила примат нетрудового аскетизму над трудовими обов’язками мирян. Ще більш загострив цю ідею кальвінізм, перетворивши її в релігійно-етичну основу капіталістичної ідеології та політики. Буржуазна меркантильність була чужою для нього, але тим не менш, розвиваючи нове вчення про спасіння душі, він пустив імпульс до розвитку непередбачених ідеологічних сил. Вислів апостола Павла «Не трудящий та не їсть» Лютер і Кальвін відносили не до гріховної природи всіх людей, як це робив Аквінат, вказуючи на важку і вимушену працю для підтримки свого життя і життя суспільства, а до доброчесної людини. Реформатори протиставляли працю та неробство як яскраво виражені форми чесноти й вади, лінь стає уособленням безвір’я, а ледар зближується з

єретиком: «не для плотської насолоди і гріха, а для Бога повинні ви працювати, щоб бути багатими». Якщо католицизм надавав особливого значення порятунку за допомогою молитви і чернецтва, порятунку, то протестантизм стверджував, що життя віруючих, наповнене постійною старанною працею, повинні стати для них релігійним еквівалентом чернечого аскетизму [132, с. 186].

Висловлюються міркування, що з метою власного виживання релігійний комплекс змушений був адекватно відображати фактичні суспільні відносини шляхом узгодження власної діяльності відповідно до нових потреб, які зумовлені соціальними змінами. Така історична здатність релігії пристосуватися до суспільних змін, вміння узгоджувати нові факти суспільного життя з основами віровчення й зумовило її високий адаптаційний потенціал. Тому виникнення протестантизму було відповіддю на тогочасні суспільні виклики, оскільки сформований на потребу буржуазного способу виробництва протестантизм суттєво змінив світоглядно-ідеологічні засади християнського віровчення, пристосував їх до запитів нового, капіталістичного суспільства. Для цього було змінено вчення католицизму, згідно з яким людина могла досягнути особистого спасіння в потойбічному світі, тільки завдячуючи старанням і діянням католицької церкви. Всупереч цьому ідеологи протестантизму стверджували, що первородний гріх спотворив природу самої людини, чим позбавив її здатності до добра, а тому вона не може врятуватися тільки за допомогою добрих справ, зокрема таїнств і аскетизму, як це було раніше. У такому підході головну роль відігравала особиста віра в спокутну жертву Ісуса Христа. З точки зору протестантизму, поведінка людини має релігійне значення, а попередні релігійні засоби досягнення порятунку душі (обряди, богоугодні справи, аскета, відхід від мирського життя і т.д.) було оголошено несуттєвими. Протестантизм зробив акцент «на спасінні через віру, але віру вільну» [311, с. 9], що дозволило відкрити шлях до стимулювання у людей

ініціативи, бережливості, підприємливості, що в кінцевому підсумку сприяло накопиченню матеріальних благ і вже принципово не розглядалось як недостойна поведінка для віруючої людини.

Раціоналізм, властивий мисленню досліджуваної доби, означав прагнення до панування розуму над стихією почуттів та мав виразне соціально-психологічне походження. Етичні системи доби Реформації орієнтували людину на роботу над своїм внутрішнім світом, на формування його єдності, боротьбу з хаосом афектів, внесення у свідомість дисципліни, самоконтролю оскільки в них вбачалися основні причини того, що відбувається. З позицій раціоналізму було переглянуто і саме уявлення про віру в Бога: наголошувалось, що віра повинна бути раціонально обґрунтованою. Ця релігійна за своїм походженням установка міцно увійшла в мислення науковців і втілилась у принципі «піддавай все сумніву» [50, с. 119]. Крім того, протестантська ідеологія запропонувала прагматизм як ще одну рису стилю мислення того часу. Світ розглядався як такий, що влаштований за відповідними правилами, законами, які треба пізнавати, а головне узгоджувати з ними поведінку людини.

Ці тенденції проявились у вченні Мартіна Лютера (1483–1546 рр.), в основі якого лежить конфлікт індивідуального і суспільного. З одного боку, воля держави як вираз розуму, з іншого – сумління, відчуття справедливості, властиве кожній людині. Однак розум не є абсолютним, оскільки існує сумління як релігійна підстава людини, носій відносин людини з Богом, що істотно впливає на розум. Якщо сумління перебуває в стані гріха, то і розум буде «затемнений, збочений і збитковий» [157, с. 87], а поведінка людини буде соціально-шкідливою. Лютер закликає людей повернутися до свого внутрішнього світу і триматися далі від влади та соціальних форм життя. Християнин визнається як людина, вільна від будь-якої підлеглості, в тому числі й церковної, але одночасно відповідальна перед всіма і покликана

служити людям своїм праведним життям, істина якого перебуває у «внутрішній людині» [160, с. 38].

Філософ відстоював авторитет віри, відстоюючи положення про протиріччя Бога і людини та необхідність дистанції між ними, яка виявляється у благочесті і страху Божому. Образ людини як тимчасової істоти, яка покинута в безпорадному чеканні між двома пришестями Христа, провокував усвідомлення провини перед Богом. Таким чином, страх перед Богом у сукупності з почуттям вини несли спасіння і давали захист від Бога. «Господь не рятує фіктивних грішників. Будь грішником і хоробро гріши, але ще більш хоробро вір у Бога і радій Христу, бо він переможець над гріхом, смертю і злом. Коріння лютеранської концепції поведінки людини містяться в тезі «тільки вірую» на противагу спасінню через добрі справи [234]. «Віра може правити тільки у внутрішній людині, як мовиться в Посланні до Римлян 10 [10]: «Тому що серцем віруємо для праведності, а устами сповідуємо для спасіння», й оскільки тільки лише віра виправдовує, ясно, що внутрішня людина не може бути виправдана, звільнена або врятована будь-якими зовнішніми справами або взагалі діями, і що ці справи, якої б вони не були властивості, не можуть нічого зробити з цією внутрішньою людиною. З іншого боку, тільки безбожництво і невір’я серця, і жодна інша справа, роблять її винною і гідною прокляття, рабом гріха» [208, с. 664].

Лютер повернувся до Св. Августина, зберігши ту частину його вчення, де йдеться про взаємини душі з Богом. Августин відмовився від виправдання людини перед Богом однією лише вірою, тому що побачив у ньому лише виправдання для людських слабкостей. Лютер знову виголосив цей принцип, оскільки «віра, повинна бути сильною любов’ю», а католицизм завдяки наданню великого значення зовнішній релігійності, занадто виснажив віру. З іншого боку, Лютер постійно повторює: «…ти не повинен!», а це означає, що й поведінка людини є важливою, а не лише її

віра. Отже, Лютер проходить той самий шлях духовних пошуків, яким йшов Августин [46, с. 257].

Згідно із вченням Лютера поведінка людини повинна відповідати Заповідям Божим: «Тепер, коли людина вивчила заповіді для того, щоб визнати свою безпорадність, і коли вона мучиться думкою про те, як же можна виконати закон, – оскільки закон повинен бути виконаний до останньої літери, в іншому випадку людина приречена на безнадійне прокляття; тепер, ставши воістину смиренною і нікчемною у власних очах, вона не знаходить у собі нічого, за допомогою чого вона могла б бути виправданою і врятованою. І ось тут друга частина Писання приходить до нас на допомогу («Обітниці Божі»), яка проголошує славу Його, кажучи: «Якщо ти хочеш виконати закон і «не побажати», як заповідає закон, прийди, повір у Христа, в якому благодать, праведність, мир, свобода і все [подібне] обітоване тобі. Якщо ви повірите, то знайдете все, якщо ви не повірите, то все втратите». Те, чого ви не можете досягти, намагаючись [самостійно] виконати всі діла закону, – яких багато і які всі [повинні бути] безкорисливі, – ви швидко і легко досягаєте через віру. (...) Таким чином, «Обітниці Божі» дають те, що заповіді Божі вимагають, вони виконують те, що закон наказує, щоб все суще могло бути тільки Божим, – як заповіді, так і виконання заповідей» [208, с. 665].

Лютер закликав не тлумачити Писання так, як заманеться: «безглуздо, більше того, нечесно, знаючи, що в Писанні все представлено в найяскравішому світлі, говорити про темноту його змісту через неясність деяких слів», оскільки те, що є незрозумілим в одному місці, роз’яснюється в іншому. Слово Боже необхідно сприймати серцем, а не розумом, відчувати його Дух, усвідомлювати, що «Бог нічого не передбачає за необхідністю, а знає все та звершує за незмінною, вічною, непогрішимою Своєю волею». Божественну волю філософ порівнював із блискавкою, що спалює всі індивідуальні волі християн, а тому «свобода волі – це найменування Бога».

Якщо гуманісти наполягали, що християнська любов повинна сприяти виправленню людини, її моральному вдосконаленню, то Лютер уважав, що всього цього не потрібно: «…хто буде прагнути виправити своє життя? Я відповідаю: жодна людина. Бо ніхто й не зможе. Тому що Богові немає діла до тих самих «ви правителів», позбавлених духу… Обранці ж і благочестиві виправляться через Дух Святий, решта – загинуть невиправленими». Таким чином, людині не варто з'ясовувати сенс божественної волі, їй слід молитися, славити Бога, оскільки Він один праведний, мудрий та справедливий до кожного [91].

Мартін Лютер був першим, хто поставив проблему свободи совісті, проте у його вченні вона парадоксально поєднувалася із запереченням свободи волі. Згідно з М. Лютером людина не може діяти «по своїй волі», не заглушивши в собі совість, «голос Бога». Формула «у людини нема своєї волі» рівнозначна формулі «на тому стою і не можу інакше», тобто є вираженням незалежності від всякого зовнішнього впливу і тиску. Формула «на тому стою і не можу інакше» виражає принцип внутрішньої достовірності, свого роду моральний імператив, якому не може не слідувати кожен християнин [345, с. 101]. Принциповою особливістю його вчення було те, що, на відміну від середньовічної містики, яка питання богопізнання розглядала через екстатичне поєднання з Богом, та схоластики, що ставила акцент на розумовому осягненні Бога, М. Лютер усвідомив людину безпосередньо причетною до Бога через ту саму здатність сумління, що судить, котра і свідчить про її богозалишеність. Була проголошена індивідуалізація сумління, головним стало не знання про гріховну природу людини взагалі, а усвідомлення, відчуття власної гріховності, яка є можливою тільки за умови спрямованості людини на Бога. М. Лютер закликав завжди з готовністю загострювати усвідомлення своєї актуальної недосконалості і нікчемності. Про цю недосконалість має свідчити не

зовнішній авторитет церкви, а сама свідомість людини, яка перебуває у стані відчаю [360].

Поведінка людини згідно з М. Лютером опосередкована виконанням обов'язку перед Богом, що реалізується в суспільстві, але не визначається суспільством. Суспільство і держава мають надати правовий простір для реалізації такого обов'язку, а людина повинна домагатися від влади священного і незаперечного права на дії, що починаються в ім'я спокути провини перед Богом [396, с. 72]. «Тут ми повинні підкреслити, що все Писання Боже розділене на дві частини: заповіді й обітниці. Хоча заповіді і вчать тому, що добре, те, чому вони вчать, не виконується відразу ж, бо заповіді показують, що слід робити, але не дають нам сил зробити це. Вони призначені для того, щоб вчити людину пізнавати себе, щоб через них вона могла визнати свою нездатність здійснювати добре і могла повністю розчаруватися в своїх здібностях. Ось чому вони названі Старим Заповітом та складають Старий Завіт. Наприклад, заповідь: «Не пожадай [чужого]» (Вих. 20, 17) доводить, що всі ми грішники, бо жоден [з нас] не може уникнути бажання знайти щось чуже, скільки б він сам з цим не боровся. Таким чином, намагаючись не побажати і виконати заповідь, людина змушена прийти у відчай від самої себе і шукати допомоги, якої вона не знаходь ні в собі, ні в комусь іншому. (...) Як ми далекі від [можливості] виконання [цієї] однієї заповіді, так ми далекі від виконання їх усіх, бо для нас однаково неможливо виконати будь-яку з них» [208, с. 664].

На думку Лютера, існує два виду праведності: зовнішня і внутрішня праведність. Перша складається із зовнішніх справ та здобувається через праведну поведінку, її також можна назвати громадянською праведністю, оскільки вона розглядає людину як члена суспільства і оцінює її поведінку як ставлення до інших людей (праведна або неправедна). Внутрішня ж праведність полягає в чистоті і досконалості серця, тому її не можна знайти через зовнішні справи. Для людини це так само неможливо, як зробити себе

Богом, оскільки ця праведність є божественною і з'являється, лише коли дарується по вірі в Ісуса Христа. Вона передбачає оцінку не перед людьми, а перед судом Божим. Оскільки людина грішна, вона для нього недосяжна і суперечить всякому розумінню, перевершуючи все, що можна подумати або вчинити людськими силами. Внутрішня поведінка полягає в тому, що Бог робить грішника праведним заради Христа, вона набувається Його стражданнями і смертю, ставиться людині по вірі, без його власних заслуг або достоїнств. Така праведність знаходиться, лише коли людина упокорюється перед Богом і визнає, що вона грішна, а також воліє до милосердя і благодаті Божої. Тоді людина приписує собі лише гріх, брехню, безумство, негідність, погибель перед Богом, а Богові – всіляке благо. У цій вірі і молитві її серце стає єдиним з Божою праведністю і чеснотою. Христос стає її виправданням, освяченням і відкупленням. Ця внутрішня праведність представлена відповідно до слів апостола Павла: «Ми визнаємо, що людина виправдується вірою, без діл Закону» [419].

У вченні реформаторів про виправдання через віру також розуміється переосмислення самого поняття віри, яке тепер відрізняється від прийнятого у схоластиці. Тому «легко зрозуміти, – в якому джерелі віра черпає настільки велику силу і чому добру справу або всі добрі справи разом не можуть змагатися з нею (...). Точно так само, як розплавлене залізо палає, як вогонь, тому що вогонь з'єднаний з ним, так і Слово передає свої якості душі. Зрозуміло тоді, що християнин має все, що йому потрібно, у вірі, і не має потреби ні в яких справах для виправдання себе, і якщо йому не потрібні справи, то він не має потреби і в законі, а якщо він не потребує закону, то, звичайно ж, він вільний від закону. Воістину «закон не даний для праведника» (1 Тим. 1, 9). Це і є та сама християнська свобода – наша віра, яка діє не для того, щоб спонукати нас жити бездіяльно або хибно, але робить закон і справи непотрібними для праведності і порятунку будь-якої людини» [208, с. 665].

Лютеранське уявлення про свободу совісті можна визначити таким чином: право вірити по совісті – це право на весь спосіб життя, що диктується вірою і вибирається відповідно до неї. Слід погодитись, що філософсько-правову концепцію М. Лютера в цілому можна охарактеризувати такими положеннями: свобода віри по совісті є універсальним і рівним правом усіх; на правовий захист заслуговує не лише віра, а й її передумови; свобода совісті припускає свободу слова, преси і зборів; права повинні реалізовуватися в непокорі державній владі стосовно обмежень свободи совісті; на правове забезпечення заслуговує лише духовне, плотське ж залишається на милостивий розсуд влади. У вимозі того, що не потрібно нічого іншого, крім слова божого, виражена антипатія до раціонального. Це зумовило ставлення М. Лютера до філософії, оскільки слово і розум, теологія і філософія повинні не змішуватися, а ясно різнитися. Філософ відхиляє вчення Арістотеля, оскільки воно відвертає від щирої християнської віри, без якої неможливе щасливе суспільне життя, нормальне функціонування держави [396, с. 72] та правомірна поведінка людини.

Ульріх Цвінглі (1484–1531 рр.) продовжив ідеї Мартіна Лютера, однак був більш раціоналістичний і послідовний, наполягаючи на тому, що кожне положення віровчення повинно бути обґрунтоване відповідним біблійним текстом. «Святе Письмо, – говорив Цвінглі, – дав нам Господь, а не людина, і Той, Хто просвітлює всіх, допоможе тобі зрозуміти все, що від Нього виходить. Слово Боже ... не може помилятися; воно відкриває себе людям, освітлює душу, всю повноту спасіння і благодаті, втішає її в Господі і гамує її, тому, забуваючи про себе, душа звертається до Бога». Життя Цвінглі підтвердило істинність цих слів, згодом він писав: «Коли я повністю присвятив себе вивченню Святого Письма, філософія і схоластика, засвоєні мною раніше, весь час збивали мене з пантелику. Нарешті я сказав: «Ти сам повинен залишити всю цю брехню і самостійно доходити до змісту Божих слів, керуючись тільки Його простим Письмом». Я почав благати Господа

послати мені Свій світ, і з тих пір мені вже стало легше розуміти Святе Письмо» [384].

Найбільш відома розбіжність Цвінглі і Лютера в розумінні таїнства причастя: Лютер наполягав на реальному присутності тіла і крові Христа, тоді як Цвінглі розумів його суто символічно – як нагадування про таємну вечерю. Цвінглі був ліберальнішим і рішучішим у політичних поглядах: засуджував кріпацтво, використання військових найманців, захищав інтереси дрібних підприємців. Він був не таким категоричним і в інтерпретації божественного зумовлення, свободи волі, первородного гріха, більш терпимо ставився до суджень античних філософів і середньовічних схоластів [229, с. 314].

Цвінглі підтримав вчення Августина про первородний гріх, проте відхиляв уявлення про успадковану вину. На думку філософа, вина з'являється лише при порушенні закону, внаслідок протиправної поведінки людини, але вона не притаманна успадкованому стану зіпсованості. Інша визначальна його ідея полягала в тому, що деякі освічені язичники за допомогою свого розуму можуть досягти рятівного знання і так само, як християни, можуть знайти блаженство. Основоположним для богослов'я Цвінглі було метафізичне протиставлення духу і матерії. На думку філософа, дух відділений від матеріального і зовнішнього і не може бути співпричетний йому, тому проводилась сувора відмінність між божественним і людським у Христі і вважалось, що віра звертається лише до Його божественної природи. Слово також не має великого значення, оскільки віра пробуджується не через зовнішнє слово, а через безпосередню дію Бога чи Духа. Цвінглі вважав, що хрещення немовлят не веде до усунення провини, оскільки діти до скоєння гріховних діянь вважаються невинними [419].

Вивчаючи Священне Писання, Цвінглі глибоко почав осягати істину, укладену в ньому, головними темами його роздумів було гріхопадіння людини та спокута. «В Адамі, – говорив він, – ми всі вмираємо під тягарем

своїх провин, приречені на виродження й осуд. Христос ... зробив для нас вічне викуплення ... Його страждання ... – це вічна жертва, принесена заради зцілення душі і яка задовольнить Боже правосуддя стосовно всіх, хто з твердою і непохитною вірою сподівається на неї». Разом з тим Цвінглі підкреслював, що благодать Божа не дає людям свободи грішити, діяти протиправно: «Де є віра в Бога, там є і Бог; де є Бог, там є і гаряче бажання робити добрі справи» [384].

Ключовою фігурою переходу від фанатичної релігійності Лютера до здорової рівноваги культурних видів і форм став Томас Мюнцер (1490–1525 рр.), який, розпізнавши справжній потенціал реформації для всієї культури і всього суспільства, позначив абсолютно нову перспективу соціально-культурної еволюції, пов’язану зі свідомою перетворювальною діяльністю людини як істинно Христовою справою. Тому «істинна віра» у Мюнцера служить лише підготовкою на шляху до «істинного розуму», а «божественна істина» утворює, по суті, лише вищий ступінь людської і земної. Якщо перші імпульси протестантизму випливають із протиставлення біблійного тексту «священним переказам», то Мюнцер наважився протиставити біблійному авторитету розумне начало. Таким началом став Святий Дух, що діє через людину і не відрізняється від людського розуму, який філософ вважав «найчистішим і безпосереднім джерелом істини для людства» [134, с. 42]. Сенс релігії визнавався не в ній самій, а у пробудженні в людині розумності, особистісного начала, людської гідності, створення позитивних, соціально і особистісно корисних моделей поведінки. Тому людина потребує релігії як милиць, доки не навчаться ходити самостійно, тобто не почне самостійно керувати власною поведінкою.

Головним завданням Мюнцер вважав подолання середньовічно-схоластичного розуму і набуття вільного, самостійного розуму, який здатен до осягнення вищої істини і реалізації її у поведінці людини. Філософський розум, який століттями привчений у католицизмі до служіння теології, і в

протестантизмі залишався нетвердим у судженнях, плутаним і гріховним. На думку філософа, Лютер тільки відтіснив цей розум від віри, але не перетворив, як не реформував і схоластичну філософію, а лютеранські теологи продовжували користуватися тим же схоластичним розумом, за зв'язок з яким вони таврували католицьке богослов'я. Мюнцер прагнув поглибити релігійне відчуття в серці християнина, піднести віру до впевненості, до знання, до правильного розуміння. Перехід до «нового розуму» він бачив на шляху зосередження віри, очищення її аж до повного придушення всієї тієї колишньої розсудливості і «розумності», яка продовжувала раболіпне виправдання існуючих порядків чи примирялась з ними. Мюнцер вимагав єдиного принципу для земного і небесного життя: все своє життя християнин повинен визначати тільки волею Божою, тобто вищою справедливістю, і не схилятися перед свавіллям і безбожництвом світських правителів. Закони царства Божого, на думку філософа, слід закріпити в законах держави, а рівність людей перед Богом забезпечити через рівність на землі. Сповнений вірою християнин приходить до твердого переконання, що в ньому діє справжнє й універсальне божественне начало, яке опосередковується в його розумі і проявляється в поведінці. Мюнцер розрізняє два види розуму: розум «безбожників» (який є порочним служником «нашої розбійницької природи», людської користі та егоїзму) та розум загальний, божественний (який не служить нічийому приватному інтересу, а спрямований тільки до загальної мети, є істинним одкровенням, яке несе в собі віра) [193, с. 634]. Тим самим Мюнцер виходить з уявлення про священність людського розуму, який через максималізм віри веде до достовірного та істинного знання та правомірної поведінки.

Мюнцер розвинув спіритуалістичне вчення про «внутрішній голос» у людині, божественне одкровення, яке дає обраним, які пройшли хрест страждань, «випробуваним у вірі», можливість осягнути справжній зміст Писання і подій, які відбуваються у світі. Ці уявлення поєднувалися з

викриттями влади «безбожних тиранів» – гонителів реформації, панів з різкою критикою, попів, монахів, нового духовенства на чолі з Лютером. Мюнцер пророкував про наближення Божого суду і переходу верховної влади («меча»), від правителів до всієї християнської громади, простого народу. Філософ вимагав радикального перетворення існуючих порядків, опираючись на народ, захист соціальної справедливості на євангельській основі, визнання верховної влади за громадою, обґрунтування права на опір тиранам, які утискають свободу реформаційної проповіді [72, с. 670]. Причинами протиправної поведінки Мюнцер вважав абсолютизацію влади і зосередження власності в руках феодалів: «Гляди ж: корінь хабарництва, крадіжки і розбою – це наші пани і князі. Будь-яке створіння Боже вони прибирають до рук. Риба у воді, птиця в повітрі, трава на полях – усе повинно належати їм. А потім вони дозволяють поширювати серед бідняків заповідь Божу і говорять: «Господь наказав – не кради». Але стосовно до них самих вона не діє, адже вони гноблять усіх: бідного хлібороба і ремісника, всіх оббирають, з усіх здирають шкіру. Якщо хто-небудь тільки руку протягне за самою малістю, його чекає повішення. Пани самі чинять так, що бідна людина стає їх ворогом. Вони не бажають усунути причини обурення» [243, с. 671].

Філіп Меланхтон (1497–1560 рр.) розглядав поведінку людини через антропологічний підхід. Він вважав, що щодо зовнішніх дій людина має певну свободу, оскільки воля може керувати її поведінкою. Закон Божий, однак, дивиться не на зовнішні рухи, а на рухи серця – афекти, які не підкоряються керівництву волі. Отже, щодо афектів людина не вільна, оскільки вона не може вплинути на власне серце. Сильний афект, наприклад, ненависть, можна змінити лише за допомогою нового більш сильного афекту. У цьому полягає причина повної несвободи людини в духовномій сфері [419]. «Християнин знає, що ніщо не підпорядковується йому менше, ніж його власне серце». У цьому також причина того, що сама людина не може

сприяти своєму виправданню. Лише коли Дух Божий через віру починає жити в ній, вона може серйозно змінити афекти чи серце, так що в людині виникає боротьба між тілом і духом. Дух Божий може подолати зіпсованість первородного гріха і зломити панування афектів, однак лише за допомогою волі. Коли Дух через Слово чинить вплив на людину, вона може або піти за покликанням або відкинути його. Звернення відбувається при спільній дії трьох причин: Слова, Святого Духа і людської волі. Людина не може бути бездіяльною перед закликом благодаті, говорячи, що вона сама нічого не може, оскільки людина здатна щонайменше за підтримки Слова молитися про допомогу Бога. Для філософа цілком зрозуміло, що дія Слова і Духа передує іншому і що воля нічого не може сама по собі, але коли вона покликана через Слово, то знаходиться під впливом Духа. Однак Меланхтон підкреслював, що людині не можна перебувати в бездіяльності і лише чекати осяянь Духа або натхнення [419].

Бог обирає людину для порятунку і виконує діяння порятунку відповідно до Свого рішення у вічності. Однак це не означає, що Бог також визначив погибель нечестивих, оскільки тоді Бог постане як причина зла, що суперечить сутності Бога. Тому причина того, що один обраний, а інший засуджений, знаходиться в самій людині. Обрані ті, хто вірою приймає милосердя Боже заради Христа. Покликання звернено до всіх, і якщо людина відкинута, то це означає, що вона відхилила покликання [228, с. 522]. Тому людина є відповідальною за свою долю: «виправдовує» лише Бог, але лише того, хто сам цього бажає. Меланхтон підкреслював роль правомірної поведінки, корисних справ, однак не як умов спасіння, а як свідчення і вираження віри.

Швейцарські реформатори, на відміну від Лютера, були більш схильні до гуманістичного тлумачення поведінки людини. Це знайшло свій прояв у вченні Жана Кальвіна (1509–1564 рр.), який, запропонував концепцію поведінки людини, що складалася з системи антитезисів до ідеалу

«божественної» людини неоплатонізму: світській гордості протиставлялася християнська покора, з'єднанню зусиль Бога і людини протиставлялося рабство волі, чесноті – старанність у вірі. Платонівське розуміння божественної сутності душі людини Кальвін розумів як приниження Бога, стверджуючи, що дохристиянська ера є сутінками історії та показником юного віку людства [152, с. 270–274]. Однак «філософи старовини, які не відали про первородний гріх, виявляються менш винними, ніж їх ренесансні послідовники, яким відомо про два різні стани душі людини, тобто про стан Адама, який володів свободою волі і тому вчинив первородний гріх, і про стан подальших поколінь, позбавлених цієї свободи» [152, с. 175–190]. Таким чином, роздуми Кальвіна звернені не проти античних мислителів, а проти тих, хто сповідує християнство і при цьому «плаває в двох водах, прикрашає Божу істину визначеннями філософів, ніби намагаючись ще виявити в людині свободу волі, – загиблих і приречених на духовну смерть людей» [152, с. 85].

Божественний початок у природі людини Кальвін вважає єрессю, обґрунтовуючи це тим, що міркування про чесноти, про природну схильність людини до добра, гуманістичне тлумачення розуму і волі є «знаряддями безбожника», яких потрібно позбавлятися. Тому необхідно роззброїтися, зламати, порвати і спалити всі знаряддя безбожника. Чим більше в людини є безсилля, тим більш охоче прийме її Бог». Ренесансне переконання в тому, що книги філософів допомагають обрати правильний спосіб життя та варіант поведінки, розцінювалося реформатором як профанація віри. «Не відкидати школу негативного досвіду, а використовувати її з метою підтвердження християнської істини – такий був шлях застосування багажу гуманістичних знань на славу ірраціоналізму» [430].

Жан Кальвін вважав, що існує жорсткий принцип Божого визначення поведінки людини, за яким усе відбувається згідно з провидінням, а отже, ні крадіжка, ні вбивство не чиняться без втручання Божої волі. Втім, Кальвін

зауважував, що злочинці повинні бути покарані, оскільки при скоєнні злочинів вони, прагнучи задовольнити свої злі бажання, керуються не Божою волею, а власними злими намірами. Воля звичайної людини підпорядкована владі диявола, однак це не означає, що її примусили до цього. Поряд з цим хто є спокушений дияволом, уже не здатен відмовитись від виконання його наказів. Тому Бог вимагає дотримуватися того, що встановлено у Його заповідях, хто ж суперечить Його вимогам, той опиняється у владі диявола, а відтак скеровується на вчинення злочинів. Однак, діючи суспільно небезпечно чи шкідливо, людина все одно служить справедливому порядку, оскільки завдяки безкінечній Божій мудрості «погана зброя застосовується для хорошої справи» [226, с. 331].

У доктрині Кальвіна одне з центральних місць займає вчення про подвійне визначення долі людей Богом: одним – вічне засудження, іншим, обраним, – порятунок. Ніякими зусиллями самої людини без милості Божої незбагненну волю Бога змінити не можна. Однак фаталізм Кальвін рішуче відкидає, обґрунтовуючи виняткову активність людини, оскільки той, хто впевнений у обраності, готовий протистояти будь-яким земним випробуванням, знаючи, що знаходиться під захистом Бога [71, с. 673]. «Отже, перш за все слід визнати таке: коли мова йде про Боже провидіння, то зовсім не мається на увазі, що Бог бездіяльно спостерігає з небес за подіями на землі. Швидше Він подібний до того господаря корабля, який управляє і розпоряджається всім на борту, так що провидіння – це і рука Бога, і Його очі. Іншими словами, Бог не тільки спостерігає за подіями, але і керує здійсненням того, що йому завгодно…» [151, с. 675]. Філософ вважав, що поведінка людини здійснюється з Божої волі. Божественне провидіння визначає все суще і що відбувається таким чином, що в одних випадках потребує проміжних засобів, а в інших – обходиться без них. Воно діє наперекір будь-яким обставинам та має на меті відкрити людям турботу Бога про рід людський. У Бога завжди є вагомі підставі визначати згідно зі своїм

планом те, що Він визначає і здійснює, або для того, щоб навчити вірних Йому терпінню, виправити їх погані схильності, стримати їх надмірні претензії аж до самозречення і пробудити їх від лінощів; або навпаки, для того, щоб зруйнувати гордих, знищити хитрощі і прийоми та розбудувати підступи злих. Тому, хоча причини подій перевершують наше розуміння або далекі від нього, слід вважати безсумнівним, що всі вони заховані в Бозі.

Ставлення до Бога в кальвінізмі кардинально змінилося, порівняно із середньовічними уявленнями. Якщо у середньовічному католицизмі відбувалося суміщення біблійного особистісного Бога (досконала сутність) і античних уявлень (першопричина всіх речей, чисте буття), то для послідовників протестантизму Бог стає партнером людини, якому вона доручає своє життя і спасіння душі. З точки зору протестантизму, Бог існує, тому що він необхідний людині, і людина в нього вірить (за формулою Лютера у що віриш, те і маєш). Бог тепер вимагав від людини повної і безумовної довіри, а під вірою розумілись уже не раціональні, розумові переконання, а відчуття перебування в руках Божих, що охоплює душу людини. Бог активно бажає спасіння тих, котрі будуть врятовані, і прокляття тих, хто врятованим не буде, тому доля є вічним велінням Божим, яким Він визначає те, що Він бажає для кожної окремої людини. Він не створює всім рівних умов, але готує вічне життя одним і вічне прокляття іншим. Одним із центральних у міркуваннях Кальвіна є підкреслення милості Божої: якщо для Лютера милість Божа виражена в тому, що він виправдовує грішників, тобто людей, які недостойні такого привілею, то для Кальвіна ця милість проявляється у вирішенні Бога врятувати окремих людей незалежно від їхніх заслуг, незалежно від того, наскільки та чи інша людина гідна того [153]. Тому, хоч Лютер і Кальвін розглядають і відстоюють милість Бога з різних точок зору, але принцип їх міркувань один і той же.

Кальвін пропонує вчення про моральний закон, який має потрійну дію: представляє Божу справедливість, показує кожній людині її неправоту

та засуджує людину за протиправну поведінку. Людина, котра навчена такому закону, перестає бути надмірно самовпевненою, якою вона є від природи. «Друга дія Закону полягає в тому, щоб жахливими погрозами і страхом покарання відвернути від зла тих, хто здатний робити добро тільки з примусу. Такі люди не роблять зла не тому, що зворушено і схвильовано їх серце, а лише тому, що їх немов утримують вуздечкою, яка не дає волі здійснити їм помилки, які в іншому випадку вони б задовольнили їх з безмежною розбещеністю. Люди не стають у силу цього кращими і святішими перед Богом. … Вони були б готові зробити будь-яку ницість і мерзенність, якби їх не зупиняв страх перед законом. Не тільки їхнє серце завжди повне злоби – вони смертельно ненавидять Божий Закон, а оскільки його автор – Бог, то вони і Бога ненавидять до відрази. Так ненавидять, що якщо б це було можливо, вони охоче б знищили Його, бо не в силах винести Того, хто вимагає добра, святості й правди…» [151, с. 679]. Однак ця вимушена праведність поведінки людини, на думку реформатора, необхідна для людського суспільства, про спокій якого піклується Господь, попереджуючи розпад і хаос. Кальвін вважав, що розпад і хаос неодмінно настали б, якби все було дозволене.

Таким чином, головним змістом концепції поведінки епохи Реформації стала теза про призначення людини бути вільною. Філософи цієї доби внесли чимало цінних ідей у розвиток орієнтованого на Бога природного права. Реформація виникла і розвивалася під гаслами відродження християнства, поверненням до Нового Заповіту та його перших тлумачень, де можна було знайти первинні ідеали християнства. Хоча гуманізм зробив вирішальний внесок у розвиток Реформації, однак між гуманізмом і течіями Реформації існували суперечності, зокрема ставлення до схоластики, Нового Заповіту, освіти та ін. Якщо гуманісти і реформатори однаково негативно ставились до схоластики, то причини такого ставлення були різними: гуманісти заперечували схоластику через її незрозумілість,

складність викладу і вимагали простішого та виразнішого богослов'я; реформатори засновували заперечення схоластики на переконанні в її кардинальній помилковості [211, с. 83].

Протестантизм як нова релігійна течія визнавав загальнохристиянські уявлення про існування Бога, Його триєдність, про безсмертя душі, рай і пекло, однак сама ідея Бога зазнала змін. З погляду протестантської ідеології, Бог існує, тому що він потрібен людині, котра в Нього вірить. Біблію було проголошено єдиним джерелом віровчення, а її вивчення, тлумачення і використання у щоденній поведінці було визнано обов'язком кожного віруючого [146]. Спільними для віровчення протестантизму стали принципи: «виправдання вірою» (М. Лютер), згідно з яким спасіння людини залежить не від обрядів, дотримання свят, пожертвувань на користь церкви, а лише від віри у спокутну жертву Христа; «про абсолютне визначення наперед» (Ж. Кальвін), згідно з яким Бог ще до створення світу вирішив питання про спасіння кожної людини, тому не віра і не добрі справи впливають на її долю після смерті. Богообраність людини виявлялась в доброчесності, побожності, успішній діяльності, покірності тощо.

3.2. Свобода та права людини як підґрунтя поведінки людини у філософії права епохи Нового часу

Характерною особливістю епохи Нового часу стала моральна реабілітація людини, обґрунтування її суверенності як морального суб'єкта й утвердження її права на задоволення своїх потреб. Ця епоха «опускає моральність на землю, включає її в сукупність мотивів живого індивіда, намагається пов'язати в один вузол, з одного боку, індивідуальні вимоги, потреби, прагнення до щастя, а з іншої – суспільні зобов'язання, обов'язок, гідність» [56, с. 122]. У той час було закладено основи сучасного розуміння прав людини як імперативів і норм поведінки людини і влади, були висунуті

концепції виникнення держави із вільної згоди людей, ідеї про те, що держава спирається на природне право. «Природність прав означала їх приналежність тим живим істотам, які утворюють людський рід. Невідчужуваність прав розумілась як їх невідривність, невід'ємність від людини, оскільки без них вона не зможе проявити себе саме як людська істота незалежно від місця й часу її існування. Святість тлумачилась як найбільша шана і повага до прав людини, як найвищий їх статус у суспільній системі цінностей» [304, с. 26].

Школа природного права була вираженням у галузі права того раціоналізму, який панував у Європі XVII–XVIII ст.ст. і планував дійти виключно шляхом висновків розуму до начал, що визначають усі сторони людського життя. «Це був час настільки перейнятий переконанням у всемогутність розуму, що явища моральності, релігії, мистецтва, права, держави, мови будувалися раціоналізмом прямо на розумі і виводилися з нього без найближчого відношення до властивостей цих явищ та їх вивчення в тому вигляді, в якому вони виступали в дійсному житті» [76, с. 132]. Якщо до цього часу правила поведінки встановлювалися законодавцями деколи нерозумно і з власною користю, то у Новий час було проголошено, що варто лише надати свободу розуму, і він створить відразу найкращі установи. «Віра у всемогутність людського розуму, в його здатність перебудовувати життя шляхом законодавства становить яскраву характерну рису цієї епохи» [292, с. 67].

Якщо в епоху Середньовіччя природне право давало середньовічній людині сенс життя, оскільки на його основі вона будувала свою поведінку, орієнтувалася в культурному просторі, знала своє місце в соціальній ієрархії, чітко усвідомлювала своє призначення (крім того, в силу існування божественного і природного права людина була істотою духовною як образ і подоба Бога), то вже в Новий час «уявлення про таке природне право змінюється, і воно починає сприймається не як провідник божественного

розуму, волі, мудрості, дарує сенс людського буття, а як кайдани на індивідуальній свободі людини, а соціальна стратифікація Середньовіччя стає позбавленою сенсу і сприймається лише як низка забобонів» [230, с. 112]. У природно-правових концепціях Нового часу, хоча і встановлюються універсальні правостворюючі принципи, все ж вони розглядаються як первинні стосовно людини. «І навіть якщо мова ведеться про цінності, то вони постають як апріорні, ззовні дані людині і виступають імперативним першоджерелом права і критерієм оцінки правового характеру людських встановлень і норм. При такому підході до трактування цінностей, позбавленому гуманістичного, культурного контексту, втрачається людина як істота, здатна до самовизначення на основі визнання вищою цінністю іншої людини. Поняття «особистість», «людська гідність» у природно-правових концепціях наповнені телеономним змістом: людина в них виступає не як самостійна цінність, а як образ і подоба Божа» [170, с. 14].

Френсіс Бекон (1561–1626 рр.) сформулював принципи, які можна вважати загальними методологічними принципами концепції поведінки людини Нового часу. Філософ визнавав дві істини: божественну і наукову (філософську). Дєїзм Бекона виявлявся і в його поглядах на подвійність душі, що за часів Бекона мало прогресивний характер. Згідно з його переконаннями, існують душа богонатхненна (розумна або раціональна) і душа плотська (створена). Богонатхненну душу Бекон залишив для вивчення богослов'ю, теології, а плотська душа стала предметом дослідження філософії і психології. Цим розподілом Бекон відстояв науковий підхід до дослідження психіки людини. Плотська душа, на думку Бекона, у тварин і людини загальна. Але якщо у тварин вона основна, а її органом є тіло, то у людини плотська душа – це орган мислячої душі. Предметом науки Бекон вважав здібності душі, такі як розум, уява, пам'ять, воля, потяг, афекти. Окрім здібностей душі, психологія, на думку Бекона, повинна вивчати довільні рухи та відчуття [221]. Таким чином, Бекон розробив план

досліджень поведінки людини, який знайшов своє втілення в роботах його послідовників, зокрема Гоббса та Локка.

Бекон вважав, що формальною підставою поведінки людини є закон, який філософ тлумачив у зв'язку із насиллям і справедливістю. Він писав: «…у громадянському суспільстві панує чи закон чи насилля. Але насилля іноді приймає обличчя закону, й іноді закон говорить більше про насилля, ніж про правову рівність. Таким чином, існують три джерела несправедливості: насилля як таке, злісний підступ, котрий прикривається іменем закону, і жорстокість самого закону» [34, с. 508]. Філософ виділяв ознаки справедливого і несправедливого закону залежно від можливого насилля. При цьому він не відкидав того, що закони є результатом діяльності держави, яка може існувати лише за допомогою видання законів і контролю за їх виконанням. «Закон можна вважати хорошим у тому випадку, коли його зміст точний, якщо його вимоги справедливі, якщо його легко виконати, якщо він узгоджується з формою держави, якщо він породжує доброчинність у громадянах» [34, с. 530].

У XVII сторіччі Рене Декарт (1596–1650 рр.) запропонував ідею рефлективності поведінки людини. Продовжуючи розвивати ідеї Сократа, він також виділяв у людині тіло і душу [119, с. 471]. Вчений прийшов до висновку, що тіло не потребує душі як джерела активності, розглядається як машина, що функціонує за законами механіки. Джерело руху знаходиться не в душі, а в самому тілі, в його конструкції, яка запускається як будь-яка машина зовнішнім поштовхом. Таким чином, згідно із вченням Декарта душа наділена власною активністю, що направляє процеси мислення, пізнання, а основна функція тіла – це рух, який розглядається як рефлекс. Сам термін «рефлекс» у роботах Декарта відсутній, але в його описах будови і функціонування тіла чітко прочитуються основні компоненти рефлекторної дуги [221]. Вчений розподіляв поведінку людини на рефлекторну (продиктовану тілом, тваринну) та вольову (продиктовану душею, що нею є

розум і воля). Рефлекторна поведінка повністю підпорядкована необхідності, тоді як воля є свободою людини. Тому людина є вільною істотою, котра сама визначає свою поведінку.

У «Началах філософії» Декарт стверджує, що основна досконалість людини полягає в тому, що вона володіє свободою волі. Будучи вільною в своїх діях і поведінці, людина скоює вчинки, які можуть заслуговувати схвалення чи осуду. Джерелом помилок є воля, яка ширша за розум і може виходити за його межі. Філософ не сумнівається в реальності добра, бо немає нічого реального в світі, в чому не було хоча б небагато добра, тоді як зло – тільки недолік і не може розглядатися без реального суб'єкта, в якому воно знаходиться [119, с. 654]. Таким чином, слід погодитись, що Декарт прагне дати фізіологічне пояснення проявам «пристрастей», але «цінність предмету» визначає розум, а не «пристрасті», що самі підлягають оцінці з погляду добра і зла [283].

Активні стани Декарт ототожнював з бажаннями, які виходять безпосередньо від душі і залежать тільки від неї. Основне призначення або функцію пристрастей Декарт бачить у тому, що вони спонукають і налаштовують душу людини бажати того, до чого ці пристрасті підготовляють його тіло; так, почуття страху викликає бажання бігти, а почуття відваги – боротися. Пристрасті привчають душу бажати корисного, визнаного природою, і ніколи не змінювати свого бажання. У той же час активні пристрасті можуть змусити людину робити вчинки, які диктуються розумом і не пов'язані із задоволенням біологічно доцільних бажань. Таким чином, ці пристрасті є джерелом і вольової, і інстинктивної поведінки, прагненням до самозбереження. Пристрасті ототожнюються людиною з прагненнями й афектами, які залежать не тільки від душі, а й від тіла і служать сполучною ланкою між ними [221].

На відміну від Ф. Бекона, котрий апелював до досвіду і спостереження як підстави поведінки людини, філософ звертався до розуму і

самосвідомості. Декарт намагався покласти в основу філософського мислення принцип очевидності (безпосередньої достовірності), тотожний вимозі перевірки будь-якого знання за допомогою природного світла розуму, що передбачало відмову від усіх суджень, прийнятих коли-небудь на віру. Звичаю, як традиційній формі передачі знання, вчений протиставляв достовірне знання і був переконаний, що істину може знайти окрема людина, а не цілий народ, тим самим пропонуючи класичне формулювання принципу суб'єктивної достовірності, з якої починається нова філософія і нова наука. Цей принцип означав установку не на засвоєння чужих думок, а на створення власних, при чому сумнів мав розчистити дорогу для побудови раціональної культури, якій повинна поступитися місцем культура традиційного типу. З іншого боку, мислення Декарта глибоко вкорінене в традиції, оскільки, відкидаючи одні елементи середньовічного мислення, він спирався на вчення про субстанцію, тлумачення самосвідомості, розуміння природи і душі, котрі виросли на ґрунті середньовічної думки.

Слідом за Августином у полеміці зі скептицизмом, що вказали на неможливість сумніву в існуванні того, хто сумнівається, Декарт вважав абсолютно безсумнівним судження «мислю, значить існую». Тобто стверджується онтологічна перевага розумового над чуттєвим, а також підкреслюються цінності суб'єктивно-особистого, адже саме суб'єктивно пережитий процес мислення, від якого неможливо відокремити мислячого і який знаходить прояв у його поведінці, був покладений філософом в основу філософії. Самосвідомість у Декарта відкрита Богу, виступаючому як джерело об'єктивної значущості людського мислення, оскільки всі смутні ідеї є продуктами людської суб'єктивності, а тому хибні; а всі ясні ідеї йдуть від Бога, а тому істинні. На відміну від античного раціоналізму, раціоналізм Нового часу в особі Декарта вважає самосвідомість необхідним моментом мислення. Однак філософ був переконаний, що самосвідомість не є

автономною реальністю і сама по собі не може бути гарантом об'єктивності та істинності знання [254, с. 612].

Необхідною умовою поведінки людини, на думку Декарта, є дотримання морального закону, який включає чотири моральні правила, зокрема коритися законам своєї країни і дотримуватись релігії, а також прислухатись до поміркованих думок мудрих людей; дотримуватись принципів, які визначив для себе як основні і, «йдучи як можна пряміше, не звертати в бік із будь-якого приводу»; боротися із собою і перемагати себе, змінювати свої бажання, а не світовий порядок і «звикнути до думки, що в повній нашій владі знаходяться лише наші думки»; правильно думати, щоб правильно діяти й отримати разом з тим усі доброчесності і всі доступні блага: «…недостатньо мати гарний розум (espirit), найважливіше – це добре його застосувати» [118, с. 257]. Таким чином, за Декартом розум повинен бути визначальним чинником поведінки людини.

Одним із засновників школи природного права став Гуго Гроцій (1583–1645 рр.), який розглядав природне право як правила поведінки людини, що породжені природою людини, яка спонукає її до взаємного спілкування. До вихідних властивостей людини філософ відносить, насамперед, потяг до спілкування та розумність: «що ж стосується людини дорослої, здатної діяти подібним чином за однакових обставин, то поряд із властивою їй схильністю до спілкування… слід визнати властиву їй здатність до пізнання та діяльності у відповідності до загальних правил» [108, с. 46].

Взаємодія цих двох природних властивостей людини призводить до виникнення права, яке Гроцій розглядає як дотримання правил поведінки у відносинах з іншими людьми. Специфікою є те, що воно не потребує будь-яких зовнішніх санкцій або будь-якого зовнішнього авторитету, а тому воно не є формалізованим, а постає виключно у вигляді сукупності правил, які виводяться людським розумом безпосередньо з ідеї спільного існування. Як приклад, філософ наводить такі правила: утримання від привласнення чужого

майна, повернення власникові його майна, дотримання угод та обіцянок, покарання за провину, компенсація завданої шкоди та ін. Уточнюючи запропоноване поняття права, Гроцій зазначає, що взаємодія природних властивостей людини в такому випадку є лише частковою, оскільки розум лише відображає ті умови, які уможливлюють спільне існування людей, але ще не виступає причиною, яка спонукала б людину узгоджувати свою поведінку з цими правилами. У цьому полягає відмінність між поняттям права в загальному значенні та нормативним поняттям права, коли воно виступає не лише наслідком усвідомлення необхідних для спільного існування правил, але й є об'єктивним фактором впливу на поведінку людини [298].

Для розуміння природного права, на думку Г. Гроція, важливо враховувати, що часто це поняття використовують у переносному значенні, маючи на увазі справедливість. Трапляються випадки зловживання цим поняттям, оскільки природне право часто ідентифікують з тим, що розум визнається гідним або найкращим, хоча й необов'язковим. Однак природне право властиве божественній природі людини, воно абсолютне, раз і назавжди встановлене і незмінне. Джерелом природного права Гроцій вважав контрольоване розумом природне прагнення людини до спілкування з метою захисту свого життя, яке не залежить від будь-якої волі, навіть волі Бога [418]. Природним правом людини, на думку філософа, є вибір здорового глузду, завдяки чому та чи інша поведінка людини залежно від її відповідності чи невідповідності розумній людській природі визнається або морально ганебною або морально виправданою. Таким чином, зміст природного права визначає розумна природа людини, оскільки морально ганебне чи морально добре залишається таким за будь-якого часу і за будь-яких умов. Гроцій переконаний, що природне право настільки вичерпно узгоджується з розумною, прихильною до іншого природою людини, що коли б люди не дотримувались його у своїй поведінці, то вони ніколи б не

змогли стати спокійними, взаємно ввічливими і не змогли б жити мирною спільнотою [108, с. 73–74].

Нормативне право мало чим відрізняється від природного права, оскільки зміст приписів є той самий: не порушення угод, не зазіхання на чуже майно, утримання від навмисного заподіяння шкоди іншим тощо. Головною відмінністю між ними є спосіб, яким вони діють на людину: природне право є порадою здорового глузду; нормативне право – це чітка норма, яка вимагає від людини безумовного її дотримання, навіть у тих випадках, коли під загрозою страху, спокуси або пристрасті людина швидше схиляється до протилежної поведінки [298]. Таким чином, вимоги до поведінки людини згідно з природним правом сприймаються суб'єктивно через розум та сумління людини. Поведінка людини згідно з нормативним правом повинна полягати у дотриманні вимог норми під загрозою державних санкцій.

Матір'ю внутрідержавного права Гроцій вважав зобов'язання, прийняті за взаємною згодою людей. «Природне право є приписом здорового розуму, яким та чи інша дія залежно від того, чи відповідає вона чи суперечить природі, визнається або морально ганебною або морально необхідною; а звідси – така дія або заборонена або ж приписана самим Богом, Творцем» [336, с. 96]. На його думку, існує два способи доказів буття природного права: доказування апріорі, яке полягає у виявленні необхідної відповідності або невідповідності якоїсь речі розумній природі; доказування апостеріорі, яке полягає в установленні природного права шляхом відшукування того, що визнається таким у всіх або лише в найбільш цивілізованих народів [50]. Філософ був переконаний, що існують загальні начала, властиві розумній природі людини, якими людині слід керуватися у своїй поведінці.

За Томасом Гоббсом (1588–1679 рр.) основними моральними спонуками у поведінці людини є прагнення до самозбереження та власної

цілісності. Предметом потягів та бажань він вважав благо, а зло розглядав як предмет відрази та ненависті. Гоббс, на відміну від Декарта та його безплотного розуміння природи людських потягів розглядав їх як тілесно локалізовані чуттєві прагнення, що визначають поведінку людини. Спіноза, вказуючи на ілюзорність свободи волі за Декартом, спонтанності вольового імпульсу, вважав найважливішою спонукою поведінки людини потяг, який при усвідомленні його стає бажанням, що стосується вже не тільки тіла, але й душі [266, с. 348].

Гоббс підтримував золоте правило: не роби іншому того, чого не бажаєш собі. Спільним критерієм поведінки та мотивації діяльності людей за вченням Гоббса, є користь, вигода для держави. Справедливим вважається те, що відповідає зазначеному критерію й не суперечить установленим державою законам. Як громадяни, так і суверен повинні чітко дотримуватися законів, забезпечувати громадянський мир та суспільну злагоду як засаду засад «здоров'я держави», добробуту і благополуччя громадян, величі суверена. Громадянську війну Т. Гоббс розглядав як «хворобу держави», за якою слідують шаленство, руйнування, занепад. Філософ звеличував цінність громадянського миру й засуджував революції та бунтівні заколоти як руйнівні чинники соціальності [14].

Гоббс був одним із перших, хто запропонував концепцію природного походження держави: «…почуття й розум диктують людям необхідність відмови від природного стану й переходу до громадянського суспільства, до державного устрою. Внаслідок подібних прагнень природне право поступається місцем природному закону, згідно з яким людині забороняється робити те, що згубне для її життя, або що позбавляє її засобів його збереження» [87, с. 256]. На його думку, природне право діє у природному стані співіснування людей, і воно визначає правило поведінки, що дозволяє людині робити все, що їй завгодно, й проти кого завгодно. Таким чином, мірилом поведінки людини у природному стані є прагматичний інтерес.

Природне право на самозбереження дозволяє людині бути непокірною владі, вільною від владних законів, якщо влада не захищає людину: «…на основі природного права кожен громадянин знову може на власний розсуд турбуватися про самозбереження» [89, с. 359].

Визначальним мотивом людської поведінки Гоббс визнає корисливість, що регулюється бажаннями і розумом, а джерелом усіх великих і вільних людських суспільств є не взаємна доброзичливість, а взаємний страх людей. Саме взаємний страх визначає природну рівність людей, а свобода розглядається у співвідношенні з необхідністю, оскільки все у світі взаємопов'язане. Філософ вважав, що воля є необхідною причиною добровільних дій, проте через її пов'язаність з іншими речами всі добровільні дії обумовлені необхідними причинами і є вимушеними. Тому свобода сприймалась ним не як відсутність необхідності, а як відсутність будь-яких перешкод для дії, оскільки вони перебувають у природі і внутрішніх якостях діючого суб'єкта. Найповнішу свободу людина може отримати у державі, але така свобода не дає користі, бо "всі потерпають від того, що кожному спадає на думку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боятися" [88, с. 373].

Згідно із вченням Гоббса, оскільки кожен керується власною користю, то необхідне розуміння певних обмежень суб'єктивної вигоди. Люди мають розум, а тому вони здатні подолати тваринний стан війни всіх проти всіх і зрозуміти потребу мирного співіснування. Звідси випливає розуміння, що право всіх на все не можна задовольнити і зберегти, тому слід перенести і на інших певні права або ж від них відмовитись. Будь-яке порушення природних законів полягає в хибному міркуванні або в нерозумності людей, які не бачать своїх обов'язків щодо інших, обов'язків, виконання яких необхідні для їх самозбереження. Таким чином, природне право асоціюється

у філософа з неписаними правилами поведінки, в основі яких лежить вигода і самозбереження. Природний закон є усвідомленням цих норм, їх відображенням у свідомості людини: «…природний закон є веління правильного розуму (recta ratio) стосовно того, що слід робити і від чого слід відмовитися для найтривалішого збереження життя і здоров'я» [89, с. 310–311]. Природний закон має пріоритет перед законами, які встановлюють люди, тому що «…те, що ми називаємо природними законами, є не що інше, як певні рішення розуму про те, що слід вчинити і від чого слід відмовитись... Природні закони, власне кажучи, не є законами, оскільки вони випливають із самої природи» [89, с. 340].

Гоббс стверджував, що природні закони незмінні й вічні, і те, що вони забороняють, ніколи не зможе бути дозволеним. Природні закони зобов'язують людину лише перед судом сумління, вони є моральними правилами поведінки людини. Ці правила узгоджені з природою людини як розумної істоти, освячені Божою волею, оскільки співпадають з Божим законом, встановленим для людей їх Творцем. Природні закони, які виражають суто розумну і моральну природу людини, діють і в умовах природного стану, але проявляються як тенденції, які придушуються пристрастями, особливо егоїзмом. Для повного прояву природних законів необхідний суспільний договір, що встановлює державну владу. Лише її повеління надають природним законам зобов'язуючу силу права, яка реалізовується в громадянських законах держави. Гоббс вбачав у державі інституцію, яка виявляє розумну природу людини, робить людину справді моральною істотою, якою вона не може бути в природному стані. Це є ідеал правової держави, до якого слід наближати кожну організацію людського співжиття [418]. Філософ вважав, що саме в правовій державі може бути реалізоване золоте правило поведінки людини, вважаючи, що воно могло б стати самообмеженням сталого людського егоїзму.

Джон Локк (1632–1704 рр.) розвивав теорію формування людини нового типу, яка набуває знання й уміння, сприяє як власному процвітанню, так і прогресивному розвитку суспільства. Основою концепції поведінки людини у Локка є категорія природного розуму, яка дає людині уявлення про моральний закон природи – прояв божественної волі, якою повинні керуватися у своїх рішеннях люди. Доказом існування закону природи є те, що люди усвідомлюють необхідність погоджувати свої дії із вимогами сумління. Не всі люди, на його думку, з різних причин здатні бачити і відчувати в собі цей закон природи, закон сумління, однак, опираючись на розум, можна визначити межі свавілля і покірності, окреслити поведінку людей [204, с. 6].

Локк вважав, що стан, який притаманний усім людям за природою, – це стан повної свободи в керуванні своєю поведінкою, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне в межах закону природи. Природний стан повної свободи Локк розглядає як стан рівності, з якого виводяться принципи справедливості та милосердя, і стан взаємної любові. Станові природи притаманний закон природи, а розум, який є цим законом, навчає людство дотримуватися закону природи, що полягає в збереженні миру і безпеки людини і людства [203, с. 135]. Природна свобода людини легітимізує її право на самовизначення у відносинах з іншими людьми в упорядкованому, політично організованому середовищі суспільства, однак при цьому людина не може виходити за межі свободи, визначені законом, що є загальним для усіх [413].

Перше обмеження свободи пов’язане з неможливістю вільного самознищення носія цієї свободи: «у людини немає свободи знищувати саму себе» [202, с. 264]. Друге обмеження, яке є тісно пов’язаним з першим, стосується неможливості знищення інших носіїв свободи. Джерелом цього обмеження є людський розум, воно випливає з того, що носієм свободи є не просто абстрактна людина, а розумна людина. Якщо знищувати самого себе

індивіду не дозволяє його природа як живої істоти, то знищувати собі подібних йому не дозволяє його розумна природа. Оскільки природний стан є станом спільним для всіх індивідів, то правила, які розповсюджуються на когось одного, мають логічно розповсюджуватись на всіх. У результаті цього обмеження свободи щодо власного самознищення з необхідністю супроводжується подібним обмеженням свободи щодо знищення інших індивідів. При цьому винятком може бути ситуація, коли знищення інших індивідів є єдино можливою умовою збереження власного існування. Таким чином, слід погодитись, що моделюючи природній стан, Локк описує його в термінах, які є кардинально відмінними від тих понять, якими користувався Гоббс. Для Локка найбільш адекватною формою природного стану стала формула взаємної згоди і миру, коли, не заподіюючи шкоди іншим, кожен може певно сподіватись на те, що й інші не завдають шкоди йому. В основу свого обґрунтування природності стану мирного співіснування людей Локк кладе ідею оптимального способу взаємодії свобод [298].

Свобода людини і свобода поведінки згідно із власною волею ґрунтується на тому, що людина має розум, який здатен навчити її закону. Людина повинна керуватись у своїй поведінці розумом і розуміти, якою мірою в неї залишається свобода на власну волю. Таким чином, надати людині необмежену свободу, перш ніж вона матиме розум, здатний керувати нею, не означає надати їй привілей бути вільною за своєю природою. Свобода – сила діяти чи не діяти згідно з приписами розуму. Волею називається сила спрямовувати здібності до дії в одних випадках на те, щоб викликати рух, а в інших – спокій. Локк наголошує, що оскільки «люди за своєю природою всі вільні, рівні й незалежні, то нікого не можна вивести з цього стану й підкорити політичній владі іншого без його на те згоди» [203, с. 180].

Бенедикт Спіноза (1632–1677 рр.) вважав, що поведінка людини підлягає дії афектів, оскільки людина є частиною природи, вона не може не

підкорятися її порядкам і законам і безсила перед ними. Філософ підкреслював непереборну силу, яку пристрасті мають над людьми, розкривав помилковість твердження про те, що люди самі вибирають свої пристрасті. Безсилля людини перед своїми пристрастями Спіноза називав рабством: «... ми різним чином збуджуємося зовнішніми причинами і хвилюємося, як хвилі моря, гнані протилежними вітрами, не знаючи про наш кінець і долю». На його думку, поведінка людини жорстко детермінована афектами, причому ця детермінація зовнішня, оскільки люди усвідомлюють свої бажання, але не знають справжніх причин своїх вчинків. Таким чином, свобода волі є фікцією, вигадкою і як така, що не існує. Під волею Спіноза мав на увазі здатність душі стверджувати чи заперечувати істинність або хибність чого-небудь, а не здатність бажання. Оскільки сутність душі становлять ідеї чи поняття, які містять у собі твердження чи заперечення, Спіноза стверджував: «Воля і розум – одне і те ж» [221].

