

**ХМЕЛЬНИЦЬКА ОБЛАСНА РАДА
ХМЕЛЬНИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ УПРАВЛІННЯ ТА ПРАВА
ІМЕНІ ЛЕОНІДА ЮЗЬКОВА**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПИЛИПИШИН ПАВЛО БОГДАНОВИЧ

УДК 340.12

ДИСЕРТАЦІЯ

**КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІНДИВІДУАЛІЗМУ
У КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА**

12.00.12 – філософія права

Подається на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ П. Б. Пилипишин

Науковий консультант:
Омельчук Олег Миколайович,
доктор юридичних наук, професор,
заслужений юрист України

Хмельницький – 2023

АНОТАЦІЯ

Пилипишин П.Б. Концептуалізація індивідуалізму у класичній філософії права. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук за спеціальністю 12.00.12 – філософія права. – Хмельницький університет управління та права імені Леоніда Юзькова Хмельницької обласної ради, Хмельницький, 2022.

Дисертація є комплексним науковим аналізом індивідуалізму у класичній філософії права. У дослідженні в процесі філософського та історичного пізнання індивідуалізму втілений новий напрям актуалізації панорамного бачення творення «самості». Мета роботи: доповнення і поглиблення змотивованої теорії з погляду сучасного екстрапольованого проєкту розуміння феномена індивідуалізму у площині перспективного еволюційного обґрунтування семантики його сенсобуття у науковому світі.

Виявлено, що для оцінки сучасних індивідуалістичних поглядів необхідна філософсько-правова рефлексія класичного періоду, без якої неможливо сформулювати цілісну картину функціонування індивідуалізму. Уявлення про людину мінялися відповідно до періоду історії розвитку всієї філософії права, з урахуванням світогляду, який був притаманний на той час суспільству, політичному розвитку, суспільному ладу та багатьом іншим формотворчим чинникам. Всі ці процеси впливали на кристалізацію індивідуалізму, який став домінуючою течією у посткласичному періоді. Мета звернення до класичного періоду – довести, що індивідуалізм визрів на традиційних цінностях, які були основою всієї людської цивілізації, а не лише останніх трьох сторіч.

Філософсько-правовий та історичний підхід до осмислення значень природно-правових категорій вимагає, зокрема, урахування змін історичних типів філософування та їх соціокультурної зумовленості. Кожна епоха з погляду історії репрезентує свої філософські стереотипи (взірці), що

зберігають культурне значення до сьогодні. У цьому сенсі варто розпочинати «*ab ovo*» від філософської класики Античності, Середньовіччя, Відродження, Реформації, Нового часу, Просвітництва, Німецької класичної філософії.

Запропоновано, з деякою часткою умовності, розділити в античній філософії кілька основних етапів філософсько-правового осмислення проблеми людини. Перший етап – дофілософська традиція, позначена тим, що людина вперше постає в особі давньогрецьких мислителів із дилемою: що є людське буття. У цьому сенсі філософія як тип світогляду «відкрила», «винайшла» тему людини як ключову детермінанту антропології у філософії права. Другим етапом є розпад старого родового ладу у грецьких містах-держав, процвітання рабовласництва та трансформація попередніх традицій. Цей період характеризується пошуком особистої автономії шляхом відокремлення себе від суспільного цілого та відмови від традиційних уявлень. Третій етап – досократичний, який зумовлений безпрецедентним розвитком індивідуума, що вийшов з-під контролю родової свідомості. Цей етап також пов'язаний із розвитком двох філософсько-правових шкіл: атомізму та софізму. Четвертий етап пов'язаний з життям і діяльністю таких видатних грецьких філософів, як: Протагор, Сократ, Платон і, особливо, Аристотель, філософська спадщина яких найбільш повно виражає досягнення античної класики, зокрема в дослідженні проблеми сутності людини у філософії права. П'ятий етап зазвичай позначається як елліністичний, коли з'являється низка філософсько-правових шкіл: академіки (платонівська Академія), стоїки, епікурейці, кініки тощо. Для цього періоду філософії права характерний перехід до проблем людської етики, моралізаторських одкровенень в епоху занепаду, а потім і занепаду еллінської культури, що зумовлений поглинанням Римською імперією грецької держави.

Виділено основні філософсько-правові ідеї та факти, які покладені в основу християнського індивідуалізму: утворення теологічного права

шляхом запозичення основних античних філософсько-правових ідей, здійснення їх трансформації; розгляд права через призму вищої справедливості; поділ права на позитивне та природне; поєднання раціонального на ірраціонального трактування способу прийняття правового рішення; зародження нових ціннісно-правових орієнтирів, переважно побудованих на християнському вченні; сутнісні зміни у правосвідомості людини – Бог став особистістю, а людина і право Його творінням; ідея «людини як центру всього»; ідея спорідненості, єдиного кореня людини і Бога – реальності, через яку вона стає значущою для людини; особистий Бог передбачає особисте ставлення до себе; звернення християнства до кожного індивіда, персоналізація, підкреслення його особливості, самості; розуміння неповторної індивідуальності особистості через прояв їх у моральному житті людини, в її вчинках, виборі; усвідомлення людиною себе як автономної індивідуальності; метафізичне обґрунтування унікальності людини як особи та її незалежної самоцінності; поєднання в людині проявів переживання, самосвідомості та інтуїтивного розуміння справжньої правової реальності; утвердження в людині свободи волі та особистої відповідальності; під свободою малася на увазі, насамперед, свобода від гріха і прокляття церкви; розкриття індивідуальності через принцип індивідуальної відплати за гріхи, індивідуального порятунку, духовності; пізнання людини через духовність, яка проголосила людину самоцінною, індивідуальною істотою; переорієнтація пізнавальної діяльності людини із зовнішньої її сутності на внутрішнє єство людини; розуміння правових норм не як зовнішнього примусу, а через внутрішнє спонукання людини – совість; виділення основних складових природного права, які стосувалися безпосередньо індивідуальності та людини: право на життя, свободу, щастя та вільний самобутній розвиток; втілення таких принципів Середньовіччя у праві: теоцентризму, креаціонізму, антропоцентризму, гуманізму, персоналізму, рівності та справедливості, відповідальності та свободи волі.

Виявлено, що правова ідеологія епохи Відродження мала великий вплив на формування нового філософсько-правового мислення, основою якого є усвідомлення того, що філософсько-правова істина просякнута індивідуальним судженням; величезну роль в її виявленні відіграє особистість як суб'єкт дійсності та права. Основою правової культури Відродження є усвідомлення людиною своєї індивідуальності, права на життєвий простір, власну самотність, самосвідомість, реалізацію себе і доступ до благ світу. Саме тому індивідуаліст цієї епохи наділений такими якостями, як: сила волі, цілеспрямованість, адаптивність, гнучкість розуму, ненаситна спрага дії, невтомність, автономність, свободолобство тощо. Встановлені філософсько-правові принципи гуманістичного індивідуалізму: гуманізм, антропоцентризм, деїзм та паритетність, самоцінність, суверенність, автономність, самопізнання, натуралізм, гармонійність, раціоналізм, моральність, свобода та відповідальність, толерантність.

Доведено, що, висунувши гасло мирського активізму у вигляді трудової діяльності, відповідального ставлення до своєї праці, до своєї справи як головного земного обов'язку, Лютер став засновником специфічного виду індивідуалізму – індивідуалізму у вигляді трудової протестантської етики (трудовий індивідуалізм). Мартін Лютер з релігійно-моральних позицій посприяв піднесенню ролі праці, оскільки вважав, що людина здатна спокутувати свою гріховність лише сумлінним, повсякденним та з повною самовіддачею виконанням свого покликання. У результаті це дало поштовх до підприємництва, приватної власності, де реальний лише конкретний індивід.

Встановлено, що мислителі Нового часу своїми філософсько-правовими ідеями створили нові умови для розвитку «атомічного індивідуалізму». Вперше за всю історію розвитку філософії права завдяки атомізму та монадології людина стала розглядатись як індивід, якому притаманні свої відмінності, особливості розвитку та здатність до самодіяльності, пізнання, аналізу, інтерпретації тощо. Окрім того, наука та

природознавство пріоритетно дозволили розкрити людину як розумну істоту, яка звільнена від зовнішніх сил задля повного творчого самовизначення. Через «відкриття» розуму такий обов'язковий компонент індивідуалізму, як свобода, також розкрився по-новому, оскільки свобода була потрактована як ступінь розумності. До того ж такий індивідуалізм стає прогресивною тенденцією у праві та джерелом формування демократії і правової держави.

Доведено, що доба Просвітництва характеризується переходом з теоретичних роздумів про особистість та її місце у суспільстві до практичних дій, які полягають у нормативному закріпленні природних прав людини. Беззаперечно, така позитивна зміна вплинула і на природне право, яке стало оцінюватися із засад справедливості і можливості реально забезпечити рівність та свободу для суспільства. Такі позитивні філософсько-правові змінені рецепції не могли б відбуватися без участі таких відомих просвітників, як: Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, П. Монтеск'є та ін. Саме ці мислителі закладають основи сучасного індивідуалізму через їхній внесок у розвиток прав людини та їх розуміння. У добі Просвітництва присутній пріоритет раціонального, що передбачає впевненість у необмеженій можливості людського розуму, де розум – можливість забезпечити внутрішньою свободою людину. Тому на перший план висувається пропагування необхідності постійного розвитку мислення та поширення наукових знань. У результаті запропоновано індивідуалізм в епоху Просвітництва вважати раціональним індивідуалізмом, якому притаманна система властивостей, пов'язана зі змінами у людській свідомості, свободою, рівністю, природними та індивідуальними правами людини, приватними інтересами людини та суспільно-правовими змінами.

Обґрунтовано, що індивідуалізм у німецькій класичній філософії – це дуалістичний індивідуалізм, оскільки у вирішенні практично будь-якого питання він містить суперечливі тенденції, що також сприяло спробам або штучно розділяти ці тенденції, або по-новому синтезувати їх. Вважаємо, що, незважаючи на таку свою природу, цей індивідуалізм був цінний для

розвитку цього явища загалом такими своїми закономірностями: людина – моральна особа, наділена гідністю, незалежністю та автономією; людина залежить від свободи як усвідомленої об’єктивної необхідності; розуміння людини як істоти, що діє, відповідно, розвиток людини можливий лише завдяки діяльності; людина є законодавцем теоретичної та практичної діяльності; виведення доказів існування зовнішнього світу з актів суб’єктивності, тобто зацікавленість внутрішнім моральним суб’єктивним станом індивіда; твердження, що людина – це досконала частина природи; розкриття душевної природи людини, її морального закону; визнання інтелектуальної автономії особистості, коли пізнання – це діяльність; твердження, що будь-якій дії передуює свободна воля; визнання рівнозначних моральних можливостей та тотожність вільної волі з моральним діянням; розгляд інших особистостей відбувається через моральний закон людини; доведення, що у розумі людини засадничою є основа доброчесності; все у світі має значення лише як засіб, і тільки людина – мета сама в собі; тотожність вільної волі з моральним діянням; людина є особистістю завдяки наявності у неї самосвідомості; персональний мікрокосмос людини є моделлю макрокосмосу; розгляд буття як продукту творчої свободи людини, її діяльності; людина повинна діяти морально в злагоді виключно з апіорним обов’язком, відповідно про необхідність слідувати надприродним вимогам обов’язку їй нагадує розум; почуття провини становить основу моралі, трансцендентальним, глибинним джерелом якої є свобода волі; основою практичного розуму, моральності є саме духовність, яка є внутрішньою єдністю нематеріальності особистості; тлумачення вільного самовизначення індивіда як прояв розумного, всезагального, трансцендентального, морального начала, однією з вимог якого є сумісність свободи дії індивіда зі свободою дії кожного іншого.