Свободу Спіноза пов’язував з безмежними можливостями людського пізнання, оскільки саме пізнання причин афектів, розуміння обмеженості своєї свободи роблять людину вільною. Спіноза вважав, що треба не висміювати людські вчинки, не засмучуватися ними або не клясти їх, а розуміти. Таким чином, свобода в теорії Спінози розглядається як пізнана необхідність, оскільки, пізнаючи свої стани, складаючи ясні і чіткі ідеї своїх афектів, людина отримує владу над ними і стає вільною. Пов’язуючи емоції з волею, кажучи про те, що поглинення пристрастями не дозволяє людині зрозуміти причини своєї поведінки, Спіноза вважає людину невільною. Однак усвідомлення причини пристрастей відкриває перед людиною межі її можливостей, показуючи, що залежить від її волі, а в чому вона не вільна, а залежить від сформованих обставин. Таким чином, афекти, пристрасна мотиваційна спрямованість повинна розглядатися з об’єктивної точки зору, оскільки людина свої дії усвідомлює, але причин, якими вони визначаються, не знає. Механізми «усвідомлення» прихованих збудників поведінки та

поступове підпорядкування енергії цих збудників свідомістю є одним із механізмів «етичного» діяння та поведінки людини в суспільстві [266, с. 347].

Спіноза був прихильником теорії природного права, зазначав, що егоїстичні інтереси окремих людей можуть поєднуватися з інтересами всього суспільства. Приборкати егоїстичну природу людини може держава, яка будується не для придушення цих егоїстичних інтересів, а для безпеки і взаємодопомоги громадян один одному [352, с. 446]. Спіноза розумів свободу як певний ступінь розумної поведінки людини. У разі використання зовнішніх обставин для досягнення людської мети свобода і необхідність не суперечать одна одній, а стають основою взаємного існування. Сваволя обставин позбавляє людину свободи волі, лише необхідність протікання процесів буття дає змогу виявити власну волю щодо використання цієї необхідності людиною, що становить свободу особистості. Таким чином, Спіноза робить висновок, що свобода полягає у пізнанні необхідності [394].

Поєднання людей у суспільство є життєвою необхідністю, переконаний Спіноза, адже громадянський стан встановлюється згідно з природним ходом речей для усунення загального страху і для уникнення спільних бід. Природа суспільного життя змушує людей до співпраці, але неминуча конкуренція індивідуальних інтересів змушує їх жити відповідно до своїх пристрастей і розвиває погані схильності, морально роз’єднує. Тому жодне суспільство не може існувати без влади й сили, а отже, і без законів, які врівноважують і стримують пристрасті й розгнуздані пориви людей. Ідеалом у нього є така організація влади, яка забезпечує узгодження поведінки людей, що визначається не лише функціями, притаманними всім тваринам, а «переважно розумом, справжньою чеснотою і життям духа» [356, с. 202]. Люди, перейшовши із природного стану в громадянський, постійно потребують взаємодопомоги і повинні перетворювати її в дружбу. Якщо у природному стані поведінку людей характеризувала формула «людина людині вовк», то у громадянському стані її слід замінити формулою «людина

людині бог», що має стати основним моральним принципом поведінки людини. Проте, Спіноза зауважує, що люди далекі від того, щоб керуватися розумом, – вони переважно слідують за своїми пристрастями, догоджають своїм бажанням і плекають свої вади [418].

В основу поняття природне право Спіноза поклав ідею сили чи могутності. У роботах філософа знаходимо два терміни, які він застосовує для опису феномену природного права. Першим з них є поняття «право природи», яке наказує тим чи іншим речам бути саме такими, якими вони є. У точному значенні таке розуміння права не може бути охарактеризоване як юридичне право, оскільки під правом природи, яке надається конкретним речам і людині, Спіноза має на увазі встановлену природою сутність цих речей, яка змушує їх бути саме такими. Цю думку яскраво ілюструють приклади, які наводить філософ про «природне право більших пожирати менших» та «природне право риб плавати», яким він обґрунтовує їхнє природне право на воду [351, с. 177]. Таким чином, в цьому випадку йдеться про закладений природою порядок речей, який визначає їхню незмінність та постійність.

Поняття «природне право» у другому значенні розглядається щодо стосунків між людьми, а також стосовно відносин між індивідом та суспільством і державою. Спіноза вважає, що мати природне право означає мати здатність розповсюджувати свою владу на все, на що вона може бути розповсюджена. Тому носієм максимального природного права є Бог, оскільки його владу ніщо не обмежує, а отже, він має природне право на все. Людина, на думку філософа, обмежена щодо її природного права, при цьому її мінімальним природним правом є право на існування. Це право є верховним за тієї причини, що воно зумовлюється самою природою людини і не може бути запереченим державою за тієї причини, що державна воля є не більш як сукупністю індивідуальних воль та індивідуальних прав. Право на існування є універсальним, оскільки ним керується у своїй поведінці людина,

яка живе за законами розуму, і людина, яка наслідує виключно закони власного бажання [298].

Перехід від природного до позитивного права філософ пояснює за допомогою моделі внутрішньої ґенези самого права, яке, крім індивідуального, набуває ще й колективний вимір. У цьому процесі відбувається конкретизація змісту формально визначеного природного права на існування, яка спричиняє виникнення системи прав людини (право на життя, право на свободу думки, право на власність тощо); юридична формалізація правил поведінки в системі державних законів. Мудрість законодавця, на думку Спінози, повинна виражатися в тому, щоб врахувати все розмаїття й суперечливість людських інтересів, поєднувати людські пристрасті таким чином, щоб спільне благо переважало приватне, і щоб громадяни держави у своїй поведінці керувалися розумом, який об’єднує людей у понятті єдиної людської природи. Хоча жоден устрій не може гармонійно примирити суспільний інтерес з приватним, саме егоїстична природа людей, вважав філософ є основним стимулом суспільного прогресу.

Концепція поведінки людини Нового часу в цілому складалась під впливом ідеалу людини, створеного гуманістами Відродження. Принцип індивідуалізації, тобто принцип поведінки, в основі якого лежить визнання абсолютних прав людини, її свободи та незалежності від суспільства та держави, став основним методом відображення дійсності. Філософи цієї епохи намагались обґрунтувати новий погляд на світ та віднайти нові шляхи і можливості його пізнання. Так, Г.В. Лейбніц (1646–1716 рр.) розробив динамічну концепцію індивідуалізації, засновану на визнанні внутрішньої активності індивідуального буття [436, с. 974]. Індивідуальності Лейбніц розглядає як монади, тобто цілісні, замкнуті у собі специфічні субстанції буття, що утворюють різноманіття світу. Монади-індивідуальності наділені самодіяльністю, тобто внутрішньою силою, неповторністю та унікальністю, яка реалізується у їх поведінці. Теорія Лейбніца абсолютизувала

автономність людини, яку вчений оголосив замкнутою у собі сутністю, що не має вікон у зовнішній світ, і тому принцип індивідуалізації виступає у нього здебільшого як «принцип рефлексії у собі» [79, с. 158].

Якщо Декарт тлумачив субстанцію як таку річ, що існує самостійно і пізнається сама через себе, а Спіноза активізував субстанцію через діяльність її модусів, то Лейбніц наповнює субстанцію діяльністю як її сутністю. У вченого субстанція також наділена нескінченністю, бо й світ складається з нескінченної множини субстанцій або монад, подібних до душі. Ідея нескінченності в епоху Середньовіччя інтерпретувалась через нескінченність Бога, бо саме він наділений нескінченною досконалістю, що передбачає не тільки нескінченність буття, а нескінченність інтелекту, тобто нескінченне знання як результат нескінченності пізнання божественної мудрості. В епоху Нового часу центральною ідеєю стала ідея нескінченності Всесвіту, тому Лейбніц виводить свою ідею нескінченності із ідеї подібності, яка має те підґрунтя, з якого черпається ідея нескінченності простору, і демонструє її істинність прикладом продовження прямої лінії способом додавання нової лінії до попередньої [124].

Г. Лейбніц виводить силу бажання пізнавати (чи не пізнавати) з самої людини, з її сутнісного стану як прагнення, що призводить до поведінки людини. Саме пізнавальна активність є проявом душі та рухів тіла людини: «ми знаходимо в собі самих силу починати або не починати, продовжувати або закінчувати різного роду дії нашої душі і рухи нашого тіла, і притому лише думкою або вибором нашого духу, вирішального, так би мовити, що певна дія має бути здійснена або не здійснена» [195, с. 157]. Однак така пізнавальна активність обмежується можливостями людського організму. Тому Лейбніц пропонує обмежитися пізнанням буття Божого та тими знаннями, які ми маємо про самих себе: «наше пізнання у багатьох аспектах відрізняється великою схожістю із зором, зокрема в тому, що воно не зовсім необхідне і не цілком добровільне… Коли наші здібності направлені на що-

небудь, то не від нашої волі залежить визначати пізнання, подібно до того, як людина не може не бачити того, що вона бачить» [195, с. 468–469].

Проблема поведінки людини включає в себе також проблему її розвитку з урахуванням власних інтересів та потреб. Починаючи з XIII ст. у філософській думці з'являються спроби обґрунтування цього феномену, зокрема К. Гельвецієм (1685–1755 рр.), який вважав, що у своїй поведінці люди керуються прагненням до щастя, породженим любов'ю до себе, а насолода є єдиним предметом бажань людей. Філософ наполягав на тому, що люди завжди діють під впливом певних інтересів, прагнення до щастя, яке входить у визначення інтересу як такого, що може дати нам задоволення чи позбавити нас від страждань [85]. Гельвецій вважав інтерес пружиною людської діяльності і розрізняв три види інтересів: інтереси індивідів або приватні інтереси; інтереси тих чи інших соціальних груп всередині певного суспільства або інтереси співтовариств; інтереси суспільства чи суспільний інтерес. Гельвецій надавав великого значення з'ясуванню специфіки кожного з них, вивченню й раціональному регулюванню їх співвідношення.

Гельвецій висував на перший план ідею зовнішнього впливу на окремих членів суспільства, бо вважав, що пороки завжди базуються на його законодавстві. За досконалого законодавства будь-яка поведінка, яка суперечить закону, завдаватиме злочинцеві забагато мук, щоб розумна людина забажала стати злочинцем. За словами Гельвеція, презирство деякої частини людей до чеснот є результатом недосконалості законів, оскільки саме законодавство, поєднуючи порок із задоволенням, спонукає людину до протиправної поведінки, злочину. Велике мистецтво законодавця полягає в тому, щоби виключити будь-яке порівняння між прибутком, отриманим від злочину, і покаранням, яке чекає злочинця [395, с. 158]. Гельвецій стверджував, що природа унеможливила ізольоване існування людини і вказала їй на співвідношення між користю і вигодою як на основу розумного співжиття, тобто робити для інших те, чого бажаємо собі. При цьому

обов'язки, що випливають із суспільного договору, мають силу стосовно кожної особи, незважаючи на те, до якої частини суспільства вона належить.

Шарль Луї де Монтеск'є (1689–1755 рр.) вважав, що основне завдання законодавця полягає у тому, щоб запропонувати суспільству такі правила поведінки, які відповідали б історичному рівневі розвитку духу народу. Він вбачав у праві загальнолюдську цінність, а мету права – у свободі, рівності та безпеці всіх людей, оголосивши найважливішим законом природного права мир. Філософ стверджував, що правила поведінки, які встановлені державою, є результатом закономірного впливу різних факторів суспільного розвитку на законодавчий процес, на які має зважати законодавець і які мислитель називав духом законів. «Ці закони мусять бути в такій тісній залежності від особливостей народу, для якого вони встановлені, що тільки у надзвичайно рідкісних випадках закони одного народу можуть стати придатними як закони для іншого народу» [238, с. 169].

За Монтеск´є закон є розумом людським, котрий керує поведінкою усіх людей, тому політичні і громадянські закони кожного народу – не більш як окремі випадки застосування цього розуму. Філософ досліджує ті чинники, що у своїй сукупності утворять «дух законів»: вони повинні відповідати властивостям народу, для якого вони встановлені; природі і принципам правління; фізичним і моральним властивостям країни (її клімату, величині, способу життя народу, ступеню свободи, релігії населення, звичаям тощо). Свобода за вченням Монтеск´є – «це право робити все, що дозволено законами». Для того, щоб не було можливості зловживати владою, необхідний поділ влади в державі на законодавчу, виконавчу і судову. Такий поділ і взаємне стримування влади, філософ вважав головною умовою для забезпечення свободи в її ставленні до державного ладу. Серед інших умов Монтеск´є виділяв такі: свобода стосовно громадянина може бути результатом звичаїв, «загального духу народу», фізичних властивостей країни і відповідності їм цивільних

законів; безпека громадян забезпечується, головним чином, доброякісними кримінальними законами і правосуддям; свобода громадян у значній мірі залежить від дотримання принципу відповідності покарання злочину; залежність свободи від законів вимагає точної класифікації законів, дотримання правил їх складання і точного їх застосування [120, с. 114].

Люди керуються у своїй поведінці різними законами: природним, божественним, церковним (канонічним), міжнародним, державним, цивільним, сімейним правом. «Державою, – як зазначає сам Монтеск'є, – керують п'ять різноманітних факторів: релігія, максимуми правління, закони, моральні засади і звичаї. Ці фактори перебувають у взаємозв'язку один з одним. Якщо ви зміните один із них, інші, безперечно, ітимуть за ним» [3, с. 83]. Однак «вище завдання людського розуму полягає в тому, щоб точно визначити, до якого з названих розрядів переважно належать ті чи інші питання, що підлягають визначенню закону, щоб не внести безладдя в ті начала, які повинні керувати людьми» [238, с. 170].

Фактори суспільного розвитку формують у державі загальний дух нації, що складає певний тип мислення і поведінки людини в суспільстві. Загальний дух нації визначає історичні долі того чи іншого суспільства і є результатом взаємодії факторів суспільного розвитку не лише сьогодні, але й у процесі історичного розвитку нації. Для законодавця визначення загального духу пов'язане з визначенням духу законів як співвідношення факторів суспільного розвитку з позитивними законами держави. Закони філософ розглядає як необхідні відношення, які випливають із природи речей [393]. «Закони у найширшому сенсі, суть необхідних відносин, які виникають із самої природи речей; у цьому сенсі все, що існує, має свої закони: вони є у божества, і у світі матеріальному, і в істот з надприродного розуму, і у тварин, і у людини» [238, с. 163]. Залишаючи поза увагою закони, що керують природним буттям людини (як істота фізична людина, подібно до інших живих істот, у своїй поведінці керується незмінними законами),

Монтеск'є звертається до законів людського суспільного буття, оскільки «як істоти, що живуть у суспільстві, існування котрих потребує охорони, вони мають закони, які визначають стосунки між правителями та тими, якими керують: це право політичне. Є ще в них закони, котрими визначаються стосунки громадян між собою: це право цивільне…» [239, с. 540–541].

Монтеск'є не ставить людину над державою і не протиставляє права громадян правам держави, однак він постійно підкреслює, що головним завдання держави є забезпечення людині політичної свободи, тобто можливості робити все, що дозволено законами, і не робити того, що законами заборонено. Якщо не виконувати таке правило, тоді такої свободи не буде ні для кого. Громадянські свободи найліпше втілюються в умовах спокою духу, відчуття громадянської безпеки, запобігання необґрунтованим приватним і публічним звинуваченням людини, в умовах гуманного кримінального законодавства, неухильного дотримання гарантованих державою правил судочинства, недопущення деспотизму і зловживань з боку посадових осіб, суворого дотримання законів і встановлення непорушного режиму законності [37].

Давид Юм (1711–1776 рр.) вважав, що людина схильна до помилок і афектів і мало керується у своїй поведінці розумом, оскільки в її моральному житті велику роль відіграє чуттєвість. Розум людини філософ відокремлює від моральності, оскільки мотиви вчинків людини визначаються їх причинами, звідки випливає висновок, що у людини відсутня свобода волі [417]. Юм не повністю підтримував природно-правову парадигму, хоча й теоретично погоджувався з багатьма її положеннями, які тлумачив через призму власних міркувань. Природні закони Юм розглядав як цілковито штучне походження: "…ті правила, за допомогою яких встановлюється власність, права й обов'язки, не містять у собі, однак, природного походження, але натомість мають багато ознак штучного винаходу" [458, с. 568]. Вони є цілеспрямованими встановленнями людської волі задля

суспільного блага. Отже, вони є виправдані, необхідні і корисні, як саме суспільство, але позбавлені безумовності природної вимоги.

Юм висунув тезу, що причинність у суспільних явищах інша, ніж у природних, виходячи з того, що в праві і моралі діяльність людини залежить від інтелекту та волі. Філософ запропонував розрізняти два види причинності: об'єктивну в природі та частково суб'єктивну у сфері поведінки людини. Причинність розумілася Юмом не як примус, а як регулярна послідовність причин і наслідків. Таким чином, введення в детермінізм суб'єктивного елемента було спробою знайти гнучкіше вирішення протиставлення детермінізму і свободи волі та поєднання свободи і необхідності у поведінці людини. Оскільки вільні дії – це детерміновані, але не вимушені дії, то морально підзвітною є людина лише у тому випадку, коли її поведінка є результатом активності її власного характеру, схильностей [273, с. 35].

Філософія XVIII ст. будує послідовно матеріалістичну картину світу, в якій людина визначається на основі принципу механістичного детермінізму. У філософії Поля Анрі Дітріха Гольбаха (1723–1789 рр.) часто зустрічаємо визначення людини як машини, яка має складну унікальну цілісність та володіє свідомістю. Свідомість філософ тлумачить як властивість мозку, котра поєднує всю тілесну і духовну організацію людини. "Взагалі відчуття має місце лише тоді, коли мозок може розрізняти враження, здійснені тілами на органи. Свідомість складається у виразному струсі, у сприйнятій нами модифікації мозку. Звідси зрозуміло, що відчуття – це спосіб буття нашого мозку, або виразні зміни, які відбулися в ньому внаслідок впливів, одержуваних нашими органами від зовнішніх або внутрішніх причин, що видозмінюють їх надовго або на короткий час. Справді, ми спостерігаємо, що людина, на органи якої не діють ніякі зовнішні предмети, почуває саму себе й усвідомлює зміни, що відбуваються в ній; у цьому випадку її мозок видозмінюється або оновлюється завдяки

внутрішнім модифікаціям. Не слід дивуватися цьому; у такій складній машині, як людське тіло, всі частини якого поєднуються з мозком, останній має одержувати відомості про труднощі, зміни, імпульси, що відбуваються в цілому, чиї чутливі за своєю природою частини перебувають у безперервній взаємодії і поєднуються в мозку” [94, с. 145–146].

Гольбах підтримував ідею відсутності свободи поведінки людини і зазначав, що у всіх своїх вчинках людина підпорядковується необхідності, а її свобода волі є химерою, ілюзією. Людина, яка уявляє себе вільною, насправді, невідомо для себе цілком підпорядковується законам Всесвіту [95, с. 30, 303]. У філософії Гольбаха знаходимо питання про вигоду і переваги, які людина має завдяки доброчинній поведінці. Він зазначав, що з якими несправедливими і засліпленими істотами не довелося б жити доброчинній людині, ніяка сила на землі не може відняти у неї внутрішнє задоволення, яке є найчистішим джерелом будь-якого щастя [94]. Переосмислюючи в цьому ж дусі поняття інтересу, П.Гольбах стверджував, що за будь-яких обставин головним інтересом людини є доброчинність [49].

У контексті вивчення природи моральних цінностей вагомим науковим доробком є дослідження відомого філософа Г.С. Сковороди (1722–1794 рр.), котрий вважав, що корегувати поведінку людини слід у процесі виховання. При цьому метою виховання є не тільки вміння віднайти істину, пізнавати явища природи, а й опанування таких шляхетних почуттів, як любов, дружба, вдячність та відповідної поведінки: готовності до самопожертви та самообмежень заради оточуючих [333]. Суть морального виховання за вченням Сковороди полягає в розвиткові і зміцненні доброчесності. Цінувати людину треба не за її матеріальне багатство, чин, посаду, зовнішній вигляд, соціальне становище, а за її внутрішню красу, за її розум і моральні якості. Хороші й дружні взаємини між людьми повинні виявлятися скрізь і завжди, у всіх сферах діяльності й, у першу чергу, там, де йдеться про формування духовних якостей людей, оскільки початком всього

є любов, «…адже любов викликається любов'ю і, бажаючи бути любим, я сам перший люблю», «любов же викликається любов'ю, яку породжує ласка і прихильність в поєднанні з чеснотою» [261].

Головні настанови Г.Сковороди щодо вибору правильного варіанта поведінки, гідного життєвого шляху та досягнення особистого щастя – це самопізнання і богопізнання, які він вважає ідентичними, оскільки людина, яка пізнає себе, приходить до Бога. Розвиваючи ці ідеї, філософ вперше наголосив на тому, що основою правильного, відповідного природі розвитку людини, який веде до щасливого життя, повинні бути її здібності та обдарування [331, с. 337].

Щастя у житті, на думку Сковороди, тісно пов'язане зі спорідненою діяльністю чи, як пише філософ, «сродною працею». Тому він стверджував, що людина стосовно до себе повинна знати свою «сродність», своє призначення, пам'ятаючи, що вона не тільки частина природи, але і частина суспільства [442, с. 53]. Якщо людина займається такою працею, спосіб її життя набуває гармонійності, вона усвідомлює свою значущість, внутрішньо впевнена в тому, що виповнює Божий намір щодо неї, сміливо дивиться у майбутнє. Людина відчуває свою єдність з іншими і прагне зробити якомога більше добра для людей і світу загалом. Люди, котрі пізнали себе, тобто свої природні здібності, даровані кожній людині Богом, здатні розбудувати щасливе життя цілого суспільства. Вчення про щастя людини і людства загалом є одним з найбільш значущих і актуальних у творчості Г. Сковороди [201]. Щастя філософ пов'язує із внутрішнім самовідчуттям людини, якщо її душа набуває гармонії, якщо в серці людини перебуває Бог: «…не там щастіе, а для сердца твого едино есть на потребу, и тамо Бог и щастіе, не далече оно. Близ есть. В серце и в душе твоїй» [330, с. 145].

За твердженням Сковороди, щастя полягає у любові до природи, тому що, пізнаючи природу і себе у ній, людина отримує радість від сприйняття прекрасного. Він вважав, що джерелом зла та протиправної поведінки у

суспільстві є нечисті думки, які можна усунути «самопізнанням», оскільки «…дуже не мале діло: пізнати себе. Істинна людина та Бог є те саме» [332, с. 168]. Істинною Сковорода вважав людину високих поривань, вільну від гонитви за багатством, яке є причиною низьких пристрастей та деформацій поведінки людини. Однак справжнє щастя полягає не у багатстві і насолоді, не в марній славі та владі, а в розумному задоволенні матеріальних і духовних потреб, у душевному спокої, в корисній праці, яка задовольняє інтереси людини і суспільства [268].

Підсумовуючи, слід зауважити, що філософсько-правове мислення Нового часу відчуло на собі вплив натуралістичних поглядів та атомістично-механістичного мислення. Так, соціальна проблематика того часу досліджується Г. Гроцієм, Ф. Беконом, Дж. Локком, Т. Гоббсом, Ш. Монтеск'є та ін. з позицій природного права, крізь призму ідей та вимог природно-правової справедливості, що повинна реалізовуватись у поведінці людини. Кожна людина розуміється як природна істота і за законом природи має право відстоювати свою власність, своє життя і свободу. Крім того, людина відповідно до закону природи та веління розуму повинна жити так, щоб своєю поведінкою не нашкодити іншому. Слід погодитись, що погляди мислителів цієї доби на людину доволі механістичні, оскільки людина розуміється цілком розумною істотою, яка має жити відповідно до велінь власного розуму і таких самих розумних законів природи. У літературі зазначають, що особливо прямолінійно тлумачить людину і право Т. Гоббс, а слідом за ним Ж.-Ж. Руссо. Людина за вченням Гоббса повинна жити так, як наказує держава, задовольнятися тим обсягом свободи, який вона окреслить, не маючи жодного вільного вибору. «Атомістичність мислення Нового часу простежується у філософсько-правовому теоретизуванні великої уваги до людини, її свободи. На повний голос у цю добу звучить ідея свободи і рівності – індивідуальної свободи і всезагальної рівності» [50, с. 119].

Якщо в епоху Античності та Середньовіччя людина була знаряддям божественних сил, а її основною чеснотою була покірливість волі Бога, то починаючи з епохи Нового часу, вона все більше підкоряється тій меті, яку сама визначила. Розрив ідентичності, що відбувається на початку Нового часу, на думку сучасних науковців, засвідчує перехід від статичної до мобільної парадигми ідентичності, основою якої виступає не традиція, звичай, норма, правило, а відмінність. Модерна людина народжується у боротьбі за свободу, за право відрізнятися, бути інакшою і самобутньою [422].

Під впливом безлічі економічних, ментальних та інших факторів (Відродження, протестантизм, великі географічні відкриття, відкриття у сфері природознавства) починається бурхливий розвиток індивідуалізму.

Індивідуалізм втілювався у суспільну свідомість шляхом повної абстракції від усього, крім людини, яка розглядалась як єдина реальність і факт, а все інше – похідне від неї. Категоричність такого судження цілком адекватна силі авторитету королівської влади, проти якої була, в першу чергу, спрямована дискусія про права людини. Однак виділення людини із сукупності всіх інших політичних явищ автоматично призвело до іншого закономірного результату: вона сама все більше розглядається як атом, як ізольована і самодостатня категорія, тобто взята сама по собі. Колективне не є чимось субстанціональним, неподільним за своєю суттю, а лише механічним поєднанням людей у рамках якогось союзу, результатом їх вільної волі, хоча і зумовлений загальною природою людини [65, с. 41–42]. «Людина починає виокремлювати себе із стану, професійної корпорації, держави, а тому потребувати індивідуалістичного розуміння свободи, яку вона могла здобути, лише поставивши себе за принцип, що не підлягає доведенню, у самий центр пояснення природного права: природа людини (нормативне підґрунтя) + факт народження людиною (фактична підстава) = природні права» [230, с. 115].

Сучасний погляд на права людини, виводить певну частину суб'єктивних прав з-під якого-небудь впливу держави, вважаючи такі права властивістю кожної особистості, тобто бачить природу цих прав у самій людині. Витоки такого погляду слід шукати, насамперед, у боротьбі за релігійну незалежність, і першим правом, яке стали проголошувати невід'ємним, було право на свободу релігійного сповідання. Своє перше практичне вираження ця течія знайшла в англійських «Білль про релігійну свободу», але найбільш рельєфно – в деяких американських деклараціях прав [100, с. 84]. Починається більш повне визначення загальних ознак прав людини першого покоління, які зосереджені на індивідуальних, громадянських і політичних правах та гарантуванні приватної свободи. Права негативного статусу мали захисний характер, а їх метою було попередження порушень з боку держави, пов'язаних зі свободою та власністю. У виняткових випадках, коли державі дозволяється обмежувати ці права, вона зобов'язана дотримуватися процедурних положень, які стосуються недоторканності особи. Права активного статусу, що пов'язані з участю у політичному процесі, включають свободу слова, зібрання, об'єднання в асоціації, демократичне виборче право [53, с. 137]. Таким чином було закладено основи сучасного розуміння прав людини як правил та норм, стандартів поведінки людини, була висунута ідея про те, що держава опирається на природне право.

3.3. Філософсько-правова проблема поведінки людини у Німецькій класичній філософії

Німецька філософія права другої половини XVIII – початку XIX ст. – єдине духовне утворення, що було покликане здійснити критичну рефлексію концепції поведінки людини. Представникам німецької філософії вдалося задовольнити вимоги свого часу, при цьому зберігши ідею високої культурної,

гуманістичної місії філософії і права. Філософія права остаточно здолала механістичний та метафізичний характер світогляду, котрий панував до цього часу у вченні про людину та суспільство. Враховуючи наукові досягнення минулого, філософи цієї доби відновили діалектичний спосіб мислення, для якого характерне тлумачення світу як єдиного цілого, що розвивається через вирішення протиріч між такими протилежними началами, як природа і суспільство, особа і держава, право і моральність та ін. [340, с. 37].

3.3.1. Філософсько-правові уявлення про поведінку людини «раннього етапу» Німецької класичної філософії права

Значний внесок у дослідження проблеми поведінки людини зробив Еммануїл Кант (1724–1806 рр.), який розрізняв зовнішні і внутрішні основи поведінки людини: зовнішні (або юридичні) основи він розглядав як такі, що забезпечуються насиллям; внутрішні (суб'єктивні або моральні) основи поведінки людини випливають із усвідомлення нею внутрішнього обов'язку. При цьому право стосується вчинків, мораль – переконань, легальність – дій, а етика того, якими вони повинні бути. Філософ вважає моральною таку дію, яка спрямована на весь людський рід, на його благоденство, що є найвищим благом. Юридичні ж відношення спрямовані на кінцеву волю людей і їх зовнішні відносини. «Кантівське розмежування правового і морального аспектів поведінки виражає суперечливість людини, котра як юридична одиниця стверджує себе в наявному опредмеченому світі, а як суб'єкт моралі піддає сумніву і саму себе, і створений нею світ» [56, с. 152].

Мораль розглядається Кантом як умова, за якої є можливим, щоб розумна істота була метою сама по собі, оскільки лише завдяки їй можна бути законодавцем у царстві мети. Таким чином, лише моральність і людство мають гідність. Вміння і старанність у праці мають ринкову ціну; гострий розум, жвава уява і веселість мають ціну, визначену афектом; вірність

обіцянці та благовоління з принципів мають внутрішню цінність. Природа, так само, як і вміння, не містить нічого, що при відсутності їх могло б їх замінити. Їх цінність полягає не в результатах, які з них виникають, не у вигоді і користі, яку вони створюють, а в переконаннях, тобто максимах волі, які готові таким чином проявлятися в поведінці людини, навіть якщо вона не була б успішною. Така поведінка не потребує рекомендації чи суб'єктивного ставлення для того, щоб сприймати її із задоволенням; вона показує волю, яка її здійснює як предмет безпосередньої уваги, при цьому немає необхідності ні в чому, окрім розуму, щоб вимагати її від волі, а не виманювати її, оскільки це суперечило б почуттю обов'язку. Таким чином, вказана «оцінка показує цінність такого способу думок, як гідність і ставить гідність вище будь-якої ціни, яку неможливо порівняти з нею, не посягаючи на її святість» [155, с. 277].

Кант вважав людську гідність абсолютною засадою людського буття, абсолютність якої виражається не лише в тому, що людське буття перевищує інший світ, але і в об'єктивно даній, неповторній і абсолютній якості людини, яка є сутністю людського буття. Саме тому людську гідність можна розглядати як результат еволюції людини, наслідок розвитку людського. Своєю гідністю людина завдячує тому, що вона є суб'єктом пізнання, і обов'язку та має характер абсолютною зобов'язуючої норми. З гідністю пов'язується абсолютний обов'язок людей щодо надання взаємодопомоги, особливо зі сторони тих, хто більше має таку можливість [106, с. 38].

Людина не лише з необхідністю уявляє собі власне буття як самоціль, і це уявлення є не лише суб'єктивним принципом поведінки людини. На думку багатьох дослідників, положення, згідно з яким особа розглядається як самоціль, є в той же час і об'єктивним принципом, з якого, як з вищої практичної підстави, мають бути виведені всі закони волі. Тому кожна людина повинна накладати на свою власну волю умову її відповідності з автономією розумної істоти. Людина не повинна підкорятися жодній меті,

яка була б неможлива за законом волі самого суб'єкта, саме тому вона ніколи не повинна користуватися суб'єктом лише як засобом [27, с. 335]. Філософія права Канта ґрунтується на антропологічному вченні, в центрі якого знаходиться людина як подвійна істота, котра одночасно є живим організмом і духовною істотою. Людина перебуває під владою природних, часто егоїстичних та неморальних потреб, одночасно володіє свободою волі, яка дозволяє бути їй носієм морального закону. Це знаходить прояв в антиномії Канта, яка проголошує, що людина невільна, а антитеза звучить, що людина вільна [33, с. 359].

На думку Канта, людина за природою не є ні доброю ні злою, а стає такою чи іншою через свою поведінку. Людина має суб'єктивну спроможність диференціювати себе від дійсності, створюваної іншими людьми, а тому вона покликана на рівні власної суб'єктивності визначати свою автономію, незалежність. Умовами цього є людська комунікація або спільний, загальний інтерес, у контексті якого відбувається спільне розуміння певних реальних та уявних речей, що перетворює їх в об'єкти, котрі стають усвідомлюваними спільно. Відсутність просування шляхом присвоєння цінностей свободи неминуче штовхає людину до ідентифікації з явищами, що існують навколо неї без її вільної участі. У такому випадку людина потрапляє під вплив дії сил примусу і забуває про свою свободу діяти відповідно до власного практичного розуму. Поза здійсненням свободи людина мало що знає про можливість свого приватного світу, вона байдужа до потреб власної автономії, а то й ворожа їй [160, с. 165]. Якщо ж людина потрапляє під дію примусу і не застосовує сили волі, щоб вийти з під його дії, то така людина втрачає особисту гідність.

Дати пояснення феномена людини можливо тільки відштовхуючись від аналізу її поведінки. Основними формами діяльності людини, за вченням І. Канта, є пізнання, практика та пізнання, поєднане з практикою, що породжує творчість. Людина є творцем і знаходиться у двох світах: у світі

явищ, де вона є лише ланкою причинного ланцюга і заручником обставин, оточення і виховання, і у світі свободи, який даний їй зсередини і який ріднить її з Богом. Саме у творчості людини реалізується зв'язок між двома світами. Людина, яка наділена частинкою божественної сутності (творчістю), повинна діяти, а володіючи свободою волі, – брати на себе ризик самостійного рішення і відповідальність за наслідки своєї поведінки [182].

Слід погодитись, що Кант запропонував обґрунтування суб'єктоцентриської картини світу, центром якого є людина і її ставлення до оточуючого світу. Людина розглядалась як первинна, а світ тлумачився як результат розумної поведінки людини, котра усвідомлює свій обов'язок. Філософ заперечив значення зовнішнього для суб'єкта об'єктивного світу як підстави для істини [52, с. 168]. Таку підставу він вбачає в людській суб'єктивності, критерієм істини при цьому виступає відповідність розуму його ж власним законам.

Моральний закон вимагає від людини певного варіанта поведінки та вказує на те, якою повинна бути поведінка людини, а не на те, якою вона є, тому Кант називає його імперативом, велінням. Якби у людини не було інших спонукальних мотивів для поведінки, окрім вираженого в основному законі, то вона діяла б завжди відповідно до нього. «Але для істоти, в якої розум – не єдина визначальна підстава волі, це правило [поведінки] є імперативом, тобто правилом, яке характеризується обов'язком, що виражає об'єктивний примус до вчинку, і яке означає, що якби розум повністю визначив волю, вчинок неминуче повинен би бути здійсненим за цим правилом». Крім того, оскільки Кант прагне знайти підставу поведінки, незалежну від конкретних умов, то він називає основний етичний закон категоричним імперативом [57, с. 140].

Імперативи за Кантом бувають гіпотетичні і категоричні. Якщо поведінка є передбачена імперативом, який хороший лише як засіб, то ми маємо справу з гіпотетичним імперативом. Однак якщо поведінка людини є

хорошою сама по собі або як така, що необхідна для волі, а сама воля узгоджується з розумом, то імператив буде категоричним. Гіпотетичний імператив говорить лише, що поведінка хороша для певної можливої або дійсної мети [27, с. 326]. Навпаки ж, категоричний імператив визнає поведінку необхідною об'єктивно, безвідносно до будь-якої мети.

Запропонований філософом категоричний імператив можна розглядати як універсальний закон поведінки. Три формулювання категоричного імперативу дають можливість застосовувати його до різних сторін життя людини, визначаючи:

- загальний принцип поведінки: «дій лише згідно з такою максимою, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»;
- правила практичної поведінки людини: «дій так, щоб ти завжди належать до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого так, як до мети і ніколи не належав би до нього як до засобу»;
- основний принцип права «дій ззовні так, щоб вільний прояв твого свавілля був сумісний зі свободою кожного».

У літературі виділяють різні тлумачення категоричного імперативу Канта, зокрема М. Осовска виділяє слабшу і сильнішу інтерпретацію категоричного імперативу, щоб запобігти інструментальному тлумаченню особи [462, с. 22]. Згідно з першою інтерпретацією категоричного імперативу не можна використовувати людину без її згоди для задоволення власних інтересів. Згідно з другою інтерпретацією не можна використовувати людину для досягнення власних інтересів, які виразно суперечать інтересам іншої людини, яка не погодилася б на їх досягнення, а вимагала б людського тлумачення. Хоча ці дві інтерпретації не розкривають повною мірою думку Канта, проте в них знаходимо визнання непорушної гідності людини як підставу важливості початкової етичної засади, а також критерію, що визначає загальну суть пов'язаних з цим моральних норм [106, с. 41].

Моральний закон за вченням Канта абсолютно формальний, він нічого не говорить і не може говорити про те, якими змістовними принципами повинна керуватися людина у своїй поведінці. Будь-яку спробу використовувати моральний закон як такий, що визначає, якою повинна бути моральна поведінка, Кант вважає несумісною з основами морального закону, з його загальністю, повною незалежністю від яких не було б емпіричних обставин і умов, та автономією, незалежністю від будь-якого інтересу. Тому не можна відносити до морального закону будь-яке практичне розпорядження, оскільки матерія практичних правил завжди ґрунтується на суб'єктивних умовах, які не можуть бути загальнозначущими для всіх розумних істот. Таким чином, необхідність, яку виражає моральний закон, не повинна бути природною необхідністю, вона може полягати лише у формальних умовах можливості закону взагалі.

Досліджуючи вищий моральний закон, Кант спирається на поняття доброї волі, вимірюється не тим, що нею реально виробляється або виконується. Вона добра «не через свою придатність до досягнення поставленої мети, а лише завдяки велінню, тобто сама по собі». Якби ця воля була навіть абсолютно не в змозі доводити до кінця свій намір; якби нею нічого не було б використано і залишалася б одна лише добра воля, то все одно вона «виблискувала б подібно до коштовного каменя сама по собі, як щось таке, що має в самому собі свою повну цінність» [155, с. 229]. Слід погодитись, що витлумачена таким чином добра воля відокремлює мету від її практичного здійснення: вона перетворюється на самоціль, в абсолютно формальне поняття. Кант прямо стверджує, що дійсне призначення практичного розуму повинно полягати в тому, щоб бути причиною волі, а не як засобу будь-якої іншої мети [27, с. 325]. Безумовно, добра воля, невизначена стосовно всіх об'єктів, містить в собі лише форму веління взагалі.

Характеризуючи моральну поведінку людини, філософ розглядає моральність як визнану всіма доброчесну суспільну свідомість, яку окрема людина сприймає як свою власну. Поряд з цим у реальному життя між чистою моральністю і поведінкою людини існує суперечність, незважаючи на яку, мораль і поведінка людини повинні бути незалежними від будь-яких зовнішніх умов і підкорятися лише моральному закону. Етика повинна надати правила, котрі не повинні враховувати можливості людини, а повинні вказати на те, що є моральним. Категоричний імператив визнається філософом як вищий моральний принцип, оскільки його слід виконувати не заради будь-якої іншої мети, а заради нього самого, будучи продуктом вищого практичного розуму [56, с. 153]. Поведінка людини повинна визначатися моральним обов'язком, оскільки нічого вище цієї цінності немає.

Моральна оцінка поведінки людини полягає в тому, щоб людина могла хотіти, щоб максима її вчинку стала всезагальним законом. Деякі вчинки є такими, що їх максиму не можна навіть уявити чи бажати як всезагальний закон природи. В інших вчинках, хоча й немає такої внутрішньої неможливості, однак немає бажання, щоб їх максима досягла всезагальності закону природи, оскільки така воля суперечила б самій собі. Якщо при кожному порушенні обов'язку люди будуть звертати увагу на самих себе, то ми переконаємось, що не хочемо, щоб наша максима стала всезагальним законом. Кант приходить до висновку, що всезагальним законом люди у цьому випадку хочуть бачити протилежність своєї поведінки. Люди однак можуть дозволити для себе взагалі чи для конкретного випадку поведінку, яка є винятком із всезагального правила. Таким чином, якби люди зважували свою поведінку з точки зору власного розуму, то виявили б у своїй волі суперечність, яка полягає в тому, що принцип об'єктивності є необхідним як всезагальний закон, однак суб'єктивно не має всезагальної значимості, а допускає винятки. Однак оскільки люди розглядають свою поведінку один раз з точки зору волі, яка

підпорядковується розуму, а іншого разу – волі, яка підпорядковується схильності, то, на думку Канта, тут немає суперечності, проте має місце протидія схильності вимогам розуму. Внаслідок цього всезагальність принципу перетворюється в загальну значимість, завдяки чому практичний принцип розуму і максима повинні зійтись на половині шляху. «Хоча це і не можна обґрунтувати нашим власним безпристрасно побудованим судженням, тим не менше це доводить, що ми дійсно визнаємо силу категоричного імперативу (зі всією повагою до нього), дозволяємо собі лише деякі, як нам видається, незначні і вимушені винятки» [155, с. 266].

Кант виокремлює постулати, без яких його мораль не може бути реалізованою, а саме: повна відповідність волі з моральним законом поведінки людини є недосяжною, але «може мати місце лише у прогресі, що йде в нескінченність». Тому людська душа повинна існувати нескінченно довго, тобто необхідно, щоб душа була безсмертною, інакше практичний закон не буде реалізований; людині як істоті, котра прагне до щастя, повинно бути гарантовано щастя, якщо вона буде доброчинною. Однак «моральний закон сам по собі не обіцяє щастя», людина сама по собі не здатна добитися гармонії обов’язку і щастя, тому гарантом гармонії Кант вважає Бога; з морального закону філософ виводить свободу волі. Філософ висуває три основи, на яких ґрунтується його етика і її основний закон: безсмертя душі, свобода волі та Бог [57, с. 148].

Поряд з цим Кант доводив, що загальноприйнятих змістовно визначених правил поведінки, які однозначно оцінювалися б кожним громадянином як моральні, бути не може. Індивідуальна свобода не приймає жодного морального авторитету, крім власного. Центр ваги моральної регуляції поведінки філософ зміщує до раціонального розуміння свого морального авторитету як такого, що реалізується через іншого (не менш авторитетного), оскільки всі рівні перед законом [14]. Моральний закон

спирається на розум, власне розуміння добра та зла, тому кожен громадянин повинен дотримуватися законів, виконувати свої обов'язки.

Засобом, здатним вплинути на зміну якісного стану характеру людини, Кант вважає моральне виховання. Дія на вдачу людини повинна починатися не з її виправлення, а з перетворення способу мислення, із затвердження характеру людини. При цьому дуже важливо вчити дітей погоджувати поведінку з обов'язком, але так, щоб максима себелюбства не впливала на максиму вчинку. З цією метою, на думку мислителя, корисним буде аналіз вчинків різних людей, що проводиться з позиції моральної цінності здійснюваних вчинків. Подібні вправи повинні перейти у спосіб мислення і сприяти виробленню рішень, що приймаються людиною, на основі обов'язку. При цьому важливим компонентом морального виховання, його обов'язковою ланкою Кант вважає людську душу. Дуже важливо впливати на неї так, щоб вона прокидалася, наповнювалася відчуттям піднесеності, пошани до виконуваного обов'язку. Необхідно, щоб душа брала участь у пробудженні етичного способу мислення, тоді думки братимуть участь у протидії збоченості мотивів у максимах, «викликатимуть пошану до закону як до вищої умови максимумів, що приймаються всіма» [155, с. 51].

Велику роль у вихованні людини Кант відводить релігії. Розділяючи релігії на релігію здобуття прихильності (одного лише культу) і на моральну (доброго способу життя), філософ закликав погоджувати спосіб мислення з християнською релігією. Згідно з християнством людина повинна робити все, щоб стати краще, оскільки лише тоді, коли вона не занапастить своє природжене дарування, якщо вона використає свої первинні задатки доброго, щоб стати краще, лише тоді вона може сподіватися, що те, що не в її силах, буде виконано вищим сприянням. У таких логічних схемах Кант змальовує роль зовнішнього регулятора, що зобов'язує людину виконувати її обов'язок. При цьому необхідно пам'ятати, що виконання людиною її обов'язку здійснюється, як правило, «не з вищої підстави всіх максимумів». Це означає,

що можливість реалізації людиною свого обов’язку філософ пов’язує принципом щастя людини. Поза цим процес радикальної зміни способу мислення людини згідно зі Святим Письмом можливий лише через відродження людини [181]. Слід погодитись, що посилання Канта на Священне Писання означає, що він визнає, по-перше, запрограмованість моральності в людині ззовні; по-друге, неможливість радикальної зміни моральної програми самою людиною впродовж життя; по-третє, що моральність можна лише підтримувати, спираючись або на моральне виховання, або на певні блага, пропонуючи їх людині замість зобов’язання виконання нею морального закону.

Основою етики Канта є розум, оскільки саме розум, а не пориви серця, повинен судити про добро і зло. Етика повинна бути орієнтована на незалежний ідеал: ні плотські бажання, ні егоїстична обачність, ні апеляції до користі або шкоди не повинні брати до уваги. Практичний розум розглядається як совість, котра керує поведінкою людини за допомогою максими чи ситуативних мотивів та імперативів чи загальнозначущих правил. Якби людина володіла лише розумом, вважає Кант, то поведінка завжди узгоджувалася б з ним, однак вона є плотською істотою, яка має особисті інтереси і пристрасті. І тому закон говорить не про те, що є, а про те, що має бути. Єдине відчуття, яке органічно пов’язане з імперативом, – це пошана до морального закону; і моральність полягає в тому, що вчинок здійснюють з почуття обов’язку, тобто лише ради закону. Всі інші відчуття, схильності інтереси з нього виключені і знаходяться з ним в колізії. Моральний стан людини, в якому вона може знаходитися, є чеснота, тобто моральний образ думок у боротьбі, а не святість в уявному володінні повною чистотою намірів і волі. Тому дія згідно з чистим законом моралі, без домішки чуттєвості має бути постійною, хоча і недосяжною, метою прагнень [156, с. 411].

Якщо людській природі призначено прагнути до найвищого добра, то й міра її пізнавальних спроможностей повинна вважатися відповідною до цієї мети. Якби природа наділила людину просвітленістю, суспільство уникло б порушень закону, його веління виконувалося. Однак поведінка людей перетворилася б на «голий механізм, де, як у маріонетковій виставі, усі добре жестикулюють, але в фігурах немає життя... Натомість, моральний закон всередині нас, нічого не обіцяючи нам з певністю й нічим не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої поваги, хоча, втім, тільки тоді, коли ця повага стає діяльною й панівною, дозволяє нам через це зазирнути, і то лише митцем, у царство Надчуттєвого, – то може мати місце істинно етична, віддана безпосередньо законові налаштованість, і розумне створіння може стати гідним причетності до найвищого добра, відповідної моральної вартості своєї особи, а не лише своїм учинкам. Отже, і тут могло б бути слушним те, чого нас поза тим достатньо вчить дослідження природи й людини: незглибима мудрість, завдяки якій ми існуємо, є не менш гідною поваги в тому, у чому вона нам відмовила, як у тому, чим вона нас наділила» [156, с. 163].

Аналізуючи теорію пізнання Канта, можна зробити висновок, що дуалізм розуму і чуттєвості породжує суперечності чи антиномії. Підкреслюючи суперечності природи людини, він ставить питання про діалектику практичного розуму, де суперечності стосуються предмета практичної, моральної поведінки. Відповідно до подвійної природи людини об’єкт її прагнень є також подвійним: «…чеснота, яка є вимогою розуму і щастя, яке є вимогою почуттів». Однак повним і досконалим благом є їх єдність, яка не може бути аналітичною, оскільки поняття чесноти не міститься в понятті щастя, і навпаки. Таким чином, одне з них є причиною, а інше наслідком: «або бажання щастя має бути спонукальною причиною максими чесноти, або максима чесноти має бути причиною щастя» [156, с. 445].

Виникає антиномія практичного розуму, за якою тезою є щастя як причина чесноти (моралі); антитезою є чеснота як причина щастя. Перше Кант вважає, безумовно, за неможливе, але і друге неможливе, оскільки людина діє, виходячи із законів природи і своїх власних здібностей і мети. Внаслідок цього неможливий і сам об'єкт волі – вище благо, однак саме на нього спрямована дія імперативу. Моральний закон спрямований фактично на порожну уявну мету, тобто сам по собі помилковий. Антиномія отримує інше вираження, за яким тезою є моральний закон як безумовно необхідний; антитезою є те, що цей закон неможливий. Таким чином, практичний розум є клубком протиріч, які Канта намагається вирішити, зазначивши, що якщо моральний закон обумовлює щастя, то тут діє закон причинності, а мораль є вищою за нього [57, с. 148]. Філософ вважає, що гармонія обов'язку і щастя досяжна лише у потойбічному світі, а не в реальній дійсності. У світі історичного досвіду такої гармонії немає або вона зустрічається як виняток, однак відносна єдність обов'язку і щастя існує. Без такої єдності можуть існувати лише окремі люди, існування суспільства є неможливим.

Кант визнає, що бути щасливим хоче кожна людина, проте потреба в щасті стосується лише матерії, яка належить до суб'єктивного відчуття задоволення або незадоволення, що лежить в основі самого бажання. Матеріальна основа може бути пізнана суб'єктом лише емпірично, тому завдання досягнення щастя не можна розглядати як закон, оскільки він об'єктивний. Закон у всіх випадках і для всіх розумних істот повинен містити в собі одну визначальну підставу волі. Поняття ж про щастя нічого не визначає конкретно, воно залежить від особливого відчуття задоволення або незадоволення, від відмінності потреб відповідно до змін у цьому відчутті. Отже, практичний принцип прагнення щастя, будучи необхідним суб'єктивно, об'єктивно все ж залишається абсолютно випадковим принципом, оскільки у різних суб'єктів він може і має бути дуже різним і, значить, ніколи не може бути законом [27, с. 330].

Навіть якщо передбачити, що кінцеві розумні істоти мислять абсолютно однаково, то і в цьому випадку вони не могли б видавати принцип власного щастя за практичний етичний закон, оскільки така їхня одностайність була б лише випадковою. При цьому визначальна підстава мала б лише суб'єктивну значущість, була б лише емпіричною і не мала б тієї необхідності, яка мислиться в кожному законі, а саме об'єктивній необхідності з апріорних підстав. Тому Кант вважає дивним, яким чином лише тій підставі, що бажання щастя має загальний характер, розумним людям могло спасти на думку видавати його за загальний практичний закон. Оскільки, зазвичай, загальний закон природи приводить все до згоди, то якщо хочуть надати максимі загальність закону – виникає суперечність і повне знищення максими і її мети. Тоді воля всіх має не один і той самий об'єкт, а кожний має свій об'єкт, своє власне благополуччя, яке може випадково співіснувати з намірами інших людей. У цьому випадку неможливо знайти закон, який визначав би поведінку кожного при загальній згоді [155, с. 344].

Таким чином, роль розуму в механізмі внутрішнього регулювання полягає в тому, що розум, будучи багатофункціональним інструментом людської свідомості, не лише прокладає найкоротшу дорогу до особистої вигоди людини, але і є потужним корелятором людської поведінки. Слідуючи за розпорядженнями розуму, людина звільняється від залежності щодо нормативних вимог, порівнюючи їх з ціннісними уявленнями розуму. Наявність у людини вільної волі, що відображає в собі розпорядження категоричного імперативу, сприяє підпорядкуванню її потягів і мотивів усвідомленим уявленням розуму. У результаті взаємодії вказаних компонентів настає усвідомлення людиною морального обов'язку [181]. Знання обов'язку та віра в його реалізацію роблять людину правомочною вимагати право, а також вимагати правової законності незалежно від вигоди [346, с. 207].

За вченням Канта поведінка, закон якої співпадає із законом природи, жодним чином не стосується до морального закону, оскільки те, чого немає в природному законі, є внутрішнім примусом [9]. Моральну спроможність вільного самопримусу Кант називає доброчесністю. «Доброчесність є твердістю максими людини при дотриманні свого обов'язку: будь-яка твердість пізнається через ті перешкоди, які вона може подолати, для доброчесності ж такі перешкоди – це природні схильності, які можуть прийти в зіткнення з моральним наміром» [155, с. 329].

За Кантом доброчесність має право заявляти високі вимоги, оскільки бере участь у «всесвітньому законодавстві», яке вона, поряд із морально добрими переконаннями, забезпечує розумній істоті, дає можливість бути членом у царстві мети. Для цього розумна істота була призначена власною природою як мета і як законодавець у царстві мети, як вільна стосовно всіх законів природи, як така, що підкоряється лише тим законам, які сама для себе створює і на основі яких її максими можуть належати до всезагального законодавства, якому вона сама себе підпорядковує. На його думку, все має таку цінність, яку визначає закон. Тому саме законодавство, яке визначає цінність, повинно мати гідність, тобто безумовну, незрівнянну цінність. Єдиним виразом, що підходить для оцінки, яку розумна істота може дати такій гідності, є повага. Автономія є підставою гідності людини [155, с. 277], якою вона повинна керуватися у своїй поведінці.

Принцип автономії означає у Канта, що моральна воля має предметом саму себе як волю, котра встановлює загальні закони. Практичний принцип та імператив, якому підкоряється воля, безумовні, оскільки не можуть мати в своїй основі жодного інтересу. Відсутність поняття про автономію етичної волі призвела, на думку Канта, до краху попередніх спроб обґрунтування етики. Попередники бачили, що етичний обов'язок пов'язаний із законом, але не здогадувалися, що людина підпорядкована лише власному, однак всезагальному законодавству. Таким чином, людина повинна діяти у згоді із

власною волею, яка і встановлює загальні закони. Оскільки людину представляли лише підпорядкованою закону, то цей закон повинен був містити в собі інтерес як приманку або примус. Однак, таким чином, приходили не до поняття обов'язку, а лише до необхідності поведінки з інтересу, такий імператив «мав завжди бути обумовленим і не міг годитися як моральне веління» [27, с. 329].

Свобода є незалежною від зовнішніх обставин, вона є єдиним природженим правом людини. Свобода є незалежною від примусового свавілля іншого, оскільки вона сумісна із свободою кожного іншого, а всезагальним законом є право, що притаманне кожному в силу його належності до людського роду. Принцип природженої свободи передбачає природжену рівність, тобто незалежність, яка полягає в тому, що інші не можуть зобов'язати будь-кого до більшого, чим те, до чого він може також їх зобов'язати; ознаку людини бути собі господарем, а також ознаку бездоганної людини, оскільки вона не порушила жодного правового акта, а також не порушила прав інших; право чинити стосовно інших те, що саме по собі не применшує належного їм у випадку, якщо вони самі не потурбуються про це; право ділитися з іншими своїми думками, розповідати й обіцяти будь-що іншим, або чесно і щиро, або ж нечесно і нещиро, лише тому, що від цих людей залежить, чи вірити в почуте чи ні [155, с. 147].

Кант аналізує можливості свободи, виділяючи такі її аспекти:

- людина стоїть перед вибором: чи підкоритися природній необхідності, для початку пізнавши її, чи, не відкидаючи такої необхідності і не усуваючи вчинків, здійснюваних лише з орієнтацією на неї, перевести свою поведінку в іншу систему координат – орієнтуватися на належне, людське, що і є початком свободи;

- свобода проявляється у вмінні і прагненні людини не здійснювати вчинків, які нібито неминучі через закони природи чи історичні

обставини, оскільки є різниця між поведінкою катів та їх пособників і діями тих людей, які не заплямували себе подібною поведінкою;

- свобода полягає у здатності людини моделювати свою і чужу поведінку, розмірковувати про неї за принципом вільних альтернативних можливостей не лише стосовно теперішнього й майбутнього, але й щодо минулого;
- свобода полягає у здатності людини, ніяк не порушуючи послідовності емпіричного часового ряду світу явищ, виходити за його межі, тобто здатність самовільно починати ряд подій. Прорив до свободи тісно пов'язаний із пробудженням думок, почуттів, настроїв, які роблять для деяких людей і їх груп нестерпною силу обставин;
- свобода об'єднується із здатністю людини до будь-якого, в тому числі духовно-морального, новаторства. Людині, яка прагне свободи, якщо і потрібно пізнати жорстоко необхідну природну причинність, то тільки для того, щоб не дати їй заволодіти собою [401, с. 106].

Свобода людини, що сумісна зі свободою кожного іншого та узгоджується із всезагальним законом, розглядається ним як єдине першопочаткове право, притаманне кожній людині в силу її належності до людського роду. Природжена рівність, тобто незалежність, полягає в тому, що інші не можуть зобов'язати когось до більшого, ніж те, до чого він зі своєї сторони може зобов'язати їх. Людина володіє свободою, якщо її вчинки відповідають моральному праву. Людина є вільною, якщо її поведінка підпорядковується розуму, що повинен бути чистим від будь-яких приватних інтересів, егоїстичних схильностей і зовнішнього примусу. Кант запобігає перетворенню свободи у свавілля в площині моральної поведінки, впровадженням категоричного імперативу, що називають також «принципом універсалізації» [106, с. 44].

Таким чином, свобода за Кантом, має двоякий характер: з одного боку – це визнання прагнення людини до самовияву і самореалізації, а з іншого –

це певний ідеал чи принцип, з яким людина повинна узгоджувати свою поведінку. При цьому поведінка людини набуває ознак необхідності або ж належності до правильного вибору, тобто свобода як повинність розглядається лише формальним виявом людської здатності до неї. Якщо формально свобода виявляється у формі прав людини, то реально вона може бути реалізована чи здійснена, лише будучи пов'язаною поведінкою людини.

Моральний ступінь, на якому повинна знаходитися людина, визначається повагою до морального закону. Переконання, яке вона повинна мати для дотримання цього закону, полягає в тому, щоб дотримуватися його із почуття обов'язку, а не з добровільної схильності і не з самостійного і бажаного прагнення здійснювати його. Моральний стан людини, в якому вона може знаходитися, є доброчинність, тобто моральний спосіб думок у боротьбі, а не святість у сумнівному володінні повною чистотою намірів волі. Заохочення до благородної і великодушної поведінки лише налаштовує розум на моральний фанатизм. Переконання, що люди повинні поважати закон як ярмо, яке вони повинні через силу нести і яке повинно визначати їх поведінку, призводить до посилення зарозумілості. Слідуючи таким діям, люди не реалізують дух закону, який полягає у переконанні, що підкоряється закону, а не у відповідності поведінки закону. Пошуки мотивів поведінки у симпатії чи самолюбстві, а не у законі, на думку Канта, є патологічними, оскільки призводять до легковажності, поверхневості та фанатичного способу мислення [155, с. 412].

Оскільки, на думку Канта, перевага морального закону є в ньому самому, тобто в безумовному і незалежному від будь-якого емпіричного вмісту підпорядкованого людині веління категоричного імперативу, то жоден вчинок, здійснений лише на основі схильності емпіричної природи, не може бути моральним. Слід погодитись, що це додає кантівській етиці характер аскетичний, ворожий плотській природі людини [27, с. 333]. Кант схиляється до думки, що поведінка, яка здійснюється згідно з велінням морального

обов'язку, але в той же час згідно із плотською схильністю, неминуче повинна втратити щось у своїй моральній цінності. Він прямо стверджує, що не можна брати інший суб'єктивний принцип як мотив, інакше вчинок може бути здійснений так, як наказує закон, проте оскільки він, хоча і згідний з обов'язком, але здійснюється не з почуття обов'язку, а намір поведінки не є моральним. «Дуже добре робити людям добро чи із співчутливого благоговіння до них чи бути справедливими з любові до порядку; але це ще не справжня моральна максима нашої поведінки, яка належна нашому становищу як людей серед розумних істот, якщо ми дозволяємо собі, ніби якісь волонтери з гордою зарозумілістю відсторонювати всі думки про обов'язок і незалежно від веління лише заради власного задоволення робити те, для чого нам не потрібно було б жодного веління» [155, с. 409].

Категоричний імператив вимагає від кожного вибору такого варіанта поведінки, який може бути нормою для інших. Слід погодитись, що закону як регулятору поведінки людини Кант надає ознаку примусу, однак обумовленого волею людини. Та в реальному житті не всі, хто слідує моральному критерію поведінки, можуть досягти успіху, забезпечуючи собі та іншим свободу, рівність та справедливість. Вивчення поглядів Канта дозволяє стверджувати, що його розуміння права тісно пов'язане із свободою людини, яку він тлумачив як свавілля [232, с. 130]. Тобто право він тлумачив співвідносно до регуляторів, які покликані регулювати зовнішню форму поведінки людей.