Ключові слова: індивідуалізм, класична філософія права, індивід, свобода, індивідуальні права, індивідуальні інтереси, свобода волі, гідність, автономія, самосвідомість, самоцінність, гуманізм, антропоцентризм.

SUMMARY

Pylypyshyn P. B. Conceptualization of individualism in classical philosophy of law. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The dissertation on competition of a scientific degree of the doctor of legal sciences on a specialty 081 Law. – Leonid Yuzkov Khmelnytskyi University of Management and Law of the Khmelnytskyi Regional Council, Khmelnytskyi, 2022.

This thesis is a comprehensive scientific review of individualism in the classical philosophy of law. In this research a new direction of actualization of panoramic vision of creating ‘the self’ is embodied in the process of philosophical and historical cognition of individualism. The object of the paper is to amplify and to deepen the motivated theory in terms of present-day extrapolated project of understanding the individualism phenomenon through the length of future-oriented evolutionary rationale of the semantics of its sense of being in the light of science.

It has been found that to evaluate the present day individualistic views we need the philosophic and legal reflexivity of the classic period, without which it is impossible to develop a coherent picture of individualism functioning. Visions of the human changed in accordance with the period of history of development of the entire philosophy of law, taking into consideration the worldview intrinsic to the society, political development, social framework and a lot of other shape-generating factors at that time. All these processes influenced the crystallization of individualism that became a dominating trend in the post classical period. The aim of addressing the classic period is to prove that individualism ripened on the base of traditional values that were the base for the entire human civilization, not only in the recent three centuries.

Philosophic and legal and historical approach to comprehension of meanings of natural and legal categories calls for, in particular, taking into account the changes in historical types of philosophizing and their sociocultural conditionality. Every epoch from the historical point of view represents its own philosophical stereotypes (samples), which retain their cultural importance up to

the present day. In this respect it is worth starting ‘*ab ovo*’ from the philosophical classics of the Antiquity, the Middle Ages, the Renaissance, the Reformation, the Early Modern period, the Enlightenment, and the Classical German Philosophy.

It has been suggested, with a certain degree of conditionality, to distinguish several basic stages of philosophic and legal comprehension of the problem of the human in the antique philosophy. Stage I is the pre-philosophical tradition marked by the fact that it is for the first time that the human embodied in the Ancient Greek thinkers faced a dilemma: what is the human existence. In this context philosophy as a type of world outlook ‘discovered’, ‘invented’ the subject of the human as a key determinant of anthropology in the philosophy of law. Stage II is disintegration of the old tribal community system in Greek polises, thriving of slave owning and transformation of the previous traditions. This period is characterized by searching of personal autonomy through separation oneself from the social whole and abandoning of traditional beliefs. State III is pre-Socratic; it is stemming from a historically unparalleled development of the individual that ran out of control of the tribal consciousness. This stage is also associated with the development of two philosophic and legal schools: atomism and sophism. Stage IV is related to life and activity of such distinguished Greek philosophers as: Protagoras, Socrates, Plato and, especially, Aristotle, whose philosophical heritage to the fullest extent possible expresses achievements of the ancient Greek classics in research of the problem of the human essence in the philosophy of law. Stage V is usually marked as Hellenistic, when several philosophic and legal schools came into existence: Academics (Platonic Academy), Stoics, Epicureans, Cynics, etc. This period of philosophy of law is characterized by transition to the problems of human ethics, sententious revelations in the epoch of regression, and later the regression of Hellenistic culture as well caused by merging of the Greek State by the Roman Empire.

We have singled out the main philosophic and legal ideas and facts that laid the foundation for the Christian individualism: formation of the theological law through the adoption of the basic ancient philosophic and legal ideas, transforming

them; consideration of the law through the lens of higher justice; division of the law into positive and natural; combination of rational and irrational treatment to the way of making a legal decision; generation of new value and legal orientation, based mainly on Christian teaching; substantial changes in human legal awareness – the God became a personality, while the human and the law became God's creation; the idea of 'human as a center of everything', the idea of affinity, of the common root of the human and God – the reality, through which it becomes significant for the human; personal God calls for personal attitude to Himself; Christianity's addressing each individual, personalization, highlighting of their individuality, selfness; understanding of a unique individuality of the personality through manifestation of them in moral life of the human, in their doings and choice; the human's self-perception as an autonomous individuality; a metaphysical substantiation of the human's uniqueness as a person and their independent inherent value; combination within the human manifestations of the experience, self-identity and intuitive understanding of a true legal reality; affirmation of the freedom of will and personal responsibility in the human; by freedom we meant, first of all, the freedom from sin and curse of the Church; release of individuality through the principle of individual retribution for sins, individual salvation, spirituality; perception of the human through spirituality, that declared the human to be inherently valued, individual being; refocusing of the human's cognitive activity from their external entity to the human's internal self; understanding of rules of law through the human's internal motives – conscience, rather than as an external coercion; singling out the fundamental components of the natural law that concerned directly the individuality and the human: right to life, freedom, happiness and free original development; implementation of such principles of the Middle Ages in law: theocentrism, creationism, anthropocentrism, humanism, personalism, equity and justice, responsibility and freedom of will.

We discovered that the legal ideology of the Renaissance epoch greatly influenced the generation of the philosophic and legal thinking based on the awareness that the philosophic and legal truth is impregnated with individual

judgement; the crucial role in its discovery belongs to the personality as a subject of reality and law. The basis of the Renaissance legal culture is the human's awareness of their individuality, their right to life space, their own originality, self-awareness, self-actualization, and access to benefits of the world. For this very reason the individualist of that epoch is endowed with such traits as will power, goal commitment, adaptability, flexibility of mind, insatiable zeal, tirelessness, self-sufficiency, love of freedom, etc. The philosophic and legal principles of the humanistic individualism were established, such as: humanism, anthropocentrism, deism and equality, inherent value, sovereignty, autonomy, self-cognition, naturalism, harmony, rationalism, morality, freedom and responsibility, tolerance.

It was proved that advancing a slogan of worldly activism in the form of work activity, a responsible attitude to one's own work, to one's own business as the main earthly duty, Luther became the founder of individualism of a specific type – the individualism in the form of the work protestant ethics (labor individualism). Martin Luther from religious and moral perspective promoted the enhancement of the role of work, because he believed that the human was able to atone for their sinfulness only by dedicated, everyday fulfilling of their vocation, giving their best to it. As a result, this gave rise to development of business activity, private property where only a particular individual is real.

It was established that by their philosophic and legal ideas the thinkers of the Early Modern period made new conditions for development of the 'atomic individualism'. It was for the first time ever in the entire history of development of the philosophy of law that due to atomism and monadism the human began to be considered as an individual with their inherent differences, peculiarities of development and a capacity for independent actions, cognition, analysis, interpretation, etc. Besides, science and natural studies in priority made it possible to discover a human as rational being, free from outer forces for the sake of creative self-identification. Through the 'discovery' of reason such a core component of individualism as freedom also unfolded in a new light since freedom was treated as a degree of rationality. In addition to that the individualism of that

type becomes an advanced trend in law and the source of establishing democracy and a rule-of-law state.

It is proved that the era of Enlightenment is characterized by transition from theoretical reflections about the personality and its place in the society to practical actions that are about statutorization of the human natural rights. Undoubtedly, such a positive change influenced the natural right as well that started to be evaluated from the principles of justice and ability to really ensure equity and freedom for the society. Such positive philosophic and legal changed receptions would have been impossible without such well-known enlighteners as: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Charles-Louis de Montesquieu, etc. These very thinkers lay the foundations for the present-day individualism due to their contribution to the development of the human rights and their understanding. In the era of Enlightenment there is a priority of the rational that allows for confidence in an unlimited power of the human mind, where the mind is an ability to give an internal freedom to a human. For this reason, the promotion of necessity of constant development of thinking and scholar knowledge dissemination is brought to the forefront. As a result, it is suggested to consider the individualism in the epoch of Enlightenment to be a rational individualism characterized by the system of properties associated with the changes in human consciousness, with freedom, equity, natural and individual human rights, human private interests and social and legal changes.

It is substantiated that individualism in Classical German Philosophy is a dualistic individualism, since in solving of virtually any problem it contains contradictory trends that also contributed to the attempts either to divide these trends artificially, or to synthesize them in a new manner. We believe that, in spite of its nature of this kind, this individualism was valuable for development of this phenomenon on the whole by its common patterns as follows: a human is a moral person endowed with dignity, independence and autonomy; a human depends on freedom as a conscious objective necessity; perception of a human as a being that acts accordingly, development of a human is possible only due to their activity; a

human is a law-maker of theoretical and practical activity; deduction of the evidence of existence of the outer world from acts of subjectivity, i.e. interest to the inner moral subjective state of the individual; the claim that a human is a perfect part of nature; disclosure of the mental human nature, their moral law; acknowledgement of intellectual autonomy of a personality, when cognition is an activity; a statement that there is free will before any action; recognition of equivalent moral abilities and the identity of free will with moral act; other personalities are viewed through the human's moral law; the evidence that the basis of virtue is underlying in the human mind; everything in the world matters only as means, and only the human is autotelic; identity of free will with moral action; the human is a personality due to their self-awareness; the human's personal microcosm is a model of the macrocosm; consideration of the existence as a product of the human's creative freedom, their activity; the human must act in a moral manner in harmony with a-priori duty only, respectively, it is the reason that reminds the human about the necessity to follow the supernatural requirements of duty; the sense of guilt makes up the foundation of the moral, which transcendental, deep source is the free will; it is spirituality, which is the internal unity of immaterial personality, that is the basis of practical reason, morality; interpretation of free self-determination of an individual as a manifestation of rational, universal, transcendental, moral principle, one of the requirements of which is the compatibility of the individual's freedom of action with the freedom of action of every other individual.