Поведінка людини повинна визначатись правовим обов'язками, які Кант виводить, продовжуючи міркування Ульпіана. Серед правових обов'язків він виділяє такі: будь людиною, яка діє за правом. Правова чесність полягає у збереженні своєї гідності як людини у стосунках з іншими, що виражається у положенні: «…не будь лише засобом для інших, будь також і метою». Цей обов'язок ґрунтується на праві людства в особі конкретної людини; не чини з будь-ким не за правом, навіть якщо потрібно

буде припинити будь-який зв'язок з іншими й уникати будь-якого товариства; якщо не можна уникнути зв'язку з іншими, тоді вступай у таку спілку з ними, в якій кожному може бути збережено своє. Це виражається у формулі: «…займи таке положення, в якому кожному може бути гарантовано своє стосовно інших» [155, с. 143].

Аналіз права Кант здійснює, поділяючи його на внутрішнє і зовнішнє. До внутрішнього права, яке ґрунтується лише на апріорних принципах, філософ відносить природжене або природне право. В аналогах природного права він виділяє свободу людини як право правоздатної особи вибирати власний шлях, якщо лише людина цим не наносить збитку свободі інших. Обмеження або знищення свободи розглядається ним як шлях до обмеження або знищення прав людини. До зовнішнього права, що витікає з волі законодавця, філософ відносить строге або позитивне право. Характеризуючи позитивне право, Кант вказує, що воно не передбачає нічого етичного, не змішується ні з якими етичними розпорядженнями. Узгоджуючись зі свободою кожного, строге право ґрунтується на повному взаємному і рівному примусі, підведеному під взаємні закони [396, с. 94].

Кант одночасно і підпорядковує право етиці, і прагне відособити їх один від одного на основі відмінності між моральністю та легальністю поведінки людини. Юридичні відносини між людьми Кант зараховує до сфери легальності, стверджуючи, що вчення про право стосується лише зовнішніх умов і норм дій людини, тоді як у вченні про моральність йдеться про наміри, а у вченні про право мова може йти лише про вчинки. Юридичний закон залишається суто формальним, він не стосується вмісту вчинків і незалежно від мотивів поведінки визначає лише зовнішні дії. Право, таким чином, розповсюджує свою дію лише на зовнішні практичні стосунки між людьми, які розглядаються лише зі свого формального боку. Питання ставиться про те, наскільки вільна воля однієї особи може бути поєднана зі свободою інших осіб в суспільстві. «При цьому свобода розуміється як суто

зовнішня свобода, а право визначається як сума умов, за яких воля одного може поєднуватися з волею інших під загальним формальним законом свободи» [27, с. 364].

Право розглядається ним як «сукупність умов, за яких свавілля однієї особи сумісне із свавіллям іншої, з точки зору всезагального закону свободи… Правильним є будь-який вчинок, який чи згідно з максимою якого свобода свавілля кожного сумісна із свободою кожного відповідно до всезагального закону» [155, с. 139–140]. Таким чином, якщо поведінка людини сумісна із свободою кожного, яка відповідає всезагальному закону, то той, хто чинить перепони такій поведінці, неправий, оскільки така перешкода не сумісна із свободою кожного, яка відповідає всезагальному закону. Якщо ж певний прояв свободи сам стає перепоною свободі, яка відповідає всезагальному закону, тоді спрямований проти такого прояву примус є сумісним із свободою.

Наслідком дієвості права є правопорядок, який розглядається Кантом як порядок волі, умова надійності правовідносин. Для того, щоб стихійні правовідносини підкорили собі життя суспільства, суб’єкти правовідносин мають бути особисто вільними, наділеними правами людьми. Правопорядок ґрунтується на таких апріорних принципах: волі кожного члена суспільства як людини; рівності його з кожним іншим як підданого; самостійності кожного члена суспільства як громадянина. В основі цих принципів лежить поняття автономії особи, при чому моральна автономія припускає, що людина здатна розуміти різницю між добром і злом; утилітарна автономія припускає, що людина сама знає, що для неї добре, а що погано, а тому держава не повинна примусово ощасливлювати людей; цивільна автономія означає, що людина погоджується жити лише за тими законами, у складанні яких вона брала участь [396, с. 94–95].

Поряд з цим велику увагу філософ відводить тлумаченню поняття «злочин», яке він розуміє як порушення публічних законів, яке позбавляє

порушника можливості бути громадянином. Таке порушення Кант називає просто злочином або публічним злочином. Підробка векселів, крадіжки, розбій тощо належать до публічних злочинів, оскільки наражають на небезпеку не окрему особу, а суспільство. Вони підлягають кримінальному суду, тоді як приватні злочини (як-от зловживання довірою тощо) – цивільному. У зв'язку з цим порушення публічних законів розглядається як протиправне посягання і на загальну свободу, і на свободу окремого громадянина, тобто таке, що порушує вимогу категоричного імперативу. Крім того, обов'язковою умовою кримінальної відповідальності особи за скоєний злочин є наявність у неї вільної волі, адже якби вчинки людини (оскільки вони належать до її визначення в часі) були її визначеннями не як явища, а як речі самої особи, то свободу не можна було б врятувати. У такому випадку людина була б маріонеткою і хоча самосвідомість зробила б цей автомат мислячим, однак відчуття свободи виявилося б лише обманом, оскільки, хоча найближчі причини, що зумовлюють його рух, і багато цих причин, що відходять до своїх визначальних причин, є внутрішніми, проте остання й найвища причина перебуває повністю у чужій владі, що не заперечує фатальності [225].

Категоричний імператив вимагає, щоб зло злочину очищалося покаранням, тобто потребує відплати за злочин, яка повинна визначатися відповідно до принципу рівності, згідно з яким суд схиляється на користь однієї сторони не більше, ніж на користь іншої. Лише право відплати, яке здійснюється в межах правосуддя, може точно визначити характер і міру покарання. Всі інші права невизначені і не можуть відповідати чистій справедливості, у зв'язку з чим виправдання покаранню є у здійсненні справедливої моральної відплати відповідно до категоричного імперативу. Право покарання Кант виводить із безумовного і всезагального закону практичної діяльності, в основі якого лежить свобода. Застосування покарання з утилітарною метою суперечило б вимогам категоричного

імперативу, який вимагає, щоб людина як розумна істота, яка володіє свободою волі, розглядалася б не як засіб для досягнення певної мети, а як мета сама в собі. Отже, акцентуючи на посяганні на свободу як порушення вимоги категоричного імперативу, Кант вбачає у злочині порушення морального закону, що лежить в основі позитивного законодавства. Саме ця ознака фігурувала у нього як спільна для злочинів і антиморальних вчинків. У площині кримінального права зазначені міркування пізніше знайшли своє продовження у філософії Цахаріе (який називав злочином посягання на свободу як вторгнення однієї особи в моральну сферу іншої), а також у П. Мінца (який вважав злочином протиправне діяння, що порушує одну з культурних норм), Бернера (який називав злочинними заборонені кримінальним законом аморальні вчинки, що здійснюються всупереч усезагальній волі і посягають на право, релігію чи мораль, а відтак – і на державу як джерело всіх прав) [225].

Слід погодитись, що правовий світогляд у Канта бере участь у раціональному облаштуванні суспільства, він ґрунтується на вірі людини в ідею пріоритету права. Дієвою умовою переходу права зі сфери декларативних просвітницьких вимог у сферу практичної реалізації Кант вважає рівність суб’єктів правовідносин, тобто рівний об’єм прав і обов’язків, що існують невіддільно один від одного. Пов’язуючи правовий світогляд з духовним, моральним, інтелектуальним рівнем людини, Кант вважав, що зміна способу мислення людини, переорієнтація духовної, ідейної, світоглядної основи залежить від морально-правового виховання людини, а також від рівної участі в користуванні матеріальними благами [181]. Кант сприймає право як критерій блага і справедливості, критерій, з яким людина повинна узгоджувати свою поведінку.

Аналіз етики Канта дозволяє зробити висновок, що призначення людини він розглядав як набуття вільної і розумної волі через розкриття у собі категоричного імперативу і визнання його вищим законом для своєї

поведінки. Поведінка людини, котра володіє вільною і розумною волею, завжди є моральною. Однак Кант не розкрив, як практично досягти вільної і розумної волі, ґрунтуючись лише на властивості розуму, усвідомити обов'язок. Філософ правильно вказав, що не можна обґрунтовувати мораль міркуваннями про користь і щастя, оскільки для цього недостатньо почуття симпатії чи співчуття, яке може вступати в протиріччя з іншими прагненнями людини.

Вчення Канта про право і мораль розвивається як вчення про соціальні регулятори, про належне і неналежне у соціальних відносинах і поведінці людини. Якщо сфері теоретичного відповідає природний закон, то сфері практичного відповідає закон волі. Філософія Канта відкидає значення зовнішнього для людини об'єктивного світу як підстави для істини та згоду розуму із зовнішнім світом як критерій моральності. Цей критерій має характер самозаконності, тобто полягає у згоді розуму із власними законами. Таким чином джерела ідеї належної поведінки людини слід шукати не у сфері досвіду, а у внутрішньому світі людини [396, с. 89]. У цьому полягає принцип суб'єктивності стосовно сфери моралі і права, який можна застосувати і щодо розуміння поведінки людини.

Найбільш суттєвою відмінністю німецької класики від попередньої філософії Нового часу було зміщення інтересу від субстанції до суб'єкта та його поведінки. Уже Кант вказував на вагу власного «Я». Послідовником Канта був Йоган Готліб Фіхте (1762–1814 рр.), який сформулював свій методологічний принцип таким чином: «Усе відшукувати в «Я». Через Я, – зазначає Фіхте, – в мертву і безформенну масу входить порядок і гармонія».

Згідно із вченням Фіхте, людина як така визначається не шляхом співвідношення з речами світу, а за допомогою співвідношення з іншими людьми. Одного «Не Я», тобто речей, що не володіють свідомістю, недостатньо для визначення людини як розумної та вільної істоти. Інтерес до речі і до «іншого» відрізняється не у формальному, а в змістовному аспекті:

«Не Я», річ, виступає як чуже; «інший» сприймається як подібний, але не тотожний. Людина визначається у ставленні до чужого, як особа за допомогою обмеження подібними до нього «іншими», які не зневажають її свободу, а «відображають» її. Взаємодія з «іншим» формує вихідний феноменальний образ людини. «Я» визначається не лише через протиставлення до «Не я», але і через рід як сукупність інших «Я». Для самовизначення людині слід сконструювати систему відносин і визначити своє місце і свою поведінку в межах цієї системи на основі свободи. Фіхте розмірковує не про людську індивідуальність, а визначає суть людини взагалі, а тому він вважає поняття людини тотожним поняттю роду [391, с. 124–125].

Людина ніби розширяється, поширюючи навколо себе до незакінченості панування правил; це відбувається в діяльності: «діяти! діяти! – ось для чого ми існуємо». Основою філософії Фіхте стало переконання в тому, що практично-діяльне ставлення до предмета передує теоретично-споглядальному ставленню до нього. Свідомість не дана, вона породжує себе, очевидність її спирається не на споглядання, а на дію, вона не вбачається інтелектом, а стверджується волею. «Від природи індивід є дещо несталим: його чуттєві нахили, спонукання, настрої завжди змінюються і залежать від чогось іншого. Від цих зовнішніх визначень він звільняється в акті самосвідомості. Цим актом індивід породжує свій дух, свою свободу. Самовизначення постає вимогою, завданням, до рішення якого суб’єкту судилося вічно прагнути» [401, с. 99–101].

У філософії Фіхте у праці «Основи природного права» виявляється фундаментальний зв’язок свободи і совісті. Свобода полягає в автономії людської волі, у принципі тотожності «Я» з самим собою. Совість виражає такий принцип, оскільки вона в якості безпосереднього усвідомлення морального обов’язку вимагає діяти у згоді із самим собою, не суперечачи собі як чистому «Я». Це безпосереднє усвідомлення дане не як результат

рефлексій, а як чуття, яке виникає під час здійснення тих чи інших вчинків. Згідно із вченням Й.Ґ. Фіхте безпосереднє чуття, про яке йдеться, виражає згоду або гармонію «між нашим емпіричним і чистим «Я». А чистим «Я» є наше єдине справжнє буття; воно є все можливе буття і вся можлива істина» [178]. «Чуття», про котре говорить Й.Ґ. Фіхте, є вираженням внутрішнього усвідомлення того, що конкретний вчинок потрапляє у набір дій, які реалізують фундаментальне спонукання чистого «Я», або не входять до нього [360].

Фіхте вважав, що люди не можуть існувати разом, доки кожен з них не обмежить свою свободу свободою іншого. Якщо збирається разом мільйон людей, то кожна окрема особистість може побажати для себе стільки свободи, скільки це взагалі можливо, однак людина об’єднує волю всіх в одному понятті, і сума можливих свобод ділиться на рівні частини. Тобто щоб вільними були всі разом, свобода кожного була обмежена автономією всіх інших людей. Саме це обмеження, завдяки якому реалізується єдина воля всіх, здійснюється за допомогою права. Фіхте вважав суперечність між необхідністю і свободою головною проблемою етики, визнаючи, що воля людини і вся її духовна діяльність є детерміновані. Така детермінованість визначається настільки жорсткою, що Фіхте визнає усі поняття про випадковість лише удаваними, такими, що виникають з недостатнього розуміння суті, з необізнаності. Фіхте вбачає в свободі не безпричиновий акт, а дію, що ґрунтується на пізнанні необхідності. Фіхте вводить поняття ступеня свободи, що фіксує доступність свободи людям залежно від рівня історичного розвитку суспільства, в якому індивід перебуває, а не від індивідуальної мудрості. Свобода складається не з вилученої природної чи суспільної необхідності, а з добровільного підкорення людини законам та меті людського роду. Таке підкорення базується на суспільному пізнанні необхідності [452, с. 497].

Фіхте переніс аналіз поведінки людини на процес історичного розвитку суспільства. Хоча емпіричний зміст історичного життя філософ вважав ірраціональним, він від цього не стає випадковим і не випадає із загального детермінізму всього, що відбувається й існує. Якщо здається, що історичне буття могло б бути іншим, то це лише видимість випадковості, яка походить від того, що воно не є зрозумілим. Однак послідовність, з якою філософ стверджував принцип всезагального детермінізму, створювала труднощі для вчення про свободу людини, що вимагало вирішення питання, яким чином у світ індивідуальної і соціальної необхідності могла увійти свобода? Фіхте вважав, що свобода можлива для людини у тому самому світі, де панує необхідність [74]. Відмовляючись від кантівського протиставлення надчуттєвого світу чуттєвому, Фіхте стверджував, що свобода і необхідність співіснують в одному світі. Пізнана й осягнута необхідність дій людини перестає бути зовнішньою силою, що примусово нав'язує людині образ її поведінки і долі, а стає внутрішнім чинником, котрий визначає поведінку людини.

Природне право як ідея, проміжна ланка між людиною і її моральністю впливає на свободу волі людини, сприяє її визначенню й усвідомленню людиною свого онтологічного призначення. Раціональне розуміння природного права призводить до позитивного права, яке повинно сприяти повній реалізації людини в суспільстві та повинно відповідати природному праву, однак повної тотожності досягнути між ними неможливо. Намагання жити у злагоді з природою, її законами принесе те вище благо, якого часто люди хочуть досягнути [337]. На жаль, розум людини, на думку Фіхте, завжди перебуває з природою в постійній боротьбі, що породжує проблеми позитивного права у регулюванні поведінки людини.

Трансцендентальний ідеалізм доводить, що як тільки ми визнаємо «Я», то одночасно ми повинні визнати і все інше: світ, природу та інші «Я». Його основна мета полягає в тому, щоб пояснити незалежну від свободи

людину і появу зовнішнього світу у процесі, до якого залучається і «Я» завдяки своєму самопокладанню. У цьому полягає відмінність системи Шеллінґа від системи Фіхте, оскільки самопокладання «Я» є його обмеженням. За Фіхте, «Я» обмежує «не Я», тоді як для Шеллінґа цей процес обмеження є самообмеженням, а тому він стверджує вихідну тотожність суб'єкта та об'єкта. Отже, вся історія «Я» складається з двох етапів: від суб'єкт-об'єктної тотожності до самовизначення та від самовизначення до подолання суб'єкт-об'єктної диференціації. Першому етапові відповідає система трансцендентального ідеалізму, а другому – практична філософія свободи [297].

3.3.2. Філософсько-правове розуміння поведінки людини на «завершальному етапі» Німецької класичної філософії права

Видатними представниками «завершального етапу» Німецької класичної філософії, котрі зробили вагомий внесок у розвиток філософсько-правового розуміння поведінки людини, вважають Фрідріха Шеллінга, Фрідріха Гегеля, Людвіга Феєрбаха та Артура Шопенгауера.

Ф.В.Й. Шеллінг (1797–1854 рр.) здійснив поворот від метафізики буття до метафізики свободи та її реалізації в поведінці людини.. Філософ поставив перед собою завдання послідовно розкрити всі етапи розвитку природи в напрямку до вищої мети, тобто розглянути природу як форму несвідомого життя розуму, призначення якої проявляється в породженні свідомості. Проблема співвідношення свідомого і несвідомого у поведінці людини стає ключовою для філософа і знаходиться в центрі уваги на всіх етапах його розвитку [401, с. 102]. Принцип доцільності, який лежить в основі живого організму, стає загальним принципом пояснення поведінки людини.

У центрі філософії Шеллінга лежить філософія свободи, при чому вільна поведінка людини безпосередньо випливає з надчуттєвого початку в ній. Як істота надчуттєва, людина визначає себе не емпіричною необхідністю, її поведінка витікає із внутрішньої сутності людини як вільної істоти, однак саме тому така поведінка є необхідною. У поведінці людини абсолютна свобода тотожна з абсолютною необхідністю, оскільки вільним є лише той, хто діє відповідно до законів власної сутності і не визначається нічим іншим: ні тим, що знаходиться в ньому, ні поза ним. Слід погодитись, що, як у субстанції Спінози, в надчуттєвій основі характеру необхідність збігається зі свободою. Стверджуючи тотожність необхідності і свободи, Шеллінг вважає, що досягається така тотожність тим, що на людину переноситься поняття субстанції, запропоноване Спінозою: не тільки природа є самовизначаючою і тому вільною субстанцією, але і людина, точніше розумоосяжне в людині, вільно діє із субстанціальної своєї основи [267].

Вивчаючи роль свободи у поведінці людини, філософ опускає свободу на землю, переводить її в конкретну історичну площину і ставить питання її реалізації, здійснюючи співвідношення свободи і необхідності через діалектику свідомого і несвідомого. «Необхідність, на відміну від свободи, на думку Шеллінга, є несвідомим виявом абсолюту, тоді як свобода – це свідомий акт розуму. Несвідоме не можна звести до некерованого розумом зрізу свідомості окремої людини, який проявляється в інстинктах та афектах. Несвідоме виявляється об’єктивною закономірністю, яка є основою свободи – суб’єктивного прояву сваволі. Суб’єктивність свободи обумовлюється ще й тим, що її не можна пояснити за допомогою об’єктивних законів. Гармонію між необхідним і вільним забезпечує вище начало, яке є загальним джерелом розуму і свободи» [452, с. 500].

Несвідоме виникає не лише мимоволі, але й всупереч волі суб’єкта поведінки і виражається як те, що він сам за своїм бажанням ніколи не міг би

здійснити. Саме це положення виражає відношення між свободою і тією прихованою необхідністю, яку люди називали і називають долею чи провидінням, не маючи жодної ясності в розумінні цих позначень. Це вторгнення прихованої необхідності в людську свободу виявляється у поведінці людини, воно передбачається не тільки мистецтвом трагічного, все існування якого цілком спирається на цю передумову, але те ж саме виступає у всякій людській дії, у всьому, за що тільки ми не беремося [439, с. 344–345].

Слід погодитись, що поки предметом рефлексії є лише несвідоме або об'єктивне у поведінці, то всі вільні вчинки є визначеними наперед. Будучи неусвідомленою і сліпою, ця визначеність наперед призводить до системи фаталізму, однак коли рефлексія звертається виключно на суб'єктивне, перед нами виступає система абсолютного беззаконня, що стверджує, ніби жодна необхідність не властива жодній дії, жодній поведінці. За Шеллінгом тотожність необхідності і свободи, яка складає основу, для гармонії між об'єктивним і суб'єктивним – у вільній діяльності не лише індивіда, але і всього роду в цілому. Така рефлексія підноситься до абсолюту, що становить загальну основу єдності і згоди між свободою і розумністю. Вона приводить до системи, яка виявляється вже системою не фаталізму і не беззаконня, а системою провидіння або релігії [26, с. 58].

Шеллінг наполягає на тому, що зло – таке ж породження людської свободи, як і добро. Філософ тлумачить зло як хворобу, яка приголомшує сучасне суспільство сильніше, ніж первісне, про це свідчать розмах і витонченість злочинів. Різні люди в однакових умовах можуть діяти по-різному, однак кожен персонально несе відповідальність за свою поведінку. При цьому Шеллінг не вважає, що людина може вільно вибрати добро або зло, оскільки визнає свободу волі й одночасно заперечує її. Людина є злою або доброю внаслідок її вільної волі, однак вона поводиться відповідно до свого характеру, а характер не вибирають, оскільки «від долі не втечеш».

Вчення про свободу вибору Шеллінг називає «чумою для моралі», оскільки остання не може ґрунтуватися на такій непевній підставі, як особисте бажання або рішення.

Основою моралі філософ визнає усвідомлення неминучості певної поведінки. «На тому стою, і не можу інакше» – для Шеллінга в словах Лютера, який усвідомив себе носієм долі, зразок моральної свідомості. Дійсна свобода полягає у згоді з необхідністю, вони існують одна в одній. Вчення Шеллінга про свободу у науковій літературі розглядають як відповідь на сформульовану Кантом антиномію: «…є свобода в людині, жодної свободи немає», оскільки у світі явищ панує необхідність, а в світі речей самих по собі людина вільна. Кант розглядає свободу як дотримання етичному обов'язку, тобто як підпорядкування необхідності. Завдання полягає в тому, щоб вибрати правильну необхідність. У Шеллінга вибір уже зроблений за людину: він створив утопічну картину торжества добра над злом, де зло виникло з необхідністю і настільки ж необхідно зникне [110, с. 213].

За Шеллінгом Бог як дух є нероздільною єдністю добра і зла, при цьому така єдність має місце й у дусі людини, однак якби вона в людині була настільки ж нерозривною, то людина нічим би не відрізнялася від Бога. Людина розчинилася б у Бозі, і не існувало б ні одкровення, ні руху любові. Однак «кожна суть може відкритися лише у своїй протилежності: любов лише в ненависті, єдність – в боротьбі. Якби не було роз'єднання початків, єдність не могла б виявити свою всемогутність; якби не було розладу, не могла б стати дійсною любов. Людина піднята на таку вершину, на якій вона в рівній мірі містить у собі джерело свого руху у бік добра й у бік зла; зв'язок початків у ній не необхідний, а вільний. Вона знаходиться на роздоріжжі: щоб вона не вибрала, рішення буде її діянням, але не прийняти рішення вона не може, оскільки Бог повинен відкритися, так як в творінні взагалі не може залишатися нічого подвійного» [440].

Слід погодитись, що кантівська морально-правова свобода у Ф. Шеллінга обертається на морально-аксіологічну, оскільки його розуміння поняття свободи полягає в тому, що вона є здатністю до добра і зла. Доброю чи злою може бути лише людина, оскільки інші живі істоти не потребують мотивації своїх вчинків, вони чинять за природною необхідністю, а лише людина має свободу волі. Воля людини є прихованим зародком Бога, який існує ще тільки в основі як прихована у глибині іскра божественного життя. У волі людини відбувається відокремлення начал, які нерозривно існують у Богові [438].

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831 рр.) сприйняв основні положення Канта про те, що у поведінці людини визначальне місце займає моральна необхідність. Філософ стверджував: «… Людина не зупиняється на тому, що є, а стверджує, що усередині себе самої вона володіє масштабом права. Вона може підкорятися необхідності і владі зовнішнього авторитету, але ніколи вона їм не підкоряється так, як вона підкоряється необхідності природи, бо їй завжди говорить її внутрішній голос, як повинно бути, і в собі самій вона знаходить підтвердження або не підтвердження того, що має силу закону. У природі найбільшою істиною є те, що взагалі існує закон. У правових же законах розпорядження має силу не тому, що воно існує, а кожна людина вимагає, щоб воно відповідало її власному критерію» [82, с. 18]. Підкреслюючи, що в суспільстві діє специфічна неприродна необхідність, Гегель стверджував, що соціальна необхідність створюється самими людьми і поширюється на їх поведінку. Таким чином, було закладено новий підхід до розуміння поведінки людини та відносин між людьми.

За Гегелем поведінка людини є результатом прояву її внутрішніх суперечностей. Пояснюючи природу суперечностей, Гегель відштовхується від розуміння абсолютного надсуб’єкта, який приводить у рух історію, використовуючи для цього суперечності, що присутні у всіх сферах природного, соціального і духовного світів, в тому числі в змісті правової

реальності. Завдяки виникненню, загостренню і вирішенню незліченної безлічі суперечностей здійснюється рух усіх форм сущого і належного. Через зіткнень різних пар протилежностей будь-яка річ перебуває у властивій їй якості, залишаючись собою і стаючи іншою. У світлі діалектичного принципу суперечності соціальна реальність постає у вигляді сукупності різноманітних колізій: конфліктів, антагонізмів, антиномій, антитез, опозицій, дисонансів і т. д. Введення цього принципу як аналітичного інструменту в живу тканину соціальних проблем відкрило перед філософською думкою широкі можливості для подолання поверхневості, дозволило проникати в сутнісний рівень соціальних реалій. Виявлення в соціальному феномені внутрішніх опозицій, сторін, що протистоять одна одній, є схематизація того, що відбувається в соціальній дійсності. У відношеннях між протилежностями і за кожною з них завжди залишається ще дуже багато з того, що неможливо повністю врахувати навіть у найґрунтовнішому дослідженні і що становить справжнє життя людини всередині соціальної реальності [33, с. 171]. «В основу боротьби протилежностей закладено справжню справедливість, що є умовою існування упорядкованого явища. Діючи одночасно, деякі протилежності утворюють напружений стан, котрим і визначається внутрішня гармонія явища. У категорії «суперечність» як взаємодії протилежностей була знайдена адекватна форма відображення у мисленні внутрішнього джерела руху і розвитку» [79, с. 137–168, 237–348].

Гегель використовує такі аспекти принципу суперечності:

1) у кожному соціальному феномені містяться і можуть бути виявлені різні за своєю значимістю пари протилежних сторін, властивостей, якостей, функціональних особливостей, взаємообумовлюючих і одночасно взаємовиключаючих, які взаємозалежать і є відносно самостійними;

2) основні ознаки відносин протилежностей є не тільки взаємопокладання і взаємопроникнення, а й змістовно-функціональна

«асиметрія», тобто наявність домінуючої і підпорядкованої сторін, кожна з яких володіє власною тенденцією змін, підпорядкованої зовнішнім впливам та внутрішній логіці свого саморозвитку;

3) кожне конкретне соціальне протиріччя проходить у своєму розвитку ряд ступенів від виникнення до остаточного вирішення, воно не в змозі нескінченно довго перебувати в застійному положенні змертвілої антитези і рано чи пізно самоліквідується;

4) соціальне протиріччя володіє одночасно чуттєвою і надчуттєвою природою, тобто має чуттєво сприйнятливу форму, в яку одягнений його внутрішній зміст, що виявляється за його впливом на навколишню дійсність;

5) соціальне протиріччя є суспільним відношенням, де сторони пов'язані безпосередніми і опосередкованими, постійними і перемінними, матеріальними і духовними узами між собою і з усією соціальною системою;

6) залежно від змістовно-функціональних особливостей соціальних протиріч останні або сприяють стабілізації суспільної системи, впорядкуванню її структур, підвищенню ступеня її цивілізованості, або ж, навпаки, ведуть до її дезорганізації, дестабілізації і деструкції;

7) більшість соціальних протиріч виникають, загострюються і вирішуються при неодмінній участі соціальних суб'єктів, в результаті їх конструктивних або деструктивних зусиль;

8) соціальні суперечності є наслідками дії одних конкретних факторів і причинами виникнення інших, настільки ж конкретних явищ і процесів. Кожне протиріччя, вирішуючись, веде до того, що в межах того ж соціального простору неминуче виникають нові протиріччя і в цьому полягає драматизм буття, де гармонія відносна, а протиборство в найрізноманітніших його формах абсолютне і непереборне;

9) за рахунок динаміки виникнення, загострення та вирішення конкретних соціальних протиріч відбуваються благотворні або негативні зміни у соціальній реальності [269].

Таким чином, центральне місце у вченні про сутність займає проблема суперечності, яку Гегель розглядав як джерело саморуху і саморозвитку, проте вважав можливим примирення суперечностей. Досліджувана проблема примирення суперечностей, пошуків консенсусу при вирішенні складних конфліктів є актуальною в аспекті співвідношення свободи і необхідності. Слід погодитись, що в свідомості людей, які міркують про умови поведінки, виникає певна характеристика поведінки як дій, що спрямовуються необхідністю. Зіставлення визнання зумовленої необхідності людських дій із визнанням свободи їх здійснення породжує питання про протиріччя між необхідністю і свободою, а також про можливість вирішення цього протиріччя. У філософії Гегеля це протиріччя усвідомлюється як протиріччя, що породжується діалектикою буття і мислення. Обидві характеристики виражають природу поведінки людини, а сфера, усередині якої «вирішується протиріччя необхідності і свободи – не одноосібне життя індивіда, а історія суспільства» [26, с. 52].

Гносеологічне й онтологічне розуміння свободи міститься у «Науці логіки», де категоріальне осягнення її досягається аналізом категорій «необхідність» – «причинність» – «свобода». Необхідність розкривається як взаємодія, тобто єдність причини та наслідку і постає як внутрішня дія чи діяльність людини, в такому розумінні вона є цілісним утворенням, що діє із себе, а не ззовні. «Необхідність стає свободою не тому, що вона зникає, а від того тільки, що лише внутрішня її тотожність виявляє себе» [79, с. 224]. Таку внутрішню тотожність Гегель називає поняттям. «Свобода виявляється істиною необхідністю і способом відношення поняття. Необхідність як така ще не є свободою, але є передумовою свободи і містить її в собі як зняту» [79, с. 337]. Слід погодитись, що наступний внесок Гегеля в розуміння свободи пов’язаний із аналізом проблеми свободи, співвідношення пізнання та діяльності, оскільки саме сфера практичного розуму виступає підставою дії людської свободи як такої [267].

Перехід від необхідності до свободи передбачає рух розуму від осягнення буття в аспекті одиничності, обмеженості до осягнення його в аспекті загальності і нескінченності. Царство свободи розглядається не як царство природи, а царство духу, який виявляє себе в історії людства як народний дух. Тому все, що в логіці буття і в логіці випадковості, де розглядаються категорії природи і говориться про перехід від необхідності до свободи, розглядається як схематичні й абстрактні натяки на справжню діалектику необхідності і свободи. Діалектика ця в своїй конкретності розкривається у Філософії духу, і особливо у Філософії історії. Свобода, за Гегелем, входить у сферу духу через пізнання морального [26, с. 62].

У здійсненні ідеалу свободи філософ вбачив виправдання зла, яким переповнена соціальна реальність, при цьому люди, задовольняючи власні інтереси, насправді ж виконують замисли Абсолютного Духу. Найбільш цінною є така діяльність людей, що співпадає із замислами Світового Розуму, який надає їм найбільшу свободу в починанні та здійсненні планів [106, с. 51]. Попри це люди часто сприймають за свободу свавілля, оскільки ототожнюють вибір із свободою, однак це ілюзія, тому що «звичайна людина вважає, що вона вільна, якщо їй дозволено діяти за власним свавіллям, тим часом саме у свавіллі міститься причина її несвободи» [81, с. 81].

Гегель критично ставився до вибору людини, хоча й не заперечував його існування, розглядав свободу як свавільний вибір між різноманітними потягами, бажаннями тощо. Вибір завжди є суб’єктивним і формальним, тому що «Я-суб’єкт» стоїть над системою афектів і діє на власний розсуд, тут відсутня єдність між змістом вибору, який є частковим, і загальністю волі, яка виражена «Я-формою». Проте розгорнена концепція діалектичної єдності свободи і необхідності з ідеалістичних позицій була визначена Гегелем як наукове, діалектико-матеріалістичне рішення проблеми свободи і необхідності, що виходить з визнання об’єктивної необхідності як первинного, а волі і свідомості людини – як вторинного похідного [186,

с. 117]. Для нього свобода не є чимось застиглим, раз і назавжди встановленим, вона на кожному етапі розвитку є продуктом або результатом історичного процесу.

Точка зору звичайної людини, не дозволяє зрозуміти, що є дійсна свобода, але як ідея вона доступна тому, хто піднявся на вищий рівень пізнання істини, де стає зрозуміло, що дійсне право і є свободою, тобто вищим рівнем розвитку розуму. Таким чином, приходимо до висновку, як за Гегелем філософія утворює замкнене коло. Коли філософ, пройшовши крізь труднощі пізнання, прийшов до протиріч і подолав їх, досягаючи вищого рівня теоретичного пізнання, тоді він приходить до пізнання того, з чого пізнання почалося [372, с. 46]. Це майже недоступно для звичайної людини, а відкривається лише філософам, або цьому треба довго вчитися: «думка про право немає щось таке, чим кожен володіє безпосередньо; лише правильне мислення є знання і пізнання предмета, і тому наше пізнання має бути науковим» [81, с. 58].

Суб’єктивна розумна воля людини не виступає як дещо протилежне загальній волі або свободі. Взаємне визнання суб’єктивної і загальної волі набуває особливого значення щодо найважливіших питань суспільного життя, які регулює право, оскільки у ньому діють формально визначені зобов’язання. Свобода розглядається Гегелем як сутність людини, однак вона також є частиною загальної свободи і може бути пізнана не через свою абстракцію, а через конкретні об’єктивні форми свого прояву [84, с. 130]. На прикладі людини свобода може бути втіленою у її поведінці, на прикладі розвитку об’єктивного духу – у праві, яке і є реалізованою свободою. Таким чином, завдяки своїй універсальності, право стосується всіх, хто йому підпорядкований, і у той же час може застосовуватися до кожного окремого випадку.

Гегель вважав, що розуміння моралі за Кантом і Фіхте, яке ґрунтується на принципі безумовного самовизначення волі, є формалізмом. З

нього випливає тільки принцип тотожності із самим собою, відсутністю суперечностей, а від нього не можна перейти до конкретних обов'язків. Внаслідок такої абстрактності всезагального вихідним принципом дій стає суб'єктивність, яка сама визначає, що може, а що не може бути всезагальним. У вченні Гегеля, совість розглядається як абсолютна внутрішня впевненість у правильності своїх вчинків, є тим, що покладає особливість і визначає поведінку людини. Тому поняття совісті виражає тільки здатність суб'єктивної волі, яка приймає за значуще й обов'язкове для себе тільки те, що вона визнає розумним. Проте це ще не означає, що цим самим вчинок є об'єктивно добрим, тобто значущим у світі. Через таку формальність судження совісті можуть бути як істинними, так і хибними, дії людини можуть бути спрямованими як на добро, так і на зло. Суб'єктивність як абстрактне самовизначення є силою, через яку можливе добро як таке. Однак у такому разі є можливість як зробити всезагальне суб'єктивним та об'єктивним принципом, так і поставити свою особливість вище від всезагального. В останньому випадку совість як формальна суб'єктивність взагалі є постійною готовністю перейти у зло [81, с. 181–182].

У філософії Ґ.В.Ф. Гегеля розуміння совісті як ефективного регулятора поведінки людини досягло найповнішого виявлення. Критикуючи Фіхтевське розуміння совісті, філософ вважав, що конкретність добра істинна совість реалізує у моральності, тобто поєднанні суб'єктивності, уособленої єдністю совісті та обов'язку із правом як об'єктивною нормою. У такий спосіб можливо розглядати свободу як реалізоване добро. У феномені совісті відображене явище індивідуалізації ставлення особи до себе самої з огляду відповідності себе як індивідуальної життєвості всезагальному поняттю «людина». Проте поняття «людина» охоплює соціальну істоту, а це означає, що «чиста совість створює відчуття гармонії з соціальним цілим і світом взагалі» [360].

Поведінку людини Гегель намагається пояснити також виходячи з власного бачення її самосвідомості, спираючись на методологічні принципи протиріччя та історизму. На його думку, становлення соціуму пов'язано, в першу чергу, з генезисом і розвитком самосвідомості, що навчилася відволікатися від видимості чуттєвого і цінувати свободу мислення. Рухома складними мотиваційними протиріччями, думка здатна перетворювати власне ставлення у предмет рефлексії. Гегель розглядає ті форми самосвідомості, які відрізняються необхідною суперечливістю, чиї мотиваційні конфлікти є етичними рефлексами соціально-історичних колізій. Такими для нього виступили типи стоїчної, скептичної, нещасної і розірваної свідомості. На думку філософа, стоїчна свідомість характерна для епох деспотизму, загального страху і рабства, коли людина не має можливості задовольнити свою потребу в свободі, віддаляється у просту сутність думки, що дозволяє їй зберегти незворушність духу. Скептична свідомість виходить із замкнутого стану і намагається довести собі та іншим суверенність власної думки, однак впадає у крайнощі і постійно суперечить самій собі. Носії скептичної свідомості постійно опиняються в ситуаціях, коли задоволення суперечити один одному купується ціною протиріччя із самим собою. Нещасна свідомість відрізняється роздвоєністю всередині себе, протиріччям між тяжінням до нескінченності і власної ідентичності. Його носій є втіленням скорботи духа, зосереджений на абстрактному принципі, відсторонений від змістовної різноманітності цінностей життя і культури, є нещасливою й убогою особистістю. Головна риса розірваної свідомості є втрата віри у стійкість морального порядку [33, с. 172]. Однак саме тут дух здійснює перехід від самосвідомості до розуму.

Гегель розглядає розум у трьох іпостасях: спостерігаючий, діючий та втілений в індивідуальності. Спостерігаючий розум зайнятий критикою науки, емпіричного і теоретичного природознавства. Розум, що діє, починає з гонитви за насолодами, після чого пошуки особистого щастя переходять у

прагнення ощасливити все людство. Починає діяти «закон серця», який бачить біду людства в тому, що воно слідує не йому, а закону дійсності. Це породжує потребу оживити і реформувати дійсність, однак призводить до плачевного результату. Існуючі закони захищаються від закону одного індивіда, оскільки вони є духовною загальністю, в якій живуть індивіди, що хоча і скаржаться на цей порядок, але віддані йому. «Тому биття серця для блага людства переходить в шаленство безумної зарозумілості...» [440, с. 137]. Воно проголошує існуюче збоченим, вигаданим розпусними деспотами, не помічаючи, що збоченням є сама бунтуюча одиничність, бажаюча стати загальною.

Вищим рівнем діючого розуму є чеснота, коли досягається перемога над пишними мовами про благо людства і про пригноблення його, про жертву в ім'я добра. Слід погодитись, що такі слова прославляють серце, але залишають розум порожнім, напучують, але не творять, виражають пихатість, порожню чванливість. Метою ж чесноти є вже існуюче добро. «Свідомість скидає, як порожню оболонку, уявлення про якесь добро, що ще не володіє дійсністю. Свідомість дізналася з власного досвіду, що загальний хід речей не такий поганий, як виглядав; індивідуальності немає необхідності приносити себе в жертву» [110, с. 248].

Цінність людини полягає у її здатності мислити і визначати свою поведінку, керуючись складними мотиваційними процесами. За Гегелем цінність людини найбільш повно проявляється у громадянському суспільстві, котре визначається двома принципами: самоцінністю індивідуального буття конкретної людини, яка є для себе особливою метою, цілісністю власних потреб і сумішшю природної необхідності та свавілля; та опосередкованістю індивідуального буття, формою загальності, оскільки кожне з них стверджує свою значимість і задовольняється тільки як опосередковане іншими такими ж індивідуальними буттями. Громадянське суспільство розглядається не як суспільство винятково приватного інтересу, що протистоїть загальному, а як

стан суспільних зв'язків, в основі яких лежить взаємодія і взаєморозвиток індивідуального та загального, а тому ціле виступає ґрунтом опосередкування, на якому дають собі свободу всі одиничності [84, с. 129].

Моральність окремої людини знаходить своє вираження об'єктивно у вчинках людини, а свідомість людини виражає у мотивах її вчинків. Моральність суспільства виражається у правилах поведінки його членів, які відбиваються в колективній свідомості як соціальні, в тому числі моральні, норми. Але оскільки суб'єктивні мотиви поведінки людини і моральні норми можуть існувати і функціонувати лише у поведінці людини, то, продовжуючи думку Гегеля, можна сказати, що своє субстанціональне існування мораль у цілому має саме у поведінці людей.

Гегель вважав, що не можна вважати виправданням правила моральної норми те, що воно може бути визнано бажаним як загальний закон, оскільки для будь-якого вчинку людини можна знайти якесь спільне підґрунтя і навіть звести його в обов'язок. Гегель шукав джерело моральних правил поведінки у природно сформованих правилах життя сім'ї, суспільства і держави, завдяки яким людина споріднюється з моральним і воно перестає бути зовнішнім примусом. Людина починає бачити в моральному прояв своєї власної волі і легко реалізує його у своїй поведінці. Попри це сформовані таким шляхом правила моральної поведінки є змінними, оскільки людство у процесі своєї еволюції постійно виробляє вище розуміння морального. Спочатку такі моральні правила втілюються в сім'ї, а потім у державі, де вони знову видозмінюються. Таким чином, слід погодитись, що філософія Гегеля веде до примирення з дійсністю, до виправдання існуючого порядку, його уявлення про суспільство неминуче веде до зникнення думки про те, що справедливість та рівноправність повинна виступати основою моральних норм [316, с. 155].

Право як одна з найважливіших соціокультурних форм безпосередньо стосується свободи, допомагаючи людям знаходити в практичному і

духовному житті необхідний простір для соціального самоутвердження. Розглядаючи ідею права як ідею свободи, або «наявне буття вільної волі», Гегель вважав, що праву властива своя логіка діалектичного розвитку, в ході якої вона проходить декілька фаз. Першу з них Гегель називає абстрактним правом, де свобода людини проявляється як її право володіти власністю, яка робить людину особою, суб'єктом правосвідомості та правовідносин, здатним поважати особу в будь-якій іншій людині [33, с. 174]. Право, на думку Гегеля, – безпосереднє буття, яке дає собі свободу безпосередньо через володіння, при чому свобода абстрактної волі взагалі співвідноситься лише зі свободою особи.

У сфері абстрактного права воля безпосередня, це право абстрактно вільної особи для себе, воно передбачає, що в основі права лежить свобода окремої людини. У сфері моралі воля із зовнішнього наявного буття переходить у суб'єктивну одиничність, котра протистоїть загальному, що роздвоєне у вигляді внутрішнього добра і зовнішнього світу [247, с. 56]. Гегель зробив спробу розрізнити поняття «мораль» та «моральність». Так, мораль, з його точки зору, є сферою суб'єктивною й індивідуальною, несе в собі особистісний і приватний зміст, що випливає із суспільних норм, що стихійно сформувалися. Мораль – це те, якою бачиться людині її поведінка в суб'єктивних оцінках, намірах, переживаннях провини. Моральність вказує на те, якою насправді є поведінка людини [59].

Наступний щабель після абстрактного права Гегель називає моральністю, де суб'єкти права повинні не тільки володіти приватною власністю, а й мати розвинуту правосвідомість, з повагою ставитися до вимог правопорядку, вміти оцінювати свою поведінку і поведінку інших з точки зору добра і зла, законності і справедливості.

На цьому рівні від людини потрібна здатність критично аналізувати свої відносини з морально-правовою реальністю. У цілому моральність тлумачиться Гегелем як спосіб мислення, совість і воля приватних осіб, що

втілюється в їхній поведінці. На стадії моральності свобода розглядається філософом як тотожність волі з самою собою. Вираження волі як суб'єктивної або моральної виражається в поведінці людини (вчинку).

Недолік моральності полягає в тому, що вона спонукає людину марнувати «нудні скарги» на недосконалість світу, на жорстокість історії та людську злість. Моралізування для Гегеля – пусте і безглузде заняття, яке виглядає смішним на тлі тих грандіозних історичних завдань, які вирішує Світовий Дух. Однак ці недоліки долаються на вищому щаблі моральності і передбачають розвиток у людини творчих здібностей і правотворчості [33, с. 174].

Мораль розглядається як подальший розвиток свободи, коли особа абстрактного права стає суб'єктом вільної моральної волі, для якого є важливим самовизначення, мотиви і мета поведінки. «Цінність людини визначається її внутрішньою поведінкою, і точка зору моралі є, таким чином, свободою, що існує для себе» [82, с. 128]. У сфері моралі досягається поєднання двох попередніх сфер, коли добро реалізується у зовнішньому світі, при цьому свобода постає не лише як право суб'єктивної волі, але як дійсність і необхідність.

Гегель по-новому дивиться на проблему моралі, вважаючи що він знайшов шукану гармонійну єдність між загальним і одиничним у поведінці людини. На його думку, лише у складі народного цілого індивід бачить себе в кожному іншому, однак народ хоча й утворює ціле, одночасно розчленований на складові частини або стани. Кожному стану відповідає своя корпоративна мораль: абсолютний стан чи дворянство володіє відповідно абсолютною мораллю; стан доброчесності (буржуазія) не здатний ні на чесноту, ні на відвагу, а лише на продуктивну діяльність; стан «грубої, необробленої моралі» (селянство), мораль якого полягає в довірі до абсолютного стану. Рабів Гегель не відносить до жодного стану, кожен з них є чимось одиничним, а тому вони позбавлені моралі [110, с. 241].

Кожен ступінь свободи, якими за Гегелем є абстрактне право, мораль і моральність, розглядається як право. «Сама ідея свободи виявляється у вигляді прав цих ступенів – від більш абстрактних форм права до конкретних. Оскільки ступені розвитку ідеї свободи діалектично підпорядковані один одному, правом у філософії Гегеля є також кожний наступний ступінь розвитку ідеї свободи стосовно попередньої» [247, с. 57].

Гегель розуміє ідею права гранично широко, оскільки воно є світовим процесом самореалізації вільного розуму, духу та ідеї. Щоб зрозуміти у всій глибині і широті ідею права, треба бути енциклопедично освіченою людиною, а вищим щаблем пізнання є теоретична філософія. Щоб зрозуміти ідею права, треба «підніматися по гвинтових сходах, що ведуть вниз», сенс ідеї розкривається разом з пізнанням щаблів її розвитку: абстрактного права, моральності та моралі. На останньому щаблі ми розуміємо, що в усій повноті реалізується право тільки в панівних звичаях, в моральності, якої не буває без держави, тому «держава є дійсністю моральної ідеї: моральний дух як очевидна, самій собі зрозуміла субстанціальна воля, яка мислить і знає себе і виконує те, що вона знає, оскільки вона це знає» [81, с. 279]. Усі ці щаблі є етапами розвитку свободи, звідси випливає і розуміння Гегелем права як свободи, мораль же в цьому контексті є тільки одним із щаблів розвитку ідеї права [372].

Таким чином, право Гегель називає свободою і розкриває як систему підпорядкування: «право торкається свободи – найціннішого і найбільш гідного в людині, і вона сама повинна знати право, оскільки воно для неї обов’язкове» [157, с. 95]. Соціальні, моральні та правові норми, за якими живе суспільство, є взаємозумовленими й тісно пов’язаними між собою: «Першою чергою слід домагатися поведінки, що відповідає праву, й до того ж є морально налаштованою, і лише тоді може прийти моральна поведінка як така, в котрій немає жодного правового припису» [434, с. 376].

Гегель протиставляє свободі свавілля, стверджуючи, що звичайні люди вважають його за свободу, думаючи, що про наявність свободи свідчить про можливість вибору: «звичайна людина вважає, що вона вільна, якщо їй дозволено діяти по своїй волі, тим часом, саме у свавіллі укладена причина її несвободи» [81, с. 81]. Філософ ввів у філософсько-теоретичний обіг також категорію «неправо», позначивши нею особливу волю, що демонструє свавілля і свою відокремленість від загальної волі і загального права, під яким мається на увазі природне право. Це поняття протистоїть категорії права подібно до того, як в одних і тих же смислових рядах перебувають поняття світла й темряви, добра і зла, істини і брехні. Використання будь-якого з них передбачає неодмінне ціннісно-смислове тло, яке є його протилежністю, тому абсолютно зрозуміло, що оскільки існує позитивне (корисне) право, то є всі підстави говорити і про негативне право або неправо [33, с. 176].

Неправо розглядалось ним як видимість суті, що вважає себе самостійною. «Якщо видимість є лише в собі, а не також і для себе, тобто якщо неправо представляється мені правом, то це неправо є ненавмисним. Тут видимість для права, але не для мене. Другий вигляд неправа – обман. Тут неправо немає видимості для права в собі, але виявляється в тому, що я представляю іншому видимість як право. Коли я обманюю, право є для мене видимістю. У першому випадку неправо було видимістю для права; у другому – для мене самого, в кому втілено неправо, право є лише видимістю. І нарешті, третій вигляд неправа є злочин. Воно є неправом в собі і для мене: тут я хочу неправа і не вдаюсь навіть до видимості права. Той, стосовно якого вчиняється злочин, і не повинен розглядати в собі і для себе суще неправо як право. Відмінність між злочином і обманом полягає в тому, що в обмані у формі його здійснення ще поміщено визнання права, чого вже немає в злочині» [83, с. 83].

Перша з виділених Гегелем форм неправа є ненавмисне або громадянське неправо, яке має місце серед людей з нерозвиненою правосвідомістю, що не бачить різниці між правом і його протилежністю. У цьому випадку поведінка людини керована приватними інтересами, відстоюючи які людина вважає правом все те, чого вона бажає, а також вважає, що не хоче суперечити праву. «Те, що є в собі право, має певну підставу, і моє неправо, яке я вважаю правом, я теж захищаю, керуючись якою-небудь підставою. За своєю природою кінцеве й особливо неминуче допускає випадковості; отже, колізії повинні тут виникати, бо ми знаходимося на рівні кінцевого. Це перше неправо заперечує лише особливу волю, до загального ж права пошана зберігається; отже, це взагалі найбільш незначне неправо. Якщо я говорю, що троянда не червона, то я все-таки визнаю, що вона має колір, тому я не заперечую рід, а заперечую лише особливе, червоний колір. Так само і тут визнається право, кожна особа хоче правового і добивається лише того, щоб з ним чинили відповідно до права; її неправо полягає лише в тому, що воно вважає правом те, чого воно хоче» [83, с. 84].

Другою формою неправа за Гегелем є обман, який дозволяє одним людям створювати видимість права для інших для того, щоб останні не помічали заміни, в якій дійсне замінене уявним. В умовах переважання цього різновиду неправа люди готові з повагою ставитися до вимог особливої волі, що стоїть над ними, нехтуючи при цьому імперативами загального права. «На цьому другому рівні неправо ставиться з повагою до особливої волі, але не до загального права. При обмані особлива воля не порушується, оскільки обдуреного заставляють вірити, що з ним чинять відповідно до права» [83, с. 86].

Третьою формою неправа за Гегелем є злочин, коли людина сама бажає неправа, навіть не намагаючись вдаватися до його видимості і не намагаючись витлумачити неправо як право. Коли людина вчиняє злочин,

вона не поважає ні право саме по собі, ні право, з точки зору розуміння людини. Гегель досліджує такий прояв неправа як насильство, яке початково є неправомірним, оскільки в якості виявлення волі, націленої на іншу вільну волю, воно руйнує і саму себе. Воно ніколи не досягає своєї кінцевої мети – повного, абсолютного підпорядкування волі певної особи. Якщо людину, як живу істоту, можна насильно примусити до чогось, підпорядкувати фізичну, зовнішню сторону її життя владі інших людей, то її автономна воля, безсмертна вільна душа не можуть бути примушені [33, с. 176].

Розглядаючи злочин як вид неправди, відмінність між злочином і обманом Гегель вбачає у тому, що в обмані, на відміну від злочину, ще утримується визнання права. Водночас справжньою неправдою є злочин, у якому не шанується ні право в собі, ні право, яким воно здається, тобто такий, що в ньому порушені обидві сторони: суб'єктивна й об'єктивна. Тому Гегель акцентує на неправомірності того, щоб робити ставку в теорії покарання на «загрозі покарання», оскільки така позиція, на його думку, опирається на трактування людини як особи невільної, маючи намір змусити її до певної поведінки шляхом створення уявлення про зло, яке їй загрожує [225].

Неправо байдуже до проблем свободи і законності, цинічно ігнорує корінні інтереси громадян. Право, яке стало неправом, не виконавши своїх функцій, допускає заміну, фатальну метаморфозу, в результаті яких соціальний світ починає провалюватися в «пекельний» стан. Гегель стверджував, що абстрактне право також наділене елементами примусу оскільки неправо стосовно нього є насильством над наявним буттям його свободи в зовнішній речі; збереження цього наявного буття на противагу насильству є тим самим, що і зовнішня дія і насильство, що знімає те перше насильство. «Перший примус як насильство, здійснене вільним, насильство, яке порушує наявне буття свободи в його конкретному сенсі, порушує право як право, є злочин – безконечна негативна думка в його повному сенсі, за

допомогою якого піддається запереченню не лише особливе, підведення речі під мою волю, але одночасно і загальне, безконечне в предикаті моє, правоздатність і притому без опосередковування моєї думки» [83, с. 87].

Важливе місце у філософії Гегеля займає теорія покарання за злочинну поведінку, яке він називає зняття і розглядається як відплата, оскільки «ця відплата за своїм поняттям є порушенням і злочин за своїм готівковим буттям має певний якісний і кількісний об'єм, то його заперечення як наявне буття має такий же об'єм». У цій сфері безпосередності права зняття злочину є перш за все помста, справедлива за своїм змістом, оскільки вона є відплатою. Але за своєю формою вона є діянням суб'єктивної волі, яка може вкладати свою нескінченність у кожне порушення і справедливість якої тому взагалі випадкова, оскільки для іншого вона також є лише особливою волею. Будучи позитивним діянням особливої волі, помста стає новим порушенням і передається у спадок від покоління до покоління. «Злочин і справедливість, що мстить, є тією формою розвитку волі, в якій вона вступила в межі відмінності між загальною в собі й одиничною для себе сущою волею, протилежною першій, і далі, коли в собі суща воля за допомогою зняття цієї протилежності повернулася в себе і, таким чином, сама стала для себе сущою і дійсною» [83, с. 93]. Тим самим право, підтверджене в зіставленні лише для себе сущій одиничній волі, є і має силу як дійсне за допомогою своєї необхідності.

Апелюючи до теорії покарання, Гегель висловив думку, що причиною незадовільної розробки теорії покарання в Новітньому часі є не усвідомлення того, що сутність справи полягає в понятті. Якщо розглядати злочин і його усунення лише як зло взагалі, то нерозумним є бажання зла лише через те, що вже існує інше зло. Таке поверхневе тлумачення покарання як зла й не менш поверхневе трактування результатів покарання як добра, слугує, на думку Гегеля, першоосновою різних теорій покарання, наприклад, теорії запобігання злочину, теорії залякування, погроз, виправлення тощо. Не

заперечуючи, що різні міркування, в яких відбивається сприйняття покарання як явища, що стосується особливої свідомості, та міркування щодо наслідків, які покарання викликає в уяві, мають суттєве значення, однак тільки стосовно модальності покарання, передбачаючи як свою передумову, що покарання в собі й для себе справедливе. Натомість, при розгляді вказаного питання важливо показати, що злочин (причому не як причина виникнення зла, а як порушення права як такого) повинен бути усуненим, а потім сказати, яке те існування, що ним наділений злочин і що має бути усуненим. Це існування і є дійсним злом, яке треба усунути, і суттєвим пунктом тут стає з'ясування його суті, і допоки не будуть з'ясовані поняття, які належать до цього, у поглядах на покарання пануватиме плутанина [80, с. 96].

Вважаючи, що право і справедливість повинні походити зі свободи й волі, а не з несвободи, наголошуючи на тому, що психологічний примус може належати лише до якісних і кількісних відмінностей злочинів, Гегель трактує покарання як право, закладене в самому злочинцеві, тобто в його сущій волі, в його вчинку як у діях розумної істоти, вчинку, в якому міститься те, що він виступає чимось загальним, що ним встановлюється закон, який злочинець у цьому вчинку визнав для себе, а відтак – під який він може бути підведений як під своє право. Таким чином, покарання трактується як право, закладене в самому злочинцеві, у діях якого міститься не лише поняття злочину, але також і воля одиничного. Воно фігурує як таке, що задовольняє власне право злочинця, який дає згоду на це покарання вже своєю дією. Таким чином, природа злочину і власна воля злочинця вимагають, щоб породжене ним порушення права було усунуто. Торкаючись сутності покарання, Гегель стверджує, що в покаранні розумною є тільки відплата, оскільки через неї упокорюється злочин [225].

Слід погодитись, що вплив неправа на загальносоціальну ефективність права завжди має негативну спрямованість, оскільки під його безпосереднім впливом перестає в тій або іншій мірі діяти принцип всезагальності права, що

веде до перетворення соціальних ролей і можливостей, які закріплені правом, у видимість. Також руйнується необхідний для забезпечення рівноваги в суспільстві рівень співвідношення між правом і суспільними відносинами [265].

Підсумовуючи слід погодитись, що Гегель розглядав людину та її поведінку здебільшого крізь призму її потенційної ролі в історії. Сенс та цінність буття окремої людини, на думку вченого, полягає тільки в її підлеглості історичній силі, особливо державі, а світовий дух діє через окрему людину, часто проти волі та спрямувань останньої. Існує «хитрість світового розуму», яка діє так, що кожна окрема людина в кожній стадії розвитку робила щось історично доцільне [174, с. 22].

У своїх працях Гегель намагається дати відповідь на питання: що може означати необхідність поведінки людини, якщо людина вільна, і що може дати їй свобода, яка є в рамках необхідності? Філософ пропонує також своє бачення меж необхідності і свободи в поведінці людини як природної та соціальної істоти через ідею їх генезису. Свобода розглядається як така, що проходить становлення в розвитку світу, який є історією духу. Саме в цій історії свободі належить отримати перемогу над необхідністю. Таким чином, свобода і необхідність розглядаються не як сторони дійсності, а як рівень її розвитку.

За Гегелем поведінка окремої особи, учасника історичного процесу, сприймається самою особою як вільна і така, що зумовлена особистим інтересом, що має реальне підґрунтя в історичному житті. Тому поведінка людей витікає з їх потреб, пристрастей, інтересів, характерів та здібностей і, таким чином, спонукальними мотивами є лише ці потреби, пристрасті, інтереси, і лише вони відіграють головну роль. Звичайно, і в діяльності індивідуальних учасників історичного процесу «можна знайти і загальну мету і бажання добра, і вдячну любов до Вітчизни; але «…ці чесноти і це

загальне, – стверджує Гегель, – відіграють нікчемну роль стосовно до світу і до того, що в нім твориться» [26, с. 65].

За Гегелем кожна людина вважає, що діє лише егоїстично, однак насправді вона є краща, ніж думає про себе. Коли людина діє з користю для себе, вона просто не відає, що чинить. Коли людина стверджує, що поведінка всіх людей зумовлена власною користю, то вони лише стверджують, що жодна людина не розуміє, що таке діяння. Хоча люди видають свої справи, вчинки і поведінку за те, що потрібно лише їм самим, проте своїми діями суперечать самим собі, ніби хочуть виключити публічність і загальну свідомість. Перетворення задуму в дійсність є винесення своєї справи на загал, завдяки чому воно стає справою всіх, а абсолютна чиста воля всіх є моральною самосвідомістю. Мораль розглядається філософом як така, що не створюється індивідуальною свідомістю, а є законом, котрий не залежить від індивідуальної волі, створеним ззовні. Моральний спосіб мислення і поведінки людини полягає в тому, щоб дотримуватися того, що визнано правильним у моральних нормах.

Великим досягненням Гегеля є те, що він вперше визначив справжнє місце моралі як регулятора поведінки людини, показав історичні і соціальні особливості розвитку моралі, а також зв’язок моралі з іншими соціальними та особистісними регуляторами поведінки людини. Гегель надавав вирішальне значення у регулюванні поведінки людини суспільній моралі, а не моральній свідомості людини. Визначивши історичний прогрес як прогрес у свідомості свободи, Гегель підкреслював, що цей прогрес здійснюється шляхом зняття суперечностей у поведінці людини. У Гегеля етика (або вчення про моральність) є філософією права й охоплює абстрактне право, мораль та моральність, до якої належить сім’я, громадянське суспільство, держава. Гегель, який розглядав моральність у всьому контексті суспільної (державної) діяльності, підкреслював, що «…дійсна моральна свідомість –

свідомість, що здійснює вчинки», що взагалі людина є не що інше, як ряд її вчинків, тобто її поведінка.

Згідно філософії Л. Фейєрбаха (1804–1872 рр.) сутність людини вважалась незмінною, а почуття та пристрасті, що визначають її поведінку, філософ розглядав як головні чинники історичного процесу. Відкидаючи тлумачення людини як виключно духовної істоти, він розглядає людину як єдність тіла і душі. Головну відмінність людини, в порівнянні з тваринами, Фейєрбах вбачає не в мисленні, а в універсальності. Тварина може мати більш тонкі відчуття, однак їх предметом є тільки ті речі, які безпосередньо стосуються життєвих потреб тварини, тобто ці відчуття обмежені чимось визначеним. Людські почуття універсальні, вони підносяться до самостійного теоретичного змісту, при цьому універсальне почуття розглядається ним як розум, а універсальна чуттєвість тлумачиться як духовність. При цьому мислить не мозок, не «Я», не розум, а людина як дійсна, тілесна, універсальна і родова істота. Людина («мисляче тіло») знаходиться в безпосередній єдності з навколишнім світом через споглядання. Крім того, у спогляданні індивіду завжди даний продукт діяльності всіх інших індивідів, що взаємодіють між собою в процесі виробництва матеріального життя. Тобто лише ті властивості і форми природи, які вже раніше перетворені у властивості і форми діяльності людини, її предмету і продукту. Таким чином, «буття є таємницею споглядання, відчуття, любові» [271, с. 360].

Визначаючи суть людини, Фейєрбах зазначає «я – дійсна, чуттєва істота: тіло входить у мою суть; більш того, тіло в повноті свого складу і є моє «Я», складає мою суть». Якщо тіло – суть людини, то «людина не є істотою тотожною і простою, але по суті своїй дуалістична, діюча і страждаюча, самостійна і залежна, самодостатня і суспільна, або та, що симпатизує, теоретична і практична, виражаючись мовою старої філософії: ідеалістична і матеріалістична істота, словом, в її суть входять голова і серце» [329]. Людина усвідомлює сама себе з предмета: свідомість предмета

є самосвідомістю людини. За предметом ми можемо впізнати людину, в ній проявиться її суть: предмет – суть людини, що виявила її істинне, об'єктивне «Я». Таким чином, суть людини складає все, що є об'єктом її мислення і праці, вона є земною, має суспільних характер, включає в себе її тілесність, її чуттєвість і визначається природою.

Багатоманітні суспільні зв'язки, що виникають між людьми, філософ розглядав як відносини між «Я» і «Ти». На думку Фейєрбаха, прагнення до щастя дано людині від народження, за природою, тому воно повинно бути основою будь-якої моралі, але воно контролюється і виправляється природними наслідками поведінки людини: за сп'янінням слідує похмілля, за надмірністю слідує хвороба. Крім того, виникають і суспільні наслідки: якщо людина не поважає в інших людях того ж прагнення до щастя, то вони заважають її прагненню до щастя. Таким чином, якщо людина хоче задовольнити це прагнення, вона повинна правильно оцінювати наслідки своєї поведінки, а також поважати рівне право інших на те ж саме прагнення [316, с. 158]. Тому не можна бути до кінця щасливим, коли бачиш страждання іншого, адже «доброчесність – це власне щастя, яке, однак, почуває себе щасливим тільки у зв'язку з чужим щастям, котре готове навіть пожертвувати собою ...» [388, с. 635].

Л.Фейєрбах підкреслював, що мораль виникає там, де людина у своїх вчинках орієнтується на іншу людину, тобто не знає ніякого власного щастя без щастя чужого, не знає й не хоче ніякого ізольованого щастя, відокремленого й незалежного від щастя інших людей, вона знає лише товариське, загальне щастя. Розбіжності інтересів, що виникають у процесі суспільної діяльності та спілкування людей, долаються загальним почуттям любові людини до людини. «Людина любить, вона зобов'язана любити. Але любов її різна, її істина і цінність визначені змістом і об'ємом відчуття. Можна любити одиничне, плотське (гроші, речі), або честь, славу, або істотне, загальне, живе, можна любити окремих людей, конкретних істот

(плотська любов), а можна – людину взагалі, людину в людині, добре в ній або взагалі добро, Бога, істину. Чим глибше предмет любові, тим вона сильніша, а за цією силою визначається цінність любові: чим більше ти віддаєш самого себе, тим більш істинна твоя любов. Не можна любити без самовіддачі» [110, с. 316].

Любов розглядається Фейєрбахом як найвищий вияв людської чуттєвої природи, як принцип організації соціального, як найдосконаліший механізм регулювання суспільних відносин. Справжня людяність виникає лише на засадах глибинного, внутрішнього, шанобливого почуття людини до людини, а її епіцентром є любов [14]. «Добрим і моральним є тільки той, хто виключно і єдино, абсолютно і безумовно має своїм принципом і критерієм благо людини… Моя моральна вимога до людей обмежується тим, щоб не робили нічого злого» [388, с. 640–641].

У своїх поглядах на поведінку людини Фейєрбах заперечує вчення Канта та Гегеля. Людина, на його думку, керується у своїй поведінці не абстрактним категоричним імперативом (Кант), а власним прагненням до щастя. Полемізуючи з Гегелем, філософ вважав, що свобода поведінки людини не абстрактна категорія мислення, а рух людини до щастя, при чому щасливою людина може бути лише за певних умов (як птах у польоті чи риба у воді), а умови для щастя їй слід створити. Тому головною засадою філософії Л. Фейєрбаха є створення умов життя, які відповідали б людській природі, були людяними. При цьому почуття та пристрасті, що визначають поведінку людини, філософ розглядав як головні чинники історичного процесу [14].

Артур Шопенгауер (1788–1860 рр.) вважав, що почуття відповідальності людини за свою поведінку [63, с. 34] свідчить про свободу людини, однак вони також підпорядковані невловимому закону мотивації. Розглядаючи волю як абсолютне начало життя, філософ підкреслює і її внутрішню сліпоту, вічну невдоволеність, оскільки вона є для людини

невичерпним джерелом страждань, збудником егоїзму й жорстокості. Усвідомлення цього веде до висування принципу співчуття, яке уможливлює справжню свободу волі, яка є вже скоріше свободою від волі, звільненням від її невідступного тиску, а відтак і нищенням волі як такої [235, с. 176].

За Шопенгауером світ явищ є лише уявним світом, пеленою, яка приховує від людини її істинну сутність. За межами світу, що виник завдяки образам, які постали в людському мозку, існує незалежний, самостійний, об'єктивний світ. Уявна картина світу подвійна і суперечлива, у ній все достовірно і впорядковано, одночасно все умовно й ефемерно, тому для філософа найсуттєвішим було завдання подолати протилежності між суб'єктом і об'єктом, ілюзорним і реальним, свободою і необхідністю, і в такий спосіб охопити речі в їх автентичності. Істина не є похідним елементом від системи знань, а є найглибшою таємницею буття. А. Шопенгауер переконаний, що сутністю буття, яка являється нам в інтуїції, є світова воля як єдиний метафізичний першопочаток світу, що розкриває себе у розмаїтті випадкових проявів [319].

Слід погодитись з Г.А. Спіркіним, що Шопенгауер не просто зменшив роль розуму у поведінці людини за рахунок емоцій, він оспорив саме поняття розуму як сфери усвідомленої ментальної діяльності людської свідомості, ввівши в нього несвідомо-ірраціональні моменти. Це вже не було несвідоме в розумінні Канта, коли воно діяло «рука в руку» з розумом і могло бути усвідомлене розумом, це вже було несвідоме як універсальна ірраціональна стихія, непідвладна жодним раціональним методам дослідження. Інтелект, сам того не усвідомлюючи, функціонує не за своїм раціональним планом, а за вказівками волі, яка визнається основою всієї особистої волі. Інтелект стомлюється, а воля невтомна. Таким чином, Шопенгауер, з одного боку, прагнув, як і Фейєрбах, до розширення уявлень про світ людської психіки, яка зводилась раніше переважно до раціонального начала. З іншого боку, він залишився на позиціях об'єктивного ідеалізму Гегеля, замінивши

першопричину світу з раціональної абсолютної ідеї на ірраціональний момент людської психіки – метафізичну першоволю. Відстоюючи примат волі щодо розуму, філософ висловив немало оригінальних ідей щодо особливостей вольових і емоційних складових духовного світу людини і їх значення у поведінці людини. Він критикував помилкову позицію прибічників крайнього раціоналізму, згідно з яким воля є придатком розуму або ототожнюється з ним. За Шопенгауером воля, тобто бажання, мотиви спонуки людини до дії, і самі процеси його здійснення специфічні: вони у значній мірі визначають спрямованість і характер реалізації дії та її результат. Проте Шопенгауер перетворив волю на зовсім вільне бажання, він абсолютизував волю, перетворивши її із складової духу в самодостатній початок. Більш того, «Шопенгауер розглядав волю як споріднене «несповідимими силами» Всесвіту, вважаючи, що всьому сущому властиві «вольові пориви». Воля для Шопенгауера – абсолютний початок, корінь всього сущого. Світ мислився ним як воля й уявлення. Таким чином, волюнтаризм є основним і універсальним принципом всієї філософії мислителя» [355, с. 126].

Воля розглядалась Шопенгауером як єдина і безпідставна, оскільки не підпорядкована закону достатньої підстави і об’єктивує себе у світ як уявлення, лише коли проявляється, коли її об’єктності набувають форм простору і часу, однак сама вона вільна від усіх форм своїх проявів. Сутністю волі є її бажання, безпідставне прагнення, яке не знає припинення, оскільки зупинка означала б його знищення, знищення волі. Однак сутністю світу як уявлення є воля, тому те ж можна сказати і про кожний її прояв у ньому. У світі як уявленні прояви волі перманентно борються за матерію, однак вони лише об’єктивації волі, що ввійшли у сферу дії закону достатньої підстави і піддалися принципу індивідуалізації, а тому не можуть бути усі водночас. Окрім того, воля у Шопенгауера, «проявляє себе так само повно і так само сильно в одному дубі, як і в мільйонах: їх число, їх розмноження у просторі і

часі не має зовсім ніякого значення стосовно до неї». Вони витісняють одне одного для того, щоб бути, незважаючи на те, що їхньою сутністю є воля, бажання до життя. Воля тут проявляється як воля до життя, прагнення якого безпідставне, однак у кожному прояві волі діє єдина воля, яка об'єктивувалася, а отже, у боротьбі за життя вона сама знищує себе, утверджуючись у кожному своєму прояві. Однак якщо воля лежить в основі усього і якщо безперервна боротьба її проявів не може припинитися, то світ перетворюється на пастку, яка тим хитріша, що ми відчайдушніше намагаємося у ній лишитися. Тому Шопенгауер пише, що «…проти одного бажання, яке виконується, лишаються щонайменше десять відмовлених … поки наша свідомість наповнена нашою волею, поки ми є віддані пориву бажань з його постійною надією і страхом, поки ми є суб'єктом веління, не буде нам ні тривалого щастя, ні спокою. … турбота про постійно вимогливу волю, все одно у якому вигляді, безперервно наповнює і хвилює свідомість; але без спокою зовсім неможливе істинне благополуччя» [275].

Схема самовідчуження духу за Гегелем переростає в Шопенгауера у злодійство волі, яку він зводить до «сказу звіра, який розриває у припадку злоби свої нутрощі». Знищити або послабити метафізичну волю з її злобою можливо, якщо спрямувати проти неї сукупність воль кожного окремого індивіда. Воля відчуває тортурне самовідчуження у сфері суспільного життя, а зняття цього самовідчуження повинно відбутися через певне онтологічне самогубство буття, волі. На думку філософа, світ не має надії, бо воля є невизначена, хоча одночасно Шопенгауер стверджує, що вона є пізнаваною. Руйнування світу не має кінця, світ розглядається ним як регрес, а не прогрес. Смерть тлумачиться як знищення індивідуума, тобто возз'єднання зі світом, із волею. Таким чином, з'являється вихід на суїцид. Маючи мудрість, воля аскета підриває волю до життя і тим самим підриває саму волю як онтологію буття [187].

А. Шопенгауер стверджував, що у самому бутті існують передумови такого зла, як злочин, оскільки світом загалом править воля, якій підконтрольний і підвладний Розум. Воля розглядалась ним як стихія, що прагне до безмежного панування, при цьому людська воля є формою людського існування світової волі. Тому кожна людина, будучи істотою вольовою, також прагне до безмежної свободи, необмеженого панування. Серед людей це необмежене панування пов'язане з придушенням інших індивідуальних воль, зокрема через поведінку. А. Шопенгауер стверджував, що у світі немає справедливості, а існування людей наповнено злом понад міру. Винна в цьому світова воля, яка штовхає людей до активних дій, що призводять до злочину. Через інтриги світової волі люди більше чинять один одному зла, аніж добра та щастя, тому людям слід змиритися з цими онтологічними засадами буття, оскільки змінити щось вони не здатні. Шопенгауер притримувався ідеї, що люди від природи влаштовані так, що у злочинах вони набувають подоби дикого звіра, мозок злочинців він розглядав як інструмент, страшніший від кігтів хижих тварин [444]. Лише держава з її законами здатна частково приборкувати агресивних, ворожих людей, щоб вони не перетворили суспільний простір у «війну всіх проти всіх» [51].

У вченні Шопенгауера в світоглядному аспекті важливе значення має тема страждання, для нього оптимізм є не лише безглуздим, але істинно аморальним способом мислення, гірким кепкування над стражданнями людства. Однак у його ученні людині не закрита дорога до щастя, спокою і досконалості, яка пролягає через моральну дію, через співчуття до краси, до свободи як вищої цінності. Людина тлумачиться ним як істота, котра здатна до вибору долі, тому в його метафізиці основоположне значення має етика. При цьому вирішальну роль філософ надає специфічному розумінню природи діяльності, що має мету, веде до гармонії людини із самою собою. Деякі учені навіть бачать у його філософії етику щастя [110, с. 336].

Твердження «воля є чистим прагненням до життя» справило безпосередній вплив на філософію життя, представники якої розуміли життя як процес безупинного розвитку і становлення, що підвладний лише позараціональним способам охоплення (Ф. Ніцше, В. Дільтей, О. Шпенглер, А. Бергсон). Людина як найвища об'єктивація волі, не виражає її суті повністю і тому приречена на нескінченні пошуки, напругу, почуття нестачі чогось, незадоволеності, голодної волі, від якої невіддільне страждання. Цілковите знищення потреб і прагнень можливе лише тоді, коли перестане існувати сама воля, проте припинення життя волі є абсолютним знищенням. Людина володіє усвідомленою волею до життя, тому її буття є трагічним і позбавленим сенсу, проте існує можливість, завдяки якій людина звільняється від волі. Там, де їй вдається незацікавлено споглядати не окремі одиничні явища, на ідею, закон, що діє у них, – там затихає хоча б на мить ненаситна воля. Філософ був переконаний, що творчість – це дорогоцінне самозвільнення, що відвойоване розумною свідомістю у волі [319]. Необхідною умовою творчості є пізнання, яке проникає у світ ідей. Люди не володіють іншим пізнанням, окрім того, яке підпорядковується закону достатньої підстави, проте у суб'єкті може відбутися зміна, що відповідає великій зміні у характері об'єкта, завдяки якій суб'єкт проривається до пізнання ідей. Тоді пізнання звільняється від служіння волі, а суб'єкт, перебуваючи у спокійному спогляданні об'єкта, стає «ясним дзеркалом об'єкта» і розчиняється у ньому. «...Коли зовнішня причина чи внутрішній настрій раптово виривають нас із безконечного потоку бажань, відривають пізнання від рабського служіння волі і думка звернена вже не на мотиви бажання, а сприймає речі незалежно від їх зв'язку з волею, тобто споглядає їх безкорисно, без суб'єктивності..., тоді відразу наступає спокій, котрого ми вічно шукали і який вічно вислизав від нас..., і нам стає добре» [444, с. 207].

Враховуючи безпідставність волі як єдиної сутності, яка є «річчю в собі» і на яку спирається уявлення, Шопенгауер обстоює думку про свободу

волі. Оскільки феноменальний світ перебуває під владою закону підстави, а воля як «річ в собі» не підвладна йому, то свободу філософ визначає як негативне явище, тобто через заперечення необхідності. Тут Шопенгауер посилається на відкриття Канта про розрізнення характеру, що осягається розумом, і емпіричного, оскільки перше – це «річ в собі», а друге – це прояв, що виражається через поведінку людини і будову тіла. Характер, що осягається розумом, є позачасовим, тому є неподільним актом волі, а його розгортання у часі, просторі і формах закону підстави – є емпіричним характером. Таким чином, емпірично дана свобода волі не існує, така воля детермінована [209].

Філософ виділяв три основних підвиди свободи волі: фізичний (відсутність матеріальних перешкод для здійснення вчинків відповідно до волі людини; інтелектуальний, або реакція волі людини на усвідомлені розумом мотиви, які спонукають до дії. Філософ допускав безкарність злочинів, вчинених у стані неосудності або алкогольного сп’яніння. Закон він розглядав як превентивний мотив у вигляді покарань за протиправний мотив, якщо ж людина вчинила діяння без змоги передбачити його наслідки, то вона була інтелектуально невільною і не підлягає покаранню; та моральний (заснований на бажанні, «співмірний з волею») [255]. Тобто людина може робити те, що хоче, але вона не в змозі хотіти, якщо протилежний мотив сильніше її бажання, що породжує такі явища, як вина і відповідальність. За підсумком Шопенгауера, будь-який вчинок визначається двома факторами: характером людини (його індивідуальною волею) і мотивом [451, с. 119].

Таким чином, порушуючи питання про свободу поведінки, ми переходимо у площину з’ясування співвідношення волі і часу. Ствердження емпіричної свободи волі раціоналістична традиція здійснювала як похідну від мислячо-пізнавальної здатності душі, де спочатку відбувається акт сприйняття цінності, а пізніше – воління речі. Шопенгауер наголошував на первісності характеру, волі. Пізнання характеру відбувається у досвіді, як

акті бажання, коли людина усвідомлює себе через якості власної волі і у відповідності з ними. Співвідношення між характером і пізнанням, у якому містяться його мотиви, розкриваються так, що мотиви діють на характер через пізнання, яке замкнене між істиною і хибою. Якщо й змінюється поведінка людини, то характер залишається незмінним. Тому мотиви як вектори втручання у волю не роблять креативних змін її сутності, а лише надають їй спрямування, уможливлюють її перебіг. Бажання волі не змінює своєї орієнтації, оскільки ці поняття тотожні; зміна ж сутності волі як бажання призвела б до повного її скасування, однак для впровадження дієвості мотивів необхідне їх усвідомлення [209]. Таким чином, у процесі пізнання відбувається вплив на вчинки при незмінності волі, а характер людини об'єктивує нові свої риси.

Слід погодитись, що післякантівський німецький ідеалізм вибудовує схему світорозуміння, згідно з якою діяльність світового начала і благо людини збігаються. Люди розглядаються як такі, що спільно здійснюють заздалегідь приготований, раціонально зрозумілий план. Воля до життя як світовий принцип несвідома і не має жодної розумної мети; це зле, саморуйнівне прагнення, гола й голодна агресивність, а тому світ явищ, породжуваний волею, безвихідний, не розвивається [187]. Сам мислитель визначив своє вчення терміном «песимізм». Шопенгауер писав: «Якщо ми хочемо приписати фізичному світу … найбільш відому нам реальність, то ми повинні надати йому ту реальність, якою для кожного є найреальніше. Але якщо ми піддамо аналізу реальність цього тіла і його дій, то, крім того, що воно є нашою уявою, ми не знайдемо в ньому нічого іншого, крім волі: цим вичерпується вся його реальність. Отже, ми ніде не можемо знайти іншу реальність для фізичного світу. Якщо, таким чином, фізичний світ має бути чимось більшим, аніж просто наша уява, то ми маємо сказати, що він, крім уяви, тобто в собі і за своєю внутрішньою суттю, є тим, що ми в самих собі знаходили безпосередньо як волю» [444, с. 316].

Слід погодитись, що Шопенгауер запропонував цілісне вчення, звернене до цілісного розуміння світу, людини та її поведінки. При цьому людина і природа розглядаються як єдність на основі волі, яка піднята на онтологічний рівень. Існування і поведінка людини у цьому світі розглядається філософом як така, що має матеріалістичний характер. Хоча залежна від протестантизму етика обмежувала вчення про співчуття і теорію діяльності феноменальним світом, у той же час в епоху десакралізації віри і культу прагматизму вона апелювала до загальних норм моралі, вона була звернена «до людства» і пропонувала людині шлях до порятунку. Песимізм Шопенгауера не абсолютний, його розглядають як такий, що передбачив духовні шукання епохи кризової свідомості і духовного занепаду, що почалася в кінці XIX ст. Тому в цьому сенсі Шопенгауер позначив дійсний кінець німецької класичної філософії [110, с. 353].

Підсумовуючи слід зауважити, що Німецька класична філософія розроблялась як вчення про людину, причини та умови її поведінки, – філософська антропологія. Німецька класична філософія, за загальним визнанням, була поворотним пунктом розвитку філософської і правової думки завдяки раціоналізації та систематизації філософських знань, передусім, у сфері теорії пізнання. Прямі наслідки цього пов’язані з остаточним виокремленням філософії права. Це означало не лише звільнення від двозначностей, необґрунтованості філософських суджень, які були властиві багатьом попереднім філософським вченням, але й виявляло ті місця і напрями у царині філософського знання, які й досі залишалися не охопленими філософською рефлексією [15]. Непрямі наслідки раціонального упорядкування філософських знань пов’язані з виявленням сфери того, що принципово не може бути раціоналізоване, як от сфера релігійних та етичних регуляторів поведінки людини.

3.4. Висновки до розділу 3

Соціокультурна ситуація епохи Відродження та Реформації, що слідувала за нею, зруйнувала традиційні середньовічні засади, які були світоглядною опорою і джерелом сенсу життя, характеризувалась порушенням замкнутості соціальних груп, міграцією з одних сфер діяльності в інші та первинним накопиченням капіталу. Це зумовило необхідність формування нового типу людини – «соціального атома», яка створювала б себе сама, індивідуаліста, котрий шукає опору й обґрунтування своєї поведінки в самій собі. Все більша матеріалізація суспільних відносин викликала кризу ренесансного уявлення про людину та її поведінку. Слід зауважити, що цей процес проходив під гаслом посилення релігійності, коли католицизм як релігія особових відносин змінявся протестантизмом як релігією речових відносин. Поведінка людини періоду Реформації була зумовлена самооцінкою приниження: «не я, але Бог в мені», що передбачало повну залежність від Творця, який встановив людську систему загальної корисності. Перетворення людини на корисну для ближнього «річ» обґрунтовувалося як богоугодна справа, а теологічна максима «любові до ближнього» змінюється на «службу ближньому» [286, с. 75].

Крім того, центральним питанням Реформації було питання про місце сумління, волі та розуму у поведінці людини, що у теоцентристському аспекті поставало як питання про спасіння людини. Антропоцентризм Реформації, який протестантська релігія згодом відкинула, так чи інакше пронизував почуття пантеїстів та містиків, а гуманістична концепція піднесення людини відіграла вагому роль у філософії XVI ст. Гуманістичний дух індивідуалізму значно скріпив політичні, інтелектуальні та релігійні сили з наближенням Реформації. Поєднання античної культури з християнськими цінностями підкреслило контраст між тим, що є, і тим, що повинно бути, що й обумовило позиції багатьох активних теоретиків реформаційного руху.

Світоглядна проблематика, якою гуманізм наситив всі сфери суспільного життя, проникала в такі сфери свідомості, які раніше вважалися полем лише офіційного церковного впливу [46, с. 260]. Це давало підґрунтя для інтенсивної роботи над переосмисленням догматичної, культової та організаційної сторін християнства, а також ставлення до поведінки людини та вимог до неї.

У Новий час ідеї природного права відіграли революційну роль у відстоюванні можливостей людини та створювати відповідні їй сутності умови життя та суспільні відносини, а також юридично обов'язкові правила поведінки. Піднесення самого факту життя до рівня найвищого земного блага додавало упевненості в неповторності людини. Свободолюбство як суттєва риса людини, що природно притаманна їй нарівні з фактом життя, проголошувалась її священним правом. У філософських ідеях природного права того часу людина розглядалась як господар свого життя, власник своїх ідей та майна, яка самостійно визначає свою поведінку на підставі здорового глузду.

Німецька філософія права другої половини XVIII – початку XIX ст. – єдине духовне утворення, що було покликане здійснити критичну рефлексію концепції поведінки людини. Представникам німецької філософії вдалося задовольнити вимоги свого часу, при цьому зберігши ідею високої культурної, гуманістичної місії філософії і права. Філософія права остаточно здолала механістичний та метафізичний характер світогляду, котрий панував до цього часу у вченні про людину та суспільство. Враховуючи наукові досягнення минулого, філософи цієї доби відновили діалектичний спосіб мислення, для якого характерне тлумачення світу як єдиного цілого, що розвивається через вирішення протиріч між такими протилежними началами, як природа і суспільство, особа і держава, право і моральність та ін. [340, с. 37].

Слід погодитись, що саме філософська проблема діалектики свободи і необхідності в цей час стала важливою методологічною основою розуміння

феномену відповідальності людини за свою поведінку. Свобода, розглянута поза рамками необхідності, породжує не відповідальність, а свавілля, уседозволеність, волюнтаризм. Отже, чим важливіше, масштабніше виконувана особою соціальна роль, тим вище повинна бути її соціальна відповідальність як у розумінні усвідомлення значущості своєї діяльності, так і щодо тих несприятливих наслідків, які повинні випливати з діянь, котрі суперечать соціальним вимогам. Крім того, вчення про свободу і відповідальність було доповнено вченням про поєднання свободи і примусу, початком розвитку правових інститутів свободи. Таким чином, поведінка людини з морально-політичного поняття перетворювалась у правове.

РОЗДІЛ 4
СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ РОЗУМІННЯ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ

4.1. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права XIX – XX ст.ст.

Криза просвітницького способу філософування виявилась у неспроможності використання традиційних підходів і світоглядно-методологічних орієнтацій для розв'язання нових проблем, що постали перед філософією права. Відбулись радикальні зміни, пов'язані із крахом раціональних цінностей класичної філософії і потребою у зміні філософської парадигми, що знайшло втілення у некласичній філософії. Поява останньої віддзеркалювала кризу раціонального способу пояснення світу та його пізнання, недостатність і обмеженість розуміння людини, позбавленої філософами-класиками емоційних, вольових та інших не менш важливих характеристик. У некласичній філософії людина стала цікавити філософів не як абстрактний суб'єкт, а як моральна, жива, любляча і страждаюча, віруюча і зневірена, перемагаюча і переможена істота у її стосунках із собою, іншими людьми, Богом, суспільством [401, с. 134]. В основу некласичної філософії був покладений ірраціоналізм як світоглядне підґрунтя філософських поглядів і вчень, у яких погляди на світ, людину та її поведінку виводились не з розумових засад, а з позицій волі, інстинктів, інтуїції та почуттів.

Серен Кьеркегор (1813–1855 рр.) висловлював недовіру до розуму, а також заперечував ідеальне начало світу (волю, розум або що-небудь інше з абсолютизованих моментів свідомості). Кьєркегор висунув ідею «екзистенціального мислення», яке є абстрактне, безособове і пов'язане з внутрішнім духовним життям людини, з її інтимними переживаннями. Він вважав, що саме таке мислення може бути справді конкретним, мати

справжній людський сенс, тоді як об'єктивне мислення є байдужим до мислячого суб'єкта і його екзистенції. Поряд з цим суб'єктивний мислитель є екзистенційно зацікавленим у своєму мисленні, оскільки він існує в ньому. Однак надзвичайно складне і повне протиріччя – людське життя не піддається зусиллям розуму зрозуміти його, результатом чого є «безсилля думки», справжній «скандал для розуму», а звідси – перехід до міфу. Ставлячись до людини як до мети і сенсу світової еволюції, Кьеркегор критикував попередніх філософів за дуже абстрактний підхід до людини. Вони шукають у людині лише її суть, втрачаючи з вигляду живу, унікальну індивідуальність з її думками, відчуттями, радощами і стражданнями [355, с. 134].

Кьеркегор виходив з того, що в кожної епохи свої особливі моральні принципи і своя аморальність. Аморальність своєї епохи він убачав у тому, що забувається індивідуальне. Філософ закликав, щоб уважніше «вдивитися і відчути» реальне людське життя, особисті страждання. Індивід самоцінний і піднесений, але він же – самотній і безпорадний на цьому світі. Не прийнявши міжлюдське спілкування за можливу форму виходу з самотності, філософ повертається в лоно християнської релігії, в якій Бог також володіє особовою формою. Кьеркегор протиставив віру розуму як начало повністю ірраціональне, таке, що корениться у волі, яка трактувалася ним як корінь людського буття, що передує всякому розуму [355, с. 134].

У філософії С. Кьеркегора, побудованій на принципах екзистенціальної людини, а не на трансцендентальній суб'єктивності, людина постає не у вигляді дослідно-теоретичної завершеності, а в постійній мінливості і глибинній внутрішній суперечності. Внутрішнє протиріччя виявляється неодмінною властивістю людської природи взагалі, яка не може бути подолана або гармонізована. На шляху до Бога та дійсної віри людина може проходити через різні дороги, на кожній з яких внутрішня трагедія її життя розігрується по-своєму. З точки зору Кьеркегора, існують три основні

типи екзистенції (три модифікації людського існування): естетична, етична і релігійна. При чому перші два типи виступають як попередні етапи на шляху до релігійної екзистенції. Уявлення Кьеркегора про естетичну стадію існування в значній мірі навіяне ідеями німецьких романтиків. Людина, яка існує естетично, завжди біжить з реального світу в якусь ідеальну конструкцію, вона намагається вислизнути в світ, що створюється зусиллям власної уяви. Етична екзистенція має в своєму розпорядженні набір стійких, надійних зв'язків зі світом. Дійсність кидає виклик людині, постійно встає перед нею як ряд поставлених завдань, вирішуючи які вона виходить з «моральної безперервності власного «Я». Будь-який вибір людини розглядався ним як цеглина в побудові особи, додатковий штрих, що створює неповторний малюнок індивідуальності. Проте, на відміну від «естета», для якого його власна персона розпадається на ряд потенційних можливостей, «етик» вважає, що реалізація свого «Я» – це завдання, яке повністю піддається здійсненню. Людина вибирає своє «Я» абсолютно вільно, проте конкретні завдання, що створюють поле вибору, висуваються наявними обставинами самого життя [47].

Фрідріх Ніцше (1844–1900 рр.) був родоначальником напряму «філософія життя». Він вважав, що кожна людина по-своєму конструює світ, виходячи зі своїх індивідуальних особливостей: у кожного в голові – своя індивідуальна міфологія в умовах його стадного буття. У людині філософ підкреслював принцип тілесності та біологічне начало, тоді як інтелект розглядав як вищий шар, необхідний для збереження утворень організму, в першу чергу інстинктів [355, с. 136]. За вченням Ніцше інтелект не пізнає, а схематизує світ у тій мірі, в якій це потрібно для практичної потреби, а мислення є метафоричне, що найбільшою мірою пов'язує людину з реальністю.

Філософ вважав, що поведінка людини підпорядкована волі до влади. При цьому воля виконує роль рушійної сили у будь-яких процесах

неорганічного світу, боротьбі за виживання, самоствердження. Занепад життя філософ бачить у послабленні віри, песимізмі, забутті моральних цінностей, проте намагається подолати безнадію і створити нове, оптимістичне вчення, у центрі якого – людина, «…що більша за Бога, бо може сама перетворювати світ навколо себе». У культі людини, створеної мислителем, життя є єдиною безумовною цінністю і збігається вона з рівнем «волі до влади» [401, с. 136]. Сильна людина є природженим аристократом, абсолютно вільною, не зв'язаною у своїй поведінці моральними чи правовими нормами.

Людей філософ розділяє на над людей, яким повинні підкоритися земля, природа, суспільство і підлюдей, які з часом підуть у небуття, вимруть. За Ніцше в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна мета – стати надлюдиною. Він вважав, що «надлюдина – це сенс світу. Людина несе в собі цей імпульс до перетворення, однак соціальні форми життя заглушили справжню її природу, а тому потрібні великі зусилля для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: «дух стає верблюдом, верблюд левом і, нарешті, лев дитиною» [251, с. 24]. Дух першої іпостасі уособлює собою набір зобов'язань людини, те, що виражає максима «ти повинен». Такий дух не спроможний до перетворень, він змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності, однак оскільки лев обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, то його поведінка може мати не позитивний, а деструктивний характер. «Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке левова сила спроможна» [251, с. 25]. Проте одного прагнення до перетворення недостатньо, потрібно, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй поведінці, відповідала первісному імпульсу життя.

Слід погодитись, що образ надлюдини втілює його критику моралі, яка, на думку Ніцше, має розкладаючу роль, передбачаючи слухняність, терпіння, сумлінність – те, що розм'якшує і розслабляє волю людини. Це суперечило переконанням Ніцше, оскільки він гіпертрофував волю. Образ надлюдини у нього – це культ сильної особи, одержимої жаданням влади. Усі критерії моралі мають суто довільний характер, а всі форми людської поведінки маскують волю до влади. У слабких людей вона виявляється як воля до свободи, в сильніших – як воля до більшої влади або, якщо це не приводить до успіху, як воля до справедливості, в найсильніших – як любов до людства, чим маскується прагнення до придушення чужої волі. При цьому уявлення про хаотичність світу, про відсутність у ньому закономірного розвитку означає для Ніцше безглуздя моралі. Критерієм оцінки всіх явищ духу є міра автоматичного включення людини в стихійний і нерозчленовано-цілісний потік буття. Філософ не лише характеризував волю до влади як визначальну стимул-реакцію поведінки людини, як головну особливість її діянь, але й поширював цей принцип на все буття [355, с. 138].

Ніцше пропонує очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи. Однак при цьому виникає небезпека сприйняти заперечення моральних цінностей як справжній вимір людського існування або як той стан, якого треба досягти через відкидання моралі взагалі. Насправді ж йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення «добра і зла», щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз «Стати надлюдиною». Це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття. Позицію Ніцше слід розуміти не в аспекті повернення до первісного існування, а в контексті повернення людині її життєстверджувального виміру, що уособлює її

психічне здоров'я. Тобто йдеться скоріше про те, що людина повинна вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до надлюдини, яка уособлює розвиток людини, тобто стан, якого треба ще досягти. Однак Ніцше вважав, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини, це шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Відповідно, на його думку, потрібно велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різноманітні морально-етичні та соціально-психологічні установки [210].

У Ніцше усвідомленою сутнісною характеристикою західної культури стає нігілізм, який обумовлює і поведінку людини. Добою нігілізму філософ називає історичний процес втрати влади надчуттєвого над сущим, до якого причетні християнство, поява моралі та філософська істина. Процес знецінення цих ідеалів позначений відомим висловом: «Бог помер» [403, с. 426]. Однак слід погодитись, що мислитель не зводить нігілізм до цього афоризму, а розглядає його як патологічний психологічний стан попередньої йому європейської думки. Такі прояви, феномени нігілізму Ніцше, як декаданс, занепад, регрес духовної сили, смисло-втрата, перебувають у єдності з людською суб'єктивністю. Це засвідчує філософсько-антропологічне підґрунтя проблеми нігілізму, її убудованість у людську повсякденність, екзистенційні виміри людського існування. У своєму вченні мислитель не тільки вказує на всезагальну кризу, а також на її локалізовані форми, такі як світогляд, філософія, культура, мораль, релігія, а й визначає шляхи виходу людини з кризової ситуації. Принцип переоцінки цінностей розглядається у Ніцше як спосіб трансформації в людській свідомості всього того, що сконструйовано в істинному світі і є оманливим. Переосмислюючи цінності, людина повинна здолати власну аморальність і закостенілість духу,

здійснити перехід із стадії безглуздого погодження й запевнення себе в тому, що «так має бути» чи «ти повинен» до стадії, коли людський дух перетворюється на лева і починає боротися за свою волю «я хочу». Таким чином, відбувається поступ індивідуальної свободи, вивільнення людини, активація вольових імпульсів, що знаходить прояв у поведінці людини. Нігілізм Ф. Ніцше не залишає людину наодинці з порожнечею, а пропонує шляхом критичного переосмислення й аналізу стати саме тим левом, котрий хоче «змести» старі цінності та вимагає «переоцінки всіх цінностей» [358].

Анрі Бергсон (1859–1941 рр.), представник інтуїтивізму та філософії життя, заперечував проти матеріалістично-механістичного і позитивістського напрямку у тлумаченні поведінки людини. Найбільш важливе його вчення про інтенсивність відчуттів, про час, про свободу волі, про пам’ять в її співвідношенні з часом, про творчу еволюцію і роль інтуїції у розумінні сущого. Критикуючи механіцизм і догматичний раціоналізм, А. Бергсон затверджував як субстанцію життя, як якусь цілісність, відмінну від матерії і духу: життя спрямоване «вгору», а матерія – «вниз». Матерія, що ототожнюється з перервністю, простором і світом «твердих тіл», чинить опір життю і становленню. Суть життя за Бергсоном збагненна лише за допомогою інтуїції, яка інтерпретувалася як своєрідна симпатія, завдяки якій доступне безпосереднє проникнення в суть предмета, злиття з його унікальною природою. Інтуїція розумілася як самоосягнення життя, тобто пізнання нею самою себе, тому філософ не протиставляв об’єкт суб’єктові. Бергсон закликав звернутися до життя свідомості, оскільки воно дано безпосередньо в нашій самосвідомості і показує, що якнайтонша матерія психічного життя є тривалістю, тобто безперервною мінливістю станів. У своїх гносеологічних міркуваннях Бергсон протиставляє інтелект інтуїції, вважаючи поведінку людини інтуїтивною. Інтелект він тлумачив як знаряддя операції з матеріальними, просторовими об’єктами, тоді як інтуїція дає людині можливість схоплювати суть «живої цілісності» речей, явищ. У своїх

метафізичних переконаннях (при розгляді еволюції органічного) Бергсон трактував життя як якийсь метафізично-космічний процес, як «життєвий порив», як могутній потік творчого формування, при цьому у міру ослаблення напруги цього пориву життя в'яне і розпадається, перетворюючись на матерію, яку він розглядав як неживу масу – речовину. Людина ж є творчою істотою, і через неї проходить дорога «життєвого пориву». Великий дар творчості органічно пов'язаний з ірраціональною інтуїцією, а вона є божественним даром і дається лише обраним [355, с. 139].

Для виявлення особливостей духовно-практичного осягнення дійсності є плідним досвід духовності, який культивувався за часів античності [2]. Зокрема, М. Фуко (1924–1984 рр.) у «Герменевтиці суб'єкта» аналізує вимогу турботи про себе, про свою душу, у контексті якої положення «пізнай самого себе» набуває вторинного значення як турбота про себе і правила, які з неї випливають, залишається основним принципом, який відрізняв філософську поведінку в усій грецькій, елліністичній і римській культурі [409]. Дії людини, пов'язані з турботою про себе, на думку М. Фуко, виконують синтезуючу функцію, яка об'єднує усі рівні буття, ніж це відбувається у випадку пізнання самого себе. Принцип турботи про себе став загальною умовою будь-якої розумної поведінки, будь-якої форми діяльності «адже дія людини передбачає, по-перше, активізацію усіх рівнів її єства на глибинних засадах – засадах тілесності; по-друге, тілесні засади будь-якої поведінки інтегрують особистість залежно від специфіки конкретної ситуації (кожного разу відмінної від попередньої) у індивідуально-неповторну цілісність» [263].

На думку Фуко, культивація турботи про себе здійснювалася протягом тисячолітньої історії з V ст. до н. е. до V ст. н. е. у культурі західноєвропейської цивілізації у різних її аспектах: по-перше, загальна установка, певний погляд на речі, спосіб поведінки – це установка стосовно до себе, до інших, до світу; по-друге, це деякий особливий напрямок уваги до

себе, за яким необхідно відвести свій погляд від зовнішнього, інших, світу тощо й обернути його на себе; по-третє, це певні дії, які здійснюють над самим собою, змінюють себе, очищаються, стають іншими, перетворюються [409].

М. Фуко розглядає саморефлективну діяльність як певний тип «адміністративного нагляду», за допомогою якого людина оцінює свою поведінку і який виступає гарантом контролю, необхідного для підтримки стилю, а також допомагає розкрити ті можливості, яких людина прагне досягти. Завдяки уважному інспектуванню себе, а також чесному визнанню того, які саме негативні наслідки є визначальними для свободи людини, певні підходи до життя дозволяють уникати ситуацій, коли втрачається контроль за життям. М. Фуко зазначає, що ця інспекція є тестом влади і гарантом свободи, шляхом, за допомогою якого ми можемо бути переконані, що ніхто не підпаде під владу того, що перебуває за межами нашого контролю [66].

4.1.1. Концепція поведінки людини у біхевіористичних теоріях

Створення цілісної концепції поведінки людини вимагає дослідження психології детермінації і мотивації соціальної поведінки, зокрема праці таких вчених, як В. Бехтерєв, Р. Вудворте, І. Павлов, Б.В. Скіннер, Е. Толмен, Дж. Уотсон, К. Халл, Д. Хоманс та ін.

Ідеї Декарта про рефлекторну природу поведінки тварин вилились у концепцію органічного детермінізму. Представники цієї концепції (І. Сеченов, І. Павлов, В. Бехтерєв) вважали, що рефлекторною є поведінка не лише тварини, але й людини. За однакових внутрішніх і зовнішніх умов людини, її поведінка повинна бути однаковою. І. Павлов (1859–1963 рр.) і В. Бехтерєв (1857–1927 рр.) предметом психології вважали не ізольовану свідомість, а вивчення цілісної поведінки. Цей напрям набув популярності під назвою рефлексологія, оскільки замість відчуття як початкового поняття

розглядали рефлекс. Таким чином, поведінка людини визнавалась умовно-рефлекторною і такою, що може бути повністю пояснена фізіологією вищої нервової діяльності. Сеченов виявив здатність головного мозку затримувати рефлексії і витлумачив її як нервовий механізм психічних функцій – волю і мислення. Людину, яка застосовує волю, вирізняє вміння протистояти неприйнятним для неї впливам, якими б сильними вони не були, пригнічувати небажані потяги. Сеченов став піонером науки, предметом якої є психічно регульована поведінка [61].

Вказана концепція зазнала справедливої критики, оскільки людини є не тільки організмом, тілом, але, перш за все, особою. Тому природу людини, а отже, і її поведінку, можна розкрити лише через єдність біологічного, соціального і духовного. З іншого боку, природа людини є сповненою протиріч і суперечностей між свободою (духовним) і необхідністю (тілесним), які людина намагається усвідомити. Таким чином, людина знаходиться, на думку Фромма, і всередині і ззовні природи, є життям, що самоусвідомлюється [408, с. 84].

Поведінку людини як єдність фізіологічних і психічних компонентів розглядав у своїй теорії функціональних систем П.К. Анохін [18]. На думку вченого, поведінку людини визначають не особливості біологічного організму, а цілеспрямованість і активна роль суб’єкта в процесі побудови поведінки. Керівним системоутворюючим фактором поведінки є корисний для життєдіяльності організму акт пристосування. Визначаючи функціональну систему як динамічну, саморегульовану організацію, що вибірково об’єднує структури і процеси на основі нервових і гуморальних механізмів регуляції для досягнення корисних системі й організму в цілому результатів, учений розповсюдив зміст цього поняття на структуру будь-якої цілеспрямованої поведінки.

Згідно із вказаною теорією хоча поведінка і будується на рефлекторному принципі, вона не може бути визначена як послідовність

рефлексів. Поведінка людини відрізняється від сукупності рефлексів наявністю особливої структури, котра обов'язково включає програмування. Програмування виконує функцію випереджального відображення дійсності. Постійне порівняння результатів поведінки з програмуючими механізмами, постійне оновлення змісту програмування і зумовлює цілеспрямованість поведінки людини [376].

Поведінка людини визначається не лише біологічними і духовними, але й соціальними умовами: суспільною свідомістю, культурою, соціальними нормами. Вплив соціальних відносин на поведінку людини досліджується в межах біхевіоральних теорій, в основі яких лежить розуміння людини як сукупності рухових, вербальних та емоційних реакцій на подразники зовнішнього середовища [387]. Біхевіоризм, що утвердив поведінку людини як предмет психології, виникає під впливом ідей Павлова та Бехтерєва. Біхевіористи пропагували формулу «стимул-реакція» як пояснювальний принцип поведінки, котра передбачала, що з людини можна виліпити що завгодно, якщо давати їй відповідні стимули, позитивно підкріплювати певні реакції [61].

Теоретичним лідером біхевіоризму став Дж. Б. Уотсон (1878–1958 рр.). Предметом психології вчений вважав поведінку людини, яка побудована на реакціях тіла, котрі повністю визначаються зовнішніми стимулами. Радикальна для того часу позиція Уотсона полягала в тому, що психологи повинні вивчати виключно поведінку людини, а не інтелект чи психічну діяльність. Єдиним правильним методом дослідження вчений вважав об'єктивне спостереження, заперечуючи при цьому користь і достовірність будь-яких видів інтроспективного аналізу [453, с. 357]. Завдання психології Уотсон вбачав у передбаченні і контролі поведінки людини. Кінцевою метою своїх досліджень він вважав пояснення механізмів залежності поведінки людини від зовнішніх факторів, а також цілеспрямоване її формування.

Біхевіоризм заміняє потік свідомості потоком активності, однак не знаходить доказів існування потоку свідомості, доведеним вважається лише існування потоку поведінки, який постійно розширяється. Основним завданням біхевіоризму є накопичення спостережень над поведінкою людини, внаслідок чого можна визначити поведінку людини як реакцію на подразник [386].

Проте внаслідок методологічних недоліків запропонованої концепції у 20-ті роки XX сторіччя розпочався розпад біхевіоризму на течії, що враховували елементи інших психологічних теорій (гештальтпсихології, психоаналізу, необіхевіоризм). Однак небагато американських учених залишилось на старих методологічних позиціях [325]. Одним із них був Б.В. Скіннер (1904–1990 рр.), який доводив, що будь-яка поведінка визначається наслідками, сформулював принцип, згідно з яким поведінка живих організмів визначається наслідками, які вона зумовлює. Залежно від того, якими будуть ці наслідки, людина вирішить повторювати цей поведінковий акт чи уникати його надалі. Таким чином, було зроблено висновок, що людина цілковито залежить від свого середовища, будь-яка свобода дії є повною ілюзією [61].

Проте деякі вчені стверджували необхідність враховувати в регулюванні поведінки не лише роль зовнішнього, соціального середовища, але й ставлення до нього особи, її мотиви, настрої, установки. Американський психолог Роберт Вудворте (1869–1962 рр.) запропонував теорію мотивації, згідно з якою можна управляти поведінкою людини, управляючи її бажаннями [325]. Так розпочалась формування нового напрямку, який отримав назву необіхевіоризм.

Необіхевіористи (Толмен, Гатрі, Халл та ін.) дотримувались єдності в деяких основних положеннях, котрі використовувались для пояснення отриманих даних, зокрема вони вважали, що серцевиною психології є дослідження процесу соціального навчання; більшість видів поведінки,

незалежно від їх складності, підпорядковуються законам умовних рефлексів; психологія повинна сприйняти принципи операціоналізму, згідно з якими фізичну концепцію можна описати точними термінами, що належать до набору операцій чи процедур, котрі її визначають [453].

Едуард Толмен (1886–1959 рр.) прийшов до висновку, що зв'язки між стимулами і поведінкою не є прямими, а опосередковуються психічними процесами особи. Таким чином, неможливо обійтись при поясненні поведінки без психологічних понять, які відкидались біхевіоризмом (образ, мета, потреба) [342]. Ці психологічні поняття формально є функціональними елементами свідомості, про які слід робити судження, однак виключно за характеристиками поведінки.

Едвін Рей Гатрі (1886–1959 рр.) свою теорію, котру виклав у праці «Психологія навчання», сформулював, керуючись принципом асоціативності. Згідно із вченням Гатрі навчання проходить через формування взаємозалежності стимулу і поведінкової реакції. Якщо стимул супроводжується реакцією хоча б один раз, то це формує зв'язок між ними. Для того, щоб встановити зв'язок між стимулом і реакцією вже не потрібно повторення. Одноразове виникнення пари «стимул-реакція» вже формує між ними взаємозалежність, що спричиняє заучування певної поведінки. Поєднання стимулів, які супроводжували поведінку людини, буде при своєму повторенні призводити до такої самої поведінки [453].

Ще один варіант необіхевіоризму належав Кларку Халлу (1884–1952 рр.), який ввів у формулу «стимул-реакція» середню ланку – потребу: харчову, сексуальну потребу організму, потребу у сні тощо. Вона додає енергії поведінці, створює невидимий потенціал реакції, який розряджається під час підкріплення (поняття, яке вчений запозичив у І.П. Павлова), і тоді реакція закріплюється й організм навчається нового [61]. Поряд з цим Халл не надавав суттєвого значення пізнавальним факторам і нейрофізіологічним механізмам.

З 70-тих років необіхевіоризм представив свої концепції в новому спектрі, запропонувавши теорію «соціального навчання» Альберта Бандури (1925). На думку вченого, одна з головних причин, що спричинила розвиток людини, пов'язана із схильністю наслідувати поведінку інших людей з урахуванням того, наскільки сприятливі можуть бути результати такого наслідування. На людину впливають не лише зовнішні фактори, а вона постійно передбачає наслідки своєї поведінки, оцінює її. Таким чином, у теорії Бандури відновлено інтерес до когнітивних факторів, підкреслюється вплив на поведінку людини таких установок, як віра, очікування, інструкції.

Поведінкова реакція не включається автоматично зовнішнім збудником, а людина свідомо сприймає позитивне підкріплення, вона передбачає його отримання у випадку відповідної поведінки. Така здатність до навчання на прикладах на основі непрямого підкріплення передбачає, що людина має здатність прогнозувати й оцінювати наслідки того, що вона спостерігала в інших людей, але що ще не пережито на власному досвіді. Тому людина може регулювати і направляти свою поведінку, уявляючи собі ще не пережиті її наслідки [453].

Д. Роттер (1966) доповнив модель Бандури, стверджуючи, що на швидкість засвоєння нової поведінкової реакції суттєво впливає суб'єктивна оцінка людиною вірогідності підкріплення і його характер, тобто цінність і значимість підкріплення для людини. Крім того, навчання залежить від притаманних кожній людині особистісних характеристик, від того, чи є людина активною в досягненні своєї мети, чи покладається на обставини.

Іншим важливим параметром для дослідження соціальної поведінки є «поведінковий потенціал», тобто набір поведінкових реакцій та навиків, який набутий людиною протягом життя. Поведінковий потенціал включає в себе блоки поведінкових реакцій, серед яких – реакції, спрямовані на досягнення успіху, соціального визнання; реакції пристосування й адаптації до вимог інших людей і суспільства; захисні реакції при перевищенні можливостей

людини (заперечення, придушення бажань, обезцінення та ін.); техніки уникнення напруження (відхід, втеча, відпочинок та ін.); агресивні реакції (реальна фізична агресія і її символічні форми: іронія, критика, насмішка та ін.) [325]. Таким чином, знання законів, які керують фактами, дає можливість науці передбачати подальші факти [373, с. 354]. Накопичення фактів спостережень за поведінкою суб'єкта дає підстави у кожному окремому випадку у цій ситуації (при конкретному стимулі) передбачити, якою буде реакція, або ж, якщо наявна реакція, – якою ситуацією (стимулом) вона викликана [28].

4.1.2. Філософські аспекти концепції поведінки людини у теорії символічного інтеракціоналізму

Символічний інтеракціоналізм є відгалуженням теорії соціальної взаємодії. Засновником цієї течії є Чарльз Кулі (1864–1929 рр.) та Дж. Мід (1863–1931 рр.). Представники символічного інтеракціоналізму приділяють велику увагу проблемам символічної комунікації, тобто взаємодії, що здійснюються за допомогою символів. Основна теза полягає в тому, що людина є завжди соціальною і не може формуватися поза суспільством. Ця теза виводиться не з аналізу впливу системи об'єктивних суспільних відносин, а з аналізу процесу міжособистісної комунікації, ролі символів, формулювання значень [348, с. 364].

Згідно із концепцією символічного інтеракціоналізму поведінка людини базується на трьох змінних у структурі особи, її ролі та референтній групі. Структуру особи складають творче начало; нормативне начало (або ж внутрішній контроль), що ґрунтується на врахуванні очікувань-вимог значимих людей; та особистість – котра розглядається як активна взаємодія творчого і нормативного. Особа тлумачиться як активна творча істота, котра здатна оцінювати і направляти власну поведінку.

Чарльз Кулі стверджував, що суспільство є органічним цілим, яке розвивається. Вчений, на відміну від біхевіористів, відкидав біологічний детермінізм і поверхневі аналогії суспільства з організмом. Розглядаючи свідомість як суспільне явище, ототожнював суспільство і свідомість, з чого випливає його психологізація суспільних стосунків. Кулі ввів у наукових обіг поняття первинних груп (сім'я, дитячі групи, сусідство, місцеві общини), які є основними суспільними одиницями і характеризуються інтимними, особистими, неформальними зв'язками, безпосереднім спілкуванням, стійкістю і малим розміром. Саме на рівні первинних груп відбувається соціалізація, формування особи, засвоєння нею основних суспільних цінностей і норм під час взаємодії з іншими.

Кулі характеризував особу як сукупність психічних реакцій людини на думку про неї інших людей. Ним була запропонована теорія «дзеркального «Я», яка базується на таких твердженнях: у процесі взаємодії одне з одним люди здатні уявляти, як вони сприймаються узагальненим іншим; люди здатні усвідомлювати характер реакцій у відповідь узагальнених інших; люди розвивають самоуявлення, почуття гордості чи пригніченості залежно від того, яким їм бачиться уявлення інших [185, с. 108]. Учений виходить з того, що самосвідомість і ціннісні орієнтації індивіда ніби дзеркально відображають реакції оточуючих, головним чином, із тієї ж соціальної групи [190, с. 320–321].

Кулі визначив три стадії в побудові дзеркального «Я»: сприйняття того, як людина дивиться на інших; сприйняття думки інших з приводу того, як людина на них дивиться; почуття людини з приводу думки інших. Як відображення в дзеркалі дає образ фізичного «Я», так сприйняття реакції інших людей на поведінку чи зовнішність дає образ соціального «Я». Однак слід погодитись, що Кулі при цьому не враховував активності особи. Згідно з його вченням особа розвивається, і відповідно формується її поведінка лише завдяки думкам, оцінкам, міркуванням інших осіб [407, с. 53].

Недопрацьованим залишився і механізм сприйняття особою оцінок та суджень інших людей.

З ім'ям Джона Міда безпосередньо пов'язано створення цілісної концепції комунікативного інтеракціоналізму, котра була безумовно, прогресивною для свого часу. В епоху між двома світовими війнами, коли панував біхевіоризм, Мід стверджував соціальний характер людського «Я», неможливість зведення людини до «психологічної машини», неможливість існування «Я» поза «Іншими», поза соціальним контекстом взаємодії, тобто поза суспільством. Учений використав аналіз проблематики розуміння і спілкування, котрий запропонував Гегель у «Феноменології духу». До цієї ж традиції належить інтеракціоналістська за своїм змістом антропологія Фейєрбаха, котра стала джерелом пізніших екзестенціалістських концепцій особи [188, с. 73]. Ще одним теоретичним джерелом, на якому ґрунтувалась концепція Міда, був прагматизм. Учений підкреслював, що його особливо цікавить практичний аспект того, як суспільство впливає і контролює розумові процеси індивідів і відповідно їх поведінку, а також те, яким чином люди приймають, відкидають чи змінюють норми соціальної взаємодії [185, с. 100].

На думку Дж. Міда, у взаємодії більш важливе значення має не певна дія, а її інтерпретація, тобто виявлення змісту, який надається дії. Люди не реагують автоматично на зовнішній вплив, а перш ніж вчинити дію, розгадують її значення, наділяють певним символом. Однакова інтерпретації дій-символів сприяє успіху соціальної взаємодії [175, с. 126]. Для успішного здійснення комунікації людина повинна бути наділена здатністю зайняти місце іншого [348, с. 365]. Лише за такої умови індивід перетворюється в особу, в істоту соціальну, котра здатна усвідомлювати зміст власних слів, вчинків і уявляти, як ці слова і вчинки сприймаються іншою людиною.

Мід заперечував, що поведінка людини є пасивною реакцією на винагороду чи покарання, а розглядав вчинки людини як соціальну

поведінку, що ґрунтується на комунікації. Учений вважав, що людина реагує не лише на вчинки інших, але й на наміри, намагаючись їх «розгадати», аналізуючи вчинки і спираючись на свій минулий досвід у подібних ситуаціях [339, с. 135]. Крім того, Мід визнавав, що конструювання людиною дії шляхом процесу формування значень завжди проходить у соціальному контексті. Кожна людина корегує свою поведінку, враховуючи поведінку інших, з'ясовуючи, що вони роблять, чи що вони не роблять, тобто з'ясовуючи значення їх поведінки. Це відбувається шляхом «прийняття ролі» інших (конкретної особи чи соціальної групи). Приймаючи такі ролі, людина прагне з'ясувати намір, спрямованість поведінки інших, що відображається на формуванні групової поведінки в суспільстві.

Таким чином, можна виділити основні риси символічного інтеракціоналізму Міда: суспільство складається з індивідів, котрі самі формують значення; індивідуальна дія є її конструюванням, а не просто діяльністю, воно здійснюється індивідом за допомогою оцінки й інтерпретації ситуації, в якій він діє; групова чи колективна дія складається з вирівнювання індивідуальних дій за допомогою інтерпретації, а також беручи до уваги поведінку обох сторін [42, с. 176].

Акцентування на соціальному характері особи є прогресивним моментом, на котрому наголошує Дж. Мід. Однак, з іншого боку, поняття «соціальна взаємодія» тлумачиться ним дещо звужено, оскільки всі соціальні відносини зводяться до соціально-психічних міжособистісних відносин. Соціальна взаємодія, будь-які соціальні відносини розглядаються лише з точки комунікації, поза їх історичною, соціально-економічною зумовленістю, поза предметною діяльністю [348, с. 365]. Крім того, непропорційно велике значення приділяється ролі символів. Мід стверджує, що вся соціальна взаємодія визначається системою символів, тобто поведінка людини в ситуаціях взаємодії в кінцевому результаті зумовлена символічною інтерпретацією цих ситуацій. Людина розглядається як істота, що існує в

світі символів, з чим можна погодитись. Однак зайва категоричність ученого призводить до того, що вся сукупність соціальних відносин, культури тлумачиться як система символів [10, с. 231].

Сучасні інтеракціоналісти бачать в активному творчому началі особи основу розвитку не лише самої особи, але й пояснення тих змін, котрі відбуваються в соціумі. Соціальні зміни пояснюються через зміни і відхилення від шаблонів рольової поведінки, які спричиняє так зване імпульсивне, активне чи творче «Я». Такі зміни є випадковими, спонтанними, однак можуть призвести до створення нових шаблонів, норм поведінки. Отже, зміна як соціальної поведінки, так і соціальних норм не є закономірною, а має випадковий, спонтанний характер, котрий спричинений особливостями особи.

На думку Н. Смелзера, символічний інтеракціоналізм дає більш реалістичне уявлення про соціальну взаємодію, ніж теорія обміну. Сутність символічного інтеракціоналізму полягає в тому, що взаємодія між людьми розглядається як безперервний діалог, у процесі якого вони спостерігають, осмислюють наміри один одного і реагують на них. Однак цей напрямок зосереджений лише на суб’єктивних аспектах взаємодії, унікальних для індивідів, які взаємодіють. На його основі не зроблені узагальнення, що застосовуються до різноманітних ситуацій. Тому для обґрунтування цього напрямку необхідні подальші дослідження типових зразків поведінки і значень, які їм надають [339, с. 137]. Як бачимо, Смелзер намагався подолати деяку однобічність підходу Міда, пропонуючи додати елементи системності для отримання можливості впливу і моделювання поведінки.