Key words: *individualism, classical philosophy of law, individual, freedom, individual rights, individual interests, freedom of will, dignity, autonomy, self-awareness, inherent value, humanism, anthropocentrism*

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Пилипишин П.Б. Класична парадигма індивідуалізму у праві: філософсько-правовий вимір: Монографія. Хмельницький. 2021. 486с.
2. Hryshchuk Oksana V., Pylypyshyn Pavlo B., Romanynets Marta R., Horetska Khrystyna V. Formation of the Philosophy of Law of Ukraine and the USA under the Influence of Individualist Views: A Consideration through History Aspect. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*. Volume XI Issue 4(50) Summer 2020. P. 1160-1168.
3. Pylypenko Volodymyr F., Pylypyshyn Pavlo B., Radanovych Nataliia M. Features of legal regulation of human rights in armed conflicts. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 1, 2021. S. 43-51.
4. Boichenko Svitlana V., Pylypenko Volodymyr P., Pylypyshyn Pavlo B., Sliusarchuk Khrystyna T. Violations of human rights by war crimes: theory and practice. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 4, 2021. S. 270-278.
5. Pylypyshyn P., Hanushchyn S., Bec U., Mykhalitska N., Veresclia V. Legal regulation of the financial and economic security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 1(42), 2022. S. 510–521.
6. Blikhar M., Melnychenko B., Pylypyshyn P., Ryzhkova A, Ruvin S. Economic and legal justification of the methodological approach to the assessment of the state of budget and tax security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 2(43), 2022. S. 357–364.
7. Пилипишин П.Б. Релігійно-прагматичний індивідуалізм як результат філософсько-правової ідеології Середньовіччя. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №1. С.180-185.

8. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові принципи Середньовіччя як фундамент християнського індивідуалізму. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. №7. С. 270-275.

9. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізації у розкритті питання гуманістичного антропоцентризму Ренесансу. *Університетські наукові записки*. 2020. Том 19. № 1 (73). С. 212-220.

10. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму в Античній класиці. *Право і суспільство*. 2020. № 4. С.15-21.

11. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізму у дофілософському періоді Античності: філософсько-правовий підхід. *Знання європейського права*. 2020. № 2. С. 121-124.

12. Пилипишин П.Б. Розумний індивідуалізм як філософсько-правова позиція М. Монтеня. *Право та державне управління*. 2020. № 3. С.8-13.

13. Пилипишин П.Б. Атомізм та софізм як фундамент історичної можливості практичної реалізації індивідуалізму. *Приватне та публічне право*. 2020. № 3. С.14-18.

14. Пилипишин П.Б. Гуманістично-антропоцентрична інтерпретація нового соціокультурного типу людини доби Відродження. *Юридичний вісник*. 2020. № 3. С. 38-45.

15. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм як результат протестантської етики у філософсько-правовому вченні М. Лютера. «Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки». Том 31 (70) № 4, 2020. С. 279-284.

16. Пилипишин П.Б. Філософсько-правовий погляд на трансформацію ідей індивідуалізму у протестантизмі. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.

17. Пилипишин П.Б. Індивідуалістична концепція у філософії права Френсіса Бекона. *Підприємництво, господарство і право*. 2021. №.3. (301). С. 212-215.

18. Пилипишин П.Б. Гносеологічно-раціоналістичне розуміння індивідуалізму у філософії права Рене Декарта. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №4. С. 322-326.

19. Пилипишин П.Б. Монадологія як поворот до осмислення індивідуальності у філософії права Г. Лейбніца. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія "Юриспруденція"*. 2021. № 49. С. 16-19.

20. Пилипишин П.Б. Індивідуалістичні інтенції у філософії права Томаса Гоббса. *Правова позиція*. 2021. № 1 (30). С. 18-21.

21. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права Джона Локка. *Юридичний вісник*. 2021. №1. С. 49-55.

22. Пилипишин П.Б. Обґрунтування ідей індивідуалізму у Німецькій класичній філософії права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.

23. Пилипишин П.Б. Розкриття сутності людини як стержень індивідуалістичної концепції Іммануїла Канта. *Право і суспільство*. 2021. №1. С. 15-21.

24. Пилипишин П.Б. Людина-ноумен як автономний індивід у філософії права І.Канта. *Правові новели*. 2021. №13. С. 36-43.

25. Пилипишин П.Б. Людина як істота індивідоцентрична у філософії права Ф.Г. Шеллінга. *Публічне право*. 2021. № 1(41). С. 206-211.

26. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фейєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.

27. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова інтерпретація індивідуалізму у філософії Монтеск'є та Вольтера. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.

Наукові праці, які засвідчують апробацію результатів дослідження:

1. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права стародавньої Греції. *Актуальні проблеми прав людини, держави та*

вітчизняної правової системи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 квітня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. С. 123-126.

2. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права античних полісів. *Пріоритети розвитку юридичних наук у XXI столітті*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 10–11 квітня 2020 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 14-18.

3. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Сучасний стан і перспективи розвитку держави і права*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 червня 2020 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2020. С. 20-24.

4. Пилипишин П.Б. Зародження філософсько-правових ідей індивідуалізму у дофілософській традиції античності. *Чорноморські наукові студії*: матеріали Шостої всеукраїнської мультидисциплінарної конференції, (м. Одеса, 15 травня 2020 року). Одеса: Міжнародний гуманітарний університет, 2020. С. 96-99.

5. Пилипишин П.Б. Дуалізм філософсько-правових поглядів на ідею індивідуалізму в епоху Середньовіччя. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 5–6 червня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 27-31.

6. Пилипишин П.Б. Розвиток ідей індивідуалізму у філософії права Середньовіччя. *Сучасне правотворення: питання теорії та практики*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 5–6 червня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. Ч. 2. С. 130-133.

7. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Актуальні питання правової теорії та юридичної практики*: матеріали міжнародної науково-практичної

конференції (м. Одеса, Україна, 7–8 серпня 2020 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 9-13.

8. Пилипишин П.Б. Фундаментальні ідеї античності як основа ренесансного індивідуалізму. *Юридичні науки: проблеми та перспективи: матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.). Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2020. С. 170-172.

9. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові каталізатори переходу від середньовічного індивідуалізму до ренесансного. *Проблеми вдосконалення правового забезпечення прав та основних свобод людини і громадянина: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10-13.

10. Пилипишин П.Б. Вплив основних положень гуманістичної програми Джованні Піко делла Мірандоли на індивідуалізм. *Актуальні питання реформування правової системи України: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Дніпро, 3–4 липня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. С. 121-123.

11. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософсько-правових поглядах Ніколло Макіавеллі. *Правове регулювання суспільних відносин: актуальні проблеми та вимоги сьогодення: матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Запоріжжя, 24–25 липня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10-14.

12. Пилипишин П.Б. Основні світоглядно-правові зміни, які посприяли виникненню індивідуалістичної Реформації. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів: міжнародна науково-практична конференція* (м. Харків, 31 липня – 1 серпня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 15-19.

13. Пилипишин П.Б. Тлумачення людини у Протестантизмі: філософсько-правовий вимір. *Шляхи вдосконалення нормативно-правової*

бази України як основи сталого розвитку суспільства: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 4–5 вересня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 19-23.

14. Пилипишин П.Б. Принцип самоцінності людини як новація філософії Нового часу. *Актуальні проблеми реформування системи законодавства України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 29–30 січня 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С.13-15.

15. Пилипишин П.Б. Реалізація ренесансного гуманістичного потенціалу у філософії права Нового часу. *Пріоритетні напрямки розвитку правової системи України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 січня 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. Ч. 1. С. 17-19.

16. Пилипишин П.Б. Обґрунтування індивіда як незалежного атома суспільства у філософії права Нового часу. *Реформування національного та міжнародного права: перспективи та пріоритети*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 22–23 січня 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 8-11.

17. Пилипишин П.Б. Принцип свободи в епоху Нового часу як умова народження нового індивідуального буття. *Верховенство права у процесі державотворення та захисту прав людини в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 12–13 лютого 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 24-26.

18. Пилипишин П.Б. Ідея свободи людини як головний постулат філософії права доби Просвітництва. *Вплив юридичної науки на розвиток міжнародного та національного законодавства*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 19–20 лютого 2021 року). Харків: ГО «Асоціація аспірантів-юристів», 2021. С. 6-9.

19. Пилипишин П.Б. Принцип пріоритетності раціонального в епоху просвітництва як можливість розкриття внутрішнього потенціалу людиною.

Право як ефективний суспільний регулятор: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 лютого 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. С.18-21.

20. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософії права Гельвенція. *Сучасні проблеми правової системи та державотворення в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 лютого 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С. 11-14.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	23
РОЗДІЛ 1 ОСНОВОПОЛОЖНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ІНДИВІДУАЛІЗМУ В КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА.....	37
1.1 Стан дослідження феномена індивідуалізму та його перспективні еволюційні обґрунтування у класичній філософії права.....	37
1.2 Методологічні засади дослідження індивідуалізму у класичній філософії права.....	56
Висновки до Розділу 1.....	85
РОЗДІЛ 2 ЗАРОДЖЕННЯ ГУМАНІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ В ЕПОХУ АНТИЧНОСТІ ЯК ПОЧАТОК ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ОСЯГНЕННЯ ІНДИВІДУАЛІЗМУ.....	88
2.1 Античний світогляд як філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму.....	88
2.2 Дофілософська традиція як пошук своєї інакшості.....	93
2.3 Політично-правова трансформація грецьких міст-держав та пошук людиною особистої автономії.....	98
2.4 Досократичний період – трансформація свідомості людини з родової до індивідуальної.....	104
2.5 Класична філософія Античності як прорив у розвитку індивідуалістичних тенденцій у філософії права.....	113
2.6 Індивідуалізм на тлі епохи еллінізму: перехід від грецької правової культури до римської.....	122
Висновки до Розділу 2.....	128
РОЗДІЛ 3 ІСТОРИЧНА ДИНАМІКА ВИРАЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ІДЕЙ ІНДИВІДУАЛІЗМУ У СЕРЕДНЬОВІЧЧІ.....	132
3.1 Становлення нового індивідуалізму в середньовічній Європі через переосмислення античних традицій.....	132
3.2 Утворення індивідуалізму у Середньовіччі в контексті філософсько-правових принципів.....	138
3.3 Розкриття християнського індивідуалізму в філософсько-правових поглядах видатних мислителів середньовічної епохи.....	147
Висновки до Розділу 3.....	161
РОЗДІЛ 4 РОЗКРИТТЯ ВЛАСНОГО «Я» ТА УТВЕРДЖЕННЯ ГІДНОСТІ ТА САМОСТІЙНОСТІ ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ВІДРОДЖЕННЯ І РЕФОРМАЦІЇ.....	164
4.1 Гуманістично-антропоцентричне спрямування ренесансних аксіологічних новацій в індивідуалізмі.....	164

4.2 Філософсько-правова культурна поляризація індивідуалізму мислителями епохи Відродження.....	173
4.3. Реформація як успадкований ренесансний феномен і його традиції в індивідуалізмі.....	198
Висновки до Розділу 4.....	225

РОЗДІЛ 5 ОБҐРУНТУВАННЯ СУВЕРЕННОСТІ ЛЮДИНИ ЯК МОРАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ТА «АТОМІЗАЦІЯ» СУСПІЛЬСТВА В ЕПОХУ НОВОГО ЧАСУ.....	230
5.1 Основи індивідуалістичних концепцій у «столітті геніїв».....	230
5.2 Індивідуалізм як основа культурної матриці доби Просвітництва.....	267
5.3 Філософсько-правові ідеї людини, що самовизначається, як основна догматична новація Просвітництва.....	281
Висновки до Розділу 5.....	320

РОЗДІЛ 6 ВИЗНАННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ АВТОНОМІЇ ОСОБИСТОСТІ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	329
6.1 Розгляд в Німецькій класичній філософії людини як внутрішньо активної істоти, що впливає на світ і конструює його.....	329
6.2 Автономний індивід, наділений «трансцендентальною» свободою, у філософсько-правових ідеях Канта.....	337
6.3 Інтерпретації індивідуалізму в філософсько-правових ідеях німецьких класиків.....	357
Висновки до Розділу 6.....	378
ВИСНОВКИ.....	384
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	405
ДОДАТКИ.....	445

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Трансформаційні процеси нинішнього світобуття є віддзеркаленням «трансперсонального феномена» у світі і в українському суспільстві із утвердженням західних правових цінностей та взірців соціальної поведінки, заснованих на такому неоднозначно вимірному стереотипі, як індивідуалізм. Упродовж усієї історії у людства було прагнення здобути критично важливе знання і розуміння того, що є найбільшою цінністю – життя людини, її самореалізація, власна воля, свобода чи людська гідність.