Герберт Блумер (1900–1986 рр.) ввів у науковий обіг сам термін «символічний інтеракціоналізм» і ініціював з позицій методологічних принципів цієї парадигми системне вивчення колективної поведінки неструктурованих і слабо структурованих соціальних груп (натовпу, громадськості, соціальних рухів) [185, с. 101]. Термін «символічна

інтеракція» Блумер відносив до особливого, чітко визначеного виду інтеракції, котра здійснюється людьми. Особливістю цієї інтеракції є те, що люди інтерпретують чи визначають дії один одного, а не просто реагують на них. Їхні реакції не викликаються безпосередньо діями іншого, а ґрунтуються на значенні, якого вони надають таким діям. Таким чином, інтеракція людей опосередковуються використанням символів, їх інтерпретацією чи наданням значення діям іншого. Це опосередкування є еквівалентним включенню процесу інтерпретації між стимулом і реакцією [42, с. 173].

На думку вченого, символічний інтеракціоналізм базується на таких вихідних положеннях: люди діють на основі значень, які вони надають предметам і явищам, а не просто реагують на стимули (внутрішні чи зовнішні); значення не є фіксованими, сформульованими наперед, а створюються, модифікуються, розвиваються і змінюються в інтерактних ситуаціях; значення є результатом інтерпретації, яка була здійснена в інтерпретаційних контекстах, оскільки, приймаючи роль іншої людини, учасники процесу інтерпретують значення і наміри інших.

На думку Блумера, спільне розуміння символів полегшує спілкування, оскільки людина розуміє значення поведінки інших, визначаючи, що має на увазі людина [339, с. 137]. Взаємодіючи між собою, люди повинні рахуватися з вчинками чи намірами інших людей. Таким чином, активність інших вчиняє позитивний вплив на власну поведінку людини. Під впливом поведінки інших людина може відмовитись від свого наміру чи задуму, переглянути його, відкласти чи прискорити його виконання, а також змінити плани. Дії інших визначають плани людей, можуть сприяти чи перешкоджати їх реалізації, впливати на їх зміну. Таким чином, люди змушені корегувати свою поведінку, зважаючи на поведінку інших людей.

Вчений підкреслював, що будь-які соціальні зміни, оскільки вони охоплять зміни в поведінці людей, з необхідністю опосередковуються інтерпретацією з боку людей, котрі потрапляють у змінювані умови. Зміни

проявляються в формі нових ситуацій, у яких люди повинні конструювати нові форми поведінки. Інтерпреації нових ситуацій не визначені наперед умовами, що передували ситуаціям, а залежать від того, що береться до уваги й оцінюється в конкретних ситуаціях, у яких формується поведінка. Можливі різні варіанти інтерпретації, оскільки різні люди звертають увагу на різні об'єкти в ситуації і надають їм різного значення [42, с. 179]. Тому будь-які соціальні зміни, в тому числі зміни соціальних норм, правил поведінки, є опосередкованими діючими особами, що інтерпретують ситуації, з якими вони стикаються.

Серед різноманітних модифікацій теорії символічного інтеракціоналізму, котрі розглядають процес взаємодії людей у континуумі «процес-структура», концепція Блумера знаходиться на крайньому процесуальному полюсі. У цілому, правильно описуючи соціальні взаємозв'язки й особливості поведінки людей, учений дещо перебільшує процесуальний аспект соціального життя на противагу структурному. На протилежному структурному полюсі знаходиться концепція, запропонована М. Куном, котра є механістичною інтерпретацією концепції Міда [188, с. 81].

Н. Дензін сформулював методологічні принципи символічного інтеракціоналізму:

1. Людська взаємодія відбувається одночасно на зовнішньому і внутрішньому (суб'єктивному й об'єктивному) рівнях, а значення об'єктів можуть змінюватися під час однієї взаємодії. Тому необхідно враховувати ці дві форми поведінки і співвідносити приховану, символічну поведінку з явними, зовнішніми моделям взаємодії;

2. Дослідник повинен розглянути взаємодію з точки зору її суб'єктів, відтворюючи процес надання значень об'єктам і особам, а також процес стабілізації значень під час формалізації взаємодії. Дотримуючись такого «особистісного» принципу, дослідник зможе уникнути помилки

об’єктивізму, коли точка зору суб’єктів взаємодії змінюється точкою зору дослідника;

3. Прийняття ролі іншого дозволяє зв’язати суб’єктивні значення і символи особи, поведінка якої досліджується, з груповими та інституційними структурами. Поки значення не будуть пов’язані з більш значимими соціальними перспективами, дослідження залишиться психологічним;

4. Важливим принципом є врахування ситуаційних аспектів взаємодії: суб’єктів взаємодії, котрі розглядаються як об’єкти дослідження; конкретна ситуація; значення елементів ситуації; часові характеристики взаємодії;

5. Для соціального життя є характерною наявність процесуального і структурного аспектів, тому дослідження повинно враховувати їх обох;

6. Символічний інтеракціоналізм прагне напрацювати універсальні положення про природу соціальних фактів, що базуються на понятті символічної взаємодії [188, с. 82–85].

Представниками символічного інтеракціоналізму найбільш гостро було поставлено питання про соціальні детермінанти взаємодії, про її роль у формуванні особи. Однак недолік концепції полягав у тому, що не було розмежовано у спілкуванні таких двох сторін, як обмін інформацією й організація спільної діяльності. Для прикладу: Шибутані поняття «комунікація» й «інтеракція» як синоніми (за вченням Шибутані) [10, с. 237].

Т. Шибутані вважав, що у дослідженні поведінки людини важливе місце займає особиста концепція сприйняття себе («Я-концепція»). Кожна людина визначає себе, спираючись на певні суспільні, групові шаблони, а отже, отримує відповідні права й обов’язки, статус у групі. Людина знає своє місце, й інші знають це, завдяки чому стосунки між людьми є визначеними. Свої імпульси людина здебільшого стримує для того, щоб жити відповідно до стандартів поведінки, котрі вони встановили самі для себе. Тому під «Я-концепцією» вчений розуміє систему організованих дій стосовно себе самого

і значень, котрі формуються в процесі участі у спільних діях. Свідома поведінка, таким чином, є не лише проявом того, якою людина є насправді, а результатом уявлень людини про саму себе, котрі склалися на основі спілкування з іншими людьми [441, с. 159, 187, 193–210]. Багато характерних рис людської поведінки, на думку Шибутані, зумовлені тим, що люди діють у символічному оточенні і намагаються бути такими, якими вони повинні бути за власним уявленням.

4.1.3. Відображення поведінки людини в теорії соціальної дії

Теорія соціальної дії, основи якої в двадцятих роках XX сторіччя заклали Вебер, Знанецький, Макайвер та Парсонс, полемізує з теорією біхевіоризму. Згідно з цією концепцією зв'язок людини і суспільства здійснюється за допомогою підпорядкування поведінки людини суспільним загальноприйнятим нормам. Джерелом усіх суспільних процесів і явищ є не індивідуальна свідомість, а загальна система цінностей, котра присутня в кожній індивідуальній свідомості. Таким чином, зв'язок людини і суспільства здійснюється через співвідношення кожної індивідуальної дії колективним загальноприйнятим нормам.

У класичній соціології дослідники виділяють два основні підходи до мотивації соціальної дії, представниками яких є Еміль Дюркгейм та Макс Вебер. На думку Дюркгейма, діяльність і поведінка людини жорстко детермінована об'єктивними факторами, такими як соціальна структура, соціальні відносини, культура тощо. Вебер, навпаки, надавав суб'єктивного значення соціальній дії, вважаючи, що в будь-яких соціальних умовах людина має можливість прояву індивідуальності [175, с. 124].

Макс Вебер (1864–1920 рр.), намагався витлумачити зміст соціальної поведінки шляхом виявлення її суб'єктивних причин, змісту, мети, причин [138, с. 360]. Основними ознаками соціальної поведінки Вебер вважав

вмотивованість і свідому орієнтованість на соціальне оточення, тому важливими є не лише зовнішні прояви поведінки, але й зміст тих духовних цінностей, на які орієнтована поведінка [349, с. 131].

Учений виділяв такі типи соціальних дій: афективна дія, що не містить в собі жодних роздумів про мету і засоби, детермінована емоціями, здебільшого виявляється в порушенні поведінкових стандартів, моральних та правових норм; традиційна дія зумовлена звичаями та звичками людини, здійснюється в повторюваних умовах за встановленою моделлю; ціннісно-раціональна дія залежать від ціннісних орієнтацій людини, зорієнтована на цінність, а не на мету, тому аналіз наслідків та результатів діяльності може не вчиняти впливу на дію; дії раціональної мети зорієнтовані на соціальний успіх, що виключають ірраціональні, емоціональні компоненти, передбачають раціональний вибір мети і засобів їх досягнення [64, с. 627–630].

Для Вебера основною ознакою соціальної дії є раціональність, що характеризується методичністю та систематичністю і є організуючим началом пізнання. Відповідно з методичною діяльністю пов’язана специфіка організуючої функції раціональності у суспільному житті, що непідвладна одиничній свідомості. Організація суспільного життя здійснюється лише у взаємодії багатьох індивідів, що входять у це суспільство. Термін «соціальна дія» є характеристикою не лише одиничної емпіричної соціальної дії, а теоретичним інструментом для аналізу типових соціальних дій. Тому свідома цілеспрямована дія виступає засобом стратегічної переорієнтації всієї поведінки людини [402].

Вчений за допомогою типології соціальної дії запропонував вивчати стійкість чи дієвість соціального порядку між ціннісно-нормативними структурами, що існують у культурі суспільства. Окремі елементи соціального порядку, які складаються із соціальних дій, знаходяться в постійному русі, розвитку або занепадають. У кожній із соціальних дій

поєднується соціальний норматив, що належить культурі, мотивація та уявлення людини, котра здійснює цей норматив. Оскільки культурний норматив протягом довгого часу, як правило, зберігає свою ідентичність, то підкріплення чи послаблення тих чи інших частин соціального порядку найчастіше пов'язане з уявленнями та мотиваціями поведінки людини [431].

Дієвий соціальний порядок ефективно запобігає відхиленням від існуючої соціальної норми. За Вебером існує два типи відхилень у поведінці: відхилення особи, котра не бажає дотримуватись соціальних норм чи їх частини, і відхилення в поведінці окремої людини в окремій дії. В останньому випадку людина визнає легітимність соціального порядку і соціальної норми, проте порушує її з метою досягнення важливого особистого результату. Тому цей вид поведінки є менш шкідливим для стійкості соціального порядку, якщо не набуває масового характеру. Людина як істота розумна розуміє, що соціальний порядок потрібен, тому намагається приводити свою поведінку у відповідність з вимогами соціальних норм, крім випадків «несправедливого» соціального порядку [64, с. 627–630].

Флоріан Знанецький (1882–1958 рр.) вважав категорію «соціальна дія» центральною в соціології і виводив її з поняття цінності. У цьому типі дії суб'єктом і об'єктом виступають окремі індивіди чи групи людей, котрі усвідомлюють себе і діють свідомо. Для суб'єкта соціальної дії об'єкт є цінністю, яку необхідно змінити, тобто необхідно внести зміни в поведінку людини чи групи людей.

Вчений відділяє соціальні дії від суто механічних і біологічних дій. У соціальній дії повинні бути дві змінні: «набір вимог», тобто дійсність, котра існувала до вчинення дії; «активна воля» суб'єкта вчинення дії. Соціальні дії повинні вивчатись індуктивно як емпіричні дані, оскільки є досвідом суб'єкта, котрий доповнений досвідом тих, хто реагує на його дію чи бере в

ній участь. При цьому слід враховувати «людський коефіцієнт», оскільки дійсність має не лише зміст, а й значення для суб'єкта [77, с. 119].

Кожна людська дія – це обмежена динамічна система цінностей, що є взаємозв'язаними і змінними [463, с. 332–333]. Оскільки людські дії є складними, часто розгалуженими системами, то дрібні дії організують навколо головної цінності і виділяють в одне ціле щодо до цієї домінуючої цінності. Однак Знанецький зауважує, що дії не завжди бувають настільки цілеспрямованими, а можуть зазнавати змін, уточнюватися. У деяких випадках дія здійснюється без додаткового обдумування, оскільки мета і засоби обрані в минулому. У тих же випадках, коли проходить корекція дії в ході досягнення певного результату, мета може формуватися і переформовуватися в процесі самої дії [432].

Вчений усі типи соціальних дій пропонує поділити на дві групи: пристосування й опозиція. До першої групи належать усі дії, котрі призводять до бажаної поведінки особи чи групи осіб без використання погроз, що спрямовані на цінності чи можливості людини. У цьому випадку бажаної зміни поведінки людини досягають за допомогою прохання, запрошення, підпорядкуванням у процесі виконання дії. У другому випадку для зміни поведінки застосовують протиставлення себе іншим; репресії і бунт як реакцію на насилля, агресію; ворожість, що виявляється в небажанні співпраці, супротиві та ін. [454, с. 97].

Парсонс Толкотт (1902–1979 рр.) вважав, що орієнтації мають дві моделі модифікації: мотиваційну і ціннісну. Мотиваційна модель спрямована на бажання і плани людини, задоволення її потреб. Ціннісна орієнтація пов'язана із дотриманням правил, норм і стандартів, котрі і забезпечують досягнення певного соціального результату. Людина, орієнтуючись на соціальну норму, оцінює свою поведінку та поведінку інших людей. Важливим при цьому є механізм включення поведінки людини в суспільство під впливом нормативного характеру орієнтації дії. Суть такої нормативності

полягає у відповідності очікувань і поведінки людини очікуванням і поведінці інших людей, у відповідності її поведінки соціальним нормам. Така відповідність досягається мотиваційною інтеграцією, що виникає внаслідок набуття людиною ціннісних якостей, якими характеризується групова свідомість [97].

Парсонс запропонував також загальну систему людської дії, котра містить у собі соціальну підсистему, підсистему особистості, підсистему культури та поведінковий організм. Соціальна підсистема розв'язує проблеми соціальної взаємодії й інтеграції суспільства, культурна підсистема відповідає за збереження і відтворення образів, особистісна підсистема забезпечує виконання функцій досягнення мети [296]. Поведінковий організм тлумачиться як адаптивна підсистема, як середовище основних можливостей людини, які опираються на інші системи. У ньому містяться умови, з якими потрібно співставляти діяльність, основні механізми взаємодії з фізичним середовищем, у тому числі механізм отримання й опрацювання інформації в центральній нервовій системі, механізм рухової реакції на вимоги фізичного середовища та ін. [274]. При аналізі взаємовідносин між цими підсистемами важливо, на думку Парсонса, зважати на явище взаємопроникнення. Найбільш відомим прикладом взаємопроникнення може слугувати інтерналізація соціальних об'єктів і культурних норм в поведінці особи [274, с. 16].

Структуру соціальних систем Парсон пропонує аналізувати, застосовуючи чотири типи незалежних змінних: цінності, норми, колективи і ролі. Основною функцією норм є інтеграція соціальної системи, вони є конкретні і спеціалізовані щодо конкретних соціальних функцій і типів соціальних ситуацій. Норми включають елементи ціннісної системи, що конкретизовані стосовно до відповідних рівнів у структурі соціальної системи. Крім того, норми містять конкретні способи орієнтації для поведінки у функціональних та ситуаційних умовах [274, с. 17].

Цінності займають чільне місце щодо виконання соціальними системами функцій по збереженню і відтворенню зразка, так як вони є уявленнями про бажаний тип соціальної системи, котрі регулюють процеси прийняття суб'єктами поведінки зобов'язань. За відсутності цінностей малоймовірно, що окремі особи зможуть успішно задовольняти свої потреби та інтереси, підпорядковуватися соціальним нормам. Фундаментальні цінності стають частиною особистості. Водночас кожне суспільство має чітку організацію та інституційні засоби, щоб успішно протидіяти порушенням цієї організації, застосовуючи засоби переконання чи примусу.

Теоретичну схему Парсонса об'єднує та організовує проблема соціального порядку, що охоплює існування певних обмежень, заборон, контролю; суспільні відносини; наявність передбачуваності й повторюваності поведінки людей; сталість у збереженні форм соціального життя [377].

Парсонс ввів елемент суб'єктивності через поняття «система віднесення дії», проте в його теоретичній схемі об'єкт [суспільство] домінує над суб'єктом [агентом, здатним до пізнання]. Запропонована Парсонсом теорія соціальної дії значною мірою «обмежує» [визначає] діяльність індивіда існуючою інституціональною системою, за що вона (теорія) зазнавала аргументованої критики Дж. Александером [296].

Подальший розвиток теорія соціальної дії отримала у працях Дж. Александера, П.Л. Бергера, А. Турена, Ю. Хабермаса та ін. Сучасні дослідники у своїх концепціях прагнуть враховувати одночасно об'єктивні факти та суб'єктивні мотиви соціальної дії, а також наукові досягнення, соціальні та культурні зміни. При цьому пріоритет віддається мотиваційно-діяльнісному компоненту соціальної дії [175, с. 125].

Німецький філософ Юрген Хабермас (1929 р.) створив власну теорію соціальної дії, згідно з якою кожна дія є комплексною системою характеристик, складається з об'єктивних фактів, соціальних норм та

особистого досвіду. Вчений виділив чотири типи соціальної дії: стратегічний – учасники стратегічної дії ставляться до інших осіб як до засобів або перешкод на шляху до мети; нормативний – метою учасників соціальної дії є досягнення взаємовигідних результатів, здійснюється шляхом підпорядкування своєї поведінки цінностям і нормам; драматургічний – метою такої дії є вибіркове самовираження індивідуальності; комунікативний – метою учасників дії є досягнення угоди для отримання конкретних результатів у певній ситуації [97].

Хабермас заперечував насильницькі форми соціального впливу політичних структур на індивідуальну свідомість, обґрунтовуючи можливість і необхідність застосування таких методів як компроміс і консенсус. Тому типологія соціальних дій повинна ґрунтуватись на відмові від орієнтації лише на мету, що вимагає перегляду традиційної комунікативної моделі, згідно з якою інша людина є лише засобом досягнення мети. Тому цільовий прагматизм, на думку автора, повинен бути замінений діалогом, у якому сторони на засадах взаєморозуміння розглядаються як самоцінність [33, с. 983]. За такої взаємодії насилля, яке раніше здавалось необхідним і неминучим, стає неможливим.

У процесі досягнення згоди між сторонами діалогу проходить самоідентифікація особи, ідентифікація її включення в соціальні групи, усвідомлення індивідуальності власного досвіду і єдності досвіду всього людства. Функціональність соціальної дії «в аспекті взаєморозуміння слугує передачі й оновленню культурних знань, в аспекті координації дій – соціальній інтеграції і відновленню солідарності; в аспекті соціалізації – утворенню особистісної ідентичності» [412, с. 113].

Французький соціолог А. Туарен ввів у теорію соціальної дії поняття соціального суб’єкта, під яким він розуміє соціальні рухи [175, с. 125]. П.Л. Бергер вважає, що між об’єктивною детермінованістю соціальної дії Дюргейма і суб’єктивною мотивацією соціальної дії Вебера, за своїм змістом

немає суперечностей. Ці два феномени існують одночасно, обумовлюючи і пояснюючи один одного, оскільки суспільство визначає людину, а людина визначає суспільство [36, с. 119–120]. На думку Дж. Александера, соціальна дія детермінована такими соціальними складовими, як культура, індивідуальність та соціальна система [4, с. 191–192].

Велика увага приділяється дослідженню соціальної взаємодії, що розуміється як процес обміну діями між двома і більше суб'єктами. Сутність соціальної взаємодії полягає в тому, що, лише взаємодіючи з іншими людьми, людина може задовольнити більшість своїх інтересів, потреб, досягнути мети. Так, П. Сорокін (1889–1968 рр.) основою соціологічного аналізу вважав соціальну взаємодію, в основі якої лежить соціальна нерівність у суспільстві. Відстоював ідеї етичної відповідальності та солідарності, культурних цінностей, під впливом яких і повинна здійснюватись взаємодія у суспільстві [97].

Згідно із вченням Сорокіна соціальна поведінка ґрунтується на психофізичних механізмах, а суб'єктивні причини поведінки є змінними величинами. Соціальна взаємодія розглядається як проста модель соціального явища, котра має такі елементи: взаємодіючі індивіди, які наділені вищою нервовою системою, мають потреби і здатність реагувати на стимули; соціальні дії, що складаються із зовнішніх подразників і внутрішньої реалізації психологічного життя індивідів; провідники спілкування, тобто символи, реакції між суб'єктами соціальної дії – мова, писемність, музика, мистецтво, гроші та ін. [264].

Вчений запропонував власний підхід до проблеми суспільних суперечностей, виділивши два типи міжсуб'єктної взаємодії: антагоністичний і солідаристський. До антагоністичної взаємодії Сорокін відніс суперечливу взаємодію, прикладами якої є особистісна чи групова боротьба, релігійне чи політичне ворогування, експлуатація людини.

Основними індикаторами антагоністичної взаємодії він вважав факти боротьби, примусу чи насилля.

Соціальне регулювання поведінки людини згідно із вченням Сорокіна ґрунтується на базі сімейного, договірного та примусового типів нормативних зразків. З їхньою допомогою формуються солідаристські суспільні зв'язки, які руйнуються в періоди соціальних криз, коли зростає моральна індиферентність індивідів, збільшується їх схильність до девіантної чи протиправної поведінки [33, с. 819].

На думку вченого, соціальна взаємодія є взаємним обміном знаннями, поняттями, досвідом, вищим результатом якого є виникнення культури. Соціальну взаємодію слід розглядати у вигляді соціокультурного процесу, під час якого колективний досвід передається від покоління до покоління. При цьому кожне покоління додає до отриманого досвіду свою частину, і сукупність колективного досвіду, таким чином, постійно зростає [347, с. 526–527].

Джон Хоманс розглядає соціальну взаємодію в межах створеної ним концепції соціального обміну, вважаючи, що в процесі соціальної взаємодії кожна із сторін прагне отримати максимум винагороди за свої дії і мінімізувати затрати. До найбільш важливих винагород учений відносить соціальне схвалення. Однак між винагородою і затратами немає прямої залежності, оскільки, крім матеріальної вигоди, дії людей можуть бути зумовлені іншими факторами, як от бажанням отримати максимальну винагороду без необхідних затрат, або ж, навпаки, зробити добро, не розраховуючи на винагороду [420].

У дослідженні соціальної взаємодії виникають різноманітні відгалуження, одним із яких є символічний інтеракціоналізм, засновником якого є Дж. Мід (1863–1931 рр.), а послідовниками – Г. Блумер, Н. Дензін, М. Кун, А. Роуз, А. Стросс, Т. Шибутані та ін. Представники цієї течії приділяють велику увагу проблемам символічної комунікації, тобто

взаємодії, що здійснюється за допомогою символів. Основна теза полягає в тому, що людина завжди є соціальною і не може формуватися поза суспільством. Ця теза виводиться не з аналізу впливу системи об'єктивних суспільних відносин, а з аналізу процесу міжособистісної комунікації, ролі символів, формулюванню значень [348, с. 364].

З точки зору діяльнісної соціології, представниками якої є М. Арчер, П. Штомпка, П. Бурдьє, соціальна реальність є багатомірним полем, у якому взаємодіють соціальні структури та індивіди. Результатом такої соціальної взаємодії є подія, що детермінована структурно-діяльнісними зв'язками.

Петр Штомпка (1944 р.) виділяє чотири рівні соціального поля: ідеальний рівень або соціальна свідомість, до неї входять ідеї, вірування, уявлення про дійсність, ідеологія; нормативний рівень, який складають правила, норми, приписи, цінності у структурно-суб'єктивній взаємодії; рівень взаємодії є засобом взаємозв'язку між групами, спільнотами та індивідами; рівень можливостей реального світу, який складають життєві шанси, інтереси та можливості соціальних груп.

Соціальну дію складають індивід з його потребами і метою; конкретні умови, обставини, в якій він діє; орієнтація індивіда на ситуації, що формують способи реалізації потреб та мету. Мета соціальної дії – задоволення потреб та інтересів. У конкретній ситуації індивіди виділяють різні об'єкти відповідно до їх значущості для досягнення мети, розрізняють корисні або шкідливі елементи ситуації, визначають першочергове, важливе і другорядне, аналізують можливі наслідки соціальних дій [97].

Розвиваючи теорію соціальної дії, М. Арчер доводить, що діяльність не тільки сприяє структурним і культурним змінам, а й сама змінюється. Формування структури і діяльності є результатом їхньої взаємодії: діяльність формується й змінює структуру в процесі власної зміни. На думку вченого, структура зберігається не завдяки намірам людей і не внаслідок інтенціональності їх дій. Вона не залежить від адекватного розуміння, проте

доволі істотно залежить від розуміння неадекватного. Крім того, структури мають лише відносну тривалість, тоді як діяльність безперервна [25]. Тому, на думку Арчера, сучасне суспільство є продуктом людей, котрі живуть тепер, не більше ніж майбутнє суспільство буде продуктом діяльності наших нащадків.

Діяльнісний підхід знайшов своє відображення в рамках культурно-історичної школи російського психолога радянського періоду Лева Виготського. Учений запропонував розуміння людини як діяльнісної істоти, яка переслідує свої завдання та мету, поведінку і вчинки якої не можна оцінити лише з точки зору раціональності. Дослідження особи опосередковується вивченням її діяльності, що передбачає визначення домінантного виду діяльності; виявлення принципу здійснення діяльності (вимушена чи вільна); вивчення характеру зв’язку між різними видами діяльності (гармонічний, дисгармонічний); вивчення рівня здійснення кожного із видів діяльності [23, с. 106].

Підсумовуючи, слід погодитись, що у XIX ст. відбулася фундаментальна переорієнтація європейської філософії, яка пов’язана із запровадженням парадигми некласичного філософствування. Некласична філософія виводила на перший план реальності людської поведінки її позараціональні чинники, звертала увагу на ті сторони людської життєдіяльності, які перебували поза увагою класичної філософії, однак інколи їх надмірно акцентуючи. Некласична філософія постала як ідейна передумова філософії XX ст., яка, на відміну від попередніх епох розвитку європейської філософії, активізувала і широко використовувала не лише найновіші здобутки, а й усю попередню історію філософії. Сповідуючи переважно парадигму некласичної філософії, вона так чи інакше наклала відбиток такої парадигми на всі філософські течії та концепції, внаслідок чого останні часто набували характеру оновлених (неопозитивізм, неотомізм, неокантіанство та ін.). У цілому філософія XX ст. переконливо виразила

тогочасні проблеми, передавши естафету майбутньому та продемонструвавши вміння поєднувати класичні ідеали із плюралістичним підходом до дійсності [287, с. 88].

4.2. Поведінка людини як предмет дослідження у сучасній філософії права

У філософії права поведінка людини розглядається як багатогранне полідисциплінарне поняття, оскільки є предметом дослідження низки гуманітарних наук, а сутність поведінки вивчають соціологи, психологи, філософи та ін. Так, у сучасній психології термін «поведінка» розглядається як родове поняття, що охоплює всі вимірювані реакції організму: дію, діяльність, реакцію, рух, процес, операцію тощо. Для соціології характерне розмежування понять «поведінка», яка розглядається як взаємодія усіх живих істот із довкіллям, та «соціальна поведінка», яка розкривається як поведінка людини, що формується, розвивається і проявляється в умовах суспільного життя, а тому має соціально зумовлений характер. У філософії поняття «поведінка» характеризує процес взаємодії живих істот із довкіллям, а поведінка людини визначається як здатність людини до діяльності у матеріальній, інтелектуальній та соціальній сферах життя [78, с. 18].

Однак висловлюються міркування, що такі дефініції не зовсім достатні для характеристики поведінки людини, особливо якщо враховувати, що майже так само біологи та зоопсихологи визначають поведінку тварин або описують лише пасивну адаптацію до середовища, у той час як для людини властиво, перш за все, активне втручання в оточення та перебудова його відповідно до своїх планів, потреб та інтересів. Тому найбільш повними, прийнятними та адекватними можна вважати ті визначення, котрі більш повно враховують роль свідомості та інших якостей людини. Саме свідома поведінка виступає конструктивною, творчою, вона утворюється в

результаті цілого ряду пристосувань до постійно змінюваного поля сприйняття. Крім того, соціальна специфіка поведінки людини характеризується як перетворення внутрішнього стану людини в дії щодо соціально значимих об’єктів [189, с. 7].

У найбільш загальному вигляді нормативне регулювання поведінки означає, що варіант поведінки ставить людині за вимогу певний обов’язок, «його форма, той чи інший спосіб досягнення мети, реалізації намірів і т.д., «задається» обов’язкова форма і характер стосунків і взаємодії людей в суспільстві, а реальна поведінка людей і стосунки членів суспільства та різних соціальних груп програмуються й оцінюються відповідно до цих вимог, «заданих» стандартами – нормами» [44, с. 3].

Слід погодитись, що життя людини не може проходити відірвано як від суспільства, так і від природи, тому людина повинна координувати свою поведінку з певними нормами, правилами. Хоча людина займає найвище місце в природі, однак є залежною від нього і повинна дотримуватися правил природного права. Людина живе в суспільстві, однак це можливо лише на засадах природного права, яке формується відповідно до законів світобудови. Людина створює державу, яка на сьогодні є найкращою формою поєднання людських інтересів, однак це можливо лише тоді, коли існує позитивне право, що ґрунтується на нормах природного права. Природне право містить у собі моральну основу співжиття людей, є засобом гармонійного поєднання їх інтересів, відображає найважливіші принципи життєдіяльності людини і суспільства, ґрунтується на духовності соціуму, його культурі. На сприйняття природного права мають вплив світоглядні установки людини, розвинуті антропологічні ідеї, тому дослідження природного права дає можливість розкрити приховані онтологічні зв’язки й основи буття людини та суспільства [106, с. 4]. Головне призначання природного права виявляється в регулюванні поведінки людини для можливості повного її прояву та розвитку її сутності.

4.2.1. Вплив природного права на поведінку людини

Найважливішою рисою природного права є його універсальна нормативність стосовно поведінки людини, що проявляється в приписно-зобов'язальній, безособистісній та авторитарній формі його суджень. Вимоги природного права є категоричними, оскільки не залишають можливості для сумнівів. Ці вимоги далеко не завжди відповідають конкретним життєвим інтересам людей, однак їх перевагою є те, що вони гарантують індивідуальній правосвідомості вищу правоту, якщо людина діятиме у правильному напрямку. При цьому природне право не тотожне діючому юридичному праву і передбачає певні релігійні, метафізичні та морально-етичні основи. Такі основи розширяють і поглиблюють юридичний зміст природного права, що пов'язаний із всією цілісністю нормативно-ціннісного континууму світової культури [33, с. 297].

Особливістю природного права є його прямий і безпосередній зв'язок з людиною та її буттям, тому саме природа (сутність) людини є визначальною при розкритті змісту права. У силу цієї особливості право є багатозначним феноменом і проявляється як мінімум у двох площинах: як природне право і як позитивне право. Природне право відображає, так би мовити, суб'єктивну сторону права, його духовний зміст. Позитивне ж право є вираженням предметної (об'єктивної) сторони права і є системою юридичних норм. Природне право існує поряд з позитивним правом як сукупність вимог, що породжені об'єктивними умовами життєдіяльності людини, самим життям суспільства. Тому природне право містить такі можливості людини, які зумовлені особливостями її природи, а також відповідають досягнутому рівню розвитку суспільства [106, с. 4].

На думку С.С. Сливки, природне право як система норм – це сукупність законів природи і законів біологічного розвитку людини, на основі яких функціонує світ. З іншого боку, природне право як система норм

– це сукупність метафізичних духовно-моральних чеснот, яких повинна дотримуватися людина, підтримуючи онтологічні принципи світопорядку й обґрунтовуючи трансцендентальність власної свобідної волі для активного гармонійного самозбереження у Всесвіті. Людина дотримується норм природного права тоді, коли вона живе за законами природи, однак це потребує розуміння, усвідомлення, осмислення таких процесів, адже погляди людини формуються під впливом як природного, так і позитивного права, це називається виваженістю, поміркованістю, мудрістю. Під нормами природного права вчений розуміє постулати природи, які людина обирає для своєї поведінки свідомо, відповідно до власної совісті [336, с. 212].

У науковій літературі висловлюються міркування, що поведінка людини є моральною за своєю природою, більше того, моральна поведінка є однією з найбільш жорстких соціобіологічних демаркацій. Поряд з цим мораль є дуже складною системою регуляції, яка не має прямого біологічного управління, тому вважається, що відсутність об’єктивної, природної мотивації морального вчинку виводить його із сфери наукового аналізу. Видатні учені, котрі працювали над біологією пізнання (К. Поппер, К. Лоренц, В. Матурана), одностайні в тому, що мораль є справою вільного і відповідального вибору людини. Поппер формулює це як критичний дуалізм фактів і моральних норм або рішень, слідуючи великій традиції Юма і наполягаючи на тому, що не існує логічного переходу від «є» до «повинен» [45, с. 342]. На його думку, першим критичним дуалістом був Протагор, який учив, що в природі не існує норм і що норми створені людиною, в чому полягає одне з найбільших її досягнень. У природі ідеалів не виявити, оскільки «…вона складається з фактів і регулярностей, які самі по собі ні моральними, ні аморальними не є. Ми самі нав’язуємо ідеали природі і тим самим вносимо у світ природи мораль, хоча самі при цьому є частиною природи. Ми – продукти природи, але природа ж дала нам владу змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє, приймати рішення, за які ми несемо

моральну відповідальність. Таким чином, і рішення, і відповідальність за них з'являються в світі природи лише разом з нами» [293, с. 101].

Моральна поведінка як біологічний феномен пояснюється у зв'язку з її функцією збереження виду, що знаходить концептуальне вираження в соціобіологічному дослідженні. Однак зазначають, що слабким місцем такого дослідження є її спроба однозначного зведення складного комплексу альтруїстичної поведінки до матеріального носія – генів альтруїзму/егоїзму, а також орієнтація на формально-математичні методи моделювання оптимальних поведінкових програм. Сама ж постановка питання про еволюційне вироблення альтруїстичної поведінки як способу адаптації визнається розумною та обґрунтованою, оскільки допускає широку перспективу аналізу, який не зводиться до соціобіологічних розрахунків безпосереднього репродуктивного успіху чи програшу. Таким чином, гіпотеза еволюційного походження моралі може розглядатися як загальнометодологічне фонове вирішення проблеми, в рамках якого слід виявити специфічні особливості, які відрізняють мораль людини від вчинків тварин, лише подібних до моралі, а також проаналізувати когнітивно-поведінкові механізми, які задають еволюційну перспективу моральної поведінки. При цьому слід пам'ятати, що природний світ має афектно-емоційну систему мотивації – «роби що хочеться». Найдивніші приклади відданості, батьківської самовідданості і взаємодопомоги тварин засновані на інстинкті чи любові, але не почутті морального обов'язку, який притаманний людям. У цьому сенсі мораль є виключно людською системою регулювання поведінки, принципи якої протилежні до біологічного, аффективно-емоційного механізму [443].

Шмерліна І.А., продовжуючи міркування Канта, розглядає зобов'язання як свободу морального волевиявлення людини, однак це не означає, що мораль виникла ні «з чого» або зверху. Вчена виділяє еволюційно-біологічні передумови і підстави моральної поведінки, які лише

у своїй сукупності дають можливість зрозуміти, як стала можливою мораль. Серед підстав моральної поведінки – категоризація світу як когнітивна підстава для етичного розрізнення й оцінки; гуманно-альтруїстична поведінка тварин як поведінкова підстава для оцінного розрізнення стосунків («хороше/погане»); мова як інструмент символічного відображення стосунків, яка забезпечує здатність до «морального абстрагування»; самосвідомість як здібність до відчужено-об'єктивної оцінки власної поведінки; відповідальність за власну поведінку як здатність діяти відповідно до абстрактно-нормативної моделі моральної поведінки [443].

Виходячи з тези, що моралі поза свідомістю не існує, «свідомість» розглядається як властивий людині спосіб відносин до навколишньої дійсності, опосередкований всезагальними формами суспільно-історичної діяльності людей. Свідомість розглядають як ставлення до світу зі знанням його об'єктивних закономірностей. Моральна свідомість розглядається як вища форма відображення дійсності, один із проявів індивідуальної свідомості, в якому зафіксовано систему когнітивно-ціннісних та емоційних уявлень і реакцій на сферу моральних законів, що визначають норми співжиття людей у соціальному середовищі. Функція свідомості полягає у тому, що вона дозволяє людині уявно дистанціюватися від дійсності і шляхом її ідеального відображення пізнавати, контролювати та прогнозувати процеси, які в ній відбуваються. Людина також стає об'єктом свідомості і для самої себе. У цьому виявляється робота самосвідомості, що є свідомістю для себе, для своєї власної свідомості [217, с. 221].

Провідною функцією самосвідомості є саморегуляція поведінки людини. Таким чином, сукупність уявлень про себе й оцінка цих уявлень є психологічною основою поведінки людини. На думку Б. Ананьєва, «…людина у своїй поведінці може собі дозволити рівно стільки, на скільки вона знає себе…», що обумовлює самодостатність особистості, ступінь її впевненості в собі, незалежність від інших, свободу в поведінці й

усвідомлення обмежень цієї свободи [7, с. 175]. На ранніх стадіях онтогенезу людина у своїй поведінці керується зовнішньою формою свідомості. З віком вона звертає погляд на себе, робить предметом усвідомлення власну свідомість, насамперед, щоб скоригувати власні ціннісні орієнтації і мету. У процесі такої рефлексивної діяльності відбувається не лише осмислення проблем буття, з точки зору моральних цінностей, які визнає людина, а й самооцінка цих моральних засад. Таким чином, моральна самосвідомість розглядається як така специфічна форма моральної свідомості, предметом якої виступає вона сама, а також людина як її носій. Основними функціями моральної самосвідомості є осмислення, контролювання, санкціонування та критичний перегляд моральних настанов людини. Вирізняються такі форми моральної самосвідомості, як честь і гідність, совість і сором [217, с. 221].

Аналіз теоретичних витоків моральної свідомості та самосвідомості показав, що їх вивчення неможливе без розкриття детермінуючих основ, яким є моральні норми. У літературі наголошують на подвійному характері цього поняття, його об’єктивній та суб’єктивній стороні. Норми розглядаються як суб’єктивна реальність індивідуальної свідомості, яка виявляється у вигляді моральних знань, моделей, функціональних зв’язків. Фундаментальне значення у розкритті механізмів функціонування моральної свідомості має ідея про набуття соціальною нормою особистісного значення, яке передбачає розуміння норми, але не дорівнює ставленню. При цьому спосіб мотивації дії розцінюється як показник належності дії до моральної сфери. Перехід зовнішніх вимог у внутрішні етичні інстанції зумовлений декількома аспектами: здатністю до виокремлення морального змісту; розкриттям морального смислу; переходом моральних знань у моральні переконання. На підставі аналітичного огляду виокремлюють основні критерії періодизації морального розвитку, серед яких – характер новоутворень у сфері моральної свідомості та самосвідомості, дія внутрішніх механізмів, характер спонук, що стимулюють моральну поведінку,

ставлення суб’єкта до моральних норм, характер пізнавального ставлення [335].

Спосіб мотивації людини, який вона застосовує у своїй поведінці, визначається також ступенем автономії людини, яка розглядається як ідеальна основа для формування людини на основі раціонального вибору можливих дій, способу життя загалом, керуючись власною системою цінностей. Людина як автономний індивід усвідомлює процес розмірковувань, завдяки якому її пізніші «Я» постають з її теперішнього «Я», і тому її вибір визначений не випадковим чи неконтрольованим способом, а на основі власного розуміння. За таких умов людина творить себе сама, а успіх такого самотворення визначений не якимось одним благом, людина визнає відповідальність за своє життя та можливість робити з ним усе на власний розсуд [344, с. 122]. Тому у літературі автономія розглядається як кінцева мета, стосовно якої всі інші цінності є або її складниками або ж засобами її досягнення. Якщо ж автономія є недосяжною для людини внаслідок душевного розладу, психічного захворювання або ж несприятливих життєвих умов, для неї важливість засадничих цінностей була б зменшеною пропорційно до послаблення її здатності досягти автономії. Суттєвою ознакою автономії є наявність контролю людини над своєю поведінкою. Висловлюється думка, що особа є автономною, якщо вона ототожнює себе із своїми бажаннями, метою і цінностями, і якщо така ідентифікація сама не здійснюється внаслідок впливів, які так чи інакше призводять до того, що сам процес ідентифікації стає відчуженим від людини [106, с. 66]. Таким чином, автономія включає вибір, проте вона виходить за його межі, оскільки здійснення вибору може відбуватися без наявності справжнього контролю людини над своєю поведінкою, можуть мати місце нав’язані альтернативи вибору.

На думку Д. Кекса, лише за наявності особливого виду контролю, який включає не нав’язаний, а усвідомлений вибір серед альтернатив, може

мати місце автономія людини. Учений виділяє п’ять необхідних умов, за яких можливий вказаний різновид контролю:

1. Умова виконання дії, тобто наявність активної поведінки, котру людина здійснює, керуючись певними мотивами і метою. При цьому мотивом вважають бажання в широкому розумінні: фізіологічні і психологічні, вроджені і набуті, приємні і страждальні, благодатні і шкідливі, позитивні і негативні, важливі і банальні, тривалі і мінливі, розумні і нерозсудливі та ін. Мета полягає у їх задоволенні. Підставою для вибору людиною тих чи інших дій є переконання, що саме їх виконання забезпечує більшу ймовірність досягнення мети, тобто задоволення того бажання, яке є мотивом дії.

2. Умова вибору, тобто людина діє, обираючи з низки альтернатив ті, які вважає доступними відповідно до своїх розсудливо зважених переконань. Вибір передбачає зважені переконання людини стосовно своїх здібностей та можливостей реалізувати деякі з доступних альтернатив. Щоб задовольнити цю умову, достатньо наявності розсудливого ставлення людини до своїх переконань. При цьому не вимагається обґрунтування істинності переконань, оскільки для автономії міра контролю є достатньою, коли людина обирає навіть одну реально доступну альтернативу. У цьому випадку важливою є лише внутрішня мотивація людини вчинити діяння без огляду на те, чи має вона можливість вчинити інші дії.

3. Умова ненав’язаного вибору, яка висуває дві негативні вимоги до умов вибору, включаючи такі обставини, коли вибір здійснюється, але залишається неавтономним. Перша умова виникає тоді, коли альтернативи, між якими потрібно обирати, нав’язані людині ззовні, при цьому людина дійсно обирає, але не має достатнього контролю над своїми діями. У виборі, нав’язаному таким чином, зменшення контролю не є очевидним лише тому, що людина змушена обирати між небажаними альтернативами. Для втрати контролю необхідно, щоб альтернативи були небажаними не лише для певної

людини в конкретній ситуації, а для будь-якої людини в ситуації певного типу. Друга вимога до умов вибору полягає в тому, що альтернативи, які доступні людині, не повинні бути обмежені такими моральними та політичними цінностями, котрі є для неї неприйнятними. Така вимога робить очевидним, що вибір може бути нав'язаний таким чином, що людині доводиться вибирати із внутрішньо небажаних альтернатив у спосіб, який позбавляє її можливості обирати бажані для неї альтернативи.

4. Умова оцінювання, тобто людина повинна перебувати у стані, котрий є сприятливим для оцінювання тих діянь, які вона обирає. Являє собою позитивну вимогу щодо вибору, відповідно до якої людина, щоб бути автономною, повинна мати особливі підстави для здійснення свого вибору. Якщо ж людина обирає діяння бездумно, нехтуючи наслідками, не зважуючи аргументи на користь тих чи інших альтернатив, то вона все-таки здійснює вибір, проте він є безпідставним.

5. Умова розуміння, яка спричиняється тим, що кращий спосіб оцінювання людиною обраних нею дій має ґрунтуватися на достатньому розумінні їх важливості. Вона підсилює позитивну вимогу щодо умов вибору, вимагаючи, щоб при оцінюванні зверталась увага на особливі ознаки обраних діянь. Одна з таких ознак полягає в тому, що людина повинна розглядати свої діяння під кутом зору об'єктивно прийнятих пояснень. Другою ознакою є те, що людина повинна розглядати обрані нею дії з точки зору раніше вживаних зразків дій (досвіду). Людина має бути здатна при потребі пояснити, чи обране нею діяння відповідає її звичайній поведінці чи відхиляється від неї. Наступною необхідною ознакою в цьому контексті є усвідомлення людиною тієї моральної позиції, яку утверджують обрані нею дії. Вимога полягає не лише в тому, що автономними діями є лише ті, які гідні морального схвалення, оскільки дії, гідні морального осуду, також можуть бути автономними. Вимога також полягає не в тому, що моральна позиція, втілена в обраних діяннях, повинна бути важливою для людини,

оскільки остання може підпорядкувати моральні вимоги іншим. Суть вимоги в тому, що людина повинна визнати доречність моральних вимог в оцінюванні своїх діянь. У цьому випадку потрібно, щоб людина визнала добро і зло як один із аспектів, з точки зору якого повинно розглядатись значення обраних нею дій, навіть якщо виявиться, що вони є непридатними, якщо їх розглядати під таким кутом зору. Слід погодитись з тим, що «…кожна з названих умов є необхідною, а разом узяті вони є достатніми для того, щоб дія була автономною» [164, с. 122].

Вищезазначене дає можливість стверджувати, що поведінка людини визначається її мотивами. Г. Костюк використовує поняття «мотивована» діяльність, поєднуючи мотив із її метою. На його думку, мотив зумовлює прагнення людини до мети. Відповідно, мотиви є необхідними компонентами поведінки людини, оскільки цілеспрямовані дії завжди спонукаються певними причинами і здійснюються заради поставленої мети. Терміном «мотиви» (від латинського – «рухаю») позначають ті спонукальні причини, що зумовлюють цілеспрямовану діяльність людей. Тому доцільно розрізняти різні основи мотивації людини. Як первинну основу мотивації вчений виділяє первинні (як правило, фізіологічні, матеріальні, побутові) і вторинні потреби (пізнавальні, естетичні, моральні та ін.), внаслідок задоволення або незадоволення (за певних обставин) яких виникають відповідні почуття та емоції. Вони також виступають спонукальними чинниками задля досягнення поставленої мети. Почуття, на його думку, є одним з мотивів діяльності людини тому, що вони безпосередньо пов’язані з її потребами. На основі потреб і почуттів у людей формуються різноманітні інтереси, які теж відіграють важливу роль у мотивації їх діяльності. Важливим спонуканням людини до діяльності є також її ідеали та переконання. Таким чином, під мотивами він розуміє потреби, почуття, інтереси, переконання та інші спонукання людини до діяльності, зумовлені вимогами її життя [301, с. 426].

Г. Костюк пропонує класифікацію мотивів, поділяючи їх на такі види залежно від критеріїв: за предметним змістом – мотиви, які виникають на основі матеріальних потреб, і мотиви, в яких виявляються духовні, ідеальні потреби; за місцем у системі мотивації – провідні мотиви (що мають основне значення) і залежні мотиви (що мають побічне значення); за тривалістю у часі – близька і далека мотивація поведінки; за способом впливу на діяльність – мотиви безпосередньої спонукальної сили і віддалені опосередковані мотиви; за характером їх усвідомлення – усвідомлені мотиви і неусвідомлені мотиви. На його думку, між видами мотивів, виділеними за різними ознаками, не існує різкої межі. Всі ці мотиви взаємопов'язані і складають єдину систему мотивації діяльності, поведінки людини. Таким чином, мотиви поведінки залежать від поставленої мети і визначають спрямованість дій та вчинків людини. Однак така залежність не є односторонньою, оскільки мета діяльності завжди залежить від її мотиву, отже, мета і мотиви є взаємообумовленими, і мотив діяльності, конкретизуючись у певній меті, надає потребам людини предметно спрямованої спонукальної сили. Мета поведінки розглядається як усвідомлення власних дій, що безпосередньо впливають на поведінку, відповідно розкриття мотивів дає можливість характеризувати поведінку людини [301, с. 426].

У теорії мотивації отримала широке розповсюдження точка зору, відповідно до якої під мотивом слід розуміти опредмечену потребу. Автор психологічної концепції діяльності А.Н. Леонтьєв зауважував, що предмет діяльності, будучи мотивом, може бути як речовинним, так і ідеальним, але головне, що за ним завжди стоїть потреба, що він завжди відповідає тій чи іншій потребі [197]. Виділяються три етапи, які мотив проходить у своєму становленні: 1) виникнення спонукання; 2) усвідомлення спонукання; 3) прийняття особистістю усвідомленого спонукання в якості мотиву. Виділення третього етапу пов'язано з тим, що, усвідомивши й оцінивши

якесь спонукання, людина може не прийняти його в якості мотиву і відмовитися від нього. Таким чином, під мотивом поведінки розуміють внутрішнє спонукання людини до поведінки, яке пов'язане із задоволенням певної потреби. Мотивами можуть виступати ідеали, інтереси, соціальні установки, цінності, однак за всіма цими причинами завжди стоять потреби людини.

Дослідження показують, що розвиток людини відбувається як процес розвитку мотивів: прийняття іншими, визнання й утвердження у відповідній соціальній групі. Якщо група, до якої входить людина, є стабільною, то у сприятливих умовах людина проходить три стадії становлення як особистості: адаптація (засвоєння цінностей та норм групи); індивідуалізація (загострення протиріччя між необхідністю бути таким, як усі, і потребою у максимальній індивідуалізації); інтеграція, що виявляється у прийнятті групою тільки тих індивідуальних відмінностей, які відповідають інтересам групи (у протилежному випадку відбувається дезінтеграція особистості, її ізоляція або деградація з поверненням на більш ранній стадії розвитку). У випадку успішного проходження людиною фази інтеграції в умовах високорозвиненої спільноти у неї формуються гуманність, довіра, справедливість, вимогливість до себе і до інших [300].

О. Леонтьєв зауважує, що поняття «мотив» і «мотивація» розглядаються багатьма авторами на основі трактування різних концепцій: суб'єктивних, гедоністичних тощо. З точки зору вчення про предметність мотивів людської діяльності, із категорії мотивів, перш за все, слід виключити суб'єктивні переживання. Ці переживання (бажання, хотіння, намагання) не є мотивами. Вчений дає також тлумачення співвідношенню понять «мета» і «мотив»: на відміну від мети, яка завжди, є свідомою, мотиви, як правило, актуально не усвідомлюються суб'єктом. Коли людина здійснює ті чи інші дії (зовнішні, практичні чи мовленнєві, мислительні), вона, зазвичай, не задумуємося про мотиви, що їх спонукають, проте навіть

коли мотиви і не усвідомлюються, вони діють на рівні підсвідомості [196, с. 13–28]. Таким чином, окрім своєї основної функції – спонукання, мотиви мають ще й функцію розуміння сенсу поведінки людини.

На думку Т. Шибутані, поведінка людини не може розглядатися тільки як відповідь на стимул-реакції середовища, або як вираження внутрішніх органічних потреб, або як прояв культурних шаблонів. Важливість сенсорних сигналів, органічних стимул-реакцій і культури, безумовно, визнається, але напрям, який прийняв поведінку людини, розглядається як результат взаємних вчинків людей, залежних один від одного, і тих, що пристосовуються один до одного. Крім того, особистість людини розглядається як ті основні шаблони поведінки, які характеризують певного індивіда, те, що формується в процесі повсякденної взаємодії з оточуючими. Нарешті, культура групи приймається не як щось зовнішнє, ззовні нав'язане людям, а як те, що складається з моделей відповідної поведінки, які виникають у комунікації і постійно зміцнюються, остільки люди спільно взаємодіють з умовами життя. Якщо мотивація поведінки, формування особи і розвиток групової структури відбуваються в соціальній взаємодії, з цього логічно виходить, що увага повинна бути зосереджена на обміні, який відбувається між людськими істотами, оскільки вони вступають у контакт один з одним [441].

Поведінка людини виступає не тільки як складний комплекс видів соціальної діяльності людини, за допомогою якої опредмечується навколишня природа, але і як спілкування та практична взаємодія з людьми у різних соціальних структурах. Програми поведінки людини у суспільстві не вичерпується установками й іншими формами мотивації. Дослідження соціального статусу і соціальних ролей людини виявили активну участь самої людини, складний та довгочасний характер активності якої є показником пристосованих не тільки тактик поведінки, але і стратегій досягнення далеких перспектив, загальних ідей та принципів світогляду [7, с. 182].

Відповідальність за поведінку розглядається як інтегруюча інтеллектуально-психічна якість, що робить можливим моральну поведінка. К. Лоренц підкреслює цю обставину, коли говорить про «відповідальну мораль». Безпосередніми, найближчими підставами соціальної відповідальності людини є спекулятивна нормотворчість і рефлексуюча свідомість, здатна співвіднести власні спонуки з тими «моральними законами», безумовна цінність яких порівняна з величчю зоряної сфери. Крім того, у феномену людської моралі є ще одна характерна межа: регулююча функція людської моралі має не стільки обмежувальну, скільки направляючу дію, тобто є не стільки забороною, скільки розпорядженням [443].

На думку К. Лоренца, на ранніх стадіях розвитку людини мораль діє через заборони, а не розпорядження. Заборони виступають у культурних табу як негативний поведінковий імператив, який вимагає: «Не роби цього!». І лише значно пізніше розвиваються позитивні поведінкові імперативи, які формують справді людську поведінку. Такий вектор поведінкової регуляції, що має виразний напрям від «мінуса» до «плюса», дивним чином відповідає самій еволюційній осі адаптації. Лише поступово на зміну реакції втечі від поганого приходить орієнтація на хороше, яка направляє активну поведінку людини, аж до реконструкції довкілля під власні потреби і бажання. У широкому сенсі таку лінію поведінки можна побачити в моралі як усвідомленій системі відліку, яка узгоджується з бажаннями людини і визначає функції, що мають бути задоволені світом, у якому вона хоче жити [224, с. 95–142].

У літературі підкреслюють, що дослідження суспільної моралі як феномену припускає виділення її структурних характеристик, що задаються структурою соціуму, диференціацією його соціальних груп, а також тим способом, яким ці групи з’єднуються в єдине ціле. Питання про те, які саме колективні суб’єкти стають рушійною силою суспільної моралі (етноси, класи, поселення, національні держави, виробничі колективи, фірми і

корпорації, глобальне співтовариство, етичні комітети), вимагає конкретного розгляду. Статус індивідуального суб'єкта традиційної моральності визначався взаємодією з оточенням та ідентифікацією з групою, забезпечувався місцем кожного в черзі предків і нащадків, а також серед людей, які нині живуть. Своєрідність цього місця надавала неповторність окремій людині. У традиційній культурі суб'єктність індивіда не протистояла спільності, а створювалась нею, відносини з іншими конституювали «Я» окремої людини, а місце у групі робило її особистістю. Тому дистанція між особистою мораллю самоудосконалення і суспільною мораллю в традиційному суспільстві не була великою. Проектування правил морального ставлення до конкретних людей на стосунки в соціумі і прийняття ціннісних підстав соціального життя як особистих моральних установок відбувалось відносно безболісно. Дії людини, спрямовані на реалізацію громадських інтересів, дуже високо розцінювалися у традиційній моральності; моральний пафос індивіда, його індивідуальна суб'єктність живила моральний потенціал референтної групи. Тип моральної вимоги, що пред'являвся до людини традиційною моральною культурою, – це вимога мати певні моральні якості, доброчесності, які диктувалися соціальним статусом людини. Відповідно до набору соціальних ролей індивідові пропонувалося володіння такими доброчесностями, як шанобливість, ввічливість, працьовитість, вірність. Арістотель, створюючи своє вчення як «етику доброчесностей» і соціальну етику, по суті, концептуалізував спосіб моральної регуляції свого часу [35].

Одне із фундаментальних досліджень природи моралі знаходимо у працях Фуллера, який розмежовував мораль прагнення і мораль обов'язку. На його думку, мораль прагнення найяскравіше втілена у грецькій філософії і розглядається як мораль життя відповідно до блага, прагнення до досконалості, найповнішої реалізації людських сил. У якості обертонів моралі прагнення можуть проявлятися поняття, що межують з обов'язком, але вони, зазвичай, приглушені, як у Платона й Арістотеля. Ці мислителі

визнавали, що людина може не реалізувати свої здібності повною мірою. Вона могла не витримати випробування як громадянин або посадовець, але в цьому випадку її засуджували за невдачу, а не за відступ від обов'язку; за недосконалість, а не за злочин. У цілому в греків місце ідей про правильне і неправильне, про вимоги моралі і моральний обов'язок займає концепція досконалої і належної поведінки, тобто поведінки, що личить людині, яка діє найкращим можливим чином. Якщо мораль прагнення розпочинає з вершини людських досягнень, то мораль обов'язку розпочинає з їх фундаменту, вона закладає базові норми, без яких впорядковане суспільство існувати не може. Це мораль Старого Заповіту і десяти заповідей; вона сформульована в постулатах «ти не повинен» і рідше – «ти повинен»; вона не засуджує людей за те, що вони не скористалися сприятливими можливостями для максимальної реалізації своїх здібностей, замість цього вона засуджує їх за недотримання базових вимог громадського життя. Мораль обов'язку можна уподібнити правилам граматики; мораль прагнення – правилам, встановленим критиками для оцінки витонченості і досконалості твору. Правила граматики пропонують, що необхідно для збереження мови як інструменту комунікації точно так, як і норми моралі боргу пропонують, що необхідно для громадського життя. Подібно до принципів моралі прагнення, принципи хорошого листа «…смутні, невизначені, невідомі і швидше уявляють загальні поняття про достоїнства, до яких слід прагнути, чим дають засоби і певні правила їх досягнення» [410, с. 22].

Однак жоден з цих аргументів не може розділити мораль обов'язку і мораль прагнення, оскільки питання про те, де закінчується обов'язок, є одним з найбільш важких завдань соціальної філософії. Її рішення містить величезну оцінну складову, і тому індивідуальні відмінності думок є неминучими. Тут філософ доводить лише те, що при вирішенні цієї проблеми слід усвідомлювати ці труднощі, а не бігти від них під приводом, що відповідь на це питання неможлива до тих пір, поки ми не збудували

усеосяжну мораль прагнення. Людству відомо досить, щоб створити умови, які дозволять людині піднятися вище, це краще, ніж намагатися пришпилити її до стіни остаточною формулою його вищого блага. Це, на його думку, дозволить уникнути непорозуміння, згідно з яким мораль обов'язку відносять до життя людини в суспільстві, а мораль прагнення – це проблема стосунків людини з самою собою або людини з Богом. Фуллер вважав, що це правильно лише в тому сенсі, що у міру розвитку від очевидного обов'язку до найвищих спрямувань все більшого значення набувають індивідуальні відмінності в здібностях і розумінні, однак це не означає, що в ході такого підйому руйнуються соціальні зв'язки [410, с. 23].

Як вираження ідеального належного, на яке слід орієнтуватися, мораль розглядають сьогодні як систему правил, норм, вимог і оцінок, які регулюють поведінку людей, їх відносини і взаємодію. Підґрунтям моралі є переконання, звичаї, традиції, громадська думка тощо. З давніх часів нормальний розвиток спільного життя людей забезпечували мораль і право, однак функціонування права підтримується спеціальними державними органами, а виконання моральних норм залежить переважно від ціннісних орієнтацій людини, від її світогляду. Тому мораль є позаінституційною формою регуляції людського життя, яка спирається не на примус інститутів, покликаних силою й авторитетом спонукати людей дотримуватися норм, правил, приписів, а на колективну та індивідуальну свідомість [111]. Моральні вимоги відрізняються від інших вимог не імперативністю і не вищим ступенем імперативності, а характером обґрунтування, яке здійснюється в умовній модальності.