Мотиваційна складова нашого дослідження – це встановлення філософсько-історичних маркерів правового позитиву, а також деструкції у свідомості людства, які позначились на відсутності однастайності у референції індивідуалізму, спричинилися аж до проявів диктату та появи вождизму.

У встановленні нової політичної та економічної реальності європейського індивідуалізму ключову роль відіграє розрізнення колективістських і індивідуалістських культур (Г. Хофстеде), заглиблення у «крос-культурну психологію» націй і народностей, осягнення і засвоєння ціннісного спадку і новацій та утвердження «самості» в контексті онтологічної своєчасності формування індивіда як основної цінності суспільства для сучасної адекватної поведінковості.

Проблеми обґрунтування філософського бачення складних процесів індивідуалізму у сучасній проекції (афективна та інтелектуальна автономія, егалітаризм та ін. за Шварцом) зводяться до прихованої іманентизації, що потребує відкриття витоків цього унікального філософсько-правового явища, його сенсів та артикуляцій у сутності ціннісних основ буття людини. Їхнє визрівання сягає витоків стародавніх міфів та атомістичних теорій, середньовічної теології та схоластики, протестантизму та раціонального

Просвітництва, натуралістично-метафізичних концепцій Нового часу та моралізму Німецької класичної філософії.

Ідея індивідуалізму репрезентується у світлі філософсько-правової рефлексії як принципової підстави для формування національної правової культури та виникнення, за словами Агатангела Кримського «монадної особистості», яка репрезентує свою національно-ментальну культуру.

Індивідуалізм – це постійна сутність в історії філософсько-правової думки, однак, вона позначена і сутнісними змінними властивостями. В історії філософії права констатовані різноманітні соціальні, культурні, політичні, правові форми індивідуалізму, які згодом трансформувалися у сучасні концепції цього феномена та стали топосом розвитку різних історичних видів індивідуалізму. Відтак, індивідуалізм в ході історичного еволюційного процесу відтворив різноманітні суб'єктивні компоненти і цінності, принципи, норми, які були притаманні конкретному історичному періоду, чим акумулював аксіологічні, феноменологічні, антропологічні, соціокультурні вартісні атрибути і модуси «самості», які втілились в різні історичні види праматерії як начала матеріального і духовного індивідуалізму.

Ціннісні засади індивідуалізму сягають глибинних світоглядних засад мислення, а також виходу за межі його існування, а саме у філософсько-правову класику, в якій зароджуються психологічно виразні ідеї, без яких він не постав би у сформованій повноцінній філософсько-правовій течії. Саме через класичну філософію права візуалізується історичний досвід осмислення причинно-наслідкових проблем людства та становища індивіда у сучасному світі, наявності прихованих резервів для власного розвитку. У зв'язку з недостатньо вивченою класичною філософією права тенденції до розширення сфер індивідуального впливу, унеможлиблюється сучасне панорамне відображення його смислової всесторонності і багатогранності. Позиціонується необхідність детального філософсько-правового осмислення логосу людини у світі у ракурсі філософсько-історичного процесу. Важливо визначити місце людини у суспільстві на кожному етапі її розвитку, адже

такий науковий правовий діалог резонує із сучасним місцем людини, сенсом її життя, змістовним характером залежності всіх перспектив суспільних зв'язків та відносин з метою подолання у тому числі і новоявленого квієтизму, тобто пасивного людського безучасного ставлення до реальності.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Дисертацію виконано відповідно до Пріоритетних напрямів розвитку правової науки на 2016 – 2020 рр., затверджених Постановою загальних зборів Національної академії правових наук України від 3 березня 2016 р., у межах науково-дослідної роботи кафедри теорії та історії держави і права Хмельницького університету управління та права «Теоретико-історичні проблеми розвитку держави і права» на 2017-2023 роки (номер державної реєстрації 0117U000103), що є складовою наукової теми Хмельницького університету управління та права «Управлінські та правові засади забезпечення сталого розвитку України як європейської держави» на 2013–2016 роки (державний реєстраційний номер 0108U008927) та на 2017-2026 роки (державний реєстраційний номер 0117U000103).

Тему дисертації затверджено вченою радою Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова (протокол № 12 від 21 червня 2019 року).

Мета і завдання дослідження. *Метою* дисертаційного дослідження є концептуальне розкриття наукового погляду на виникнення та розвиток індивідуалізму у класичній філософії права.

Для досягнення цієї мети в роботі поставлені такі *завдання*:

- визначити стан дослідження феномена індивідуалізму та перспективні еволюційні обґрунтування у класичній філософії права;
- обґрунтувати методологічні засади дослідження індивідуалізму у класичній філософії права;
- розкрити античний світогляд як філософсько-правову рефлексію витоків індивідуалізму;
- проаналізувати дофілософську традицію у пошуку інакшості;

- розглянути політично-правову систему грецьких міст-держав та пошук людиною особистої автономії;
- охарактеризувати досократичний період як трансформацію свідомості людини з родової до індивідуальної;
- дослідити класичну філософію Античності як прорив у розвитку індивідуалістичних тенденцій у філософії права;
- визначити індивідуалізм на тлі епохи еллінізму: перехід від грецької правової культури до римської;
- виявити становлення новітніх ознак індивідуалізму в середньовічній Європі через переосмислення античних традицій;
- проаналізувати утворення індивідуалізму у Середньовіччі в контексті філософсько-правових принципів;
- розглянути розкриття християнського індивідуалізму в філософсько-правових поглядах видатних мислителів середньовічної епохи;
- здійснити аналіз гуманістично-антропоцентричного спрямування ренесансних аксіологічних новацій в індивідуалізмі;
- вирізнити філософсько-правову культурну поляризацію індивідуалізму мислителями епохи Відродження;
- відтворити Реформацію як успадкований ренесансний феномен і його традицію в індивідуалізмі;
- проаналізувати основи індивідуалістичних концепцій у «столітті геніїв»;
- здійснити аналіз індивідуалізму як основи культурної матриці доби Просвітництва;
- розкрити філософсько-правові ідеї людини, що самовизначається, як основну догматичну новацію Просвітництва;
- здійснити розгляд в Німецькій класичній філософії людини як креативної істоти, що впливає на світ і конструює його;

- виявити автономного індивіда, наділеного «трансцендентальною» свободою, у філософсько-правових ідеях Канта;
- сформулювати інтерпретацію індивідуалізму в філософсько-правових ідеях німецьких класиків.

Об’єктом дослідження є сфера суспільних відносин, в якій виникає і реалізується індивідуалізм як філософсько-правова течія.

Предметом дослідження є індивідуалізм у класичній філософії права.

Методи дослідження обрані, виходячи із завдань, поставлених у роботі, із урахуванням об’єкта і предмета дослідження. У дослідженні використовувався методологічний прийом, що побудований на протиставленні класики та посткласики, котрий дозволив зауважити особливості розвитку та формування індивідуалізму у класичній філософії права. Завдяки цьому підходу встановлено, що індивідуалізм – новаторська філософсько-правова течія, яка спирається на попередні філософсько-правові ідеї. Індивідуалізм, будучи філософсько-правовою категорією, як і саме право, є історично зумовленим феноменом, якому притаманний принцип розвитку. На основі згаданого принципу стверджено, що індивідуалізм перебуває у постійному вдосконаленні, зазнає постійних змін. Особливою ознакою, яка впливає з принципу розвитку, є його наступальність, що означає зв’язок між різними етапами індивідуалізму та гарантує його безперервність.

У ході всього дослідження простежується застосування історичного, цивілізаційного та синергетичного підходів. Історичний підхід до осмислення значень природноправових категорій вимагає, зокрема, урахування змін історичних типів філософування та їх соціокультурної зумовленості. Класична філософія права розвивалась за цивілізаційним підходом, їй притаманні як хаос, так і прогрес, а тому індивідуалізм весь цей час перебував то у розвитку, то в занепаді. Звідси, індивідуалізму, як і класичній філософії права притаманний спіралеподібний розвиток, який акумульовано саме через синергетичний підхід. Окрім того, в процесі дослідження свою

дієвість виявили наступні методи:

- *порівняльний*, який дозволив визначити подібність і відмінність різновидів індивідуалізму, які утворилися у різні історичні періоди;
- *логічний* – засобами якого доведено, що індивідуалізм є результатом розвитку історичного процесу, під час якого створювалися відповідні умови його послідовного і закономірного існування;
- *системний* – його роль полягає у дослідженні індивідуалізму як системи, тобто як цілого, складеного з частин, сукупності взаємозв'язаних елементів, цілісності; за допомогою системного принципу у дослідженні була здійснена класифікація індивідуалізму та його елементів, тобто їх розподіл за класами, видами тощо;
- *діалектичний*, яким доведено причини виникнення та розвитку індивідуалізму, вказано на ті каталізатори, які стали ключовими для встановлення даної філософсько-правової категорії;
- *аксіологічний* довершує всю сукупність підходів до аналізу, оскільки всі елементи індивідуалізму фактично визнано сьогодні правовими цінностями.

Наукова новизна одержаних результатів визначається насамперед тим, що дисертація є першим новаційним в українській філософії права монографічним дослідженням індивідуалізму у його класичному вимірі. Особистим внеском автора є філософсько-історичне пізнання індивідуалізму, класифікація індивідуалізму відповідно до філософських й історичних етапів та формування особливостей поступального розвитку цієї філософсько-правової течії на кожному з них.

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

уперше:

1) доведено, що прояв ставлення індивіда до своїх внутрішніх відчуттів, свого «я», соціальних і релігійних норм, універсальних структур

життя спостерігався значно раніше, ніж побутувало уявлення про самоусвідомлення, це дало підставу виявити так званий «протоіндивідуалізм»;

2) досліджено, що в гомерівському епосі містяться перші джерела ідеї індивідуалізму, коли індивідуальна свідомість виходить за межі колективного мислення роду;

3) встановлені принципи теологічного права, які посприяли виникненню індивідуалізму в християнську епоху (християнський індивідуалізм), а саме: теоцентризм, креаціонізм, антропоцентризм, гуманізм, персоналізм, рівність та справедливість, відповідальність та свобода волі;

4) запропоновано означити філософсько-правові принципи гуманістичного індивідуалізму: гуманізм, антропоцентризм, деїзм та паритетність, самоцінність, суверенність, автономність, самопізнання, натуралізм, гармонійність, раціоналізм, моральність, свобода та відповідальність, толерантність;

5) виявлено, що, висунувши гасло мирського активізму у вигляді трудової діяльності, відповідального ставлення до своєї праці, справи як головного земного обов'язку, Лютер став засновником специфічного виду індивідуалізму – індивідуалізму у вигляді трудової протестантської етики (трудовий індивідуалізм);

6) встановлено, що, епоха Нового часу, відкривши принцип індивідуальної свободи, який є одним із найголовніших принципів індивідуалізму – розвернула зацікавлення до природних прав людини, місця людини у державі, взаємозв'язку громадянина і держави. Новий атомічний індивідуалізм (індивідуалізм, відповідно до якого людина – це атом, який є автономний, незалежний, самобутній) перевернув державно-правове життя, змінив свідомість тогочасної людини, трансформував правове мислення суспільства;

7) доведено, що індивідуалізм у німецькій класичній філософії – це дуалістичний індивідуалізм, оскільки у вирішенні практично будь-якого

питання у ньому наявні суперечливі тенденції, що також сприяло спробам або штучно розділяти ці тенденції, або по-новому синтезувати їх;

удосконалено:

8) теоретичні погляди на індивідуалізм в історичній ретроспективі та встановлено два важливі факти його філософсько-правового розгляду:

а) порівнювати індивідуалізм можна завжди двояко. Перший шлях – це порівняння індивідуалізму через призму теперішнього правового розуміння. У такому випадку завжди віднайдемо ознаки, які свідчать про «недорозвиненість» цього правового явища. Другий шлях – це порівняння розуміння індивідуалізму з попередніми епохами. У разі такого порівняння завжди віднайдемо аргументи на користь розвитку цього філософсько-правового явища;

б) дуалізм поглядів і думок був притаманний будь-якій епосі. Тому завжди можемо аргументувати як на користь існування індивідуалізму, так і навпаки;

9) теоретичні підходи щодо виявлення в античній філософії кількох основних етапів у філософсько-правовому осмисленні проблем людини: перший етап – дофілософська традиція; другий етап - розпад старого родового ладу у грецьких містах-державах, процвітання рабовласництва та трансформація попередніх традицій; третій етап – досократичний, пов'язаний з розвитком двох філософсько-правових шкіл: атомізму та софізму; четвертий етап пов'язаний з життям і діяльністю таких видатних грецьких філософів, як: Протагор, Сократ, Платон і, особливо, Аристотель; п'ятий етап - елліністичний, коли з'являється низка філософсько-правових шкіл: академіки (платонівська Академія), стоїки, епікурейці, кініки тощо;

10) філософсько-правову тезу, що атомізм та софізм здійснили своєрідний «прорив» в історії філософії права, адже без їх існування неможливалася б практична реалізація індивідуалізму в подальшому;

11) розуміння того, що індивідуалізм в епоху Середньовіччя можна було б назвати християнським або релігійно-прагматичним. Очевидним є той

факт, що релігійно-прагматичний індивідуалізм не наділений «класичними» ознаками сучасного індивідуалізму, а тому його розуміння відмінне від теперішнього;

12) твердження, що у формуванні гуманістичного індивідуалізму найбільшу роль зіграли гуманізм та антропоцентризм, які посприяли щоб у новому типі індивідуалізму первинними були принципи самоцінності людини, гармонійність, згідно якими бажання людини чи то духовні, чи матеріальні є у центрі всього;

13) тезу про присутній пріоритет раціонального у добі Просвітництва, що означає пріоритет людського розуму, де розум має безмежні можливості та здатен убезпечити внутрішньою свободою людину. Тому на перший план висувається поширення обов'язковості постійного розвитку мислення та пропагування наукових знань. У результаті запропоновано: індивідуалізм в епоху Просвітництва вважати раціональним індивідуалізмом, якому притаманна система властивостей, пов'язаних зі змінами у людській свідомості, свободою, рівністю, природними та індивідуальними правами людини, приватними інтересами людини та суспільно-правовими змінами;

14) розуміння того, що класична німецька філософія до аналізу взаємозв'язку людини і світу підходить якісно по-новому, осмислюючи людину, насамперед, як активну істоту, що впливає на світ і конструє його.

дістали подальшого розвитку:

15) філософсько-правові ідеї софізму та подальший їх розвиток у філософії права Сократа – це розквіт індивідуалізму, адже відповідно до їх уявлень людина – головний чинник у розвитку держави і права. Принцип самоцінності індивідуального «Я» є основним принципом для цього етапу. Аристотель та Сократ закріпили за людиною моральний авторитет перед законом та державою. Вперше розкривається не лише внутрішній світ людини, відстоюється її автономія та незалежність, а й розширюються філософсько-правові уявлення про свободу, рівність, справедливість;

16) дослідження фундаментальних ідей Античності, які стали основою ренесансного індивідуалізму, а саме: філософсько-правові ідеї гармонійності природи людини; ідеї звернення до природних основ людини; філософсько-правова ідея поєднання природного і розумово-духовного начал в людині; ідея самоцінності, гідності та автономії людини;

17) дослідження правової ідеології епохи Відродження, яка здійснила прорив у формуванні нового філософсько-правового мислення, фундаментом якого є розуміння того, що індивідуальне судження є основою філософсько-правової істини і в її виявленні величезну роль відводиться особистості, адже вона є суб'єктом дійсності та права. Підваленою правової культури Відродження є усвідомлення людиною своєї індивідуальності, права на власну самобутність, самосвідомість, життєвий простір, реалізацію себе і доступ до благ світу;

18) дослідження узгодження суспільних та індивідуальних інтересів через розкриття філософсько-правової позиції М. Монтеня, який, продовжуючи лінію паритетності, висунув своє бачення. З одного боку, на його думку, людина не повинна надавати пріоритет власним інтересам незважаючи ні на що, але, з іншого боку, підпорядковуючи своє життя суспільним нормам та інтересам не має розчинятися у суспільному життєвому вирі. Отже, особистісні інтереси не повинні зазнавати шкоди від суспільних;

19) дослідження епохи Реформації та встановлення основного підсумку цієї доби – звернення до гідності та самостійності особистості. Філософсько-правове вчення Реформації започаткувало нову ідеологію, згідно з якою людина почала самостійно мислити, мати можливість для самовизначення, дбати про власні інтереси та вигоди;

20) дослідження філософсько-правового мислення Нового часу, яке відчувало на собі вплив натуралістичних поглядів, атомістично-механістичного мислення, де людина – це природна істота і за законом природи має право

відстоювати своє життя, свободу і власність. У результаті відбувається атомізація суспільства, де кожна людина – індивід (самостійний атом);

21) дослідження філософсько-правових та догматичних новацій у епоху Просвітництва, котрі впливали на утвердження індивідуалізму, зокрема: утворення природних прав людини та їх нормативне закріплення; акцентування на необхідності в самопізнанні, самооцінці та самоствердженні; розкріпачення самосвідомості людини; організація активного, діяльнісного ставлення до світу; акцентування на вільній, здатній до самовизначення особистості; декларування рівності соціальних можливостей та права кожного громадянина реалізувати свої природні індивідуальні нерівності; убезпечення вільного вияву індивідуальної ініціативи; формування нової системи цінностей, яка стала позитивно зверненою до людини; утвердження державно-правового ідеалу; порядок створення демократичних форм правління;

22) дослідження філософії Канта, який навів такі індивідуалістичні ідеї: все у світі має значення лише як засіб, і тільки людина – мета сама в собі; людина є моральною особою, наділеною гідністю, автономією та незалежністю; людина є законодавцем теоретичної та практичної діяльності; людині притаманне виведення з актів суб'єктивності доказів існування зовнішнього світу; будь-якій дії передують не людина, а свободна воля, яка є носієм індивідуалізму; основою моралі є почуття провини, трансцендентальним, глибинним джерелом якої є свобода волі; засвідчення тотожності вільної волі з моральним діянням та рівнозначних моральних можливостей та розкриття буття як продукту творчої свободи людини, її діяльності; людина є особистістю завдяки наявності у неї самосвідомості; людські дії мають бути моральними та полягати в злагоді з апріорним обов'язком, своєю чергою, розум їй нагадує про необхідність слідувати надприродним вимогам обов'язку; духовність є основою моральності, практичного розуму, яка виявляється внутрішньою єдністю нематеріальності особистості; обґрунтування вільного самовизначення індивіда як прояв

всезагального, розумного, морального, трансцендентального начала, однією з вимог якого постає сумісність свободи дії індивіда зі свободою дії кожного іншого.

Практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що висновки та пропозиції, викладені у роботі, можуть бути використані у:

- науково-дослідній роботі – для більш ґрунтовного дослідження індивідуалізму у філософії права;
- законотворчості – для вдосконалення чинного права в частині індивідуальних прав людини;
- правореалізації та правозастосуванні – для підвищення ролі індивідуального інтересу у громадянському суспільстві;
- навчальному процесі – при викладанні в юридичних та інших гуманітарних навчальних закладах таких курсів, як «Філософія права», «Загальна теорія держави та права», «Соціологія права» (*Акт впровадження у діяльність Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова від 04 листопада 2022 р. (Додаток Б)*).

Апробація результатів дисертації. Дисертація виконана й обговорена на кафедрі теорії та історії держави і права Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова. Окремі висновки та узагальнення дослідження висвітлені на таких наукових заходах: Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми прав людини, держави та вітчизняної правової системи» (м. Дніпро, 3–4 квітня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритети розвитку юридичних наук у ХХІ столітті» (м. Одеса, Україна, 10–11 квітня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасний стан і перспективи розвитку держави і права» (м. Львів, 19–20 червня 2020 р.); Шоста всеукраїнська мультидисциплінарна конференція «Чорноморські наукові студії» (м. Одеса, 15 травня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів» (м. Харків, 5–6 червня 2020 р.); Міжнародна

науково-практична конференція «Сучасне правотворення: питання теорії та практики» (м. Дніпро, 5–6 червня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання правової теорії та юридичної практики» (м. Одеса, Україна, 7–8 серпня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Юридичні науки: проблеми та перспективи» (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Проблеми вдосконалення правового забезпечення прав та основних свобод людини і громадянина» (Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання реформування правової системи України» (м. Дніпро, 3–4 липня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Правове регулювання суспільних відносин: актуальні проблеми та вимоги сьогодення» (м. Запоріжжя, 24–25 липня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів» (м. Харків, 31 липня – 1 серпня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Шляхи вдосконалення нормативно-правової бази України як основи сталого розвитку суспільства» (м. Харків, 4–5 вересня 2020 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми реформування системи законодавства України» (м. Запоріжжя, 29–30 січня 2021 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритетні напрямки розвитку правової системи України» (м. Львів, 29–30 січня 2021 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Реформування національного та міжнародного права: перспективи та пріоритети» (м. Одеса, Україна, 22–23 січня 2021 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Вплив юридичної науки на розвиток міжнародного та національного законодавства» (м. Харків, 19–20 лютого 2021 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Верховенство права у процесі державотворення та захисту прав людини в Україні» (м. Одеса, Україна, 12–13 лютого 2021 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Право як ефективний суспільний регулятор» (м. Львів, 19–20 лютого 2021 р.); Міжнародна науково-практична

конференція «Сучасні проблеми правової системи та державотворення в Україні» (м. Запоріжжя, 26–27 лютого 2021 р.).