У літературі Г.Н. Манов мораль розглядає як систему історично сформованих поглядів, норм, принципів, оцінок, переконань, що відображаються у поведінці людей, регулюють їхні стосунки між собою, ставлення до суспільства, визначеного класу, соціальної групи, держави, які підтримуються особистим переконанням, традицією, вихованням, силою

громадської думки. Критеріями моральних норм, оцінок, переконань виступають категорії добра і зла, чесності, благородства, порядності, совісті. На цих позиціях засновується моральна інтерпретація й оцінка всіх суспільних відносин [375, с. 110]. Близьким є визначення моралі, запропоноване В.М. Сирих, який розглядає мораль як правила поведінки, засновані на уявленнях суспільства чи окремих соціальних груп про добро і зло, погане чи добре, справедливе і несправедливе, чесне і безчесне, акцентуючи увагу й на інших етичних вимогах і принципах [369]. Н.І. Матузов і А.В. Малько вважають, що мораль є певною сукупністю життєвих принципів, що історично склалися та розвиваються, поглядів, оцінок, переконань і заснованих на них нормах поведінки, які визначають та регулюють стосунки між людьми, ставлення до суспільства, держави, сім'ї, колективу, класу, оточення [374].

О.Ф. Скакун розглядає мораль як систему норм і принципів, які виникають із потреби узгодження інтересів індивідів одних з одним і суспільством (класом, соціальною групою, державою), спрямовані на регулювання поведінки людей відповідно до розуміння добра і зла, підтримуються особистими переконаннями, традиціями, вихованням, силою громадської думки. Мораль має історичний характер і охоплює майже всі сфери суспільного життя. За допомогою моралі узгоджується поведінка особи з інтересами суспільства, долаються суперечності між ними, регулюється міжособистісне спілкування [328]. На думку П.М. Рабіновича, мораль як соціальна норма – це зумовлене об'єктивними закономірностями правило фізичної поведінки, яке має загальний характер виражає волю певної частини і забезпечується різноманітними засобами соціального впливу [303]. М.С. Кельман розглядає мораль як погляди, уявлення і правила, що виникають як безпосереднє відображення у свідомості людей умов суспільного життя у вигляді категорій справедливості і несправедливості, добра і зла, честі, гідності, совісті, обов'язку та ін. Мораль визначається як

необхідне надбання будь-якого суспільства, значення якого з кожним днем зростає [165].

Інші вчені розглядають мораль як регулятор поведінки людини і суспільних відносин. Так, на погляд В.А. Блюмкина і Г.Н. Гумницького, мораль – це регулятивна форма громадського усвідомлення, що відображає об'єктивну необхідність поєднання суспільного й особистого блага як вищої і кінцевої мети і спрямована на реалізацію цієї потреби у поведінці людей. Будучи її суб'єктивним відображенням, моральна необхідність виступає у формі потреб і здібностей, почуттів і поглядів особистості, суспільних норм і оцінок, проявляючись у само регулятивній [43]. В.В. Лазарев підкреслює, що мораль є особливим типом нормативного регулювання, що має універсальний характер та існує у формі сукупності норм і принципів, які поширюють свій вплив на всіх і кожного, втілюють у собі моральні цінності. Більше того, мораль втілює у своїх нормах абсолютні цінності, тому моральні норми і цінності є вищим критерієм поведінки. Саме тому вона правомочна оцінювати право з огляду на його відповідність вимогам справедливості і моральним очікуванням [257].

На думку В.А. Бачинина, мораль є сукупністю норм і цінностей, що дозволяють людині усвідомлювати себе представником інтересів певних соціальних спільностей: народу, держави, стану, колективу, групи і т.д. Норми моралі відрізняються такими властивостями: 1) поширюються на членів певної соціальної спільності; 2) вимагають, щоб суб'єкт погоджував свою поведінку з поведінковими стереотипами, прийнятими в тих співтовариствах, членом яких він є; 3) вимагають, щоб соціальна активність суб'єктів відповідала їх функціям і положенню у внутрішньогрупових ієрархіях; 4) психологічним вартовим на шляху до їх порушень виступає сором як страх засудження з боку соціального оточення. Через зміст моральних приписів людина вводиться в ціннісні сфери національних, ідеологічних, політичних стереотипів поведінки, засвоюючи які вона набуває

свідомість власної причетності до цієї спільноти й одночасно свідомість своїх відмінностей від представників інших співтовариств. Норми моралі завжди відносні і припускають, що у кожної спільності можуть бути свої уявлення про добро і зло, належне і суще і т. д. При цьому добром виступає все те, що служить інтересам цієї спільності й індивідів, що представляють її. Індивідуальна ж моральність припускає розвиток в особи здатності розчинятися у складі спільності, зливатися з нею в єдине ціле, ставити її інтереси вище за власні, виходити в рішеннях, що приймаються, з принципу пріоритету загального «ми» над індивідуальним «я». Мораль розглядається як нижча форма моральної культури, де людина ще не виступає ні родовою істотою, ні суверенною особою. На цьому ступені її свідомість, соціальні якості і поведінка свідчать про те, що вона представляє не увесь людський рід в цілому, а лише його окрему частину [33, с. 501].

На думку А.А. Гусейнова, мораль є одним з найглибших виразів автономії особи. Особливе місце моралі в системі людської життєдіяльності пов’язане з тим, що вона виражає її індивідуально-особову детермінованість. Поняття добра і зла, які утворюють засадничу структуру моралі, в найзагальнішому вигляді виражають загальну спрямованість поведінки людини. У просторі особового існування людини мораль виражається в індивідуально-відповідальній поведінці людини. Крім того, вона охоплює життєдіяльність у тій частині, в якій остання залежить від свідомих зусиль людини і може бути поставлена їй в провину. Моральне ж прагнення людини тотожне його прагненню до найкращого для себе. Поряд з цим, моральні поняття, оцінки, аргументи складають невід’ємну і важливу частину суспільної свідомості, будучи вищою апеляційною інстанцією і санкцією соціально значимих подій, дій, форм організації. При цьому мораль може бути чинником колективного життя, що надихає і є інтегруючим, але може також спотворювати, прикривати сумнівний, а часто і зловісний сенс того, що реально робиться, виступати формою соціальної демагогії. Роль моралі в

суспільній свідомості, загальна культура моральної оцінки, її форми, інтенсивність вкорінені в традиціях і психології народу, залежать від історичних особливостей розвитку конкретних країн, індивідуальних характеристик видатних особистостей (державних діячів, полководців, учених), багатьох інших чинників, що вимагають кожного разу спеціальних досліджень. Проте існують також деякі загальні принципи, які визначають загальні орієнтири свідомих виховних зусиль, серед них:

- моральна оцінка адекватна тоді, коли вона виступає як самооцінка (незалежно від того, чи йде мова про окремих індивідів, групи людей, суспільство в цілому) і має акцентований самокритичний характер;
- у суспільстві немає спеціальних осіб (ні окремих індивідів, ні корпорацій), які мають переважне право виступати від імені моралі. Загальна тенденція розвитку громадських устоїв зрозуміла як рух від морального патерналізму до моральної автономії, полягає в тому, щоб більш повно делегувати право морального суду самим суб’єктам дії;
- основною формою матеріалізації моральних цінностей у суспільстві є реальні зразки моралі, втілені в реальних людях і їх поведінці [114].

Сьогодні велику роль відводять дослідженню суспільної моралі. Слід погодитись, що у вітчизняній юриспруденції підходи до тлумачення суспільної моралі мають нормативістський характер і зводяться до інтерпретації цієї форми моралі як деякої сукупності правил поведінки, тобто системи відповідних норм. Такий підхід застосований і у статті 1 Закону України «Про захист суспільної моралі», суспільна мораль тлумачиться як сукупність норм. Подальші законопроектні напрацювання не змінюють таку концепцію розуміння суспільної моралі. Проте у літературі пропонують застосовувати широкий підхід, за якого суспільна мораль не може вичерпуватися у своїй структурі лише системою правил поведінки, але також включає в себе уявлення про відповідні цінності, правила поведінки

(тобто сегмент свідомості, оскільки передбачає необхідність осмислення таких правил) та відповідні їм зразки, моделі поведінки (тобто елемент діяльності людини, активного застосування відповідних правил поведінки у своєму житті). Суспільну мораль розглядають як таку сферу моральної регуляції, яка вміщує прийняті в певному суспільстві та зорієнтовані на досягнення спільного (колективного) блага цінності, правила поведінки, їх відображення у свідомості людей та відповідні поведінкові стандарти (моделі поведінки), які формуються на основі відповідних цінностей та норм, а також володіє засобами колективного осуду аморальних вчинків членів конкретного соціуму. У цьому визначенні поряд з цінностями та правилами поведінки також як обов'язкові елементи відображені цінності та норми у свідомості членів соціуму та відповідні їм поведінкові стандарти. Таким чином, це визначення, опрацьоване в рамках широкого підходу до розуміння моралі та права, передбачає включення до структури суспільної моралі не лише цінностей і норм, але й елементів свідомості та практик (поведінкових стандартів) як певної системи норм, свідомості та діяльності людини [144].

В.В. Костицький слушно зазначає, що суспільна мораль є таким феноменом вищого порядку, якому притаманне визнання усім суспільством або його переважною більшістю відповідно системи цінностей та правил поведінки, які склалися внаслідок загальносуспільного мовчазного консенсусу [184, с. 8].

І.І. Припхан вважає, що головна відмінність тлумачення суспільної моралі у праві від її розуміння в етиці, психології, соціології і філософії полягає в тому, що тут вона розглядається не як різновид суспільної свідомості, а як об'єкт правового захисту та регулятор суспільних відносин при дослідженні генезису правових норм та джерел права. При такому дослідженні передбачається, що поряд із нормами моралі, суспільні відносини регулюються і нормами права у випадку, коли моральне регулювання є недостатнім. Розглянувши різні конструкції визначень

«мораль» і «суспільна мораль», Дослідник вважає, що вони не мають принципових розбіжностей і визначають мораль як систему поглядів, певне накопичення регулюючих факторів. Вони визначають зміст цих категорій через особливий ланцюг понять, які характеризуються нормативно-ціннісними характеристиками. При цьому одні науковці вкладають у критерії моральності тільки позитивне навантаження (уявлення про добро, честь, гідність, справедливість), а інші вкладають як позитивне, так і негативне значення (уявлення про добро і зло, справедливість і несправедливість, честь і безчестя). Вчена також виокремила такі ознаки суспільної моралі, як всезагальність форми (її дія поширюється на всіх людей, незалежно від їхньої волі); універсальність (здатність проникати в найрізноманітніші суспільні відносини); нормативність; авторитетність; інституціональність (вона базується на організаційно і процедурно підтримуваних установках); імперативність [295, с. 500].

Такий підхід знаходить на сьогодні підтримку. Зокрема Р.Г. Апресян відзначає, що суспільна мораль включає у свою структуру цінності й уявлення, пов'язані з життям суспільства, а також відповідні цим цінностям вимоги та практики. Ці цінності закріплені в узагальненій, тобто надперсональній формі в культурі суспільства, при чому існують як в абстрактній, так і у визначеній (імперативній) формі: «не шкодь», «поважай інших», «допомагай іншим», «стався до інших дружньо і дбайливо». Такі вимоги легко простежуються в усіх відомих культурних традиціях, а саме у священних текстах різних релігій, з якими ці традиції асоційовані. Сама наявність цих вимог визначає необхідність іншого виду цінностей – таких, що відбивають відповідність індивіда цим вимогам: як якості характеру, що дозволяють людині відповідати цим вимогам, тобто сприяти благу інших, бути солідарним, підтримувати єдність з ближніми. Специфіка цих цінностей як моральних полягає в тому, що вони репрезентують благо індивіда як такого, незалежно від його громадського чи соціального статусу, а вимоги,

що відповідають їм, звернені до індивіда як такого й орієнтуються на благо іншого індивіда як такого. Однак, на його думку, це не означає, що на різних етапах історичного розвитку адресат цих вимог або об'єкт необхідних дій залишалися незмінними: з часом коло індивідів, які сприймалися як такі, змінюється від мінімального кола своїх до безмежного в перспективі кола [20, с. 4–5]. Таким чином, за такого підходу провідна роль належить ціннісному значенню суспільної моралі, однак не применшується значення свідомості та відповідних практик діяльності соціуму.

На думку Б.Г. Капустіна, Р.Г. Апресян переконливо показує, що громадські проблеми, події і процеси не можна аналізувати й оцінювати з ідеально-моральних і етико-особистісних підстав. Так звані «вищі» принципи, які містить метафізика моралі й «етика особи» (як моральні принципи вибору й оцінки суб'єктом будь-яких рішень і дій), не є універсальними, тобто вони не можуть поширюватися на найважливіші для людини сфери життя. Неуніверсальність «вищих» принципів навіть суто логічно означає, що у них є межі. Нездатність змусити себе робити «вищі» принципи представлена метафізикою моралі – «етикою особи», елементами моральної ідеології. Однак жодна ідеологія, залишаючись ідеологією – в аспекті можливості виконувати функції, що констатуюють ідеологію, – не здатна до самокритики, що руйнує її самооснову. Таким чином, «суспільна мораль» не може бути прикладною, оскільки до неї не прикладені якраз ті «вищі» принципи, які складають основний зміст метафізики моралі й «етики особи». Вона може обґрунтувати себе тільки як «теоретична етика», але в цих міркуваннях ми поки що не вийшли за межі «генеології моралі» Ніцше або опису нетотожності кодів різних громадських систем Лумана. Мораль у якості «дисциплінарної технології» має сенс і взагалі може функціонувати лише тому, що вона підтримує і відтворює автономне «Я». Та й діалектика моралі полягає у тому, що подолання одних видів гетерономії завжди

здійснюється не лише при збереженні інших її видів, але при опорі на них (як мотивів дій, матеріальних умов) [158].

На думку А.В. Прокоф'єва, концептуалізація поняття «суспільна мораль» є проблемною, оскільки формально мораль є сукупністю безумовно наказових, пріоритетних, загальних, обернених за перевагою до мотивів нормативних положень, які спираються на ідеальні санкції. Змістовно мораль визначається ідеалом цінності людини, який диктує необхідність поведінки, яка виражає прагнення до миру і взаємодопомоги, навіть до самопожертви заради іншої людини. У формалізованій і інституціоналізованій суспільній моралі мораль індивіда просто не впізнає сама себе, тобто не бачить у ній сутнісно морального явища [299].

Аналізуючи зміст ідеї суспільної моралі, О.В. Артем'єва зазначила, що в ній вміщені такі уявлення: зорієнтованість суспільної моралі на досягнення спільного блага; суспільна мораль «мислить» кількісно, для неї важливий критерій «більшості»; інституційність, опора на установлення, які організаційно та процедурно підтримуються; суб'єкт і об'єкт суспільної моралі можуть бути роз'єднані; суспільна мораль допускає колективний осуд; вона неодмінно формалізована й кодифікована, принаймні частково. На її думку, суспільна мораль протиставляється перфекціоністській індивідуальній моралі. Однак таке бачення ідеї суспільної моралі і способів її концептуалізації не враховує можливості усвідомленого і методологічно обґрунтованого з'єднання у рамках єдиного опису моралі цього ціннісно-нормативного змісту. Переконливим втілення такої теоретичної позиції виявляє сучасна етика доброчесності, практичну ефективність якої прибічники зв'язують з особливим розумінням морального суб'єкта, у рамках якого істотним виявляється поняття характеру. Людина, що має доброчесний характер, у своїй поведінці певним чином мотивована, вона послідовна і постійна. Крім того, доброчесним, за визначенням, є той, хто має здатність до судження або здатність приймати рішення у найрізноманітніших

ситуаціях, коли застосування принципів і правил неможливе, а також здатність відповідально діяти відповідно до своїх рішень. Останнє має особливе значення, особливо при рішенні етичних проблем у прикладних і професійних сферах, тому, з точки зору громадського блага, формування доброчесного характеру представляє особливе значення [24].

Вивченню проблем моральної поведінки у вітчизняній і зарубіжній науковій літературі приділялась і приділяється значна увага: філософсько-методологічний аспект цієї проблеми розглядався у працях В. Верещагіна, І. Калайкова, Т. Каптєрева. Психологічна сутність досліджуваного феномену висвітлювалась у наукових доробках І. Беха, О. Леонтьєва, Л. Кольберга, В. Петровського, Ж. Піаже. Педагогічний аспект моральної поведінки висвітлюється в дослідженнях В. Алексєєвої, В. Боднара, М. Вербицького, К. Журби, Т. Кравченко, І. Підласого, Н. Тализіної, С. Соловейчика, К. Чорної та ін. Загальною є думка, що моральна поведінка – це такий тип поведінки суб’єкта (індивідуального чи колективного), в мотивуванні якої відіграють істотну роль схвалювані культурою (відповідні визначальним для неї цінностям) норми людського співжиття (моральні норми в найширшому сенсі терміна). Погляди суб’єктів моральної поведінки виходять з необхідності узгодження, гармонізації інтересів людини з інтересами тієї спільноти, до якої вона належить. Її мислення здійснюється в категоріях добра і зла, обов’язку, гуманності, справедливості, чесності тощо, змістом яких є потреба і необхідність узгоджувати свою мету, засоби їх досягнення з метою інших спільнот, ставитися до загальної мети як до вищих, непорушних [206].

Слід зазначити, що в сучасній філософії права не лише уточнюється зміст поняття «моральний», але обговорюється різниця між поведінкою моральною і позаморальною. Визначення змісту поняття «моральний» визначається ціннісно, тобто на основі семантичного відношення «моральне – це позитивне», що зумовлене протиставленням «моральне – аморальне». До

моральних дій належать вчинки, тобто ті дії індивіда, які суб'єктивно мотивовані, мають значення для інших людей і викликають ставлення у відповідь. Вчинок в онтологічному аспекті – це початкова клітинка моралі, а в гносеологічному – початкове поняття для визначення засад суспільства, «підвалин», щодо яких у сучасній філософії права існують дві точки зору. Прибічники першої розрізняють моральність і мораль, трактують згідно із вченням Гегеля поняття «підвалини» як «дійсність моральної ідеї» або «звичку до морального», яка утворюється в результаті з'єднання морального з дійсністю індивідів [81, с. 205]. Інші філософи, вважаючи, що мораль і моральність є синонімами, розуміють під підвалинами не лише сферу сущого, але і належного, тому підвалини трактуються ними як вчинки, що найчастіше зустрічаються [17, с. 35–59]. Представники останнього напрямку вважають, що поняття «підвалини» включає не усі дії людей, а тільки ті, в яких присутня деонтологічно усвідомлена моральна рефлексія. «Підвалини (як і мораль в цілому) є неінституалізовані форми поведінки, що ґрунтуються на інтеріоризації суб'єктом існуючих соціальних регуляторів поведінки» [6].

У структурі моральної поведінки виділяють:

1. Змістовий блок (моральні уявлення, знання моральних норм, переконання, погляди, установки), який становить сукупність знань, уявлень про моральні норми і правила міжособистісних взаємин на різних рівнях людської життєдіяльності, особливостей прояву культури спілкування, культури поведінки та мовлення, наявність етичних гуманістичних цінностей;

2. Емоційно-мотиваційний блок (потреби, мотиви, емоції, почуття, сукупність відповідних емоційно-психологічних характеристик), який містить комплекс гуманних почуттів (співпереживання, довіра, співчуття, чуйність та ін.) та передбачає осягнення їхньої сутності, прагнення до вияву в повсякденному житті, у взаєминах з іншими людьми, незалежно від їхньої референтної характеристики (вік, фізичні чи психічні вади тощо). Цей

компонент сприяє емоційному опануванню гуманних норм взаємодії, формуванню позитивної мотивації до належної поведінки;

3. Регулятивний блок (оцінки, цінності, певний еталон прояву почуттів, прагнення до реалізації їх у взаєминах з іншими людьми) дозволяє оцінювати рівень культури поведінки, спілкування, контролювати дотримання основних норм і правил, здійснювати корекцію хибних проявів і можливих порушень;

4. Діяльнісний блок (уміння, навички, звички, дії, вчинки) містить певні вміння, навички, дії, поведінку, що спираються на теоретичні знання та емоційно-оцінне ставлення до них, включає етичну стратегію міжособистісної взаємодії, методів та прийомів діалогічного суб'єкт-суб'єктного спілкування, тактику попередження конфліктних ситуацій та виходу із них [206].

Моральна діяльність розглядається як особлива сфера діяльності, яка має предметно-змістову визначеність і специфіку, оскільки на неї поширюються моральні вимоги. Будь-які моральні дії вмотивовані функціонуванням свідомості (мисленнєвих, почуттєвих, вольових компонентів), але не вичерпуються ними, оскільки передбачають об'єктивацію в реальній дійсності як певний результат. Моральна діяльність і моральна свідомість взаємно зумовлені, завдяки цьому мораль можна розглядати не тільки як особливу сферу духу, свідомості та волевиявлення, але й як сферу реально-практичних відносин, які регулюють поведінку людини і втілюються в ній. Моральна діяльність охоплює вчинки, які мають власну структуру, синтезують у собі зовнішні (матеріальні) і внутрішні (духовні) компоненти. Здійснюючи вчинок, людина включається в певні, серед них і моральні, стосунки з іншими людьми, із суспільством, тобто вступає в суспільні відносини як сукупність зв'язків і залежностей, які водночас є і моральними відносинами (ціннісними, смисловими аспектами всіх суспільних відносин) [111]. Таким чином, моральна діяльність і моральні

відносини є об’єктивованим у поведінці й соціальних зв’язках, аспектом моралі як духовно-практичного способу освоєння світу.

Важливими показниками цього діяльнісного блоку є культура поведінки, яка розглядається як сукупність сформованих, соціально значимих якостей та повсякденних вчинків людини в суспільстві, заснованих на нормах моральності, етики, естетичній культурі. Культура поведінки виражає, з одного боку, моральні вимоги суспільства, закріплені в нормах, принципах та ідеалах, з іншого – засвоєння положень, що направляють, регулюють і контролюють поведінку людини. Вона виявляється в єдності зовнішніх чинників, що регулюють поведінку людини та внутрішніх можливостей людини. Формування культури поведінки потребує чіткого усвідомлення змісту та шляхів вироблення в людини певних знань, умінь і навичок, що досягається виконанням відповідних дій, які автоматизуються завдяки тренуванням, постійним вправлянням у виконанні тих чи інших вимог, забезпеченню усвідомлення необхідності дотримання морально-етичних норм життя і побуту в суспільстві [314, с. 195].

Слід погодитись, що моральною можна назвати таку поведінку людини, в мотивуванні якої відіграють істотну роль схвалювані культурою, відповідні визначальним для неї цінностям соціальні норми. Моральній поведінці протиставляється суто прагматична, суб’єкт якої прагне лише досягнення своєї мети, що випливає з його інтересів і визначає безвідносно до соціальних цінностей. Однак за досягнення певного оптимального обсягу інформації, що використовується у процесі прийняття рішення (кількість параметрів, що враховуються, їх системних залежностей, часових масштабів прогнозування), грамотні прагматичні оцінки змикаються з моральними. Поряд з цим рішення, які вважають прагматичними ті, хто їх приймає, здебільшого не є корисними, з огляду на віддалені наслідки, та відповідно не є моральними [244, с. 133].

Зважаючи на специфіку моралі, дослідники іноді намагаються виразити в її структурі загальні рівні функціонування моральної свідомості: емоційно-чуттєвий і раціонально-теоретичний. Однак знання норм, правил поведінки ще не свідчить про наявність у людини високого рівня моралі, оскільки лише інтеріоризовані у відповідні переконання моральні знання стають моральними факторами організації поведінки людей, збагачуються життєвим досвідом, почуттями, емоціями, перестаючи бути суто раціонально-теоретичними утвореннями. Крім того, моральна свідомість містить у собі не лише почуття й уявлення, але й поняття, моральні категорії, моральні приписи-судження, що дає підстави твердити про єдність чуттєвого і раціонального в моралі. Крім того, структурно мораль утворюють дві сфери: моральна свідомість і моральна практика (або моральність), кожна з яких має свою власну будову. Так, залежно від носія моральну свідомість поділяють на суспільну (моральні погляди й оцінки певних груп людей) та індивідуальну (моральні погляди й оцінки певних людей), які перебувають в органічному, хоча й суперечливому взаємозв’язку. Основними елементами суспільної моральної свідомості постають моральні вимоги та моральні цінності. Іноді до них додають ще ідеал, проте в ідеалі виражається не лише моральна довершеність людини, але й інтелектуальна, політична, професійна та ін. Складовими індивідуальної моральної свідомості є інтеріоризовані моральні вимоги і моральні цінності, які виявляються в моральних мотивах і ціннісних орієнтаціях людини, почуттях сумління, честі й гідності тощо [111].

Особливості виявлення основних показників сформованості індивідуальної моральної свідомості такі: моральна свідомість як форма суспільної свідомості має всі її ознаки та показники, але в межах моральної реальності; важливий показник сформованості моральної свідомості особистості – моральні знання, джерела моральної свідомості людини; моральні знання можуть існувати у свідомості людини у вигляді моральних

уявлень, понять, переконань; знання на рівні моральних уявлень, ознак та понять не можуть бути показниками сформованої моральної свідомості, а визначають лише стан формування моральної свідомості на одному із рівнів; моральні переконання як вищий рівень моральних знань є фундаментом сформованої моральної самосвідомості, на основі якого виробляється навичка правильної поведінки, що переростає у звичку за будь-яких умов поводитися гідно, тобто моральні переконання стають основою моральних вчинків, совістю людини; процес засвоєння і застосування моральних знань тісно пов'язаний з такою вищою психічною функцією, як почуття; стан переживання людиною моральних почуттів є показником моральної свідомості; свідомість і діяльність людини тісно взаємопов'язані (за теорією О. Леонтьєва, діяльність є показником рівня сформованості свідомості); зміст діяльності людини може бути показником сформованості моральної свідомості [405, с. 77]. Згідно із цими особливостями, щоб побачити картину сформованості моральної свідомості, необхідно з'ясувати: що людина знає про мораль, як пояснює моральне і аморальне, які почуття переживає, коли йдеться про моральне або аморальне, як співвідносяться її знання, почуття та мотиви з поведінкою.

Слід погодитись з Г. Баллом, що людина залежно від рівня особистісного і морального розвитку може «не дорости» до моралі, яку підтримує певна спільнота, але може й «перерости» її. В останньому випадку вона за необхідності вибору між різними типами норм найчастіше віддає перевагу (свідомо чи інтуїтивно) особистісній моральності. Особистісна моральність функціонує як індивідуалізоване і водночас синтетичне втілення наявних у культурі принципів регулювання соціальної поведінки. Різкої межі між соціальною мораллю (коли вона інтеріоризована людиною) і особистісною моральністю провести не можна. Ззовні різниця між ними може проявлятися відповідно до поведінки людини, моралі певної спільноти. Суб'єктивно ж вимоги особистісної моральності відчуваються як голос

сумління також для людини, яка усвідомлює, що порушила значущі для неї норми соціальної моралі, є характерним почуття сорому. Таким чином, соціальну мораль і особистісну моральність розглядають як два варіанти систем моральних норм у найширшому сенсі. У зв'язку з цим варто підкреслити фундаментальну роль культури, оскільки людську особистість можна по праву розглядати як одиничне втілення культури, тобто всезагального в людині. Якщо соціальна мораль розглядається як втілення особливих форм культури, то особистісна моральність – як втілення індивідуальних форм культури. В особистісній моральності культура постає у єдності її нормативно-репродуктивних і діалогічно-творчих складників, тоді як соціальна мораль є суто цивілізаційним утворенням [29].

Слід погодитись з О.В. Грищук, що саме культура вимагає, щоб людина як соціальна істота виконувала певні суспільні функції, не заперечуючи її вітальних потреб та волі до життя. Однак формування такої особистості відбувається лише тоді, коли людина здобуває владу над собою, коли в її духовній сфері відбувається процес самоусвідомлення і самоприйняття. Через цей процес людина може сформувати правильне ставлення до світу, при якому відбувається прийняття суспільної культури і соціальних норм, правил поведінки. Так, соціальні (в тому числі правові) норми перетворюються із зовнішньої вимоги на внутрішню потребу людини, яка логічно випливає з її внутрішнього світу і стає частиною її реальності. При цьому відбувається динамічний розвиток системи цінностей людини, зміна її ціннісних орієнтацій, що об'єктивується, проявляється в суспільних відносинах. У відносинах між людьми проходить процес сприйняття чи несприйняття нових ідей, цінностей, світоглядних міркувань. Найбільш корисні з них та прийнятні для певного суспільства поступово отримують закріплення у соціальних нормах, стають частиною культури суспільства, щоб згодом знову координувати, визначати поведінку кожної людини. Таким чином, відбувається взаємодія та взаємовплив між духовністю людини та

культурою соціуму, між власними нормами поведінки конкретної людини та соціальними нормами, між ціннісними орієнтаціями людини та цінностями суспільства [106, с. 202]. Цей вплив призводить до розвитку та прогресу людини і суспільства, а головне – визначає людину, а, отже, і людську гідність як прояв її духовності, найвищою соціальною цінністю у всіх проявах культури суспільства.

На думку В. Біблера, у співвіднесенні з моральністю мораль постає як «засохла» в норми і приписи форма моральності. В автоматизмі повсякденного життя такі закріплені ззовні та зсередини моральні приписи вимагають єдиної для всіх правильної поведінки. Керуючись особистісною моральністю, людина виявляється відповідальною за свою поведінку і самодетермінує свою відповідальність. Поряд з цим моральність втілюється не в моральні норми, а в безвихідні перипетії вільного особистого вчинку. В. Біблер вважає необхідним не лише реальне розрізнення, а й реальне сполучення двох сфер людської етики: соціальної моралі й особистісної моральності. Необхідність диференціації споріднених, але не тотожних феноменів за допомогою відповідних понятійно-термінологічних засобів сприяє пізнанню їх об’єктивного переплетення, оскільки як тільки мораль втрачає особистісно-моральну напругу й безвихідь (мислену доведеність до унікальної межі), так одразу ж сама ця мораль «зсихається, нависає над людиною ззовні, перестає бути моральною (навіть моральною) нормою, але стає «стороною» норми правової, державної, релігійної тощо» [39, с. 37].

Висловлюються міркування, що розвинена особистість повинна орієнтуватися передусім на норми особистісної моральності. У разі необхідності вибору між дотриманням правової норми і виконанням моральної вимоги саме моральній вимозі слушно віддає перевагу людина з розвиненою моральною свідомістю. Водночас переважно низький рівень законослухняності й правової культури в суспільстві підтримується зовсім не шляхетними вчинками у надзвичайних ситуаціях, а егоїстичними вчинками в

ситуаціях повсякденних. Велике значення при цьому має правове виховання, яке повинно тісно узгоджуватися з моральним вихованням, забезпечуючи формування правової і моральної культури як складників цілісної особистісної культури. Крім того, воно повинно ставити за мету не беззастережне дотримання правових норм, а забезпечення у різних ситуаціях максимально можливого ступеня зазначеного дотримання. Таким чином, і виховання, і планування людиною власної поведінки, і творення правових норм, і зусилля, спрямовані на вдосконалення суспільної моралі мають базуватись не на виборі між різними типами норм, а на їх узгодженні. Концептуальна ж диференціація низки засобів регулювання соціальної поведінки аж ніяк не повинна гальмувати їх сполучення [29].

Досягнення людиною високого рівня узгодженого розвитку правової й моральної культури передбачає розуміння нею таких речей: а) навіть коли вона діє із шляхетних мотивів згідно з велінням свого сумління, але якщо порушує правові норми, то ризикує потрапити під покарання, а в разі нехтування нормами суспільної моралі – зазнати осуду з боку оточення; б) навіть найдосконаліша правова система (система норм суспільної моралі), вимушено типізуючи найрізноманітніші життєві ситуації та накладаючи єдиний масштаб на різних людей, принципово не може забезпечити абсолютної справедливості [29].

Суспільну мораль розглядають як таку сферу моральної регуляції, яка вміщує прийняті в певному суспільстві та зорієнтовані на досягнення спільного (колективного) блага цінності, правила поведінки, їх відображення у свідомості людей та відповідні поведінкові стандарти (моделі поведінки), які формуються на основі відповідних цінностей та норм, а також володіє засобами колективного осуду аморальних вчинків членів конкретного соціуму. У цьому визначенні, поряд з цінностями та правилами поведінки, також визначені обов’язкові елементи відображення цих цінностей та норм у свідомості членів соціуму та відповідні їм поведінкові стандарти. Таким

чином, це визначення опрацьоване в рамках широкого підходу до розуміння моралі та праворозуміння, передбачає включення до структури суспільної моралі не лише цінностей і норм, але й елементів свідомості та практик (поведінкових стандартів) як певної системи норм, свідомості та діяльності людини [144].

Слід погодитись, що історія розвитку цивілізації свідчить, що право і мораль як складові частини духовної культури суспільства органічно пов'язані одне з одним. Правова система державно організованого суспільства закріплює життєво важливі для всього суспільства вимоги моралі, моральні настанови, тому для визначення сутності правових норм необхідний не лише їх всебічний аналіз із врахуванням ідей правової свідомості суспільства, соціальної групи, але і вияв взаємозв'язків норм права з принципами та нормами моралі, з моральною свідомістю суспільства. Держава при створенні права враховує стан суспільної моралі, моральну культуру населення, виходить із того, що моральна основа права є важливою складовою загального регулювання суспільних відносин, що закони повинні бути справедливими і гуманними. Найбільш характерною рисою взаємодії права та моралі є їх зближення, взаємопроникнення, посилення їх узгодженого впливу на суспільство. У процесі регулювання суспільних відносин виникає якісно нове явище, яке називається морально-правовий вплив [86, с. 2]. Право і мораль як складові частини цього явища, не розчиняючись у ньому та не втрачаючи своїх індивідуальних якостей в сукупності утворюють реально існуючу соціальну цінність.

Фуллер пов'язував внутрішню мораль права з віковою традицією природного права. Філософ зробив спробу виявити і сформулювати природні закони, властиві особливому виду людської діяльності, яку охарактеризував як «підприємство, спрямоване на підпорядкування поведінки людини керівництву правил». Природні закони не «вищий закон»: якщо тут і можна вжити (або використати) метафору вертикалі, то слід назвати їх «нижчими»

законами. Вони торкаються життєво важливої людської діяльності, але явно не охоплюють усього морального життя людини. Вчений запропонував формулу «право як підприємство» що спрямоване на підпорядкування поведінки людини керівництву правил. На відміну від сучасних теорій права, цей підхід трактує право як діяльність і розглядає правову систему як продукт тривалих цілеспрямованих зусиль. Фуллер неодноразово відмічав, що правову мораль можна вважати нейтральною щодо широкого спектру етичних питань, але вона не може бути нейтральною стосовно до самої людини. Підпорядкування поведінки людини керівництву правил можливе лише тоді, коли людина є відповідальним суб'єктом, здатним розуміти правила, наслідувати їх і відповідати за їх недотримання. Будь-який відхід від принципів внутрішньої моралі права є зневагою гідності людини як відповідального суб'єкта. Судити її дії з неопублікованих законів або законів, що мають зворотну силу, або наказувати їй вчинити дію, яку вчинити неможливо, означає виразити свою байдужість до її здатності приймати самостійні рішення. Якщо ж прийняти думку, нібито людина нездатна на відповідальні дії, то правова мораль втрачає сенс існування [410, с. 23]. Вчений також зауважує, що мораль є необхідною, хоча і не достатньою умовою для реалізації справедливості; мораль зневажається при спробі втілити у правових нормах ненависть; особлива мораль права представляє погляд на природу людини, без якої не може обійтися ні право, ні мораль.

Спираючись на концепцію І. Канта, виділяють основні риси тотожності і відмінності моралі і права. До спільних рис вказаних феноменів відносять спільність коріння генезису й еволюційних етапів розвитку моралі і права; подібність їх складових за сутністю і призначенням; право і мораль виступають як сукупність справедливих настанов і створюваних ними умов для вільного здійснення розумної волі і забезпечення цивілізованої діяльності та спілкування; подібність структур: структура права (правові норми, правові відносини, правова поведінка) відповідає подібній структурі

моралі (моральні норми, моральні відносини, моральна поведінка); спільність базових категорій моралі і права; поняття справедливості і свободи, що є основними категоріями права, пояснюють і природу моралі. Серед рис, які розрізняють мораль і право, виділяють такі: інституційна природа права, на відміну від неінституційності моралі; владний характер права, його зв'язок з державою, тоді як мораль є винятково продуктом суспільства; різний ступінь конкретизації і жорсткості правових та моральних санкцій; формальна рівноправність суб'єктів, якої немає і не може бути в моралі; правова воля і правова рівність є умовою для свободи здійснення внутрішніх переконань, рішень і вибору морально незалежної автономної людини; мораль і право розвиваються з різним ступенем динаміки; право є системою більш консервативною; зміни в моральній системі передують змінам у праві [270].

Слід погодитись, що право має важливе значення для розвитку моралі. У розвитку людської культури праву належить велика заслуга, оскільки воно вносить у громадські стосунки твердість і стійкість. Одних внутрішніх мотивів для людей недостатньо, щоб стримати прояви їх ворожих пристрастей і усунути можливість громадських зіткнень. Потрібна тверда правова організація, яка могла б долучити до внутрішніх мотивів стримуючу силу зовнішнього закону й охоронний нагляд влади. Тільки організація правового порядку вносить у суспільство стійкість, яка примиряє різні суспільні елементи. Коли ж досягається мета міцного, зовнішнього примирення, створюється і кращий фундамент для розвитку моральних відносин. Під охороною закону, що забезпечує суспільний порядок, затверджуються і зміцнюються моральні відносини. Хоча право не створює ці відносини, але воно забезпечує для них можливість успішного розвитку. З іншого боку, забороняючи і караючи негативні прояви людської волі, право має виховне значення, оскільки припиняє свавілля та залишає сліди своєї дії у внутрішньому світі людини. Тому є важливим, щоб увесь правовий склад

суспільних відносин був наповнений моральним духом, щоб правове життя було впорядкованим і відповідало справедливості [435].

Загальновизнано, що свідомо створений порядок визнається передумовою існування та цілісності людини та суспільства. Відповідно умовою єдності та узгодженої організації суспільства є моральність окремої людини як складової спільноти. Тому ефективність та усталеність правопорядку залежать саме від його відповідності загальному моральному закону, що є ґрунтом особистісної цілісності людини. Коли моральні засади суспільства слабшають, значно зростає девіантність, оскільки позитивно-правові методи регулювання не в силі замінити природні моральні засади поведінки. «Отже, немає потреби перебільшувати значення нормативного юридичного регулювання як інструменту втілення зразків моралі у діяльності та відносинах членів суспільства, оскільки не можна примусити людину до моральної поведінки, це марна справа. Моральна поведінка є плодом внутрішньої моральної культури, витвором особистого морального переконання, що проявляється у вчинках. Але можна і потрібно враховувати абсолютні моральні принципи у позитивних нормативних актах. Для цього позитивне право, щоб адекватно виконувати своє історичне призначення, не повинно: а) суперечити моральним нормам; б) примушувати до аморальної поведінки чи дозволяти її. Саме в цьому випадку юридичні норми будуть вписуватися в загальний етичний лад конкретного суспільства, а загальнолюдські моральні норми будуть становити фундамент позитивного права» [227, с. 195].

Таким чином, право і мораль завжди взаємодіють між собою: якщо відсутні правові приписи, існують норми моралі; там, де мораль буває не здатна одним своїм внутрішнім авторитетом стримувати прояви егоїзму, на допомогу їй з’являється право зі своїми засобами зовнішнього примусу. З часом взаємодія права і моралі міцнішає. Висловлюються міркування, що у майбутньому слід очікувати об’єднання цих двох соціальних регуляторів,

при якому юридичні норми більш чітко відображатимуть вимоги моральної свідомості, а внутрішнє почуття більш повно одухотворятиме собою зовнішнє виконання закону [343, с. 63].

Підсумовуючи, слід зауважити, що поведінка людини у суспільстві визначається, перш за все, природним правом, тобто домінуючими у суспільстві моральними нормами. Цей процес відбувається двояко: з одного боку, поведінка людини є результатом її моральної свідомості, а тому визначається її моральними цінностями, поглядами, установками, почуттями. З іншого боку, людина у своїй поведінці враховує ставлення суспільства до своєї поведінки, а тому намагається діяти відповідно до вимог природного права (суспільних моральних цінностей та норм). Через цей механізм, моральні цінності, котрі притаманні кожній людині, а також є основою кожного соціуму, здійснюють регулятивну функцію суспільних відносин та поведінки людей.

4.2.2. Позитивно-правове регулювання поведінки людини

У філософсько-правовій літературі людина розглядається як єдність, синтез двох начал: космічно-природного та соціокультурного. Природа через суспільну людину виводить себе на якісно вищий рівень, і лише через природу ця людина може вижити та вдосконалити себе. Найбільшою онтологічною проблемою людини є її двомірна суть: з одного боку, людина існує в природі, а з іншого – в суспільстві. Позитивне право постійно апелює до людини як до істоти соціокультурної (істоти, яка усвідомлює себе частиною суспільного цілого, приймає загальноприйняті і найбільш бажані моделі поведінки), але якщо ці моделі поведінки суперечитимуть її природі, то людина не зможе їх дотримуватися і не порушувати протягом тривалого часу [278, с. 23–32].

З іншого боку, позитивне право виникає з необхідності регулювання поведінки людей, а тому опосередковане трьома умовами: біологічною сутністю людини, її усвідомленим буттям (наявністю свідомості і здатності мислити) і умовами соціального співіснування (соціальною дійсністю). Саме вони і викликають у своїй сукупності потребу і можливість соціальної регуляції, упорядкування суспільних відносин. Ідеальна ж модель поведінки як уявлення про належну поведінку, формуючись на рівні особи, правового характеру набуває внаслідок об'єктивації і легітимації, тобто отримання незалежного характеру в результаті сприйняття і схвалення суспільством як загальнообов'язкового правила поведінки [135, с. 22].

Співвідношення природного і позитивного права характеризується такими особливостями:

1. Природне право традиційно розглядається як похідна світопорядку в суспільстві, де Космос набуває форми номоса (закону). Позитивне право створили люди певної спільності, історичного часу і соціального простору. Норми позитивного права можуть не лише не відповідати природному праву, але й суперечити йому.

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Модель природного права склалась уже у звичаєвому суспільстві, однак, як і модель позитивного права, оформилась лише в умовах новоєвропейської цивілізації. У міру утвердження авторитету влади в особі держави позитивне право стає «дисциплінарною матрицею», а природне право набуває статусу еталона як в очах громадськості, що критично сприймає жорсткі рамки позитивного права, яке спирається на силові санкції, так і в очах законодавця, який приймає чергові юридичні норми, спираючись на природне право, враховуючи, що воно ґрунтується на релігії, моралі, суспільній думці, авторитеті світобудови [154, с. 76].

Слід погодитись, що нормативність позитивного права, як належність, необхідність правових норм, відрізняється від нормативності інших соціальних регуляторів лише способами їх реалізації, гарантування, забезпечення. Якщо необхідність інших соціальних регуляторів має вияв їх значимості через внутрішню переконаність членів суспільства у їх цінності, то необхідність і правових норм, окрім цього, має вияв загальнообов’язковості, що ґрунтується на неможливості та недозволенності іншого, і забезпечується за допомогою спеціальних суспільних правових інститутів. При цьому модель позитивного права не повинна пов’язуватись лише із примусовим велінням, примусовою владністю чи караністю

приписів, хоча ця ознака також не може бути відкинута. «Владність є похідною від розуміння належного в праві і від уявлень про механізм здійснення права. Владність, веління, примус характерні для тоталітарної влади, проте переконливих підстав для ототожнення приписів такої влади з правом немає» [135, с. 22].

Останнім часом у філософсько-правовій літературі все частіше постає питання синтезу праворозуміння на підставі узагальненого визначення буттєвої сутності права. Яскравим прикладом цього є концепція соціального натуралізму, згідно з якою будь-які соціальні явища повинні розглядатися лише в контексті дії законів природи, оскільки деонтологічні вимоги права є не менш природними, ніж фізичні й біологічні, а навіть більш природними, бо вони є вищою формою розвитку природи. Відповідно правознавство стає справжньою наукою тоді, коли досліджує не лише людське, а й природне начало права, тобто коли, вирішуючи основне питання правознавства, визнає, що право є витвором не лише людей, а й природи. Право інтерпретується як соціальна форма реалізації природних законів суспільного життя, що поєднує в собі два взаємопов'язані аспекти: природний зміст та соціальну форму. Сутнісний дуалізм права при цьому долається за рахунок підведення двох іпостасей права під спільну онтологічну основу тлумачення правової належності як неприпустимості протиприродної сваволі будь-яких людських дій. Таким чином, диференціація природного та позитивного аспектів права виявляється лише гносеологічною: природне право розглядається як засіб для відображення позавольового змісту права, а позитивне право як відображення його соціальної суб'єктивно-вольової форми (фактично природного права, відтвореного через правосвідомість). Таким чином, О.М. Костенко доходить до висновку, що не слід протиставляти позитивне і природне право, а зіставляти їх як два невід'ємні аспекти одного й того ж соціального феномену – права. Відповідно до принципу соціального натуралізму не існує природне право і позитивне право як два феномени, що

протистоять один одному, а є один феномен – право, яке має два невіддільні один від одного аспекти: природний і позитивний [183].

Процес взаємодії природного й позитивного права розглядається С. Рабіновичем як об'єктивація ідеальних природно-правових утворень, юридичне оформлення деонтичних складових змісту правової свідомості. Процес функціонування таких утворень у юридичній діяльності відображається поняттям позитивації, смислове навантаження якого може змінюватись залежно від аспекту його використання й особливостей праворозуміння. У філософсько-правовому аспекті позитивація природного права виступає як юридична об'єктивація природно-правових уявлень, котрі становлять зміст індивідуальної чи колективної свідомості. У соціально-філософському й соціологічному аспектах цей процес є офіційним визнанням деонтичних складових правової свідомості, яким надається державно-юридичне значення. При цьому інституціоналізація природно-правових уявлень розглядається процесом створення державно-юридичних, організаційних і досвідно-практичних елементів соціальних інститутів, за посередництвом яких забезпечується функціонування їх ідейно-цільових компонентів. «Легітимація юридичних інститутів є оцінюванням їх відповідності існуючим морально-правовим («природно-правовим») уявленням (про справедливість, правду, соціально-належне, повинне тощо). Процеси інституціоналізації й легітимації виступають як прояви загальних закономірностей функціонування соціально-юридичних інститутів» [305].

Вищенаведене співвідношення свідчить, що лише правовий закон як вираження сутності права, а саме правди, істини життя, є певною системою суб'єктивних прав, що ґрунтується на реальних соціальних потребах та інтересах, виконує в суспільстві, зокрема, роль міри свободи поведінки людини, яка [свобода] не тотожна вседозволеності, протилежна свавіллю. «Тільки дотримуючись ідей свободи і справедливості та орієнтуючись на

правове начало в організації будь-якої форми соціальної взаємодії, можна уникнути безладу, хаосу, дисгармонії як в самому собі, так і в стосунках з іншими людьми» [322].

П.М. Рабінович зазначає що моральна природа прав людини зумовлюється тим, що вони вважаються виправданими, обґрунтованими саме з точки зору загальнолюдської моралі. «Така мораль, як відомо, – це принципи й норми, які регулюють поведінку людей, діяльність їх спільностей, об’єднань з точки зору загальновизнаних уявлень про добро і зло, порядність і непорядність, чесність і нечесність. Загальнолюдська мораль (на відміну від моралі групової: національно-етнічної, класової, регіональної, релігійної, та, зрештою, й індивідуальної, яка завжди неоднозначна за змістом) включає настанови й вимоги, спрямовані на підтримання бодай мінімально необхідної єдності, цілісності людства, аби було забезпечено його самозбереження, виживання, самовідтворення» [294, с. 10–11].

Слід погодитись, що позитивною рисою філософського обґрунтування прав людини є те, що він може бути покладений в основу категорії прав людини, які іменуються «основними» або «первинними», хоч за його допомогою складно забезпечити обґрунтування розгорнутого переліку прав та свобод людини. Такий підхід навряд чи допоможе вичерпно пояснити специфіку реалізації прав людини у певній державі, однак його незаперечною перевагою є те, що він виступає певним підсумком історичного досвіду людства і вказує на ті варіанти поведінки, які є недопустимими у застосуванні щодо людини за будь-яких умов, незважаючи на специфічні культурно-історичні умови [123, с. 127].

В основі сучасної конструкції прав і свобод людини лежить природно-правова доктрина з ідеєю існування певного незалежного від суспільства та держави комплексу основних прав і свобод, адже стандарти мають характер принципів більше, ніж закону, тобто є вказівниками поведінки, а не наперед

прописаною нормою. Вони не є обов'язково закріпленими в положеннях Конвенцій, Декларацій чи інших нормативних актів Європейського Союзу, а формуються також і в процесі застосування Європейським Судом права ЄС. Аналіз практики застосування Конвенції Судом свідчить, що в його рішеннях відбувається, фіксація певного європейського правового стандарту у сфері захисту прав людини як політико-правового принципу. Сам факт того, що не існує чіткого переліку стандартів та принципів прав людини, а зміст їх виражається у процесі здійснення європейського правосуддя, вказує на юснатуралістичну природу європейських позитивно-правових стандартів [40, с. 39].

Права людини як елемент культури у сучасному суспільстві виступають одним із засобів процесу соціалізації людини, через який відбувається її становлення, формування соціальної сутності, засвоєння ним соціального досвіду певної системи соціальних ролей та цінностей [55, с. 125]. У процесі правової соціалізації людина виступає одночасно об'єктом (засвоюючи права людини) і суб'єктом (реалізовуючи права людини). Хоча слід відзначити й те, що правова соціалізація не обмежується засвоєнням, реалізацією та створенням прав людини, а передбачає цілеспрямований процес виховання правових почуттів, процес формування ідеалів правової поведінки, процес засвоєння правових цінностей [262, с. 68]. Правова соціалізація спрямована на формування життєвої позиції шляхом надання можливості та заборони певних дій, встановлення прав і обов'язків.

Правова соціалізація є невід'ємною складовою частиною загальної соціалізації людини, яка із включенням до системи соціальних відносин, оволодінням суспільною культурою залучається до правових відносин та правової культури. Правову соціалізацію визначають як процес залучення людини до правовідносин та формування в неї правосвідомості й правомірної поведінки. В. Головченко, А. Потьомкін розглядають правову соціалізацію як процес, завдяки якому люди вчаться думати і вести себе відповідно до

засвоєння та активного відтворення соціально-правового досвіду, набутого в умовах спілкування з іншими людьми і суспільством в цілому, а також різних видів суспільно-правової дійсності [93, с. 100–103].

Правова соціалізація людини детермінується багатьма чинниками різних рівнів: на макрорівні (рівні всього суспільства) формування правової культури зумовлене характером політичного режиму, пануючими соціально-економічними відносинами, змістом національної культури, що виникла у процесі історичного розвитку суспільства; на мезорівні (рівні великих соціальних груп) визначається місцем тієї чи іншої групи у соціальній структурі суспільства, особливостями її соціального буття, причому великий вплив здійснює соціально-професійне середовище, яке зумовлює формування відповідного рівня правосвідомості та відповідного типу правової поведінки; на мікрорівні (рівні малих соціальних груп) – особливостями правосвідомості родини, трудового колективу, неформального спілкування; на мегарівні (міжнародне життя) – демократизація сучасного світу, міжнародне право, міжнародні конфлікти, кризи тощо [171].

Залежно від видів механізмів соціалізації у літературі виділяють ряд способів засвоєння людиною її прав упродовж життя:

- психологічні: 1) імпринтінг (фіксація людиною переважно у період її дитинства на підсвідомому рівні прав людини, реалізація яких на неї вплинула, а також відповідальності за їх порушення); 2) екзистенційний натиск (засвоєння людиною прав через вплив на неї зовнішніх умов); 3) наслідування (засвоєння прав людини через використання досвіду інших людей, з якими відбувається комунікація); 4) ідентифікація (сприйняття людиною прав, що реалізовуються іншими людьми, як таких, що належать їй); 5) рефлексія (внутрішній діалог, у якому людина відчуває чи не відчуває потребу в конкретних правах, сприймаючи одні та відкидаючи інші);

- соціально-педагогічні: 1) просвітницький (засвоєння людиною тих прав, котрі реалізуються іншими людьми, відбувається у процесі отримання

нею знань про ці права через цілеспрямоване передавання їй відповідного досвіду); 2) інституційний (засвоєння прав людини відбувається через взаємодію їх носія з інститутами суспільства, у тому числі з органами держави) [109, с. 50–80].

Правова соціалізація людини можлива лише за умови засвоєння нею об'єктивованих у позитивному праві, виражених у вигляді юридичних норм прав людини. У такий спосіб право як соціальний феномен «стає засобом перетворення людської особистості незалежно від того, чи цей засіб використовує держава, чи сама особистість, закріпивши у своїй структурі правові властивості, використовує право з метою самовдосконалення» [260, с. 9]. Тому санкціонування державою прав людини та забезпечення їх реалізації, охорони та захисту є одним із засобів визначення, регулювання людської поведінки. Таким чином, права людини стають стандартами поведінки людини, залишаючись водночас одним із критеріїв її оцінки.

З іншого боку, в основі соціального регулювання у суспільстві лежить буття людей, усвідомлене, детерміноване умовами співжиття (зіткненням їх інтересів і потреб, необхідністю упорядкування цих інтересів і потреб). Тим самим соціальна регуляція відрізняється від простої причинності руху матерії неживої природи, саморегуляції та наявності лише первинних елементів психіки у тваринному світі. Зіткнення інтересів і потреб людей викликає потребу правової регуляції, упорядкування поведінки людей, оскільки інші соціальні регулятори не можуть виконати цю функцію. Логіка формування позитивного права, правових норм, з точки зору впливу свідомості на цей процес, полягає у тому, що ідеї поведінки людей у суспільстві виникають на рівні індивідуальної свідомості, здобуваючи згодом поширення у суспільстві і визнання як загальнообов'язкових (нормативних). Таким чином, вони визнаються суспільством уже як правові норми, яких повинні дотримуватися всі члени суспільства. «Сили і дієвості таким нормам надають наявні у суспільстві інститути розсуджування поведінки людей» [135, с. 28].

Вихідним елементом позитивного права є правові цінності, оскільки ладні веління виникають з уявлень про належне, про напрями людської поведінки. Цінності та оцінки мають регулятивне значення у правовій свідомості, однак при цьому правові норми набувають значення цінностей і також стають об'єктом оцінки. Ціннісного характеру набувають також охоплені правом вчинки людей, їх правова поведінка. Тому у філософії права актуальною залишається проблема цінності права. В.К. Грищук виділяє такі підходи до проблеми цінності права: право має свою власну цінність як продукт людської діяльності з точки зору прийнятих у суспільстві ціннісних критеріїв, своєрідних логічних еталонів, порівнюючи з якими можна визначити відповідність конкретної норми права або її проекту загальноприйнятим уявленням про право; право має свою, властиву лише йому, інструментальну цінність у системі (механізмі) нормативного регулювання суспільних відносин [104, с. 138].

На думку В. Тугаринова, вирішення проблеми цінностей повинно бути тісно пов'язане з вирішенням проблем особистості, з вивченням особистісних цінностей. Цінності, котрі усвідомлені людиною, визначають її поведінку й діяльність [383]. О. Здравомислов зазначає, що цінності є соціальним індикатор якості життя, а система цінностей утворює внутрішній стрижень культури, духовну квінтесенцію духовних потреб та інтересів індивідів у соціальних спільностях, вона, у свою чергу, здійснює зворотний вплив на соціальні інтереси й потреби, виступаючи одним з найважливіших стимулів соціальної дії, поведінки людини [137].

Цінності є суб'єктивними умовами можливості існування права. Існує думка, що цінності є необхідними атрибутами права, завдяки яким право набуває свого змісту, формуються дозволи, заборони, зобов'язання. Вони знімають момент байдужості у поведінці правового суб'єкта, і без них феномен права був би неможливим [215, с. 275]. Оцінки у праві повідомляють суб'єкта про ставлення суспільства до конкретних фактів

дійсності як до цінностей. Поряд з цим правові цінності та оцінки набувають регулятивного значення у сфері правосвідомості, яка є необхідним елементом генезису, функціонування та розвитку права [106, с. 95].

На думку В.С. Бліхара, крізь правосвідомість і завдяки їй законодавець вловлює прихований дух своєї епохи, відображаючи його у правових актах. Крім того, правові цінності викристалізовуються у межах реалізації права і відображають ціннісне обґрунтування права як соціокультурного явища, а тому правосвідомість також можна розглядати в контексті об'єктивно-суб'єктивного явища, що відображає правові ідеї та цінності як цілком сформовану раціональну позицію щодо поведінки людини. Таким чином, право повинне збагачуватися правосвідомістю, адже формування права відбувається крізь призму інтелектуального та оцінювального осмислення. Крім того, будь-яка норма права як стимул поведінки людини містить певну інформацію про об'єкт, проте отримується така інформація в контексті розумової діяльності, враховуючи емоції, свідомість, розум тощо. Саме в рамках правосвідомості активізується усвідомлення людиною норм права та правовідносин. Водночас поза ціннісно-культурним обґрунтуванням правосвідомості унеможливлюється духовно спрямований процес формування права, в основі якого лежить забезпечення стабільності й порядку в суспільстві [41].

Значний внесок у розвиток теорії правосвідомості зробив І.О. Ільїн, у розумінні якого передумова нормального, здорового права закладена саме у правосвідомості людини. Вчений запропонував три правила правосвідомості, які передбачають дотримання добровільно чинним законів і лояльну боротьбу за нові, кращі; звільнення себе внутрішньо за допомогою добровільного самозобов'язання і пошук свободи тільки через закон і під законом; навчання мистецтву брати із закону його правильну і справедливу сутність за допомогою правової совісті, творчого прочитання закону. З кожного закону слід брати те, що в ньому є правильним і справедливим, щоб

дух закону володів буквою, а не навпаки. Ільїн розглядав правосвідомість як волю до права, до його мети, а також здатність «самозаконно» мотивувати свою поведінку усвідомленням цієї мети. Він вважав, що коріння правосвідомості криється в повазі людини до самої себе, відчутті власної духовної гідності (закон духовної гідності), здатності до самоконтролю і самоуправління при самостійному встановленні меж допустимої поведінки (закон автономії), а також взаємній повазі і довірі сторін, що є підставою для приватних і публічних правовідносин (закон взаємного визнання). Таким чином, правосвідомість за Ільїним – це сукупність переконань щодо права, держави, всієї організації суспільного життя; це головне джерело природного права, а також універсальний зв'язок між правом і мораллю, між природним і позитивним правом. Держава і право для свого процвітання потребують духовно здорової й правильної правосвідомості [141, с. 22–93].

У сучасній філософії права М.П. Карева одна з перших поставила питання про регулювальний вплив правосвідомості на поведінку людини [161]. В.А. Суслов розглядає правову свідомість як різноаспектний сплав ідеології та психології, що містить у собі сукупність ідей та знань про право і правову діяльність, а також емоції, орієнтації, пристрасті та установки, які виникають у зв'язку з правовою поведінкою людей, діяльністю правоохоронних органів та ін., включаючи до її структури знання про право, оцінку чинного права та правовідносин, які виникають у різних його галузях [368, с. 86–98]. Н.Л. Гранат визначає правову свідомість як сферу свідомості, що відображає правову дійсність у вигляді юридичних знань та оцінних ставлень до права і практики його реалізації, правових установок і ціннісних орієнтацій, які регулюють поведінку людини в юридично значимих ситуаціях [98, с. 170–181]. На переконання А.Г. Спіркіна, правосвідомість – це уявлення та поняття, що відображають ставлення людей до чинного права, знання міри в поведінці людей з точки зору прав та обов'язків; це правові теорії, правова ідеологія [354, с. 723].

Ю.І. Грєвцов розглядає правосвідомість як сферу свідомості, яка відображає правову дійсність у формі юридичних знань та оцінного ставлення до права і практики його реалізації, соціально-правових настанов і ціннісних орієнтацій, що регулюють поведінку людей у юридично значущих ситуаціях [99]. В.О. Бачинін розглядає правосвідомість як сукупність духовно-інтелектуальних, емоційно-чуттєвих і вольових властивостей, що дозволяють людині існувати в складній системі наявних, реальних правовідносин, адаптуватися до них, користуватися перевагами й підтримувати їх стабільність власними духовно-практичними зусиллями [32]. В.В. Касьянов і В.М. Нечипуренко розуміють правосвідомість як якісний рівень знання права, розуміння його необхідності та його участь у внутрішній мотивації вчинків і дій [162].