Публікації. Основні результати дисертації висвітлено в 47 наукових публікаціях, зокрема: в одноосібній монографії, у 21 статті у наукових фахових виданнях України, у 5 статтях у двох закордонних виданнях і одному вітчизняному, проіндексованих у базі даних Scopus, Web of Science, а також у тезах 20 повідомлень на науково-практичних конференціях, проведених в Україні.

Структура дисертації. До структури дисертації належать: вступ, 6 розділів, яким підпорядковано 20 підрозділів, висновки, список використаних джерел (445 найменувань) і два додатки. Загальний обсяг рукопису становить 454 сторінки, з них 384 сторінки основного тексту.

РОЗДІЛ 1

ОСНОВОПОЛОЖНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ІНДИВІДУАЛІЗМУ В КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

1.1. Стан дослідження феномена індивідуалізму та його перспективні еволюційні обґрунтування у класичній філософії права

Гене́за ідей індивідуалізму у праві має глибоку сучасну актуалізацію. Проте найсучасніші дослідження завжди повинні спиратися на минулий досвід. Оскільки ідея індивідуалізму не є новою, до того ж має глибоке історичне коріння, завданням нашого дослідження є аналіз генези індивідуалізму у класичній філософії права. Саме у класичній філософії права були закладені всі сучасні ідеї, які стали домінуючими у сучасному європейському філософсько-правовому дискурсі. Крім того, ці ідеї стали основою низки як міжнародних, так і національних правових актів, які визначають людину найвищою соціальною цінністю.

Отож, перейдемо до розгляду стану дослідження ідей індивідуалізму у класичній філософії права. Філософсько-правові ідеї індивідуалізму віднаходимо ще в епоху Античності, згодом вони починають формуватися в Середньовіччі, потім проявляються в епоху Відродження, набувають особливого відтінку в епоху Реформації і стають вагомими в Новий час та в Німецькій класичній філософії. Починаючи з цього часу індивідуалізм можна вважати певною культурною направляючою розвитку, яка формує її понятійно-категоріальний апарат та дозволяє по-новому охарактеризувати антропологічний блок філософсько-правових проблем. Саме тому так важливо проаналізувати всі етапи встановлення індивідуалістичних ідей та відобразити «класичний» індивідуалізм як неодмінний атрибут сучасного трактування цього філософсько-правового явища.

Отже, прояв ставлення індивіда до своїх внутрішніх відчуттів, свого «Я», соціальних і релігійних норм, універсальних структур життя спостерігався значно раніше, це дає нам підставу виявити так званий «протоіндивідуалізм». Ця обставина допомагає простежити історію розвитку індивідуалізму. Тому існують історичні розвідки коріння індивідуалізму.

Кожному суспільству притаманні і колективізм, й індивідуалізм, який початок переважає, яку наповненість набуває кожне з понять, залежить від епохи, рівня матеріальної і духовної культури, місця розташування, конкретних умов, типу культур [126, с. 8]. Це дослідження торкається вивчення феномена «індивідуалізму» у контексті лише європейської свідомості що, своєю чергою, не обумовлено схильністю визнавати відсутність індивідуалізму за її межами. І підтвердженням цього виступає філософія Стародавнього Китаю. Взагалі доля людської спільноти як цілого в Стародавньому Китаї завжди розумілася як щось важливіше, ніж доля будь-якої її частини. Як результат, індивід, його доля часом з гнітючою жорстокістю приноситься в жертву цілому. Водночас на тлі тотальної колективності, загальності можна розгледіти ознаки поступової самосвідомості особистості. Такі ознаки є притаманні «шляхетній людині» у конфуціанстві. Цьому ідеалу, як носію вищих моральних якостей, який вже не є частиною колективу, притаманне відчуття власної гідності, яке несумісне з розумінням людини як знаряддя, гвинтика державної машини. «Шляхетна людина», як вважається, володіє вищою цінністю «жень», що означає: гуманність, милосердя, яке передбачає насамперед спілкування між двома індивідами [409, с. 14–15]. Своєю чергою, Моїзм, на відміну від конфуціанства, який обстоював непорушність панування спадкової аристократії, становив ідейну протиположність конфуціанства. Їх представник Мо-цзи належав до «ші» – верстви населення, яка була ближчою до трудових громадян, ремісників і торговців, а тому це вчення зводилося до уявлення про справедливість, яка розумілася як врахування інтересів різних

соціальних груп [113, с. 32]. Як і у народів Сходу в Античності, у древніх греків також не могло остаточно сформуватися уявлення про особистість, індивідуальність. Щоб підійти до таємниці людини, важливо було історично відокремити індивіда від космосу, від загальної субстанції, потім розглянути проблему становлення людини як особистості. Античність зробила тільки крок на цьому шляху, але цей крок був вельми значущий [409, с. 20]. Саме тому ми пропонуємо у цьому параграфі коротко простежити основні історичні події, факти, зміни, а також історичні особистості, що мали вплив як на філософію права загалом, так і на індивіда зокрема, та дали поштовх до виникнення ідей індивідуалізму надалі. Вважаємо, що перший період – це виокремлення індивіда у внутрішньому світі або у світі культури, яке відбулося в античній філософії права.

Індивідуалізм як динамічна якість людської суті є надпарадигмальним явищем, а це робить його дотичним до кожної окремої людини незалежно від національних, світоглядних, культурних та інших особливостей. Однак, саме антична думка як смисловий початок греко-романської цивілізації була тим ідейним фундаментом, на якому індивід утвердився в статусі абсолютної цінності, що і стало основною причиною виникнення ідей індивідуалізму у філософії права як процесу, що відбиває діалектичний характер протистояння різних форм індивідуалізму [314, с. 122].

Давньогрецькі мислителі здійснили перехід філософії права від міфологічного, інтуїтивного пізнання до раціонально-логічного способу та пояснення оточуючого світу та суспільних явищ через індивідуальні можливості людини: інтелект, розум, здібності, волю тощо. Фактично сучасна філософія права увібрала усі багатоманітні форми філософсько-правових уявлень давньогрецьких мислителів, які пізніше розвиваються і стають визначальними у сучасній філософії права [115, с. 9].

Орієнтація грецьких філософів на людину і її розум, можна сказати, тісно пов'язана з фундаментальною установкою всієї грецької культури – із закликом до самопізнання. Вислів «пізнай самого себе», який висічений на

колоні біля входу в храм Аполлона в Дельфах, став однією з провідних ідей на поворотних пунктах історії. Загалом тлумачення природи людини було різним та визначало відповідний образ мислення, різне розуміння основ людського життя [369, с. 125].

До античних філософів, які чи не вперше мали індивідуалістичні погляди, слід віднести Демокрита та Епікура (їх цікавила не людина як частина природи, а її щастя), Сократа (пробудив у древніх греків волю до самопізнання і самовдосконалення, до внутрішньої стійкості), Протагора (розглядав буття як індивідуалізоване внутрішнім досвідом), Аристотеля (визнавав перевагу особистих інтересів над суспільними та не заперечує приватну власність як необхідну умову індивідуалізму).

В античному універсумі культури затверджується новий полісно-демократичний, цивільний, соціальний і одночасно індивідуальний порядок людського буття. Втім, у подальшій динаміці розвитку античного соціуму, коли руйнується полісний суспільно-особистий моноліт, зростає різноманіття соціальної диференціації суспільства і зменшується зв'язок держави і громади. Це фіксує факт нової віхи відокремлення людини від соціального порядку, виникає новий історичний простір відчуження між людиною і соціальним світом. Держава та суспільство щодо окремого індивіда усвідомлюються останнім як чужі і насильницькі. Філософська рефлексія, яка проявляється через стоїцизм, скептицизм і епікурійство, фіксує, охороняє та ізолює суб'єктивно-особистісний простір індивіда, історично-тимчасово, напередодні виходу на новий історичний рівень теоретичного освоєння індивідуалізму (а також і практичного як пошуку нових способів гармонізації соціального світу, виявлення заходів нової соціальності) відчуває натуралістичний колапс, стиснення його антропологічного ядра мало не до меж людської тілесності [385, с. 70].

Становлення нового гуманістичного світогляду в середньовічній Європі відбувається через переосмислення античних традицій цілісного сприйняття життя [346, с. 31]. Як стверджує О. В. Бурлука, епоха раннього

Середньовіччя є періодом, який характеризується не тільки соціально-правовими суперечностями, а й яскраво вираженою культурною неоднорідністю, оскільки у суспільстві спостерігаємо одночасне існування як античної, так і християнської культури, які межували і перетиналися [59, с. 27].

Так, багато дослідників пізнього еллінізму схильні бачити предтечу християнської самосвідомості. Зокрема, у літературі говориться, що головною проблемою еллінізму є звільнення людини від світу. Так, грецька філософія, захоплена і сповнена прагненням до людського ідеалу, відмовляється від світу і прямує до мети, яка непомітно веде до шляху, що відкривається і досягає свого кінцевого пункту в християнстві. У літературі можна віднайти спроби пошуку споріднених рис у християнстві та елліністичних школах. Це пояснюється тим, що багато ідей і образів Нового Завіту майже дослівно збігаються з цитатами праць Сенеки, тому самозаглиблення особистості, на якій історія стоїцизму закінчилася, стала початком для історії християнства [267, с. 141].

Вчення про душу античних мислителів – це своєрідний базис розвитку цих поглядів у наступні століття. Ідея невмирущості душі, успадкована від античних філософів, найбільш ґрунтовно розробляється теологією. У теології віра протилежна знанню і оголошена невід’ємною і основоположною властивістю людської душі. Релігійно-філософська система середньовічного філософа Аврелія Августина Блаженного, його біблійний світогляд ґрунтується на положеннях неоплатонізму, які стали основою християнського віровчення [47, с. 29].

Отже, середньовічна епоха – окремий відрізок в історії європейської філософії, передусім сформований християнською релігією, яка згодом переросла у філософію. Як тільки християнство перемагає над іншими релігійними уявленнями, західна філософія на цілі століття потрапляє в залежність від християнської церкви. З цього часу свою головну задачу філософія бачить у розробці і обґрунтуванні християнських догматів –

положень віри. Середньовічна стадія філософії має самостійне значення для розвитку філософсько-правового мислення. По-перше, християнська догматика завжди має певний філософсько-правовий зміст. По-друге, християнські ідеї містять оригінальне підґрунтя для подальшої розробки запозичених з грецької філософії понять, так само, як для утворення нових понять, які мали істотний вплив на філософію права в майбутньому [382, с. 82].

Для системного дослідження проблеми індивідуалізму важливе значення в контексті історико-філософської думки має той факт, що політеїстична релігія занепала, а появилася монотеїстична – християнство, яке, ставши панівною ідеологією, визначило напрям розвитку середньовічної філософії. «Релігійна проблематика того часу виникла в процесі усвідомлення протиріччя та невідповідності індивідуальної волі людини божественній, яка у підсумку призвела до відкриття індивіда як особистості» [427, с. 18].

Християнство здійснило переворот у свідомості людства, оскільки дало сучасне символічне розуміння особистості. Бог відкрився людині як особистість, а людина пізнала себе як образ Божий. У дохристиянському світі вже відбувається усвідомлення людиною своєї індивідуальності, а у християнстві – формування самосвідомості не тільки індивідуальності, а й особистості. Цей етап співпадає з появою моралі як самостійного регулятора людських відносин. Уподібнення людини Богу передбачало індивідуальну свободу і особистісну відповідальність. Принцип індивідуальної відплати за гріхи і надія на індивідуальний порятунок стали основою християнства [325, с. 270–271]. Тому багато науковців вважають чинниками появи індивідуалізму в західному суспільстві раннє християнство і євангельську етику [380, с. 236].

Отже, на формування індивідуалізму на Заході мали вплив специфічні умови розвитку, такі як: історико-культурні, географічні, спільні близькі цивілізаційні, соціальні, політичні, економічні, релігійні, культурні.

Найбільш вагомим системоутворюючим чинником індивідуалізму можна вважати цивілізаційний. Одним з найбільш важливих факторів цього формування стала релігія, яка задавала моральні орієнтири і моральні зразки поведінки в суспільстві. Християнство стало тою цивілізаційною матрицею для індивідуалізму, завдяки якій починається світоглядний поворот, у межах якого кожна окремо взята особистість починає розуміти і усвідомлювати свої домагання на визнання. Однак, спершу основою середньовічного типу ставлення людини до світу є феодална власність, станова замкнутість, панування християнства, а також духовна цілісність, що припускає переважання вічного над індивідуальним, минулим. І лише після XIII століття цей процес почався з перетворення західноєвропейської людини в особистість, яка усвідомила свою належність не лише до християнського світу, а й до свого стану [316, с. 181]. На це вплинув економічний чинник, який породив становлення буржуазних відносин, де людина, відчуваючи зростання своєї значущості, а також самостійності в сфері економіки, почала прагнути до особистої свободи. Стан, колектив відходять на другий план, а середньовічна людина шукає нового змісту життя [79, с. 72].

В епоху Середньовіччя починає зароджуватися ще одна важлива для індивідуалізму філософсько-правова ідея – ідея прав людини. Індивід перед державою не повинен схилятися, усвідомлюючи свій вінець прав, на які держава не може зазіхнути, тому що їх законність випливає з цінності особистості. Основою прав людини є закон природи, так би мовити, людська сутність і вічний закон, – вічні відносини, які регулюють порядок сутностей відповідно до вказівок одвічно існуючої мудрості. Ось деякі прерогативи індивідуума, які з'являються в декларації прав людини XIII століття: право на збереження свого життя, право вступати в шлюб і рости дітей, право розвивати свій інтелект, право на навчання, право на правду, право жити в суспільстві. Отже, наприкінці існування середньовічної культури філософія права виправдовує з етичної точки зору концепцію цінності індивідуума перед центральною владою. Але ми, водночас, бачимо як вона також носить

феодалний характер. Адже і лицар, і барон, і васал, і громадянин два минулі століття були поглинені ідеєю жити своїм власним життям [316, с. 181].

Отже, у християнському періоді ми можемо чітко простежити індивідуалістичні погляди у таких філософів, як: Аврелій Августин (свобода для цього мислителя є основою і початком людини та джерелом блага в суспільстві), П'єр Абеляр (згідно з позицією цього філософа абсолютний іманентний закон моральності конституюється індивідуальною свідомістю), Тома Аквінський (на його думку, особистість – найблагородніша у всій живій природі), Августин Блаженний (індивідуалізм, як вважає мислитель, проявляється через індивідуальність людської душі).

Як вважає В. А. Бачинін, Відродження – перехідна і тому надзвичайно суперечлива епоха, оскільки в ній відбувалися низка радикальних соціокультурних метаморфоз в європейській нормативно-ціннісній свідомості.

По-перше, змінилася модель світобудови, де Бог вже не першоджерело світопорядку, оскільки все рухається і без нього. Так, умоглядна модель нескінченного Космосу, в якому головною ідеєю є саморух космічної матерії, замінює Середньовічну картину кінцевого Всесвіту.

По-друге, відбувається зміна моделей культури. На місце Бога як центру світопорядку стає людина, а світ, своєю чергою, раціоналізується. Головним засобом орієнтації серед норм та цінностей стає не віра, а розум («раціо»). Традиційні міфологеми і теології поступово витісняються природничими знаннями, а тому зростає авторитет науки, емпіричного та експериментального знання. Антропоцентрична модель культури витісняє геоцентричну модель.

По-третє, з'являється новий соціокультурний тип особистості. Ренесансна особистість, яка рветься до незвіданого і забороненого, приходить на зміну середньовічній людині. Замість християнського смирення людина Відродження характеризується нездоланною гординою, а замість самовідданого служіння Богу – зухвалим поривом до освоєння і підкорення

світу. Така людина зміст життя вбачає не в служінні релігійним святинам, а в самоствердженні свого «Я» та самореалізації своїх задатків.

По-четверте, відкривається новий соціальний простір свободи. Розпад феодальних структур, зумовлений товарно-грошовими відносинами, супроводжує всю колишню систему замкнутих натуральних господарств. Породжує значні можливості у свободі вибору занять і в соціальному самовизначенні [32, с. 346–347].

А. Лосєв вважав, що перші філософсько-правові рефлексії ідеї індивідуалізму з'явилися на стадії розпаду середньовічного суспільства, а саме в добу Відродження, у «період дитинства і юності європейського індивідуалізму». На думку Лосєва, історичною необхідністю виникнення появи індивідуалізму став злам корінних засад феодалізму та руйнування орієнтації на традиційні станово-корпоративні та релігійні цінності, які відбулися завдяки сильним особистостям – «титанам земного самоствердження людини». Саме з цієї необхідності, на думку дослідника, випливає «сам собою стихійний індивідуалізм цієї епохи, примат її суб'єктивних прагнень та її антропоцентризм» [224, с. 68, 136]. Такої ж думки і Є. А. Гулянська, яка вважає, що широке поширення цінностей індивідуалізму почалося в Західній Європі пізнього Середньовіччя в епоху Відродження [120, с. 61].

Більшість вчених погоджуються, що саме Епоха Відродження відіграла вирішальну роль у формуванні індивідуалізму на Заході. Сучасний індивідуалістичний тип людини з'явився саме в епоху Відродження, коли людина пізнала себе, набула індивідуальності і сформувала свій внутрішній світ. Таку трансформацію дослідники пов'язують з формуванням нових уявлень про людину та її можливості, з використанням античної спадщини як основи для цих уявлень, зміною напрямку суспільної уваги від небесного до земного [79, с. 79]. Я. Буркгардт стверджує, що «саме в Італії епохи Відродження людина і людство були вперше пізнані повною мірою в їх найглибшій сутності. Вже одного цього достатньо, щоб пройнятися вічною

вдячністю до Ренесансу. Логічне поняття людського існувало з давніх пір, однак лише Відродження повністю пізнало суть цього поняття» [57, с. 309]. Аналогічної думки дотримувалися і інші науковці. Так, В. П. Войтенко стверджує, що цей період є ключовим у становленні індивідуалізму на Заході. Філософсько-правові ідеї піднесення людини, захисту її гідності та самостійності отримали широкий розвиток саме в епоху Відродження. Інші дослідники підтверджують, що епоха Відродження призвела до формування та утвердження «бунтівного індивідуалізму», який проявився в «особистісній совісті», «християнській свободі», «критичному приватному судженні» [79, с. 19, 71].

Індивідуалізм епохи Відродження був розкритий такими її представниками: Данте Аліґ'єрі, який своє вчення спрямував на обґрунтування цінності і значущості життя людини, її свободи; Ф. Петрарка, у філософії якого віднаходимо основний акцент, з якого випливає прихильність мислителя до індивідуалізму, – внутрішнє самовдосконалення; М. Кузанський один із перших проголосив, що людина найдосконаліший «відблиск» Всесвіту; П'єтро Помпонацці вважав, що людина унікальна як тілом, так і душею; Еразм Роттердамський, який велику увагу приділяв темі морального вдосконалення людини; Джованні Піко делла Мірандола, для якого людина є особливим мікрокосмосом, творцем своєї долі, що будує своє існування тільки завдяки вільному вибору, власному велінню та свободі; Ніколло Макіавеллі, який є автором однієї з філософсько-правових ідей індивідуалізму – активна життєва позиція людини, яка визначає її долю; Мішель де Монтень, згідно із позицією якого людина повинна самооновитися і народитися удруге через самоосмислення, тобто стати індивідуальністю.

Європейська Реформація XVI століття не була подією, що мала суто релігійне значення, адже вона стала причиною конфесіоналізації Німеччини, визначила політичний, правовий і культурний вигляд протестантських країн, загалом вплинула на розвиток філософської та соціальної думки. Філософія

права епохи Реформації здійснила спробу очистити від схоластичних деформацій античну філософію, зробила більш доступним її істинний зміст, стала реакцією на однозначний теоцентризм, відстоюючи ідею особистої відповідальності людини за свою поведінку перед Богом. Відкинувши повністю посередництво церкви, реформатори поєднали сильний вплив релігії з гуманізмом Відродження, який відстоював цінність, винятковість та самостійність людини [270, с. 370].

Найбільш важливими і показовими для осмислення сутності Реформації є питання теологічні, оскільки саме вони стали тим фундаментом, на якому ґрунтується філософсько-правова концепція індивідуалізму. До цих питань належать питання: про структуру церковної організації, яке, своєю чергою, призвело до питання рівності між мирянами та священнослужителями, а згодом між всіма як дітьми Божими; розуміння покликання, з якого частково зросла трудова етика протестантських країн; вчення про два царства – спроба обґрунтувати розмежування компетенції матеріальної і духовної складових людського буття.

Як вважає А. В. Скоробагатов, позитивне значення Реформації полягає в: формуванні державного суверенітету; принципі віротерпимості; конфіскації церковного майна; обмеженні значення церкви; скасуванні канонічного права (у багатьох країнах скасована церковна юрисдикція) [362, с. 51–52].

Ю. Рубинський відзначає особливу роль епохи Реформації у формуванні саме ліберального індивідуалізму, який передбачає почуття власної гідності, незалежність від будь-чиїх милостей, особисту відповідальність за свої вчинки, готовність до ризику тощо [352]. Як вважає В. П. Войтенко, головним підсумком епохи Реформації треба вважати виникнення капіталізму і лібералізму, які стають домінантною формою інтеграції суспільства, визначальною цивілізаційною матрицею Заходу, створюють єдиний нормативно-ціннісний простір. Лібералізм як метаідеологія характеризується свободою не тільки для себе, а й для інших.