Найбільш поширеним у сучасній філософсько-правовій літературі є визначення правосвідомості як сфери суспільної свідомості, що відображає правову дійсність у формі правових знань і оціночного ставлення до права і практики його реалізації, соціально-правових установок і ціннісних орієнтацій, які регулюють поведінку людей у сфері права [172, с. 12–14; 180; 216]. На думку Н.М. Юрашевича, правова свідомість – це система відчуттів, звичок, уявлень, оцінок, поглядів, теорій, ідей суб’єктів права (носіїв правосвідомості), які відображають правову дійсність і оціночне ставлення до неї (до соціально-правових настанов і ціннісних орієнтацій суспільства, до минулого, сучасного або очікуваного права) і виконують завдяки цьому роль своєрідного регулятора (саморегулятора) їх поведінки в юридично важливих ситуаціях [459, с. 178–187].

Останнім часом у правознавстві дослідження правосвідомості має здебільшого методологічний характер. Правосвідомість розглядається в контексті правового регулювання; визначається як сфера свідомості, що відображає правову дійсність у формі юридичних знань, оцінок, установок і ціннісних орієнтирів, що регулюють поведінку людей у юридично значущих

ситуаціях (В.В. Копєйчиков, А.М. Колодій, В.О. Котюк). Поряд з цим слід погодитись, що така інтерпретація правосвідомості обмежує її активність як регулятора поведінки лише сферою юридично значущих ситуацій. Однак у рамках огляду філософського бачення проблеми правосвідомість органічно вплетена не лише у правову, але й інші сфери людського буття. Крім того, у правосвідомості відображається не лише правова реальність, а й уявлення про ідеальну правову систему, про ті правові норми, які будуть у майбутньому, тощо. Така позиція пов'язана з тим, що правознавці часто концентрують увагу саме на правових феноменах як об'єктах відображення правосвідомості, а не на суб'єктах правосвідомості [272]. Однак науковці акцентують увагу на тому, що правосвідомість є суб'єктивним явищем, а у зв'язку з цим розглядають психологічні аспекти досліджуваного феномену.

Так, найбільш повну модель правосвідомості розроблено в дослідженні О.Р. Ратінова та Г.Х. Єфремової, які виокремили функціональні структури правосвідомості: гносеологічну, емоційно-оцінну, поведінкову, що здійснюють відповідно пізнавальну, оцінну й регулятивну функцію [308]. На думку Г.П. Клімової, правова свідомість також має багатокомпонентний характер, оскільки в ній відображається сукупність якостей, що притаманні процесам і явищам правової галузі суспільства, в ній інтегруються певні правові знання, ціннісні та ідеологічні принципи, емоційні і вольові правові настанови, правові традиції і норми, які необхідні для досягнення правової мети. У її структурі вчена виділяє:

- раціонально-ідеологічний елемент правової свідомості, який є панівними знаннями й уявленнями в суспільстві про різноманітні аспекти його правового життя; правову систему та її певні інститути; механізми державної влади й управління; прийняття правових рішень та їх реалізації. Раціонально-ідеологічною правосвідомістю вчена вважає стійки стереотипи правової свідомості в усіх її формах і проявах;

- емоційно-психологічний компонент правової свідомості, який становлять відчуття і переживання соціальних суб'єктів у зв'язку з їх участю у правовідносинах і які формуються на основі правових знань та уявлень про норми права, юридичні права й обов'язки, а також законності правотворчої і правозастосовної діяльності та пов'язані зі сприйняттям і оцінкою правових явищ. Емоційні почуття і психологічні переживання становлять невід'ємний аспект правової свідомості й поведінки, оскільки, супроводжуючи будь-які прояви правової активності суб'єкта і спрямовуючи її на досягнення життєво важливої мети, емоції і почуття виступають одним із головних елементів механізму регулювання правових відносин. Розвинута правова свідомість припускає формування в його носіїв стійких стереотипів у галузі емоцій, почуттів і переживань;

- настаново-поведінковий компонент правосвідомості складають правові настанови й відповідні стереотипи поведінки, які сприяють переведенню уявлень і цінностей у площину практичної реалізації. Саме у правовій поведінці суб'єктів проявляється, на думку Г.П. Клімової, реальний зміст їхньої правосвідомості. Тому в структурі правосвідомості вона виділяє поведінкові компоненти, до яких відносить правові настанови, які у своїй сукупності становлять ціннісну орієнтацію суб'єктів та готовність до діяльності в галузі правового регулювання. Правова настанова і правова поведінка існують в органічній єдності, їх стійкі стереотипи є обов'язковим елементом правової свідомості людини і суспільства [169].

На думку І.В. Галицького, толерантність повинна бути тим явищем, яке пронизує всі елементи правосвідомості в порядку їх ієрархічного розташування. Вона починається з концептуального формування на ідеологічному, науково-світоглядному рівні, який виражається в теоретичних правових розробках, державних доктринах та політико-правових рішеннях. Наступною сходиною вона спускається в побутову свідомість людей, відображаючись в їх сприйнятті картини світу, в емоційній реакції на певні

явища та події, залежить від здатності кожного індивіда та всього суспільства в цілому інкорпорувати або реанімувати цінності толерантності [75]. Як результат усього попереднього цілеспрямованого впливу на громадську свідомість формуються та виникають мотиви конкретної поведінки, які є наслідком соціального становища в певний відрізок історичного часу та наслідком ефективності державотворчої правової політики.

Становлення правової держави й утвердження засад громадянського суспільства передбачає орієнтацію на використання правосвідомості як засобу соціального регулювання юридично значимої поведінки людини. На думку П.П. Баранова, у такому регулятивному впливові правосвідомості необхідно виокремити низку безпосередньо пов'язаних між собою елементів, зокрема:

- правосвідомість не лише сприяє усвідомленню людиною мети юридично значимої поведінки, а і є визначальним джерелом цієї свідомості. За своїми регулятивними можливостями з цим видом свідомості спроможна конкурувати лише моральна свідомість;

- правосвідомість допомагає людині усвідомити сукупність усіх можливих засобів досягнення мети юридично значимої поведінки та здійснити вибір конкретних засобів із такої гіпотетичної кількості;

- правосвідомість (поряд із моральною свідомістю) допомагає людині правильно оцінювати соціальну ефективність обраної стратегії досягнення мети юридично значимої поведінки [30, с. 480–481].

Слід погодитись з В.І. Сировацьким, що правосвідомість у системі суспільно-правових відносин має складний характер, оскільки правосвідомість повинна передувати праву (право є вираженням волі суспільства або певної його спільноти, тобто воно виражає погляди та настанови суспільства або суспільної групи, їх правосвідомість), при цьому правова система, що формується в суспільстві, виступає одним із суттєвих факторів, які впливають на правосвідомість. Крім того, реалізація права

залежать від рівня правової свідомості окремої людини. Правосвідомість крізь призму свого формування має змогу отримати юридично формалізовані вимоги суспільства стосовно правопорядку і стати однією з форм об'єктивації суспільного буття [326]. Таким чином, правосвідомість фіксує соціально прийнятні моделі поведінки, що реалізуються у суспільних відносинах і відображають існуючі правові ідеї, цінності і норми. З іншого боку, правові ідеї, які об'єктивувалися в системі правових норм і «одухотворяють правову організацію юридичних відносин, трансформуються в переконання (тобто правосвідомість) тих, хто формує на їх основі нові норми права, хто застосовує чинне право, хто керується ним у повсякденній діяльності, дотримується і використовує його» [62, с. 228].

У процесі нормативно-правового регулювання поведінки людини виникає явище легітимації, що проявляється у ціннісному прийнятті чи неприйнятті самої ідеї права. На думку Гавриловської Г.П., у процесі перцепції права задіяний переважно конвенційний аспект правових норм, а суб'єктивна легітимація передбачає визнання виправданості існування системи юридичних норм. Якщо образ права може бути спільним для багатьох людей, то визнання суб'єктивної легітимності системи правових норм є процесом індивідуальним. Психологічний механізм нормативно-правового регулювання поведінки людини вчена визначає як сукупність станів та процесів, усвідомлюваних та неусвідомлюваних, із яких складається структурно-функціональна організація життєдіяльності людини у контексті системи юридичних норм. Психологічними механізмами нормативно-правового регулювання поведінки людини є перцептивний (соціальна перцепція системи правових норм особистістю), мотиваційний (мотивація активності особистості у системі правових норм) та легітимаційний (психологічна суб'єктивна легітимація правових норм). Легітимація правових норм у свідомості особистості пов'язана з комплексом переживань і

внутрішніх установок людей, з уявленнями особистості про відповідність конкретної правової норми нормам соціальної справедливості [73].

Суб'єктивна легітимація правових норм включає в себе такі психічні процеси, як відображення правової норми, певні мислительні операції, спрямовані на співвіднесення цієї норми з реально існуючими інтересами, установками, цінностями, життєвими планами людини. Вона пов'язана з такими психічними станами, як стан задоволення (якщо правова норма відповідає уявленням особистості про соціальну справедливість і готовність виконувати цю норму) або ж стан когнітивного дисонансу (якщо існуюча правова норма заперечує уявлення особистості про соціальну справедливість). Легітимація правових норм держави є необхідним компонентом функціональної організації життєдіяльності людини, оскільки у повсякденному житті людина постійно змушена контактувати з правовою системою і співвідносити свої дії у нормативних ситуаціях із правовими нормами. Рівень легітимації правових норм обумовлює поведінку людини в правовому полі [73]. Норми права впливають не на поведінку людей, а на їхню свідомість і через неї регулюють поведінку.

Усі чинники, що впливають на формування правосвідомості та правомірної поведінки, поділяються на об'єктивні та суб'єктивні. До об'єктивних належать такі, що не мають на меті формування правової культури, проте тим чи іншим способом здійснюють вплив на процес правової соціалізації. На нього впливають соціально-економічна та соціально-політична ситуація в країні, рівень добробуту населення, характер політичного режиму, особливості національної культури тощо. Суб'єктивний чинник втілюється у діяльності, яка має на меті формування правосвідомості та правомірної поведінки і проявляється у правовому вихованні [171]. Універсальним показником ефективності правового виховання є правомірна поведінка людини.

Підсумовуючи, слід погодитись, що наявність двох форм нормативного регулювання людської спільноти обумовлена своєрідністю природи самої людини, яка одночасно виступає як особистість і як особа. Особистість розглядається як одинична біосоціальна істота, природний елемент людського суспільства як такого, носій власної індивідуальності. Особа розглядається як одиниця певної функціональної єдності, носій рольових навантажень та властивостей. «У першій субстанційній якості людина виступає суб'єктом моральної поведінки, у другій – правової. Тобто мораль є законом єдності людей як «Божих створінь», право ж – законом політичної функціональної доцільності. Моральна поведінка орієнтована на свідоме добровільне (навіть превентивне) врахування іншого інтересу за рахунок обмеження власного. Право, навпаки, виступає зовнішнім регулятором (примусовим обмежувачем) приватних домагань у випадку конфлікту чи конкуренції інтересів. Отже, мораль орієнтує на «твою» користь, право відстоює «мою»… Отже, моральність є внутрішньою «програмою», на ґрунті якої повинні діяти учасники відносин, вільно обираючи напрям, форму і зміст власної поведінки у різноманітних конкретних обставинах» [227, с. 189].

Регламентація правової поведінки є однією з найбільш гострих соціально-правових проблем сучасності. Про це свідчить зростання кількості і виникнення нових видів правопорушень, невпинне зростання злочинності, збільшення проявів девіантної соціальної поведінки, що призводить до негативних змін у правосвідомості і культурі суспільства, деградації соціальних норм і цінностей. Звичайно, такий стан суспільних відносин знаходить свій безпосередній прояв у правовій поведінці, котра характеризується зростанням безвідповідальності людини за свою поведінку [353, с. 3]. Відбувається негативний взаємозв'язок індивідуальної і суспільної свідомості, внаслідок чого має місце зміна соціальних орієнтирів на зразки

маргінальної, егоїстичної, пристосовницької, маніпулятивної, протиправної, злочинної поведінки.

Окреслена ситуація є звичайною для епохи соціальних перетворень, змін, реформ, оскільки всі зміни в регулюванні суспільних відносин тягнуть за собою зміни системи соціальних цінностей, принципів і норм. Цей процес є невідворотним і відображає розвиток суспільства. Розв'язання ж окреслених проблем можливе лише шляхом державного регулюванням найбільш важливих суспільних відносин, котрі належать до сфери права. При цьому важливим є створення таких правових моделей поведінки, які допомогли б закріпити нові позитивні цінності і норми, запропонувати соціально-схвалювані зразки правомірної поведінки. Лише філософсько-правове дослідження проблем правової поведінки може дати відповіді на питання про сутність сучасної правової поведінки, про нові цінності та норми суспільства, що з'являються при зміні потреб та інтересів людей, про покращення якості правового регулювання суспільних відносин, а отже, підвищити соціальну стабільність, цілісність суспільства, покращити рівень реалізації прав і свобод людини.

Поведінка людини розглядається нами як зовнішньо об'єктивований прояв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінуючих у суспільстві соціальних цінностях та інтеріоризовані людиною у процесі соціалізації. Видовим явищем щодо неї є правова поведінка людини - зовнішньо об'єктивований прояв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінуючих у суспільстві правових цінностях і нормах та забезпечуються державним примусом.

4.3. Висновки до розділу 4

Розвиток концепції поведінки людини у філософії права XIX–XX ст.ст. був зумовлений, перш за все, кризовою ситуацією в розвитку філософії, яка склалася на початку XIX століття. На той час класична філософська парадигма, зорієнтована на ототожнення основних характеристик світу зі специфічними характеристиками природи або світового духу, структурно адекватного природі, вичерпала можливості свого розвитку. Криза просвітницького способу філософування виявилась у неспроможності використання традиційних підходів і світоглядно-методологічних орієнтацій для розв'язання нових проблем, що постали перед філософією права. Відбулись радикальні зміни, пов'язані із крахом раціональних цінностей класичної філософії і потребою у зміні філософської парадигми, що знайшло втілення у некласичній філософії.

Створення цілісної концепції поведінки людини вимагало дослідження психології детермінації і мотивації соціальної поведінки, зокрема праці таких вчених, як В. Бехтерєв, Р. Вудворте, І. Павлов, Б.В. Скіннер, Е. Толмен, Дж. Уотсон, К. Халл, Д. Хоманс та ін. Біхевіористи запропонували емпіричний підхід до поведінки як зовнішнього прояву психічної активності людини, що проявляється через реакції організму на стимули оточуючого середовища. Згідно з класичними біхевіористичними теоріями, поведінка людини розуміється як сукупність рухових і зведених до них словесних та емоційних відповідей (реакцій) на вплив (стимули) зовнішнього середовища. Біхевіористи намагались перенести на соціальне середовище механізми умовних рефлексів, котрі виявлені у тварин. Було зроблено висновок, що людина має вроджені схеми поведінки, котрі вона допрацьовує у процесі отримання нового досвіду. Таким чином, поведінка людини сприймалась дещо примітивно, оскільки з її детермінант були виключені свідомість, мислення, воля. Представники необіхевіоризму, намагаючись подолати обмеженість основної схеми біхевіоризму «стимул –

реакція», ввели до неї опосередковану ланку – так звані «проміжні змінні» (розум, воля), котрі дозволили аналізувати регулятивні аспекти поведінки.

Розкриття внутрішнього психологічного механізму регулювання поведінки особи є можливим, лише застосовуючи соціологічні та психологічні дослідження, що дає можливість розглядати право як особливу соціальну систему, котра у взаємодії з психологічними характеристиками, особливостями особи здійснює вплив на її поведінку. Застосування саме такого дослідницького підходу дає можливість всебічно, комплексно дослідити поведінку людини. Тому створення цілісної концепції правової поведінки вимагало дослідження психології соціальної взаємодії в теорії соціологічного інтеракціоналізму, зокрема праць таких вчених, як Г. Блумер, Н. Дензін, Ч. Кулі, М. Кун, Дж. Мід, Н. Смелзер, Т. Шибутані та ін.

Сутність символічного інтеракціоналізму полягає в тому, що взаємодія між людьми розглядається як безперервний діалог. У процесі цього діалогу люди спостерігають, осмислюють наміри один одного і реагують на них. Інтерпретація наміру чи дії (стимулу) здійснюється перед відповідною реакцією, коли й приймається рішення, як реагувати на той чи інший стимул. Таким чином, відбувається взаємозв’язок стимулу з відповідними символами, які засвоюються у процесі соціальної взаємодії і загальними для всіх людей. На основі такої взаємодії і визначається відповідна соціальна поведінка людини.

Сучасна теорія символічного інтеракціоналізму має багато позитивних сторін, серед яких слід відзначити спробу виділити, на противагу до біхевіористів, соціальну складову в поведінці людини, знайти соціально-психологічні механізми формування поведінки особи у спілкуванні з іншими людьми, підкреслити творче начало особи. Однак суб’єктивно-ідеалістичні позиції інтеракціоналістів призводять до ігнорування змісту міжособистісного спілкування, предметної діяльності осіб, безвідносно до історичних та соціально-економічних умов існування особи. До недоліків цієї

школи можна також віднести ігнорування ролі емоцій у соціальній поведінці людини.

Теорія соціальної дії, основи якої у двадцятих роках XX сторіччя заклали Вебер, Знанецький, Макайвер та Парсонс, полемізує з теорією біхевіоризму. Згідно з цією концепцією, зв'язок людини і суспільства здійснюється за допомогою підпорядкування поведінки людини суспільним загальноприйнятим нормам. Джерелом всіх суспільних процесів і явищ є не індивідуальна свідомість, а загальна система цінностей, котра присутня в кожній індивідуальній свідомості. Таким чином, зв'язок людини і суспільства здійснюється через співвідношення поведінки людини з вимогами колективних загальноприйнятих норм.

Представники теорії соціальної дії пропонують дещо ідеалістичне пояснення поведінки людини. Для всебічного аналізу цього поняття бачиться за необхідне використовувати як суб'єктивні фактори (свідомість), так і об'єктивні (реально існуючі суспільні відносини). Поряд з цим усі проаналізовані теорії поведінки ґрунтуються на загальних методологічних принципах дослідження. Тому вважаємо, що пояснення соціальної поведінки слід шукати у єдності біологічного, соціального і духовного факторів, котрі і можуть здійснювати реальний вплив на поведінку людини.

Поведінка людини у суспільстві є складним антропо-соціальним феноменом, який детермінований низкою внутрішніх і зовнішніх факторів. Найважливішим засобом соціального регулювання поведінки людини є соціальні норми, за допомогою яких суспільство ставить перед людиною вимоги, якими вона повинна керуватись у своїй поведінці, які спрямовують, регулюють, контролюють та оцінюють поведінку людини. Нормальне соціальне буття людини є можливим коли вона, обираючи варіант поведінки, керується саме цими загальновизнаними правилами, які ґрунтуються на соціальних цінностях, ідеалах суспільства.

Поведінка людини розглядається як зовнішньо об’єктивований прояв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінуючих у суспільстві соціальних цінностях та інтеріоризовані людиною у процесі соціалізації. Видовим явищем щодо неї є правова поведінка людини - зовнішньо об’єктивований прояв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінуючих у суспільстві правових цінностях і нормах та забезпечуються державним примусом.

ВИСНОВКИ

У дисертації подано теоретичне узагальнення і нове вирішення наукової проблеми, що виявляється у комплексному філософсько-правовому дослідженні формування та розвитку концепції поведінки людини. Визначена у вступі актуальність теми повністю підтвердилась у ході дослідження. Виявлено, що на різних етапах історичного розвитку суспільство в особливий спосіб підходило до регламентації поведінки людини, закріплюючи його у соціальних, зокрема правових, нормах. Різні соціально-економічні формації використовували різні соціальні норми в конкретних історичних умовах, які відповідали тогочасному соціальному, культурному, духовному та економічному розвитку людини і суспільства. Суспільство створювало соціальні норми як засіб для впорядкування, врегулювання та оцінки поведінки людини. Соціальні норми досі відображають відносини взаємодії та взаємозалежності між людьми, репрезентовані так, що безпосередньо впливають на їхню поведінку. Аналіз філософсько-правових поглядів, соціальних і правових норм різних суспільств, а також дослідження специфіки соціальних систем дозволив з'ясувати особливості філософського розуміння поведінки людини на різних етапах розвитку суспільства, а також засобів її регулювання. У результаті дослідження зроблено такі висновки:

1. Перші філософські уявлення про характер, особливості, мотиви та причини поведінки людей сягають Стародавнього світу. З розвитком культури поступово розпочали вироблятись формальні механізми упорядкованої, культурно-правової, надситуативної поведінки. Така поведінка відображала соціальне та громадянське мислення, яке блокувало деструктивні явища у суспільних відносинах і спрямовувало до створення цивілізованих форм їх регулювання.

Філософські школи Стародавньої Індії досліджували проблеми початку буття, формування духу, внутрішнього світу людини, пошуки сенсу життя та

покращення її долі. У цій проблематиці переважає пошук шляхів звільнення людини від карми як причинно-наслідкового зв'язку між її поведінкою та результатами такої поведінки. Усі філософські системи давньоіндійської філософії поділяли ідею звільнення людини від страждань. Визнавалось, що призначення філософії полягає в пошуку істинного знання, за допомогою якого слід правильно спрямувати поведінку людини, допомогти їй у пошуках шляхів уникнення страждань і досягнення звільнення.

2. Китайська філософія створила самобутнє уявлення про людину і світ, яке пов'язане з обожнюванням неба, землі та всієї природи як середовища людського життя. Людина розглядалась як частина природи, яка пов'язана з нею багатьма невидимими зв'язками, які постійно впливають один на одного, а тому висувалась ідея відповідальності людини за свою поведінку на вищому (космічному) рівні. Однак уже у той час розпочали виявлятися ознаки поступової самоідентифікації людини через ідеал благородної, мудрої людини, носія вищих моральних якостей, яка не дозволяє тлумачити себе як знаряддя. Вважалось, що шляхетна людина у своїй поведінці керується внутрішніми чинниками та життєвими принципами, серед яких обов'язковими були людинолюбство, повага до батьків (старших) та виконання ритуалів. Ница людина розглядалась як така, що не має внутрішніх переконань, діє під впливом юрби або безпосередніх життєвих потреб. Найкращим вибором поведінки людини вважалось або утримання від дії та наслідування природності, або активна дія, спрямована на впорядковування та усунення збоїв і помилок, які вкралися у процес еволюції.

3. У філософії Древньої Греції простежуються перші спроби наукового обґрунтування специфіки поведінки людини, що пов'язувалося з процесом самовдосконалення особистості, вмінням розрізняти добро і зло, розум і почуття, свободу, справедливість і рівність. Крім того, постало питання про формування у свідомості людей моральних цінностей, які стали б регулятором поведінки людини, становили основу моральних і правових

норм, забезпечували соціальний порядок. Античні мислителі розглядали поведінку людини через призму того, що людина народжується вільною, при цьому свобода громадянина означала відповідальність за свою поведінку. Однак античне розуміння свободи поведінки людини не вбачало в кожній людині неповторну індивідуальність. Це була свобода абстрактна, слабко зорієнтована на інтереси людини та пізнання нею сенсу життя. Саме у філософії античності відображалося подвійне розуміння свободи: як проблеми створення соціально-політичних інституцій, які змогли б захистити людину від зазіхань тиранії, та проблеми громадянської свідомості, відповідальності людини за свою поведінку.

4. Погляди філософів Середньовіччя на людину та її поведінку розвивались під впливом християнства, яке поєднало свободу волі з божественною сутністю людини, відкрило їй критерії істини, збагатило розуміння свободи вибору поведінки. Поширення християнства створило новий духовний клімат, змінило оцінку людини, а також взаємини людей між собою, оскільки нормою, якою повинен керуватися християнин у своєму житті, стала любов до ближнього. Християнство утвердило рівність людей перед Богом, оскільки всі люди є братами як сини небесного Отця. Виконання заповіді про любов до ближнього формувало перед християнином не лише духовні завдання, а й життєві установки, що наказували діяти правомірно, робити все необхідне для розумного влаштування життя та соціальних відносин.

5. Епоха Відродження характеризувалась поверненням до античного розуміння цінності людини, природного права та поведінки людини шляхом звільнення філософської думки від догматів церкви. Дослідження різних аспектів у підходах до поведінки людини епохи Відродження дало змогу зробити висновок, що проголошене ренесансними мислителями духовне розкріпачення людини було нерозривно пов’язане із завданням побудови нової культури, розробкою етичних ідеалів, орієнтованих на творчу

поведінку людини. Розглянувши твори філософів цієї доби, можна стверджувати, що обґрунтування поведінки людини того часу мало онтологічну природу, таку, що формувалась під впливом взаємозв'язку та взаємодії тілесного і божественного начал, які мають суперечливу сутність. Ренесансне сприйняття поведінки людини не було радикально новим, оскільки синтезувало ідеї попередніх епох, однак згодом сформувався принципово новий філософський напрям, центром якого стало дослідження особливостей буття людини, а також її місця та ролі у Всесвіті.

6. Філософія права епохи Відродження і Реформації здійснила спробу очистити античну філософію від схоластичних деформацій, зробила більш доступним її істинний зміст. Реформація стала реакцією на девальвацію однозначності теоцентризму, найважливішою ідеєю якої стала необхідність особистої відповідальності людини перед Богом за свою поведінку. Відкидалась необхідність посередництва церкви. Так було поєднано сильний вплив релігії із гуманізмом Відродження, який обстоював самостійність, винятковість і цінність людини.

7. У Новий час ідеї природного права виконали революційну роль у відстоюванні можливостей людини створювати відповідні їй сутності умови життя та суспільні відносини, а також юридично обов'язкові правила поведінки. Піднесення самого життя до рівня найвищого земного блага додавало упевненості в неповторності людини. Свободолюбство як суттєва риса людини, що природно притаманна їй нарівні з життям, проголошувалась її священним правом. У філософських ідеях природного права того часу людина розглядалась як господар свого життя, власник своїх ідей та майна, яка самостійно визначає свою поведінку на основі здорового глузду.

8. Німецька класична філософія права охоплювала чимало ідей і концепцій, проте її характеризує низка суттєвих принципів, які властиві для цього етапу розвитку. Серед них слід виділити те, що філософія того часу здійснювала стосовно поведінки людини критичну рефлексію. Поведінка

людини розглядалась із погляду вчення про буття, людину, мораль і релігію на основі нових світоглядних поглядів. Крім того, у своєму розгляді поведінки людини філософія права того часу була сконцентрована навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей.

Саме філософська проблема діалектики свободи і необхідності в цей час стала методологічною основою розуміння феномена відповідальності людини за свою поведінку. Свобода, розглянута за межами необхідності, розглядалась як така, що породжує свавілля та вседозволеність. Крім того, вчення про свободу і відповідальність було доповнено вченням про поєднання свободи і примусу, що поступово перетворило поведінку людини з морально-політичного поняття на правове. Це відображено у філософії І. Канта (поведінка людини у суспільстві розумілась як така, що регулюється моральними і правовими нормами, які відрізняються між собою характером примусу) та Г. Гегеля (поведінка людини розглядалась як результат вияву її внутрішніх суперечностей. Пояснюючи природу суперечностей, Г. Гегель відштовхується від розуміння абсолютного надсуб'єкта, який активізує історію, використовуючи для цього суперечності, що є у всіх сферах природного, соціального і духовного світів, зокрема в змісті правової реальності).

9. Розвиток концепції поведінки людини у філософії права XIX–XX ст.ст. зумовлений насамперед радикальними змінами, пов'язаними із крахом раціональних цінностей класичної філософії і потребою у зміні філософської парадигми. Це втілено у некласичній філософії. В основу некласичного розуміння поведінки був покладено ірраціоналізм як світоглядний орієнтир філософських учень, у яких погляди на людину та світ ґрунтувалися не на розумових засадах, а на позицій волі, інстинктах, інтуїції та почуттях. Це відображено у філософії С. Кьєркегора, Ф. Ніцше, А. Бергсона, М. Фуко та ін.

Дослідження психології детермінації і мотивації соціальної поведінки людини висвітлені у теорії біхевіоризму, представниками якої є В. Бехтерєв, Р. Вудворте, І. Павлов, Б.В. Скіннер, Е. Толмен, Дж. Уотсон, К. Халл, Д. Хоманс, які запропонували емпіричний підхід до поведінки як зовнішнього вияву психічної активності людини, що проявляється через реакції організму на стимули навколишнього середовища. Розкриття внутрішнього психологічного механізму регулювання поведінки людини відображено в теорії соціологічного інтеракціоналізму, зокрема таких учених, як Г. Блумер, Н. Дензін, Ч. Кулі, М. Кун, Дж. Мід, Н. Смелзер, Т. Шибутані та ін. (взаємодія між людьми розглядається як безперервний діалог, у процесі якого люди спостерігають, осмислюють наміри один одного і реагують на них). Теорія соціальної дії, основи якої у двадцятих роках XX сторіччя заклали М. Вебер, С. Знанецький, Р. Макайвер та Т. Парсонс, полемізує з теорією біхевіоризму. Згідно з цією концепцією зв'язок людини і суспільства здійснюється за допомогою підпорядкування поведінки людини суспільним загальноприйнятим нормам. Джерелом усіх суспільних процесів і явищ є не індивідуальна свідомість, а загальна система цінностей, котра є в кожній індивідуальній свідомості, а зв'язок людини і суспільства здійснюється через співвідношення поведінки людини з вимогами колективних загальноприйнятих норм.

10. Поведінка людини у суспільстві є складним антропо-соціальним феноменом, який детермінований низкою внутрішніх і зовнішніх чинників. Найважливішим засобом соціального регулювання поведінки людини є соціальні норми, за допомогою яких суспільство ставить перед людиною вимоги, якими вона повинна керуватись у своїй поведінці, які спрямовують, регулюють, контролюють та оцінюють поведінку людини. Нормальне соціальне буття людини можливе, коли вона, обираючи варіант поведінки, керується саме цими загальновизнаними правилами, які ґрунтуються на соціальних цінностях, ідеалах суспільства.

11. Генеза концепції поведінки людини розглядається через призму лінійного підходу як послідовність етапів історичного розвитку, які зумовлюються об’єктивними законами та умовами суспільного розвитку, а також соціальними цінностями та особистісними цінностями людини.

Поведінка людини розглядається як зовнішньооб’єктивований вияв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінувальних у суспільстві соціальних цінностях та інтеріоризовані людиною у процесі соціалізації. Видовим явищем щодо неї є правова поведінка людини – зовнішньооб’єктивований вияв особистісних цінностей людини, які ґрунтуються на домінувальних у суспільстві правових цінностях і нормах і забезпечуються державним примусом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Б. О Граде Божием / Б. Августин. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с.

2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; [пер. с фр.]. – М.; СПб.: Издательство «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.

3. Азаркин Н.М. Монтескье. – М.: Юрид. лит., 1988. – 128 с.

4. Александр Дж. После неофункционализма: деятельность, культура и гражданское общество / Дж. Александр // Социология на пороге XXI века: основные направления исследования. – М., 1999. – С. 186–205.

5. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 256 с.

6. Алексейчук И.С. Осмысление концепта мораль / И.С. Алексейчук: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/intelekt/2010_8/Alexey.pdf

7. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания / Б.Г. Ананьев. – СПб.: Питер, 2001. – 272 с.

8. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания / Б.Г. Ананьев. – Л.: ЛГУ, 1968. – 339 с.

9. Андеев И.С. Философия Канта и современный идеализм / И.С. Андеев, Б.Т. Григорьян. – М.: Наука, 1987. – 272 с.

10. Андреева Г.М. Социальная психология: учебник для вузов / Г.М. Андреева. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 375 с.

11. Андреева И.В. Правосознание в системе детерминант социального поведения личности / И.В. Андреева. – Саранск, 2006. – 164 с.

12. Андрусів Л.З. Роль реформаційно-єретичних ідей у становленні раціоналістичного світогляду доби українського Відродження / Л.З. Андрусів // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – 2009. – № 19. – С. 86–91.

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

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

15. Андрущенко Т. Значення Німецької класичної філософії для розвитку естетико-мистецької думки / Т. Андрущенко: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vird/2010_12/2.pdf

16. Анисимов А.Л. Честь, достоинство, деловая репутация: гражданско-правовая защита / А.Л. Анисимов. – М.: Юристь, 1994. – 80 с.

17. Анисимов С.Ф. Моральная деятельность и поведение / С.Ф. Анисимов. – М.: Изд-во МГУ, 1979. – 156 с.

18. Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональных систем / П.К. Анохин. – М.: Медицина, 1975. – 447 с.

19. Антична культура і вітчизняна філософська думка / за ред. В.С. Горського. – К. : Знання, 1990. – 48 с.

20. Апресян Р.Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) / Р.Г. Апресян // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 3–17.

21. Аристотель Нікомахова етика. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.

22. Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Т. 4. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.

23. Артемьев А.И. Социология личности. – 2-е изд. / А.И. Артемьев – М.: ООО «Арба Т-ХХ1», 2001. – 256 с.

24. Артемьева О.В. Социальная перспектива этики добродетели / О.В. Артемьева: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile//ethics/RC/ed/f/soc_eth/artemieva.html

25. Арчер М. Реализм и морфогенез / М. Арчер // Теория общества: Фундаментальные проблемы. – М., 1999. – С. 157–195.

26. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / В.Ф. Асмус // Вопроси Философии. – 1995. – № 1. – С. 52 – 69.

27. Асмус В.Ф. Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М.: Издательство «Наука», 1973. – 536 с.

28. Балинська О.М. Вербальний біхевіоризм у правовій комунікації: монографія / О.М. Балинська. – Львів: ПАІС, 2008. – 176 с.

29. Балл Г. Актуальні методологічні питання дослідження моралі і моральної поведінки / Г. Балл: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=6&n=75&c=1763

30. Баранов П.П. Общая теория права: курс лекций / П.П. Баранов; под общ. ред. проф. В.К. Бабаева. − Нижний Новгород: НВШМ, 1993. – 541 с.

31. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди / Леонид Баткин. – М.: Рос. Госуд. гуманит. университет, 1995. – 448 с.

32. Бачинин В.А. Социология: три курса лекций для студентов-юристов / В.А. Бачинин. – Х.: Консум, 2003. – 576 с.

33. Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права / В.А. Бачинин. – СПб.: Издательство «Юридически центр Пресс», 2006. – 1081 с.

34. Бекон Ф. Образец трактата о всеобщей справедливости, или об источниках права, в одной главе, в форме афоризмов: соч. / Ф. Бекон. – М., 1971. – Т. 1. – 675 с.

35. Беляева Е.В. Исторические формы общественной морали / Е.В. Беляева: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/bel.html

36. Бергер П.Л. Приглашение в социологию / П.Л. Бергер. – М., 1996. – 168 с.

37. Бердник Ю.В. Політичні погляди Ш.-Л. Монтеск'є / Ю.В. Бердник: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://s-journal.cdu.edu.ua/base/2008/v5/v5pp145-147.pdf

38. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Г.Дж. Берман. – М.: Норма, 1998. – 624 с.

39. Библер В.С. На гранях логики культуры: книга избранных очерков / В.С. Библер. – М.: Русск. феноменологич. общ-во, 1997. – 440 с.

40. Білас Ю. Гуманістичні засади європейських стандартів прав людини / Ю. Білас // Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): матеріали Міжнародного «круглого столу» (м. Львів, 4–5 грудня 2009 року). – Львів: Край, 2009. – С. 31–44.

41. Бліхар В.С. Дослідження правосвідомості через призму ціннісного обґрунтування права / В.С. Бліхар: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Fmpp/2011_2/blihar.htm

42. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М.: Издательство Московского университета, 1984. – С. 173–179.

43. Блюмкин В.А. О понятии морали. Что такое мораль / В.А. Блюмкин, Г.Н. Гумницкий. – М.: Знание, 1988. – 80 с.

44. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения / М.И. Бобнева. – Москва: Издательство «Наука», 1978. – 312 с.

45. Бойл Э. «Открытое общество» Карла Поппера: личный вигляд / Э. Бойл // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 464 с.

46. Бондар І.О. Філософсько-теологічні вимоги лютеранства / І.О. Бондар // Філософія науки: традиції та інновації. – 2009. – № 1. – С. 254 – 264.

47. Боревой М.Б. Человек и его екзистенциальные модификации в философии С. Кьеркегора / М.Б. Боревой: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Fkzh/2009_32/Borevoy.pdf

48. Борзенко И.М. Человечность человека: основы современного гуманизма: учебное пособие для вузов / И.М. Борзенко, В.А. Кувакин, А.А. Кудишина; изд. 2-е, испр. и доп. / под ред. А.Г. Круглова и В.А. Кувакина. – М.: Рос. гуманист. о-во, 2005. – 388 с.

49. Браніцька Т.Р. Поняття «інтерес» у науковій літературі / Т.Р. Браніцька: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Nzvdpu/pp/2007_19/text%201/ponyattya.pdf

50. Братасюк В.М. Інтелектуальний консенсус епохи і розвиток правового мислення / В.М. Братасюк // Проблеми філософії права. – 2003. – Том 1. – С. 116–121.

51. Братасюк М.Г. Біологізаторсько-волюнтаристський підхід до конфліктів у праві / М.Г. Братасюк: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/VAUMVS/2011_1/brat_ma.htm

52. Братасюк М.Г. Природно-правова парадигма в постмодерній філософсько-правовій думці / М.Г. Братасюк // Проблеми філософії права. – 2003. – Т. 1. – С. 167–172.

53. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини / В. Брюггер // Проблеми філософії права. – 2003. – Том 1. – С. 136–146.

54. Буддизм. Извлечения из буддийских писаний // Історія вчень про державу і право: хрестоматія для юридичних вищих навч. закладів і факультетів / уклад. та заг. ред. проф., д-ра істор. наук Г.Г. Демиденка. – Х.: Право, 2005. – 910 с.

55. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение / Л.П. Буева. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.

56. Букреев В.И. Этика права: от истоков этики и права к мировозрению: учеб. пособие / В.И. Букреев, И.Н. Римская. – М.: Юрайт, 1998. – 336 с.

57. Булатов М.А. Немецкая классическая философия / М.А. Булатов. – Ч. 1. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322 с.

58. Бутченко Т.І. Становлення соціально-політичного проектування в добу середньовіччя / Т.І. Бутченко: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Niz/2010_11/bytchenko.htm

59. Валюк О.Я. Наукові концепції моралі й моральності / О.Я. Валюк: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pspl/2010_7/75-86.pdf

60. Вандишев В.М. Філософське підґрунтя прогностики Юрія Дрогобича / В.М. Вандишев: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Filos/2002_20/08_vandyshev_vm.pdf

61. Варій М.Й. Загальна психологія: навч. посібник / М.Й. Варій. – 2-ге видан., випр. і доп. – К.: «Центр учбової літератури», 2007. – 968 с.

62. Васильев А.М. Правовые категории: методологические аспекты разработки системы категорий теории права / А.М. Васильев. – М.: Юрид. лит., 1976. – 264 с.

63. Васильєв В.В. Западня философия XIX века / В.В. Васильєв. – М.: Висшая школа, 2005. – 519 с.

64. Вебер Макс. Избранные произведения / под ред. д.ф.н. Ю. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

65. Величко А.М. Нравственные и национальные основы права / А.М. Величко. – СПб., 2002. – 156 с.

66. Вергун О. Соціологія громадянського суспільства: постструктуралістична парадигма М. Фуко / О. Вергун: [Електронний

ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/NaUKMA/Soc/1999_11/05_vergun_o.pdf

67. Висагин А.А. Буддийские представления о праве / А.А. Висагин, В.Г. Графский // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации / Нац. Общественно-научный фонд; Руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

68. Висагин А.А. Традиционная правовая мысль / А.А. Висагин // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.

69. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К.: Наукова думка, 1959. – 518 с.

70. Війтенко О.М. Естетичний ідеалізм – типологічна парадигма культури Відродження: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/filo/2009_22/Viytenko.pdf

71. Володарский В.М. Кальвин Жан / В.М. Володарский // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 2. Европа: V–XVII вв. / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – 829 с.

72. Володарський В.М. Мюнцер Томас // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 2. Европа: V–XVII вв. / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – 829 с.

73. Гавриловська К.П. Суб’єктивна легітимація правових норм як психологічний механізм нормативно-правової регуляції поведінки особистості / К.П. Гавриловська: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pspl/2010_8/173-182.pdf

74. Гайворонська Т.В. Філософсько-правовий дискурс розуміння свободи і необхідності в історичному контексті / Т.В. Гайворонська:

[Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_35/Gileya35/F7_doc.pdf

75. Галицький І.В. Формування толерантності у правосвідомості та правовій культурі громадян України / І.В. Галицький: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vaau/2011_2/text/11givkgu.pdf

76. Гамбаров Ю.С. Гражданское право. Общая часть / Ю.С. Гамбаров. – М., 2003. – 796 с.

77. Ганжа А.О. Гуманистическая социология Флориана Знанецкого / А.О. Ганжа, А.А. Зотов // Социологические исследования. – 2002. – № 3. – С. 112–120.

78. Гарасимів Т.З. Девіантна поведінка особистості: філософсько-правовий вимір: монографія / Т.З. Гарасимів. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2009. – 524 с.

79. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1970–1973. Т. 1 – М.: Мысль, 1970 – 502 с.; Т. 2 – М.: Мысль, 1971. – 248 с.; Т. 3 – М.: Мысль, 1972. – 372 с.

80. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Георг Вільгельм Фрідріх Гегель; [пер. з нім.]. – К.: Юніверс, 2000. – 329 с.

81. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

82. Гегель Г.В.Ф. Философия права: соч. в 8 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М–Л., 1934. Т.7. – 380 с.

83. Гегель Г.В.Ф. Філософія права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Думка, 1990. – 526 с.

84. Гелеш А.І. Формування та розвиток ідеї гуманізму в праві: філософсько-правовий вимір: дис. на здобуття наук. ступеня кандидата юрид. наук. Спеціальність: 12.00.12 – «філософія права». 2012. – 190 с.

85. Гельвеций К.А. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1973–1974. – Т. 2. – 603 с.

86. Гетьман-П’ятковська І.А. Право та мораль: теоретико-правові проблеми співвідношення та взаємодії: дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук: 12.00.01 / Ірина Анатоліївна Гетьман-П’ятковська / НАН України; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького. – К., 2007. – 210 с.

87. Гоббс Т. Левіафан або суть, будова і повноваження держави церковної та громадянської / Томас Гоббс. – К.: Дух і Літера, 2000. – 606 с.

88. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Томас Гоббс: сочинения в 2 т. – Т. 1; [пер. с лат. и англ.]. – М.: Мысль, 1989. – 624 с.

89. Гоббс Т. Основы философии. Ч. 3. О Гражданине / Томас Гоббс: Избранные произведения в 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – 448 с.

90. Говорун А.В. Ідеї морального виховання в античній філософії: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/znpkhnpu_ttmniv/2008_22/04.html

91. Год Н.В. Еразм Ротердамський, Мартін Лютер та їх полеміка з питання про свободу волі / Н.В. Год: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Npifznu/2009_27/27/god.pdf

92. Головащенко С.І. Ідея єдності політики і моралі у творчості Петра Могили / С.І. Головащенко // «Петро Могила і сучасність»: міжнародна конференція (14-16 березня 1996, Київ) // збірник доповідей і повідомлень: до 400-річчя від дня народження / Від. релігієзн-ва ін-ту філос. НАН України та ін. ред. кол. П. Яроцький (відп. ред). – К., 1996. – 61 с.

93. Головченко В. Правові механізми формування правосвідомості студентів / В. Головченко, А. Потьомкін // Право України. – 2006. – № 4. – С. 100-104.

94. Гольбах П. Избранные произведения: в 2 т. / А.П. Гольбах. – М., 1963. – Т.1 – 715 с., Т. 2 – 563 с.

95. Гольбах П.А. Письма к Евгении. Здравый смысл / П.А. Гольбах. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. – 455 с.

96. Горкхаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкхаймер; [пер. з нім.]. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с.

97. Городяненко В.Г. Соціологія / В.Г. Городяненко. – Київ: Видавничий центр «Академія», 2003: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ebk.net.ua/Book/sociology/gorodyanenko_sotsiologiya/part2/2301.htm

98. Гранат Н.Л. Правосознание и правовая культура / Н.Л. Гранат // Юрист. № 11/12 – 1998. – С. 2 – 8.

99. Гревцов Ю. И. Очерки теории и социологии права / Ю. И. Гревцов. – СПб.: [б. и.], 1996. – 264 с.

100. Гревцов Ю.И. Социология права / Ю.И. Гревцов. – СПб: 2001. – 312 с.

101. Гречко П.К. Концептуальные модели истории. – М.: Логос, 1995. – С. 26–49.

102. Грицанов А.А. Всемирная история Новейший философский словарь: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/141.php

103. Грищенко В.Л. Сенс любові: християнська етика В. Екземплярського // Наукові записки. Т. 18. Етика та релігієзнавство: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Filos/2000_18/07_gryshchenko_vl.pdf

104. Грищук В.К. Проблеми кодифікації кримінального законодавства України / В.К. Грищук. – Львів: Львівський університет, 1993. – 138 с.

105. Грищук В.К. Філософсько-правове розуміння відповідальності людини: монографія. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2012. – 574 с.

106. Грищук О.В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / О.В. Грищук. – Л.: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. – 219 с.

107. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М., 1957. – 868 с.

108. Гроций Гуго. О праве войны и мира. Три книги / Гуго Гроций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.

109. Гудима Д. Права людини: досвід дослідження з позиції соціально-антропологічного підходу / Д. Гудима // Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): статті учасників Другого всеукраїнського «круглого столу» (м. Львів, 1–2 грудня 2006 року). – Львів: Край, 2007. – С. 59– 82.

110. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – 2-е изд., испр. и доп. / А.В. Гулыга. – М.: Рольф, 2001. – 416 с.

111. Гуненков Д.В. Феномен моралі: спроба структурно-функціонального аналізу / Д.В. Гуненков: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_40/Gileya40/F17_doc.pdf

112. Гурвич Г.Д. Философия и социология права: избранные сочинения / Г.Д. Гурвич; пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. – СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2004. – 848 с.

113. Гусейнов А.А. Введение в етику / А.А. Гусейнов. – М., 1985. – 208 с.

114. Гусейнов А.А. Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) / А.А. Гусейнов: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://guseinov.ru/publ/Moral_individ_society.html

115. Данилевский М. Я. Россия и Европа / М. Я. Данилевский. – М., 1991. – 478 с.

116. Данте Алигьери. Божественная комедия / Данте Алигьери. – М.: Наука, 1967. – 627 с.

117. Даосизм. Пути обретения бессмертия / сост. и пер. Е. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 607 с.

118. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 657 с.

119. Декарт Р. Страсти души: сочинения: в 2 т. / Р. Декарт / сост. ред., вступ. слово В.В. Соколова; примеч. М.А. Гарнцева, В.В. Соколова; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.

120. Демиденко Г.Г. Історія вчень про право і державу: навчальний посібник / Г.Г. Демиденко. – Харків: Консум, 2004. – 432 с.

121. Джаммапада / перевод с пали, введ. и комент. В.Н. Топорова. – М., 1960. – 198 с.

122. Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология: в 2 т. – Т.1. – М.: Искусство, 1981. – 495 с.

123. Добрянський С. Універсальність прав людини: пошуки філософських засад / С. Добрянський // Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): статті учасників Другого всеукраїнського «круглого столу» (м. Львів, 1-2 грудня 2006 року). – Львів: Край, 2007. – С. 122 – 131.

124. Довгань А.О. Про оптимізм в роздумах (не тільки атикартезіанських) Г.В. Лейбніца / А.О. Довгань: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/VZhDU/2010_52/vip_52_1.pdf

125. Дойчик М. Проблема життя і смерті в українській філософській думці доби Відродження / М. Дойчик: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vpnu/filos_psihol/2008_11/2.pdf

126. Дойчик М.В. Ідея гідності людини в європейському ренесансному гуманізмі: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_40/Gileya40/F5_doc.pdf

127. Донских О.А. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии / О.А. Донских, А.Н. Кочергин. – М.: Изд–во МГУ, 1993. – 240 с.

128. Дрогобич Юрій. Verba Magistri: пророцтва і роздуми / наук, ред. і укл. В.М. Вандишев. – Дрогобич: Вимір, 2001. – 340 с.

129. Дуфенюк О. Ренесансний контекст право розуміння С. Оріховського: інтердисцилінарне дослідження / О. Дуфенюк // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2006. – Вип. 2. – С. 275–286.

130. Дуфенюк О.М. Філософсько-правова спадщина С. Оріховського: феномен професіоналізму правоохоронця: автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук. Спеціальність: 12.00.12 – «філософія права» / О.М. Дуфенюк. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. – 223 с.

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

132. Жоль К.К. Философия и социология права: учебное пособие / К.К. Жоль. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.

133. Жуковський А. Петро Могила й питання єдности церков / А. Жуковський. – К.: Мистецтво, 1997. – 304 с.

134. Жукоцкий В.Д. Реформация как универсалия культуры: перекличка эпох и поколений / В.Д. Жукоцкий, З.Р. Жукоцкая // Русская Реформация XX века: статьи по культурософии советизма. – М.: Новый хронограф, 2008. – С. 4–52.

135. Заєць А.П. Правова держава в контексті новітнього українського досвіду / А.П. Заєць. – К.: Парламентське вид-во, 1999. – 248 с.

136. Зайцев М.О. Індивідуально-особистісне самоствердження людини у світоглядних координатах Ренесансу: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Nvvnu/filosof/2008_12/3/3.pdf

137. Здравомыслов А.Г. Поле социологии в современном мире / А.Г. Здравомыслов. – СПб.: Логос, 2010. – 410 с.

138. Иванов Е.А. Социальная философия для юристов. Очерк истории: учебное пособие для студентов юридических вузов и факультетов. – М.: Волтерс Клівер, 2007. – 904 с.

139. Иванов С.А. Византийское юродство. – М., 1994. – С. 4–11: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/j/Jurod_Ivanov.html

140. Иконникова Г.И. Философия права: учебник / Г.И. Иконникова, В.П. Ляшенко. – 2-е издание перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2010. – 351 с.

141. Ильин И.А. О сущности правосознания / И.А. Ильин. – М.: Рагортъ, 1993. – 225 с.

142. История филосифии права. – СПб.: Юридический институт, СПб университет МВД России, 1998. – 640 с.

143. История философии в кратком изложении / пер. с чеш И.И. Богута. – М.: Мысль, 1994. – 590 с. Цифровая библиотека по философии: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000196/index.shtml

144. Іванець М. Необхідність правового регулювання захисту суспільної моралі / М. Іванець, Т. Петрова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Socpr/2011_1/Ivanec-Petrova.pdf

145. Іванова К.А. Культурософські підходи до аналізу культурних змін : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vzhdu/2010_54/vip_54_3.pdf

146. Ігнатьева О.С. Віросповідна сутність протестантизму як предмет релігієзнавчого дослідження / О.С. Ігнатьева: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchu/N154/N154p110-117.pdf

147. Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993. – 560 с.

148. Історія філософії: підручник для вищої школи / керівник авт. колективу В.Г. Кремінь. – Х.: Прапор, 2003. – 768 с.

149. Каверин Б.И. Философия: учебное пособие для юрид. вузов / под ред. Б.И. Каверина, И.В. Демидов. – М.: Юриспруденция, 2001. – 272 с.

150. Каган М.С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа) / М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.

151. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 2. Европа: V–XVII вв. / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – 829 с.

152. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: РГГУ, 1997. – Т. 1. – 583 с.

153. Кальвинистское учение о предестинации (предопределении) Медеевистика в НГУ: учебные материалы по средневековой истории и культуре: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://students.gf.nsu.ru/medieval/calvin/predesti.html

154. Кальной И.И. Филисофия права: учебник / И.И. Кальной. – СПб: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. – 259 с.

155. Кант И. Сочинение: в 6 т. / Имануил Кант. – М., 1963–1966. – Т. 1. – 543 с.; Т. 2. – 611 с.; Т. 3. – 799 с.; Т. 4. – 1022 с.; Т. 5. – 564 с.; Т. 6. – 743 с.

156. Кант І. Критика практичного розуму / Імануїл Кант. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.

157. Капицын В.М. Права человека и механизмы их защиты: учебное пособие / В.М. Капицын. – М.: ИКФ «ЭКМОС», 2003. – 288 с.

158. Капустин Б.Г. Заметки об «общественной морали» / Б.Г. Капустин: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/kapustin.html

159. Карамишева Н. Знання і розум / Н. Карамишева // Вісник Львівського університету. – Філософські науки. – 2007. – Вип. 10. – С. 100–109.

160. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неокласичних інтерпретаціях: монографія / А. Карась. – Київ; Львів, 2003. – 520 с.

161. Карева М.П. Право и нравственность в социалистическом обществе / М.П. Карева. – М.: Политиздат, 1951. – 167 с.

162. Касьянов В.В. Социология права / В.В. Касьянов, В.Н. Нечипуренко. – Ростов н/Д : Феникс, 2002. – 480 с.

163. Кашуба М.В. Георгій Кониський / М.В. Кашуба. – К.: Укр. центр дух. культ., 1999. – 228 с.

164. Кекс Д. Засадничі цінності лібералізму / Д. Кекс // Лібералізм: антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 107–128.

165. Кельман М.С. Загальна теорія держави та права: підручник / М.С. Кельман, О.Г. Мурашин, Н.М. Хома. – Львів, 2003. – 450 с.

166. Кессиди Ф.Х. Сократ / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1988. – 220 с.

167. Кириленко Г.Г. Философия / Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов. – М.: Филологическое общество «Слово», ООО «Фирма «Изд-во АСТ», 1999. – 672 с.

168. Климончук С. Суспільно-політична думка стародавньої Греції про свободу і моральну відповідальність: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Nvuu/PSF/2009_12/Klymonchuk.pdf

169. Клімова Г.П. Правосвідомість: до питання теорії: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Apir/2012_2/Klymova%202.pdf

170. Ковалева И.В. Ценности правовой культуры в представлениях российского общества конца XIX – начала XX века / И.В. Ковалева. – Великий Новгород, 2002. – 160 с.

171. Коваленко І. Правова соціалізація як процес формування правової культури / І. Коваленко: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vkp/2011_6/st11.pdf

172. Коваль А. Формування та вдосконалення правосвідомості / А. Коваль, В. Подоляк // Юрид. газета. – 2006. – № 1(61). – С. 12–14.

173. Ковлер А.И. Антропология права: учебник для вузов / А.И. Ковлер. – М.: Издательство Норма, 2002. – 467 с.

174. Козенко Ю.О. Правова поведінка особи: аксіологічно-нормативна детермінація: дис. на здобуття наук. ступеня кандидата юрид. наук. Спеціальність: 12.00.12 – «філософія права» / Ю.О. Козенко. – Львів, 2012. – 193 с.

175. Козырев Г.И. Социальное действие, взаимодействие, поведение и социальний контроль / Г.И. Козырев // Социологические исследования. – 2005. – № 8. – С. 124–129.

176. Конфуцій Мэн Цзы. Древнекитайская философия // Памятники философской мысли: в 2 т. – М., 1994. – 694 с.

177. Копієвська О.Р. Право як культурно-історичний феномен: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vdakk/2010_4/31.pdf

178. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/koplst/index.php

179. Коробейнік В.А. Проблема морального виховання та самовдосконалення особистості в античній філософії: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gnvp/2009_47/32.pdf

180. Коробка В.М. Сучасна правосвідомість слідчих (теоретико-соціологічний аспект) / В.М. Коробка, В.В. Пашутін. – Донецьк, 2002. – 256 с.

181. Коробка В.Н. Развитие правового мировоззрения в философско-правовом творчестве И. Канта / В.Н. Коробка: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pppd/2011_2/1Korobka.pdf

182. Коропецька О. Постановка проблеми самореалізації у філософській ретроспективі / О. Коропецька: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/znpfsp/2009_14_2/14-2-11-oropecka.pdf

183. Костенко О.М. Основне питання правознавства з позиції соціального натуралізму / О.М. Костенко // Проблеми філософії права. – 2003. – Т. 1: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2003_1/72%20Kostenko.pdf

184. Костицький В.В. Захист суспільної моралі як нова функція демократичної держави / В.В. Костицький // Малий і середній бізнес (право, держава, економіка). – 2010. – № 3–4. – 694 с.

185. Кравченко С.А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения: учебное пособие для ВУЗов. – изд. 2-е, стереотипное / С.А. Кравченко. – М.: «Экзамен», 2003. – 512 с.

186. Крамар Т. Свобода як контамінація вибору та необхідності / Т. Крамар // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2009. – Вип. 39. – С. 116–120.

187. Красавін С.В. Критика вчення Артура Шопенгауера по світову волю на основі його твору «Світ як воля та уявлення» та книги Даниїла Андреєва «Троянда світу» / С.В. Красавін: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Kis/2011_1/10.pdf

188. Критика современной буржуазной теоретической социологии / А.П. Ковалев, С.М. Митина, Э.А. Орлова и др.; ред. Г.В. Осипов. – М.: Наука, 2003. – 289 с.

189. Кудрявцев В.Н. Закон, поступок, ответственность / В.Н. Кудрявцев; АН СССР. – М.: Наука, 1986. – 448 с.

190. Кули Ч. Социальная самость. В кн.: Американская социологическая мысль: тексты. / ред. В.И. Добреньков. – М.: МГУ, 1994. – С. 316–335.

191. Куманецкий К. История культуры древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М.: Высшая школа, 1990. – 226 с.

192. Кычанов Е.И. Даосская правовая мысль / Е.И. Кычанов // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 493–494.

193. Лазарев В.В. Мюнцер Томас // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 2. – 315 с.

194. Лао Цзы, Дао дэ Цзин / Древнекитайская философия // Памятники философской мысли: в 2 т. – Т.1. – М., 1994. – 361 с.

195. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Г.В. Лейбниц: сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – 686 с.

196. Леонтьев А. Н. Потребности, мотивы и эмоции / Алексей Николаевич Леонтьев. – М., 1971. – 40 с.

197. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность / А.Н. Леонтьев. – М.: Смысл, 2004. – 352 с.

198. Леонтьев А.Н. Проблемы деятельности в психологии / А.Н. Леонтьев // Вопросы философии. – 1972. – № 9. – С. 9 – 12.

199. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.

200. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. / В. Литвинов. Електронна бібліотека давньої української літератури: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/lytv/lyt02.htm.

201. Лобик Л. Григорій Сковорода: про взаємозв’язок сродної праці і освіти та їх роль у житті людини / Л. Лобик: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2008_607/22.pdf

202. Локк Дж. Два трактата о правлении: сочинения: в 3 т. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с.

203. Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк. – К.: Основи, 2001. – 265 с.

204. Локк Дж. Опыты о законе природы: сочинения: в 3 т.; [пер. с англ. и лат.]. – Т. 3 / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.

205. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.

206. Лукач О.М. Моральна поведінка як складова духовної культури студентської молоді / О.М. Лукач: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/afina/2008_6_2/lukath.pdf

207. Луцишина О. Онтологічний дуалізм: за і проти (на прикладі аналізу філософії школи санкх'я та Р. Декарта) / О. Луцишина: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Magisterium/Ist_f/2000_3/22_lytsyshyna_o.pdf

208. Лютер М. О свободе християнина / М. Лютер // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 2. Европа: V–XVII вв. / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 664–665.

209. Лютий Т. Вчення Шопенгауера та філософія Ніцше в контексті формування владно-вольового дискурсу / Т. Лютий: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Magisterium/Ist_f/2000_3/07_lyutyi_t.pdf

210. Лях В.В. Конфігурація філософського епістеме: мудрість як мистецтво жити / В.В. Лях: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Vnau_f/2009_1/lyax.pdf

211. Маграт А. Богословская мысль Реформации / А. Маграт. – Одесса: Богомыслие, 1994. – 280 с.

212. Мазур Л. Бінарна структура ідентичності в світлі девіантної поведінки / Л. Мазур: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2010_661/02.pdf

213. Майданюк І.З. Подолання «мирського зла» як шлях до справедливості: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vdnuet/gum/2008_2/16.pdf

214. Макиавелли Н. Государь. Размышления о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. – М., 1996. – 416 с.

215. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С.И. Максимов. – Харьков: Право, 2002. – 372 с.

216. Макушев П.В. Професійна правосвідомість і правова культура дільничного інспектора міліції: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук: 12.00.01 / П.В. Макушев. – К., 2004. – 18 с.

217. Малахов В. А. Етика: курс лекцій: навч. посібник / В.А. Малахов. – 4-те вид. – К. : Либідь, 2002. – 384 с.

218. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация: тексты и беседы / М.К. Мамардашвили. – М.: Логос, 2004. – 271 с.

219. Маргулис А.В. Конкретно-исторический характер взаимосвязи деятельности и потребностей общества / А.В. Маргулис // Философские науки. – 1977. – № 2. – С. 219–227.

220. Маркарян Э.С. Философские проблемы деятельности / Э.С. Маркарян // Вопросы философии. – 1985. – № 5. – С. 86.

221. Марцинковская Т. История психологи / Т. Марцинковская: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/marcin/04.php

222. Матвєєв В.О. Концептуальні паралелі між давньогрецькою філософією та релігійно–філософською думкою Сходу http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_19/Gileya19/F4.pdf

223. Материалисты Древней Греции. – М.: Наука, 1955. – 239 с.

224. Матурана У. Биология познания / У. Матурана // Язык и интеллект: сборник; [пер. с англ. и нем.] / сост. и вступ.ст. В.В. Петрова. – М.: Издат. группа «Прогресс», 1995. – 416 с.

225. Мельничук Н.Ю. Злочин і покарання в Німецькій класичній філософії / Н.Ю. Мельничук: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nvnudpsu/2009_4/Pravo/Melnichuk.pdf

226. Мельничук Н.Ю. Категорії «злочин» та «покарання» у співвіднесенні з поняттям «вільної волі» у контексті класичної філософської парадигли / Н.Ю. Мельничук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – 2009. – № 3. – С. 356–365.

227. Миронова Г. Метафізичний реалізм – актуальна парадигма сучасного праворозуміння / Г. Миронова // Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): статті учасників Другого всеукраїнського «круглого столу» (м. Львів, 1–2 грудня 2006 року). – Львів: Край, 2007. – С. 181–196.

228. Митрохин Л.Н. Меланхтон Филип // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 2. – С. 522.

229. Митрохин Л.Н. Цвингли Ульрих // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-

ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 4. – С. 314.

230. Михайлов А.М. Идея естественного права: история и теория / А.М. Михайлов. – М.: Юрлитинформ, 2010. – 464 с.

231. Михайлова І.І. Ренесансний антропологізм Марсіліо Фічіно. Альманах // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 7. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Fpgn/texts.html

232. Михалкин Н.В. Философия права: учеб. пособие / Н.В. Михалкин, А.Н. Михалкин. – М.: Издательство Юрайт, 2011. – 393 с.

233. Мо Ди. Мо Цзы. / Древнекитайская философия // Памятники философской мысли: в 2 т. – Т. 1. – М., 1994. – 363 с.

234. Мовчан М.М. Історико-філософські аспекти феномена страху / М.М. Мовчан: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_35/Gileya35/F14_doc.pdf

235. Молодиченко В. Свобода волі як підґрунтя морального вибору особистості / В.В. Молодиченко // Філософські обрії. – 2010. – № 23. – С. 176.

236. Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие / А. Моль. – М.: Мир, 1966. – 352 с.

237. Монтень Мишель. Опыты. Избранные главы; [пер. с фр.] / сост., вступит. ст. Г. Косикова; примеч. Н. Мавлевич. – М.: Правда, 1991. – С. 205.

238. Монтеск‘є Ш. О духе законов / Ш. Монтеск‘є // Избранные произведения. – М., 1955. – 672 с.

239. Монтеск‘є Ш. О духе законов // Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 2. – М., 1970. – 776 с.

240. Московка В.М. Мораль як мета і засіб політичної революції / В.М. Московка: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Npifznu/2008_24/24/moskovka.pdf

241. Мотрошилова Н.В. Боги, человек, нравственное поведение, счастье // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 576 с.

242. Мэн Цзы. Древнекитайская философия // Памятники философской мысли: в 2 т. – Т.1. – М., 1994. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/P/"Pamyatniki_filosofskoy_mysli"/_"Pamyatniki_filosofskoy_mysli".html

243. Мюнцер Т. Вынужденная важными причинами Защитительная Речь и Отповедь бездуховной, сладкоживущей плоти виттенбергской, которая обманным путем, уворовав Священное Писание, нанесла достойный скорби ущерб несчастному христианству (1524 г.) // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 2. Европа: V–XVII вв. / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 671–672.

244. Назаретян А.П. Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы: Очерки междисциплинарной теории прогресса / А.П. Назаретян. – М.: Недра, 1991. – 222 с.

245. Невзоров М.Ю. Гуманистическая направленность правовой культуры: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://diss.rsl.ru/diss/05/0015/050015002.pdf

246. Неоплатонізм Піко делла Мірандоли. Бібліотека кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dovi4.html#1.4

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

248. Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1979. – 448 с.

249. Никулин Д.В. Деятельность-действительность и возможность-способность / Д.В. Никулин // История философии. Запад-Россия-Восток. –

Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 480 с.

250. Никулин Д.В. Разум. Структура познавательных способностей / Д.В. Никулин // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 480 с.

251. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Ф. Ніцше. – К.: Основи; Дніпро, 1993. – 415 с.

252. Нічик В.М. Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні (XVI–XVII ст.ст.) / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій. – К., 1990. – 384 с.

253. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України / В.М. Нічик. – К., 1997. – 328 с.

254. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. Нац. общ.-науч. Фонд; Научно-ред. сонет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гесейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мисль, 2010. – Т. 1. – 2010. – 2816 с.

255. О свободе человеческой воли / А. Шопенгауэр, Е. и Н. Рерихи. – М.: Знание, 1991. – 63 с.

256. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.) / сост., вступ. статья и коммент. Н.В. Ревякиной, О.Ф. Кудрявцева. – М.: Изд–во УРАО, 1999. – 400 с.

257. Общая теория права и государства: учебник / под ред. В.В. Лазарева. – М.: Юрист, 1996. – 472 с.

258. Огнев'юк В.О. Ідея освіти: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/e-journals/osdys/2010_1/10ovoio.pdf

259. Огородник І.В. Історія філософської думки в Україні / І.В. Огородник, В.В. Огородник: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://pidruchniki.com.ua/18340719/filosofiya/meletiy_smotritskiy#827.

260. Орзих М.Ф. Право и личность. Вопросы теории правового воздействия на личность социалистического общества / М.Ф. Орзих. – К.; Одесса: Вища школа, 1978. – 143 с.

261. Орлова Н.В. Формування духовний цінностей від Сократа до Захаренка / Н.В. Орлова: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Nzvdpu_pp/2007_18/text%20rozdil%205/formyvannya%20dyxovnux%20cinnisteu.pdf

262. Орлова О.В. Гражданское общество и личность: политико-правовые аспекты. – М.: Академический правовой университет, 2005. – 118 с.

263. Осипов А. Духовність як парадигмальна засада осягнення співвідношення філософії і науки / А. Осипов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2009_636/06.pdf

264. Осипов Г.В. История социологии в Западной Европе и США / Г.В. Осипов: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/osipov_istorija/14.aspx

265. Осипова Н.П. Феномен соціальної ефективності права: онтологічний підхід / Н.П. Осипова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mtpsa/2008/articles/Osipova.pdf

266. Основи психології: підручник / за заг. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – 4-те вид., стереотип. – К.: Либідь, 1999. – 632 с.

267. Остапець І. Проблеми логіко-гнесеологічного визначення свободи в філософії Нового часу / І. Остапець: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vsntu/2008_2009/filos2009/fil13.pdf

268. Павлишин Л. Григорій Сковорода про істинне щастя людини / Л. Павлишин: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/totallogy/2010_23/pavlish.htm

269. Павлова Т.С. Правовий статус держави у філософії Г.В.Ф. Гегеля / Т.С. Павлова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_25/Gileya25/F14_doc.pdf

270. Павлова Т.С. Співвідношення моралі і права у філософії І. Канта (історико-філософський аналіз): дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.05 / Тетяна Сергіївна Павлова / Дніпропетровський національний ун-т. – Д., 2007. – 211 с.

271. Павловський В.В. Загальний курс філософії: навч. посібник / В.В. Павловський. – К., Чернівці, 2005. – 360 с.

272. Панченко Т.С. Правова свідомість як міждисциплінарний феномен / Т.С. Панченко: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchdpu/psy/2011_94/Panch.pdf

273. Парамонова И.М. Социальная ответственность: генезис, сущность, структура и стратегия развития (системный анализ): дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук: 09.00.11. – М.: РГБ, 2005. – 126 с.

274. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; [пер, с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева] / под ред. М.С. Ковалевой. — М.: Аспект Пресс, 1998. – 266 с.

275. Пасічник І.Я. Вчення Шопенгауера про естетичне споглядання: проблема ясності / І.Я. Пасічник: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Natural/nvvnu/filosof/2010_27/R3/Pasitschnyk.pdf

276. Паславський І.В. Проблема людини та її призначення в земному бутті (співвідношення принципів дії і споглядання) / І.В. Паславський // Філософія Відродження на Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 384 с.

277. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першої третини XVII ст. / І.В. Паславський. – К.: Наук. думка, 1984. – 128 с.

278. Патей-Братасюк М.Г. Філософія права: навч. посібник. – Тернопіль, 2006. – 344 с.

279. Пашук А. Християнство і свобода / А. Пашук // Київська Церква. Альманах християнської лірики. – Київ-Львів. 2000. – № 5 (11). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe

280. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець / А.І. Пашук. – Львів: Світ, 1990. – 176 с.

281. Перевезенцев С.В. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения / С.В. Перевезенцев. – М.: Учебная литература, 1997. – С. 176.

282. Пермяков Ю. Лекции по философии права / Ю. Пермяков. – Самара, 1995. – С. 3. – 120 с.

283. Петінова О.Б. Аксіологічна проблематика ХУ-ХУІІІ століття та ціннісні реалії сьогодення / О.Б. Петінова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/knp/143/knp143_132-136.pdf

284. Петро Могила. Філософська думка в Україні: бібліогр. словник / авт. кол.: В.С. Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во «Пульсари», 2002.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/fdm/fdm.htm

285. Петрова Г.М. Проблематизація концепту відповідальності: етико-філософський підхід / Г.М. Петрова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Fmpp/2011_1/petrova.htm

286. Петрук В.М. Соціокультурні засади легітимації самовизначення соціального суб’єкта / В.М. Петрук // Гуманітарний часопис. – 2009. – № 3. – С. 74–78.

287. Петрушенко В.Л. Філософія: підручник. – 4-те вид., виправл. і доп. / В.Л. Петрушенко – Львів: «Магнолія плюс», 2006. – 506 с.

288. Печеранський І. «Образ людини» в українській філософії епохи Відродження XV-XVI ст. / Ігор Печеранський // Українознавство. – 2006. – № 1. – С. 79–84.

289. Пименов А.В. Миманса / А.В. Пименов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 2. – С. 564.

290. Писарєв В.Г. Розуміння маргінальної особистості у філософській думці Стародавнього світу / В.Г. Писарєв // Львівського державного університету внутрішніх справ. – 2009. – № 3. – С. 390–399.

291. Платон. Сочинение: в 3 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – 632 с.

292. Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права / И.А. Покровский. – М, 2003. – 353 с.

293. Поппер К. Открытое общество и его враги. – Т. 1: Чары Платона / К. Поппер; [пер. с англ.] / под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.

294. Права людини: підручник для 10-11 класів загальноосвітніх шкіл, ліцеїв та гімназій. − К., 1997. – 226 с.

295. Припхан І.І. Суспільна мораль як категорія юридичної науки / І.І. Припхан // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – 2010. – № 1. – С. 494–501.

296. Прокопенко А.Л. Поняття соціальної зміни в соціально-філософських концепціях / А.Л. Прокопенко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 55: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_55/Prokopenko.htm

297. Прокопов Д.Є. Обґрунтування системи трансцендентального ідеалізму Ф.В.Й. Шеллінгом / Д.Є. Прокопов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Magisterium/Ist_f/2002_9/12_prokopov_de.pdf

298. Прокопов Д.Є. Природне право як предмет аналізу в європейській новочасній філософсько-правовій думці / Д.Є. Прокопов: [Електронний

ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vknu/FP/2010_100/p_039_044.pdf

299. Прокофьев А.В. Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности / А.В. Прокофьев: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/Prokofiev/OM.html

300. Психологический словарь / под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Педагогика-Пресс, 1998. – 440 с.

301. Психологія: підруч. для пед. вузів / за ред. Г.С. Костюка. – К.: Рад. школа, 1968. – 362 с.

302. Пустовит А.В. Этика и эстетика / Александр Пустовит. – К.: Межрегион. Акад. управления персоналом, 2006. – 669 с.

303. Рабінович П.М. Основи загальної теорії права і держави: навч. посібник / П.М. Рабінович. – вид. 5-те зі змін. – К.: Атіка. – 2001. – 176 с.

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

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

306. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/radha01/index.htm

307. Разумович Н.Н. Политическая и правовая культура / Н.Н. Разумович. – М.: Наука, 1989. – 240 с.

308. Ратинов А.Р. Правовая психология и преступное поведение. Теория и методология исследования / А.Р. Ратинов, Г.Х. Ефремова. – Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1988. – 256 с.

309. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Книга 3, 2002: Библиотека русского гуманитарного интернет-университета: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/reale_sapadnaja3/00.aspx

310. Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV в. / Н.В. Ревякина – Новосибирск: Изд–во НГУ, 1975. – 173 с.

311. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України: монографія / відп. ред. д.філос.н. Л. Филипович. – К.: Українське релігієзнавство, 2009. – 292 с.

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

313. Розова Т. Антропологізм античного світу: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vird/2009_6/6.pdf

314. Российская педагогическая энциклопедия: в 2 т. – Т. 1. / гл. ред. В.В. Давыдов. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 608 с.

315. Русин М.Ю. Історія української філософії: навч. посібник / М.Ю. Русин, І.В. Огородник та ін. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2008. – 591 с.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.info-library.com.ua/books-text-7726.html

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

317. Сагатовский В.Н. Деятельность как философская категория / В.Н. Сагатовский // Философские науки. – 1978. – № 2. – С. 53–54.

318. Самсин А.И. Социально-философские проблемы исследования потребностей: монография / А.И. Самсин. – М.: Высшая школа, 1987. – 159 с.

319. Саноцька Н. Вплив ідей А. Шопенгауера на філософські концепції творчості XX ст. / Н. Саноцька: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2010_661/22.pdf

320. Сас П.М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI ст. С. Оріховського / П.М. Сас // Україна і Польща в період феодалізму. – К., 1994. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http:www.history.org.ua/?litera&id=1088&navStart=1755

321. Святий Августин. Сповідь; [пер. з латини]. – К.: Основи, 1996. – 298 с.

322. Селіванов В.М. Право і закон (філософський погляд на співвідношення права і закону) / В.М. Селіванов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Pfp/2005_3/51%20Selivanov.pdf

323. Сенека, Луцій Анней. Моральні листи до Луція; пер. з лат. А. Садомори. – К.: Основи, 1999. – 603 с.

324. Сигаловада Сутта. // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации / Нац. Общественно-научный фонд; Руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 480–481.

325. Сидоров П.И. Введение в клиническую психологию / П.И. Сидоров, А.В. Парняков: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://medbookaide.ru/books/fold1002/book2105/p53.php

326. Сировацький В.І. Формування категоріального апарату теорії правосвідомості / В.І. Сировацький: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Fmpp/2011_2/surovar.htm

327. Скакун І.О. Анторпоцентричні аспекти в давньосхідній та античній філософській думці: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/FilosNauk/2009/135.pdf

328. Скакун О.Ф. Теорія держави і права: підручник / О.Ф. Скакун; [пер. з рос]. – Х.: Консул, 2001. – 656 с.

329. Скирбек Г.В. История философии / Г.В. Скирбек, Н.К. Гилье. – М., 2000. – 520 с.

330. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравію / Григорій Сковорода: повн. зібр. тв.: у 2 т. – Т. 1. – К., 1973. – С. 144–153.

331. Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. Пізнай в собі людину / Григорій Сковорода. – Львів, 1995. – 464 с.

332. Сковорода Г. Твори: у 2 т. / передм. О. Мишанича. – К.: Обереги, 1994. – Т. 1. – 527 с.

333. Сковорода Г.С. Вірші, пісні, байки, діалоги, трактати, притчі, прозові переклади, листи / Г.С. Сковорода. – К.: Наукова думка, 1983. – 522 с.

334. Скотний В.Г. Філософія: історичний і систематичний курс / В.Г. Скотний. – К.: Знання України, 2005. – 576 с.

335. Слесик К.М. Моральна самосвідомість і моральна поведінка у структурі процесу формування етичної культури учнів / К.М. Слесик: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Znpkhist/2011_4/11skmeku.pdf

336. Сливка С.С. Природне та надприродне право: у 3 ч. – Ч. 1: Природне право: історико-філософський погляд / С.С. Сливка. – К.: Атіка, 2005. – 224 с.

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

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

339. Смелзер Н. Социология / Н. Смелзер; [пер. с англ.]. – М.: Феникс, 1998. – 688 с.

340. Смирнова И.А. Свобода личности и правовое государство (из истории правовой мысли) / И.А. Смирнова: дисс. на соиск. учен. степени канд. юрид. наук: 12.00.01. – М.: РГБ, 2002. – 179 с.

341. Соколов М.Н. Вечный Ренессанс / Михаил Соколов. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 422 с.

342. Соколова Е.Е. Когнитивный необихевиоризм Э. Толмена. Понятие «промежуточные переменные»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.psychologyonline.net/articles/doc-1154.html

343. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев. – М., 1998. – (Собр. соч.: в 2 т.). – 479 с.

344. Соловьев Є.Ю. Категорический императив нравственности и права / Є.Ю. Соловьев. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.

345. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас / Э.Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.

346. Соловьев Э.Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права / Э.Ю. Соловьев // Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974. – С. 186–202.

347. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин. – М., 1992. – 543 с.

348. Социальная психология: хрестоматия: учебн. пособие для студ. вузов / сост. Е.П. Белинская, О.А. Тихомандрицкая. – М: Аспект Пресс, 2003. – 475 с.

349. Соціальна філософія: короткий енциклопедичний словник / за заг. ред. В.А. Андрущенко, М.І. Горлача. – Київ–Харків: ВМП «Рубікон», 1997. – 400 с.

350. Сперанский В.И. Основания ответственности: методологический и праксиологический аспекты / В.И. Сперанский. – Новосибирск: Изд. СибГУТИ, 2003. – 69 с.

351. Спиноза Б. Богословско-политический трактат: сочинения: в 2 т. / Спиноза Б. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 2. – 629 с.

352. Спиноза Б. Трактаты / Б. Спиноза. – М.: Мысль, 1998. – 446 с.

353. Спирина Т.П. Социальное поведение личности как философская проблема: дис...канд. филос. наук: 09.00.11. – М.: РГБ (Из фондов Российской Государственной Библиотеки), 2005. – 131 с.

354. Спиркин А.Г. Философия: учеб. / А.Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 1998. – 816 с.

355. Спиркин А.Г. Философия: учебник. – 2-е изд. / А.Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2002. – 736 с.

356. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спіноза. – К.: Основи, 2003. – 237 с.

357. Стародубець В. Філософські засади міфологем Відродження: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Nvchu/Filos/2008_412/412-413%5C40.pdf

358. Степанов А. Феномен нігілізму в контексті філософсько-етичних поглядів Ф. Ніцше / А. Степанов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Pgn/fil/2009_23/StepanovAndriy.pdf

359. Степанянц М.Т. Индийская реалистическая и идеалистическая эпистемология // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. – Философия древности и средневековья / М.Т. Степанянц. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 423–426.

360. Стецько Д. Свобода совісті: можливості філософського розгляду / Д. Стецько: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2007_578/04.pdf

361. Столяров А.А. Аисельм Кентерберийский. Доказательства бытия Бога / А.А. Столяров // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 360–362.

362. Столяров А.А. Иоанн Скот Эриугена / А.А. Столяров // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 358–360.

363. Столяров А.А. Концептуализм Дунса Скота / А.А. Столяров // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 371–373.

364. Столяров А.А. Патристика. Понятие о патристике и ее основные особенности / А.А. Столяров // История философии. Запад-Россия-Восток. – Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 246–252.

365. Столяров А.А. Соотношение веры и разума: два подхода к решению проблемы в средние века / А.А. Столяров: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st097.shtml

366. Столяров А.А. Схоластическая философия. Введение. Социокультурный контекст развития средневековой философии: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st093.shtml

367. Стратий Я.М. Особенности развития украинского ренессанса в поэтичном творчестве Острожских книжников / Я.М. Стратий // Отечественная философская мысль IX-XVII в. и греческая культура. – К.: Наук. думка, 1991. – 374 с.

368. Суслов В.А. Структура правосознания / В.А. Суслов // Правоведение. – 1997. – № 2. – С. 87.

369. Сырых В.М. Основы правоведения: учеб. пособие / В.М. Сырых. – М.: Былина, 1996. – 160 с.

370. Сюнь Куан Сюнь Цзы / Древнекитайская философия // Памятники философской мысли: в 2 т. – Т.1. – М., 1994.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://publ.lib.ru/ARCHIVES/P/"Pamyatniki_filosofskoy_mysli"/_"Pamyatniki_filosofskoy_mysli".html

371. Сюнь Цзы // Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль 1972. – 363 с.

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

373. Татаркевич В. Історія філософії: у 3 т. – Т. 3: Філософія XIX століття і новітня / В. Татаркевич. – Львів: Свічадо, 1999. – 568 с.

374. Теория государства и права: курс лекцій / под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. – М.: Юрист, 1997. – 672 с.

375. Теория права и государства / рук. авт. кол. Г.Н. Манов. – М.: Юрид. лит., 1996. – 320 с.

376. Теория функциональных систем Анохина П.К. (Новые подходы к оптимизации управленческой деятельности): [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.galactic.org.ua/Prostranstv/anoxin-3.htm

377. Теремко С. Соціологія / С. Теремко. – К., 2001: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://christsocio.info/content/view/418/102/

378. Тимуш І.С. Проблема єдності природного та позитивного підходів до джерел правової нормативності / І.С. Тимуш: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vaau/2011_1/text/11tisdpn.pdf

379. Титаренко А.И. Специфика и структура морали / А.И. Титаренко // Мораль и этическая теория. – М.: Наука, 1974. – С. 7–49.

380. Ткаченко Г.А. Даосизм / Г.А. Ткаченко // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 1. – С. 586–583.

381. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории / А. Дж. Тойнби. – СПб. : Ювента, 1996. – 480 с.

382. Требник Петра Могили, Київ, 1646 р. – 3-тє вид. / Патріарша добродійна фундація Патріарха Володимира. Українська Православна Церква. Київський Патріархат. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. Наукове товариство ім. Шевченка в Європі. – К, 1996: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://theprayerbook.info/proper-of-petro-mogyla/

383. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры / В.П. Тугаринов. – Л.: ЛГУ, 1960. – 343 с.

384. Уайт Е. Великая борьба: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.otkrovenie.de/beta/xml/gc.xml/10

385. Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. повісті. Поет. твори / авт. вступ. ст. і ред. тому В.Л. Микитась. – К.: «Наук. думка», 1988. – 600 с.

386. Уотсон Д. Поведение как предмет психологии / Д. Уотсон // Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М., 1980. – С. 34–44.

387. Уотсон Дж. Психология как наука о поведении / Дж. Уотсон // Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. – М.: АСТ-ЛТД, 1998. – 704 с.

388. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах. – Т. 1. – 676 с.

389. Философия мимансы: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://istina.rin.ru/cgi-bin/print.pl?sait=3&id=851

390. Философия санкхьи: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://istina.rin.ru/cgi-bin/print.pl?id=849&p=3&sait=3

391. Фихте Й.Г. Основы естественного права согласно принципам наукоучения (фрагменты) / Й.Г. Фихте // Философские науки. – 1973. – № 2: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://caute.ru/ilyenkov/tra/fichte.html

392. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: Антология: в 2 т. – Т.1. – М.: Искусство, 1981. – 495 с.

393. Фігель В.М. Дух і буква правотворчості в контексті історичної школи права / В.М. Фігель: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/law/2008_77/05_figel_mv.PDF

394. Філософія Нового часу та Просвітництва: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dovi5.html#3.1

395. Філософія права: навч. посіб. / за заг ред. М.В. Костицького, Б.Ф. Чміля. – К.: Юрінком Інтер, 2000. – 336 с.

396. Філософія права: навч. посіб. / О.Г. Данільян, Л.Д. Байрачна, С.І. Максимов та ін.; за ред. д-ра філософ. наук, проф. О.Г. Данільяна. – К.: Юрінком Інтер, 2002. – 272 с.

397. Філософія права: навч. посібн. / О.Г. Даніль’ян, О.П. Дзьобань, С.І. Максимов та ін. / за ред. д-ра філос. наук, проф. О.Г. Даніль'яна. – Харків: Право, 2009. – 208 с.

398. Філософія природи Миколи Кузанського. Бібліотека кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dovi4.html#1.4

399. Філософія. Курс лекцій: навч. посібник / І.В. Бичко, В.Г. Табачковський та ін. – К.: Либідь, 1994. – 408 с.

400. Філософія: навч. посібн. для студ. і курсант вищ. навч. заклад. МВС України / авт. кол.; за ред. М.П. Гетьманчука. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2010. – 227 с.

401. Філософія: навч. посібник / за ред. М.П. Гетьманчука, Н.В. Гайворонюк, В.С. Бліхара]. – Л.: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2009. – 317 с.

402. Філософія: підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Либідь, 2002. – 408 с.

403. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

404. Філософський словник / за ред. І.Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.

405. Фольваркова В.І. Показники та рівні розвитку моральної свідомості особистості / В.І. Фольваркова // Дошкільна освіта. – 2004. – № 3(5). – С. 77.

406. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. – М.: Наука, 1989. – 575 с.

407. Фролов С.С. Социология: учебник. Для высших учебных заведений / С.С. Фролов. – М.: Наука, 1994. – 256 с.

408. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм; общ. ред., сост. и предисл. П.С. Гуревича. – М.: «Республика», 1992. – 430 с.

409. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

410. Фуллер Лон Л. Мораль права / Лон Л. Фуллер; [пер. с англ. Т. Даниловой] / под ред. А. Куряева. – М.: ИРИСЭН, 2007. – 306 с.

411. Фурс В.Н. Осевое время. Новейший философский словарь: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/557.php

412. Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В.Н. Фурс. – Минск: Економпрес, 2000. – 224 с.

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

414. Ханстантинов В.О. Цілі толерантності / В.О. Ханстантинов // Грані. Політоглогія. – 2010. – № 3 (71). – С. 111–115.

415. Хань Фей Хань Фей-цзы // Антология мировой правовой мысли: в 5 т. – Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации / Нац. Общественно-научный фонд; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 503–506.

416. Хань Фэй-цзы // Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – Т. 1. – 384 с.

417. Хатчесон Ф. Эстетика / Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. – М: Искусство, 1973. – 479 с.

418. Хвойницька Х. Концепція природного права голландських мислителів (Ю. Ліпсій, Г. Гроцій) / Х. Хвойницька: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vnulp/Filosofia/2011_692/12.pdf

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

420. Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен / Дж. Хоманс // Современная зарубежная социальная психология: тексты. – М., 1984. С. 82-91. Хрестоматия по философии: учебное пособие [для высших учебных заведений]. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 544 с.

421. Хюбнер Б. Смысл в бессмысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер; [пер. с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.

422. Цимбалюк М.М. Онтологія правосвідомості: теорія та реальність: Монографія. – К.: Атіка, 2008. – 288 с.

423. Ціцерон Марк Тулій. Про державу. Про закони. Про природу Богів. – К.: Основи, 1998. – 476 с.

424. Цыренов Ч.Ц. Трактат Гуань Чжуна «Гуань Цзы», его место и роль в культурной традиции Древнего Китая: 07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования / Ч.Ц. Цыренов. – Улан-Удэ, 2008: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.dissercat.com/content/traktat-guan-chzhuna-guan-tszy-ego-mesto-i-rol-v-kulturnoi-traditsii-drevnego-kitaya

425. Чалоян В. Восток-Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества / В. Чалоян. – М.: Наука, 1979. – 216 с.

426. Чаттерджи С. Древняя Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта; перевод с англ. / под ред. В.И. Кальянова. – М., 1954. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/edu/01/00.html

427. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / редкол.: И. Фролов и др.; сост. П. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – 330 с.

428. Чепульченко Т.О. Соціальна відповідальність: поняття та суть: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vkpi/Soc/2010_1/Chepylchenko.pdf

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

430. Чеснокова В.Ф. Макс Вебер. Социальное действие. Из книги «Язык социологии». Лекция 3 / В.Ф. Чеснокова: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.polit.ru/science/2008/09/30/soc.html

431. Чеснокова В.Ф. Язык социологии / В.Ф. Чеснокова: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.polit.ru/science/2008/11/18/chesn.html

432. Чжуан Цзы. Ле-дзы / пер. с китайского, вступительная статья, примечания и указатели В.В. Малявина // Философское наследие. – Т. 125. – М., 1995. – 438 с.

433. Чижевський Д. І. Філософські твори: у 4 т. / Д. І. Чижевський; Ін-т філос. ім. Г. Сковороди НАН України; Наук. т-во ім. Т. Шевченка в Америці; Укр. вільна акад. наук (США). – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 4: Гегель у Росії. Гегель і французька революція. Гегель і Ніцше. – 2005. – 376 с.

434. Чикалова Е.С. Взаимодействие морали и права: социально-философский анализ / Е.С. Чикалова: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nrs/2009_2/NRO_2009_2%5C02%5C00_Chikalova.pdf

435. Шалиганова А.С. Індивідуальність як філософсько-правова категорія / А.С. Шалиганова // Форум права. – 2011. – № 2. – С. 972–980.

436. Шаповал В. Раціональне, ірраціональне та надраціональне в свободі / В. Шаповал // Філософські обрії. – 2010. – № 23: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/filo/2010_23/Shapoval.pdf

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

438. Шеллинг В.Ф.Й. Система трансцедентального идеализма: соч.: в 2 т. – Т. 1 / В.Ф.Й.Шеллинг. – М., 1997. – 237 с.

439. Шеллинг В.Ф.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов: соч.: в 2 т. / Ф.В.Й. Шеллинг. – М., 1989. – Т. 2. – С. 86.

440. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – М.: Фенікс, 1989. – 544 с.

441. Шкуринов П.С. Мировоззрение Г.С. Сковороды: лекция для студентов-заочников филос. ф-та гос. ун-тов / П.С. Шкуринов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1962. – 82 с.

442. Шмерлина И.А. Самосознание и мораль: гипотезы эволюционного становления / И.А. Шмерлина: [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://www.isras.ru/files/File/Publication/Novye_publikazii/Samos_i_moral_Shmerlina.pdf

443. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауер // Собрание сочинений: в 5 т.; [пер. Ю.И. Айхенвальда] / под ред. Ю.Н. Попова; прим. А.Л. Чанышева. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – 395 с.

444. Шохин В.К. Джайнская философия / В.К. Шохин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 1. – 192 с.

445. Шохин В.К. Йога / В.К. Шохин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 634 с.

446. Шохин В.К. Сакхья / В.К. Шохин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.

447. Шохин В.К. Чарвака / В.К. Шохин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семиин. – М.: Мысль, 2010. – Т 4. – 736 с.

448. Шпенглер О. Закат Европы (в 2 т.) / О. Шпенглер. – Минск: Попурри, 1999. – Т. 2. – 718 с.

449. Штейн В.М. Гуань Цзы / Штейн В.М. – М., 1959: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=838

450. Штокало М.Р. Генеза ідеї відповідальності в праві: вілософсько-правовий вимір: дис. на здобуття наук. ступеня кандидата юрид. наук. Спеціальність: 12.00.12 – «філософія права» / М.Р. Штокало.

451. Штокало М.Р. Філософсько-правова проблема відповідальності у Німецькій класичній філософії / М.Р. Штокало // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. – Львів, 2011. – Вип. 4. – С. 494–504.

452. Шульц Д.П. История современной психологии; [пер. с англ. А.В. Говорунов, В.И. Кузин, Л.Л. Царук] / Д.П. Шульц, С.Э. Шульц; под ред. А.Д. Наследова. – СПб.: Изд-во «Евразия», 2002. – 532 с.

453. Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии / Я. Щепаньский; [пер. с польск. В.Ф. Чесноковой]; ред. и вступ. ст. Р.В. Рывкиной. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1967. – 247 с.

454. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Мирча Элиаде. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004. – 512 с.

455. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / пер. с лат., вступ. ст. и примеч. С. Маркиша. – М.: Худож. лит., 1964. – 703 с.

456. Эриугена И.С. Книга о божественном предопределении / И.С. Эриугена // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / редкол.: И.Т. Фролов и др. сост. П.С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.modernlib.ru/books/neizvesten_avtor/chelovek_misliteli_proshlogo_i_nastoyaschego_o_ego_zhizni_smerti_i_bessmertii_drevniy_mir_epoha_prosvescheniya/read_1/

457. Юм Д. Трактат о человеческой природе: сочинения в 2 т. – Т. 1. / Д. Юм. – М., 1996. – 735 с.

458. Юрашевич Н.М. Эволюция понятия правового сознания / Н.М. Юрашевич // Известия вузов. Правоведение. – 2004. – № 2. – С. 164–181.

459. Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека / В.Н. Ярхо // Вестник древней истории. – 1963. – № 2. – С. 46–64.

460. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. — М., 1991. – 461 с.

461. Ossowska M. Normy moralne w obronie godnosci // Etyka. – 1969. – nr 5. – . s. 17 – 28.

462. Znaniecki F. Nauki o kulturze. – Warszawa: PWN, 1971. – 403 s.

Додаток А

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
ХМЕЛЬНИЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
29016, Хмельницький-16, вул. Інститутська, 11, тел. (0382) 72-80-76, факс (03822) 2-32-65

_____№_____
На_____від_____

ЗАТВЕРДЖУЮ
Ректор Хмельницького національного університету
доктор технічних наук, професор
член-кореспондент НАПН України
_____ М.Є. Скиба
«16» січня 2013 р.

АКТ

про реалізацію результатів наукових досліджень
Омельчука Олега Миколайовича на тему:
«Поведінка людини: філософсько-правовий вимір»

Комісія у складі: голови, проректора з наукової роботи, доктора технічних наук, професора Параски Г.Б., членів комісії: завідувача кафедри філософії та політології, доктора філософських наук, професора Петрук Н.К., завідувача кафедри права, кандидата юридичних наук, доцента Герц А.А., доцента кафедри філософії та політології, кандидата політичних наук, доцента Гоцуляк В.М. стверджує цим актом, що розроблені в ході дисертаційного дослідження Омельчука Олега Миколайовича наукові положення і висновки з теми «Поведінка людини: філософсько-правовий вимір» були детально вивчені колективом кафедри права і кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету і реалізовані у навчальному процесі.

ХНУ. Зам. № 14, т. 2000, 2013

Зокрема, дисертантом було надано комісії для ознайомлення перераховані в авторефераті наукові публікації:

Монографія:

Омельчук О.М. Поведінка людини: філософсько-правовий вимір: монографія / О.М. Омельчук. – Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2012. – 384 с.

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у біхевіористичних теоріях / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. –№ 2 (34). – Хмельницький, 2010. – С. 6–12.

2. Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у теоріях соціальної дії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (35). – Хмельницький, 2010. – С. 323–328.

3. Омельчук О.М. Філософські аспекти концепції правової поведінки у теорії символічного інтеракціоналізму / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор Б.В. Щур. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – Вип. 3. – С. 408–416.

4. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавнього Китаю / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 2 (1). – С. 477–487.

5. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (36). – Хмельницький, 2010. – С. 253–259.

6. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових

праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 1 (1). – С. 169–180.

7. Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (37). – Хмельницький, 2011. – С. 324–331.

8. Омельчук О.М. Антропоцентризм у концепції поведінки людини в українській філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (38). – Хмельницький, 2011. – С. 366–373.

9. Омельчук О.М. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 3. – С. 438–448.

10. Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (39). – Хмельницький, 2011. – С. 362–370.

11. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в епоху Нового часу / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (40). – Хмельницький, 2011. – С. 349–356.

12. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Е.Канта / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (41). – Хмельницький, 2012. – С. 10–17.

13. Омельчук О.Н. Развитие представлений о поведении человека в философии права эпохи Реформации / О.М. Омельчук // Вестник D Полоцкого государственного университета. Экономические и юридические науки. – № 13. – 2012. – С. 102–108.

14. Омельчук О.М. Регулювання поведінки людини у співвідношенні природного і позитивного права / О.М. Омельчук // Наше право. – № 5. – 2012. – С. 22–27.

15. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в доктринах природного та позитивного права / О.М. Омельчук //. Наукові праці

Національного університету «Одеська юридична академія». Т. XI. – Одесса: Юридична література. – 2012. – С. 216–224.

16. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор М.М. Цимбалюк. – Львів: ЛьвДУВС, 2012. – Вип. 3. – С. 486–493.

17. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості А. Шопенгауера / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (44). – Хмельницький, 2012. – С. 411–416.

18. Омельчук О.М. Вплив правосвідомості на поведінку людини / О.М. Омельчук // Форум права. – 2012. – № 4. – С. 702–705. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://arhive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-4/12oomnpl.pdf

19. Омельчук О.М. Природно-правове регулювання моральної поведінки людини / О.М. Омельчук // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право. Випуск 20. Ч. 1. – Т. 1. – Ужгород: Ліра, 2012. – С. 76–78.

20. Омельчук О.М. Вплив моралі на регулювання поведінки людини і суспільних відносин / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис – № 3. – 2012. – С. 52–55.

21. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння суспільної моралі та її вплив на поведінку людини / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис: науковий журнал. – № 4. – 2012. – С. 56–59.

22. Омельчук О.М. Право та мораль як регулятори поведінки людини / О.М. Омельчук // Право і безпека. – 2012. – № 5 (47). – С. 25–28.

23. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Гегеля / О.М. Омельчук // Наше право. – № 1. – 2013. – С. 202–207.

Статті, тези наукових доповідей та повідомлень в інших виданнях і збірниках праць:

1. Омельчук О.М. Правова поведінка особи: історико-правовий аспект / О.М. Омельчук // Порівняльне правознавство: філософські, історико-теоретичні та галузеві аспекти: матеріали II Всеукраїнського круглого столу (м. Львів, 28 травня 2010 року). – Львівський державний університет внутрішніх справ. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – 464 с. – С. 37–41.

2. Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми сучасної науки: збірник матеріалів VIII Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (м. Київ, 24–26 жовтня 20011 року). – Київ, 2011. – Ч. 3. – 68 с. – С. 18–23.

3. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми теорії та історії прав людини, права і держави: матеріали Міжнародної щорічної наукової конференції молодих вчених, аспірантів і студентів, присвяченої пам'яті видатних вчених-юристів П.О. Недбайла, О.В.Сурілова, В.В. Копєйчикова (м. Львів, 18–19 листопада 2011 р.); за заг. ред. д.ю.н., проф. В.М. Дрьоміна, д.ю.н., проф. В.О. Тулякова. – Одеса: Фенікс, 2011. – 158 с. – С. 140–143.

4. Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми юридичної науки: збірник тез міжнародної наукової конференції «Десяті осінні юридичні читання» (м. Хмельницький, 18–19 листопада 2011 року): у 4-х част. – Хмельницький: Видавництво Хмельницького університету управління та права, 2011. – Ч. 1. – 146 с. – С. 109–111.

5. Омельчук О.М. Уявлення про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Актуальні питання матеріального та процесуального права: історія, сучасність, майбутнє: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 17–18 серпня 2012 р.). – Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2012. – 100 с. – С. 15–18.

6. Омельчук О.Н. Исторические аспекты представлений о поведении человека в философии эпохи возрождения на Украине / О.Н. Омельчук //

Conferința științifică teoretico-practică internațională «Ştiința juridică universitară în contextul promovării valorilor europene». Chişinău. 15-16 octombrie 2012. – S. 213–223. (Международная научно-практическая конференция «Университетская юридическая наука в контексте продвижения европейских ценностей» (г. Кишинев, 15–16 октября 2012 г.) – С. 213–223.

7. Омельчук О.М. Позитивно-правове регулювання поведінки людини / О.М. Омельчук // Кримінальний кодекс України 2001 р.: проблеми застосування і перспективи удосконалення: тези доповідей та повідомлень учасників Міжнародного симпозіуму (м. Львів 21–22 вересня 2012 року). – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2012. – 476 с. – С. 181–185.

8. Омельчук О.Н. Исторические аспекты развития концепции правового поведения в теориях социального действия / О.Н. Омельчук // Проблемы и перспективы реформирования правовой системы современной России: сб. науч. ст. по мат. Международной научной конференции: «Проблемы и перспективы реформирования правовой системы современной России. Модернизация гражданского кодекса РФ» (г. Красноярск, 27–28 сентября 2012 г.); отв. ред. И.В. Шишко. – М.: Проспект, 2013. – 315 с. – С. 13–15.

9. Омельчук О.Н. Представления о поведении человека в философии Древней Индии / О.Н. Омельчук // Законность и правопорядок на современном этапе развития общества: сб. материалов Международной научно-практической конференции (г. Краснодар, 17 апреля 2012 г.); Краснодарский ЦНТИ. – Краснодар, ЦНТИ, 2012. – Том 1. – 318 с. – С. 197–204.

10. Омельчук О.М. Вплив суспільної моралі на поведінку людини / О.М. Омельчук. // Педагогічний дискурс: зб. наук. праць; гол. ред. І.М. Шоробура. – Хмельницький: ХГПА, 2012. – Вип. 12. – 381 с. – С. 250–253.

11. Омельчук О.М. Розуміння поведінки людини в контексті правової соціалізації / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми правового регулювання в Україні та країнах близького зарубіжжя: II Міжнародна науково-практична

Інтернет-конференція (22 листопада 2012 року, м. Львів). – 2012. – С. 204–206 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: // www.lac.lviv.ua

Наведені наукові публікації були розглянуті науково-педагогічними працівниками кафедри права і кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету та були включені до матеріалів лекційних занять з таких навчальних дисциплін: «Правознавство», «Філософія», «Політологія», «Соціологія».

Теоретичні положення та висновки дисертаційного дослідження використовуються у навчально-методичних матеріалах із навчальних дисциплін «Правознавство», «Філософія», «Політологія», «Соціологія» для студентів Хмельницького національного університету. Включення до наведених матеріалів положень та висновків, які містяться у дисертації, сприяє більш глибокому вивченню навчального матеріалу студентами університету, а також виробленню практичних навичок у застосуванні отриманих теоретичних знань у подальшій професійній діяльності.

Голова комісії:

проректор з наукової роботи
доктор технічних наук, професор — Параска Г.Б.

Члени комісії:

завідувач кафедри філософії та політології
доктор філософських наук, професор — Петрук Н.К.

завідувач кафедри права
кандидат юридичних наук, доцент — Герц А.А.

доцент кафедри філософії та політології
кандидат політичних наук, доцент — Гоцуляк В.М.

Додаток Б

ЗАТВЕРДЖУЮ
Ректор Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, доктор педагогічних наук, професор

_____ І.М. Шоробура
«16» січня 2013 р.

АКТ

про реалізацію результатів наукових досліджень

Омельчука Олега Миколайовича на тему:

«Поведінка людини: філософсько-правовий вимір»

Комісія у складі: голови, проректора з наукової роботи, доктора педагогічних наук, професора Галуса О.М., членів комісії: завідувача кафедри суспільних дисциплін, кандидата філософських наук, доцента Гамрецької Г.С., завідувача кафедри менеджменту в освіті, кандидата педагогічних наук, доцента Дарманської І.М. стверджує цим актом, що розроблені в ході дисертаційного дослідження Омельчука Олега Миколайовича наукові положення і висновки з теми «Поведінка людини: філософсько-правовий вимір» були детально вивчені колективом кафедри права і кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету і реалізовані у навчальному процесі.

Зокрема, дисертантом було надано комісії для ознайомлення перераховані в авторефераті наукові публікації:

Монографія:

Омельчук О.М. Поведінка людини: філософсько-правовий вимір: монографія / О.М. Омельчук. – Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2012. – 384 с.

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у біхевіористичних теоріях / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. –№ 2 (34). – Хмельницький, 2010. – С. 6–12.

2. Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у теоріях соціальної дії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (35). – Хмельницький, 2010. – С. 323–328.

3. Омельчук О.М. Філософські аспекти концепції правової поведінки у теорії символічного інтеракціоналізму / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор Б.В. Щур. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – Вип. 3. – С. 408–416.

4. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавнього Китаю / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 2 (1). – С. 477–487.

5. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (36). – Хмельницький, 2010. – С. 253–259.

6. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 1 (1). – С. 169–180.

7. Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (37). – Хмельницький, 2011. – С. 324–331.

8. Омельчук О.М. Антропоцентризм у концепції поведінки людини в українській філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (38). – Хмельницький, 2011. – С. 366–373.

9. Омельчук О.М. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 3. – С. 438–448.

10. Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (39). – Хмельницький, 2011. – С. 362–370.

11. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в епоху Нового часу / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (40). – Хмельницький, 2011. – С. 349–356.

12. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Е.Канта / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (41). – Хмельницький, 2012. – С. 10–17.

13. Омельчук О.Н. Развитие представлений о поведении человека в философии права эпохи Реформации / О.М. Омельчук // Вестник D Полоцкого государственного университета. Экономические и юридические науки. – № 13. – 2012. – С. 102–108.

14. Омельчук О.М. Регулювання поведінки людини у співвідношенні природного і позитивного права / О.М. Омельчук // Наше право. – № 5. – 2012. – С. 22–27.

15. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в доктринах природного та позитивного права / О.М. Омельчук // Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія». Т. XI. – Одесса: Юридична література. – 2012. – С. 216–224.

16. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор М.М. Цимбалюк. – Львів: ЛьвДУВС, 2012. – Вип. 3. – С. 486–493.

17. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості А. Шопенгауера / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (44). – Хмельницький, 2012. – С. 411–416.

18. Омельчук О.М. Вплив правосвідомості на поведінку людини / О.М. Омельчук // Форум права. – 2012. – № 4. – С. 702–705. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://arhive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-4/12oomnpl.pdf

19. Омельчук О.М. Природно-правове регулювання моральної поведінки людини / О.М. Омельчук // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право. Випуск 20. Ч. 1. – Т. 1. – Ужгород: Ліра, 2012. – С. 76–78.

20. Омельчук О.М. Вплив моралі на регулювання поведінки людини і суспільних відносин / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис – № 3. – 2012. – С. 52–55.

21. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння суспільної моралі та її вплив на поведінку людини / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис: науковий журнал. – № 4. – 2012. – С. 56–59.

22. Омельчук О.М. Право та мораль як регулятори поведінки людини / О.М. Омельчук // Право і безпека. – 2012. – № 5 (47). – С. 25–28.

23. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Гегеля / О.М. Омельчук // Наше право. – № 1. – 2013. – С. 202–207.

Статті, тези наукових доповідей та повідомлень в інших виданнях і збірниках праць:

1. Омельчук О.М. Правова поведінка особи: історико-правовий аспект / О.М. Омельчук // Порівняльне правознавство: філософські, історико-теоретичні та галузеві аспекти: матеріали II Всеукраїнського круглого столу (м. Львів, 28 травня 2010 року). – Львівський державний університет внутрішніх справ. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – 464 с. – С. 37–41.

2. Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми

сучасної науки: збірник матеріалів VIII Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (м. Київ, 24–26 жовтня 20011 року). – Київ, 2011. – Ч. 3. – 68 с. – С. 18–23.

3. Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми теорії та історії прав людини, права і держави: матеріали Міжнародної щорічної наукової конференції молодих вчених, аспірантів і студентів, присвяченої пам'яті видатних вчених-юристів П.О. Недбайла, О.В.Сурілова, В.В. Копєйчикова (м. Львів, 18–19 листопада 2011 р.); за заг. ред. д.ю.н., проф. В.М. Дрьоміна, д.ю.н., проф. В.О. Тулякова. – Одеса: Фенікс, 2011. – 158 с. – С. 140–143.

4. Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми юридичної науки: збірник тез міжнародної наукової конференції «Десяті осінні юридичні читання» (м. Хмельницький, 18–19 листопада 2011 року): у 4-х част. – Хмельницький: Видавництво Хмельницького університету управління та права, 2011. – Ч. 1. – 146 с. – С. 109–111.

5. Омельчук О.М. Уявлення про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Актуальні питання матеріального та процесуального права: історія, сучасність, майбутнє: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 17–18 серпня 2012 р.). – Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2012. – 100 с. – С. 15–18.

6. Омельчук О.Н. Исторические аспекты представлений о поведении человека в философии эпохи возрождения на Украине / О.Н. Омельчук // Conferința științifică teoretico-practică internațională «Ştiința juridică universitară în contextul promovării valorilor europene». Chişinău. 15-16 octombrie 2012. – S. 213–223. (Международная научно-практическая конференция «Университетская юридическая наука в контексте продвижения европейских ценностей» (г. Кишинев, 15–16 октября 2012 г.) – С. 213–223.

7. Омельчук О.М. Позитивно-правове регулювання поведінки людини / О.М. Омельчук // Кримінальний кодекс України 2001 р.: проблеми

застосування і перспективи удосконалення: тези доповідей та повідомлень учасників Міжнародного симпозіуму (м. Львів 21–22 вересня 2012 року). – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2012. – 476 с. – С. 181–185.

8. Омельчук О.Н. Исторические аспекты развития концепции правового поведения в теориях социального действия / О.Н. Омельчук // Проблемы и перспективы реформирования правовой системы современной России: сб. науч. ст. по мат. Международной научной конференции: «Проблемы и перспективы реформирования правовой системы современной России. Модернизация гражданского кодекса РФ» (г. Красноярск, 27–28 сентября 2012 г.); отв. ред. И.В. Шишко. – М.: Проспект, 2013. – 315 с. – С. 13–15.

9. Омельчук О.Н. Представления о поведении человека в философии Древней Индии / О.Н. Омельчук // Законность и правопорядок на современном этапе развития общества: сб. материалов Международной научно-практической конференции (г. Краснодар, 17 апреля 2012 г.); Краснодарский ЦНТИ. – Краснодар, ЦНТИ, 2012. – Том 1. – 318 с. – С. 197–204.

10. Омельчук О.М. Вплив суспільної моралі на поведінку людини / О.М. Омельчук. // Педагогічний дискурс: зб. наук. праць; гол. ред. І.М. Шоробура. – Хмельницький: ХГПА, 2012. – Вип. 12. – 381 с. – С. 250–253.

11. Омельчук О.М. Розуміння поведінки людини в контексті правової соціалізації / О.М. Омельчук // Актуальні проблеми правового регулювання в Україні та країнах близького зарубіжжя: II Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція (22 листопада 2012 року, м. Львів). – 2012. – С. 204–206 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: // www.lac.lviv.ua

Наведені наукові публікації були розглянуті науково-педагогічними працівниками кафедри права і кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету та були включені до матеріалів лекційних занять з таких навчальних дисциплін: «Правознавство», «Філософія», «Політологія», «Соціологія».

Теоретичні положення та висновки дисертаційного дослідження використовуються у навчально-методичних матеріалах із навчальних дисциплін «Правознавство», «Філософія», «Політологія», «Соціологія» для студентів Хмельницького національного університету. Включення до наведених матеріалів положень та висновків, які містяться у дисертації, сприяє більш глибокому вивченню навчального матеріалу студентами університету, а також виробленню практичних навичок у застосуванні отриманих теоретичних знань у подальшій професійній діяльності.

Голова комісії:

проректор з наукової роботи,
доктор педагогічних наук, професор Галус О.М.

Члени комісії:

завідувач кафедри суспільних дисциплін,
кандидат філософських наук, доцент Гамрецька Г.С.

завідувач кафедри менеджменту в освіті,
кандидат педагогічних наук, доцент Дарманська І.М.

Додаток В

«ЗАТВЕРДЖУЮ»
Директор Державного науково-дослідного інституту митної справи, доктор економічних наук

_____ І.Г. Бережнюк
«17» січня 2013 року

А К Т

про реалізацію результатів наукових досліджень
Омельчука Олега Миколайовича на тему:
«Поведінка людини: філософсько-правовий вимір»

Комісія у складі: заступника директора з наукової роботи, кандидата юридичних наук Пунди О.О. (голова), завідувача відділу наукових досліджень з правових питань митної справи, кандидата юридичних наук, доцента Царенка В.І., заступника завідувача відділу наукових досліджень з правових питань митної справи, кандидата юридичних наук, доцента Хоми В.О. підтверджує, що Державному науково-дослідному інституті митної справи при виконанні науково-дослідних робіт за темою «Розробка механізмів участі громадськості в управлінні митною справою» (шифр «Громадськість-1/10», державний реєстраційний номер РК УкрІНТЕІ № 0110U004383), використовувались наукові публікації Омельчука О.М., зокрема:

– Омельчук О.М. Поведінка людини: філософсько-правовий вимір: монографія / О.М. Омельчук. – Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2012. – 384 с.

– Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у біхевіористичних теоріях / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (34). – Хмельницький, 2010. – С. 6–12.

– Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у теоріях соціальної дії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (35). – Хмельницький, 2010. – С. 323–328.

– Омельчук О.М. Філософські аспекти концепції правової поведінки у теорії символічного інтеракціоналізму / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор Б.В. Щур. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – Вип. 3. – С. 408–416.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавнього Китаю / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 2 (1). – С. 477–487.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (36). – Хмельницький, 2010. – С. 253–259.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 1 (1). – С. 169–180.

– Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (37). – Хмельницький, 2011. – С. 324–331.

– Омельчук О.М. Антропоцентризм у концепції поведінки людини в українській філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (38). – Хмельницький, 2011. – С. 366–373.

– Омельчук О.М. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 3. – С. 438–448.

– Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (39). – Хмельницький, 2011. – С. 362–370.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в епоху Нового часу / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (40). – Хмельницький, 2011. – С. 349–356.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Е.Канта / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (41). – Хмельницький, 2012. – С. 10–17.

– Омельчук О.Н. Развитие представлений о поведении человека в философии права эпохи Реформации / О.М. Омельчук // Вестник D Полоцкого государственного университета. Экономические и юридические науки. – № 13. – 2012. – С. 102–108.

– Омельчук О.М. Регулювання поведінки людини у співвідношенні природного і позитивного права / О.М. Омельчук // Наше право. – № 5. – 2012. – С. 22–27.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в доктринах природного та позитивного права / О.М. Омельчук // Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія». Т. XI. – Одесса: Юридична література. – 2012. – С. 216–224.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор М.М. Цимбалюк. – Львів: ЛьвДУВС, 2012. – Вип. 3. – С. 486–493.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості А. Шопенгауера / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (44). – Хмельницький, 2012. – С. 411–416.

– Омельчук О.М. Вплив правосвідомості на поведінку людини / О.М. Омельчук // Форум права. – 2012. – № 4. – С. 702–705. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://arhive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-4/12oomnpl.pdf

– Омельчук О.М. Природно-правове регулювання моральної поведінки людини / О.М. Омельчук // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право. Випуск 20. Ч. 1. – Т. 1. – Ужгород: Ліра, 2012. – С. 76–78.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння суспільної моралі та її вплив на поведінку людини / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис: науковий журнал. – № 4. – 2012. – С. 56–59.

– Омельчук О.М. Право та мораль як регулятори поведінки людини / О.М. Омельчук // Право і безпека. – 2012. – № 5 (47). – С. 25–28.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Гегеля / О.М. Омельчук // Наше право. – № 1. – 2013. – С. 202–207.

Голова комісії:

заступник директора з наукової роботи,
кандидат юридичних наук — Пунда О.О.

Члени комісії:

завідувач відділу наукових досліджень
з правових питань митної справи
кандидат юридичних наук, доцент — Царенко В. І.

заступник завідувача відділу наукових
досліджень з правових питань митної справи,
кандидат юридичних наук, доцент — Хома В.О.

«17» січня 2013 р.

Додаток Г

«ЗАТВЕРДЖУЮ»
Директор Центру підвищення кваліфікації, перепідготовки працівників та кінології Держмитслужби , к.е.н., доцент, заслужений працівник освіти України

_____ А.Д.Войцещук
« 17 » січня 2013 року

А К Т

про реалізацію результатів наукових досліджень

Омельчука Олега Миколайовича на тему:

«Поведінка людини: філософсько-правовий вимір»

Комісія у складі: заступника директора Центру Корнійчука О.Т. (голова), завідуючої кафедрою організації боротьби з порушеннями митного законодавства, протидії тероризму та кінології , кандидата педагогічних наук Миропольської О.В., завідуючої кафедрою дистанційного навчання з митної справи, кандидата філологічних наук, доцента Вальчук Г.В. підтверджує, що в Центрі підвищення кваліфікації, перепідготовки працівників та кінології Держмитслужби при виконанні науково-дослідних робіт за темою «Розробка механізмів участі громадськості в управлінні митною справою» (шифр «Громадськість-1/10», державний реєстраційний номер РК УкрІНТЕІ № 0110U004383), використовувались наукові публікації Омельчука О.М., зокрема:

– Омельчук О.М. Поведінка людини: філософсько-правовий вимір: монографія / О.М. Омельчук. – Хмельницький: Хмельницький університет управління та права, 2012. – 384 с.

– Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у біхевіористичних теоріях / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (34). – Хмельницький, 2010. – С. 6–12.

– Омельчук О.М. Історичні аспекти розвитку концепції правової поведінки у теоріях соціальної дії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (35). – Хмельницький, 2010. – С. 323–328.

– Омельчук О.М. Філософські аспекти концепції правової поведінки у теорії символічного інтеракціоналізму / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор Б.В. Щур. – Львів: ЛьвДУВС, 2010. – Вип. 3. – С. 408–416.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавнього Китаю / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 2 (1). – С. 477–487.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини у філософії Стародавньої Індії / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (36). – Хмельницький, 2010. – С. 253–259.

– Омельчук О.М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Збірник наукових праць; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 1 (1). – С. 169–180.

– Омельчук О.М. Особливості поєднання волі і розуму у концепції правової поведінки доби Середньовіччя / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (37). – Хмельницький, 2011. – С. 324–331.

– Омельчук О.М. Антропоцентризм у концепції поведінки людини в українській філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 2 (38). – Хмельницький, 2011. – С. 366–373.

– Омельчук О.М. Гуманістичні уявлення про поведінку людини у філософії епохи Відродження / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор О.К. Марін. – Львів: ЛьвДУВС, 2011. – Вип. 3. – С. 438–448.

– Омельчук О.М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 3 (39). – Хмельницький, 2011. – С. 362–370.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в епоху Нового часу / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (40). – Хмельницький, 2011. – С. 349–356.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Е.Канта / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 1 (41). – Хмельницький, 2012. – С. 10–17.

– Омельчук О.Н. Развитие представлений о поведении человека в философии права эпохи Реформации / О.М. Омельчук // Вестник D Полоцкого государственного университета. Экономические и юридические науки. – № 13. – 2012. – С. 102–108.

– Омельчук О.М. Регулювання поведінки людини у співвідношенні природного і позитивного права / О.М. Омельчук // Наше право. – № 5. – 2012. – С. 22–27.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини в доктринах природного та позитивного права / О.М. Омельчук // Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія». Т. XI. – Одесса: Юридична література. – 2012. – С. 216–224.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха / О.М. Омельчук // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична; головний редактор М.М. Цимбалюк. – Львів: ЛьвДУВС, 2012. – Вип. 3. – С. 486–493.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості А. Шопенгауера / О.М. Омельчук // Університетські наукові записки. – № 4 (44). – Хмельницький, 2012. – С. 411–416.

– Омельчук О.М. Вплив правосвідомості на поведінку людини / О.М. Омельчук // Форум права. – 2012. – № 4. – С. 702–705. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://arhive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-4/12oomnpl.pdf

– Омельчук О.М. Природно-правове регулювання моральної поведінки людини / О.М. Омельчук // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Право. Випуск 20. Ч. 1. – Т. 1. – Ужгород: Ліра, 2012. – С. 76–78.

– Омельчук О.М. Вплив моралі на регулювання поведінки людини і суспільних відносин / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис – № 3. – 2012. – С. 52–55.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння суспільної моралі та її вплив на поведінку людини / О.М. Омельчук // Південно-Український правничий часопис: науковий журнал. – № 4. – 2012. – С. 56–59.

– Омельчук О.М. Право та мораль як регулятори поведінки людини / О.М. Омельчук // Право і безпека. – 2012. – № 5 (47). – С. 25–28.

– Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Гегеля / О.М. Омельчук // Наше право. – № 1. – 2013. – С. 202–207.

Голова комісії:

заступник директора Центру Корнійчук О.Т.

Члени комісії:

завідуюча кафедрою організації боротьби з порушеннями митного законодавства, протидії тероризму та кінології Центру, кандидат педагогічних наук Миропольська О.В.

завідуюча кафедрою дистанційного навчання з митної справи Центру, кандидат філологічних наук, доцент Вальчук Г.В.

«17» січня 2013 р.