Права і свободи як фундаментальний базис соціального буття – ось вираження цієї категорії. У контексті індивідуалізму ліберальна ідеологія створила інститути громадянського суспільства і демократичні принципи, які стали інституційними передумовами його формування на Заході.

Лібералізм містить головні принципи, такі, як: максимальна свобода сповідувати будь-яку релігію, мислити, виражати себе, свою думку, займатися підприємницькою діяльністю, трудитися, вести комерційну діяльність, продавати товари тощо. Людина, згідно з лібералізмом, вільна та має право на все, що не порушує аналогічних прав інших суб'єктів, але водночас сама за себе відповідає. Лібералізм у теорії відстоює осмислену свободу кожного індивіда в суспільстві, тобто поєднання повної особистої волі з повною особистою відповідальністю. Історія з погляду ліберальної теорії є процесом емансипації особистості, де людина набуває цінності як особистість, а не як гвинтик великої машини [79, с. 82]. Такої ж думки і О. М. Корх, який вважає, що «цінності протестантизму стали моделлю ліберально-демократичного суспільного устрою багатьом західним країнам і безпосередньо ініціювали фундаментальну ідею принципової рівності всіх і кожного не тільки перед Божими, але і мирськими законами» [194, с. 70–71].

Втім, наслідки Реформації не всіма були оцінені позитивно. Так, католицький противник протестантизму Джордж О'Браєн у такий спосіб оцінив всю ситуацію: вона, «виступивши проти єдності і цілісності церкви, підірвала основи тієї єдиної влади, яка була досить сильною, щоб стримувати безмежну жадібність і егоїзм людини, і зробила можливим виникнення концепції про суспільство індивідів, які все керуються своїми особистими інтересами, так само байдужі до добробуту суспільства і до проявів морального закону [5, с. 122].

Найбільшим індивідуалістом часів Реформації прийнято вважати М. Лютера, завдяки якому стало можливим укорінення в структурі західноєвропейської культури міцних індивідуалістичних інтенцій.

Філософсько-правове вчення М. Лютера спонукає людину заглибитися у внутрішній світ, до самопізнання та самосвідомості.

Отже, «започатковане Лютером розуміння віри і шляхів особистого спасіння являло собою радикальну реалізацію індивідуалістичних інтенцій християнства. Адже вимога волі для християнина неминуче обернулася вимогою волі для індивіда як такого, визнанням його нехай і відносної, але автономії, самоцінності, прав на свободу совісті, слова, союзів, врешті-решт, на самостійне визначення своєї долі. Після кривавих сутичок контрреформації, у західному суспільстві почали інтенсивно поширюватися і набувати легітимного характеру цінності релігійного, більш культурного плюралізму і толерантного ставлення до інакодумства, індивідуальної неповторності взагалі, зростає авторитет універсальних норм моралі та особистого розуму. Зрозуміло, що мученицький індивідуалізм ранньої Реформації лише віддалено нагадує оптимістично-активістський індивідуалізм більш пізніх поколінь «третього стану». І все ж між ними існує безпосередній зв'язок» [194, с. 48–49].

Окрім того, чимало цінних ідей у розвиток індивідуалізму внесли такі ідеологи Реформації, як: Ж. Кальвін, Т. Мюнцер, М. Цвінглі та ін.

Л. М. Слободянюк вважає, що періоди Античності, Середньовіччя та Відродження – це лише передісторії концептуалізації цієї ідеї, адже лише в Новий час ідея індивідуалізму стає самодостатньою в системі інших понять філософсько-категоріального апарату та в контексті інтерпретації суспільних процесів [365, с. 102–103]. О. Г. Хайруллин такої ж думки, оскільки стверджує, що про жодну культуру аж до Нового часу не можна було сказати, що стрижнем і основою її розвитку був пошук індивідуальності, прагнення усвідомити й обґрунтувати незалежну індивідуальну думку, спосіб життя, тобто самоцінність відмінності. Італійське Відродження дало перші імпульси, і лише в XVII столітті, пройшовши низку складних перетворень, ця філософсько-правова ідея цілком сформувалася, потроху втрачаючи зухвалу незвичність, стала впевнено завойовувати своє місце у європейській

філософії [409, с. 60]. Водночас, як стверджують деякі дослідники концепції людини, ця епоха ще доволі абстрактно вимальовувала вчення про людину, хоча залишила після себе напрацювання, які стали основою подальшої філософії права [187, с. 48].

У Новий час сформувалася філософія, яка ґрунтується на нових досягненнях людства – науці та природознавстві. Це призводить до переорієнтації філософії з антропологічного спрямування на всебічне вивчення природи, пізнання її закономірностей, а отже і оволодіння її силами. Тому, в епоху Нового часу характерною особливістю індивідуалізму стала моральна реабілітація людини, утвердження її суверенності як морального суб'єкта і обґрунтування її права на задоволення своїх потреб [112, с. 77]. Загалом для філософії XVII–XVIII ст. притаманні такі ознаки: закріпилося розуміння об'єктивно загального як матерії і її атрибутів, було виявлено властивість субстанціональності матерії, її самодетермінації, склалося розуміння того, що пізнання об'єктивно загального відкриває можливості для панування людини над природою і вдосконалення людського життя, стверджується про безмежне пізнання навколишнього світу і його перетворення відповідно до власних інтересів людиною, обґрунтовується єдність людської історії, єдність людини і природи [191, с. 7]. Якщо в межах попередньої історії ми здебільшого спостерігали те, що людина свідомо чи інтуїтивно виходила з примату спільності над індивідом, загальної істини над її конкретним втіленням у кожній особистій долі, загальний інтерес у цьому випадку розглядався як щось тотожне інтересу індивіда, що дозволяло в дійсності нехтувати цим індивідом, його життям, то в епоху Нового часу ми спостерігаємо зміну картини світу на протилежну [144, с. 16–17].

Новий час зробив істотний внесок у розвиток індивідуалістичної філософії, розкривши внутрішнє протиріччя гуманізму, яке виникає з теорії свободи волі індивіда і зводиться до того, що, незважаючи на «вільне» поводження з гуманістичними цінностями – свободою волі, повним розкриттям сутності окремої людини, можливе перетворення свободи в ніким

не контрольовану агресію всіх проти всіх, коли, за словами Гоббса, «людина людині вовк». Тому, у Новий час стали актуальними такі філософсько-правові питання, як: проблеми взаємин держави і особистості, межі і підстави державного втручання в приватне життя підданих, гарантії від беззаконня і свавілля влади при здійсненні державного примусу. Подібне розуміння філософами Нового часу гуманістичної проблематики заклало основу сучасного розуміння сутності індивідуалізму [259, с. 135].

Філософська культура Нового часу поклала початок економічному і духовному індивідуалізму, оскільки протиставила ізольованого індивіда застиглому в своїй нерухомості суспільству [145, с. 22]. Індивідуалізм цього часу становить сукупність соціальних, філософських, політичних, правових уявлень, ідей, поглядів про роль і значення людини в світі як суб'єкта соціальних відносин – особистості. Філософсько-правовий зміст ідеї індивідуалізму полягає в розкритті людини як автономної і універсальної істоти. Таке розуміння індивідуалізму концептуалізувалося західноєвропейською антропоцентричною філософією Нового часу, яка надає йому нормативну значущість щодо соціальної дійсності [250, с. 36].

До найбільш видатних представників Нового часу, які укріпили індивідуалістичні тенденції у філософії права, можна віднести: Ф. Бекона, який вперше докладно розробив проблему свободи людини в її ставленні до природи з матеріалістичних позицій, а також встановив, що основою індивідуалістичних концепцій є розум людини та любов; Р. Декарта, роль філософії якого полягає у логічній переорієнтації індивіда від авторитету чужої думки, традиції або закону до свого власного розуму; Б. Паскаля, який, як і інші мислителі цього часу, бачив у людині насамперед розумну істоту, що здатна мислити, самопізнавати і на основі цього формувати власну моральність; Б. Спінозу, індивідуалістична концепція якого зумовлена прагненням до самозбереження та власної користі; Г. Гроція, індивідуалістичні ідеї якого були предметом його філософського дослідження, він вважав, що людина, на відміну від тварини, вища істота;

Г. Лейбіца, монадологія якого – це повернення до обґрунтування індивідуальності та формування суспільних уявлень про унікальність, неповторність людської душі; Д. Юма, який вважав, що індивід – це сукупність афектів, комбінацій, які завжди є індивідуалізовані.

У XVIII столітті одним із найважливіших досягнень західноєвропейської філософії є проголошення недоторканності особистості, життя і гідності, ідеї рівності кожної людини із будь-якою іншою і, відповідно, поваги до її інтересів і вибору, до її своєрідності і права на самостійне визначення свого власного життєвого шляху [302, с. 19]. Філософи того часу беруть за точку відліку окремого, самостійного індивіда і до певного моменту досліджують його як діючого відповідно до законів природи. Однак, по-перше, лише через ствердження позакорпоративної і саме в цьому сенсі позасоціальної цінності людини можна було подолати середньовічний принцип станової корпоративності; по-друге, будучи носієм і родових, і конкретно-історичних, і індивідуальних характеристик, реальна людина дійсно виступає як окреме і особливе вираження їх взаємодії; по-третє, її природні потреби є вихідним мотивом її життєдіяльності; по-четверте, наступним кроком після проголошення природних прагнень індивіда і у Гоббса, і у Спінози, і у Локка був аналіз його соціальних характеристик, таких, як свобода, рівність, взаємовизнання [194, с. 84].

Наступним історико-філософським етапом у розвитку ідей індивідуалізму було Просвітництво, яке стало своєрідним фіналом науково-пізнавального гуманізму Нового часу. Слово «просвітництво», як відомо, має сербське коріння і в перекладі з «просвета» означає «освянення». Цей термін також має схожість із трактовкою, що міститься в церковнослов'янській літературі, в якій «просвіщення» – це освячення, освячення світлом знання. У цьому ж літературному джерелі варто відмітити, що просвічена людина трактується в розумінні просвітлена, очищена від усього дурного, облагороджена знаннями. Слово «просвітництво» етимологічно підводить до його кореня «світло», під яким ще за часів християнства на Русі розуміли

світло не тільки у фізичному аспекті, а й в духовному. Світло, вважалося, преображає душу людини через залучення її до пізнання високоморальних істин [246, с. 326].

Сам термін «просвітництво» введений до наукового вжитку німецькими просвітниками Гердером та Вольтером. І. Кант у своїй статті «Відповідь на питання: що таке Просвітництво» вважає, що Просвітництво – це щойно створена філософська парадигма, яка є уособленням в історії людства нового етапу розвитку розуму. Кант у своїй статті підкреслює, що «Просвітництво – це вихід людини із стану неповноліття, в якому вона перебуває із власної вини» [19, с. 25].

XVIII століття було відзначено бурхливим розвитком форм і умов суспільного життя, яке пов'язане з питанням людини та її свободи. Потім перенесення його в політичну площину призводить до французької буржуазної революції, але в суспільно-правовій сфері веде до розкріпачення самосвідомості людей, які прагнуть подивитися на себе і навколишній світ по-новому. Тому, старі погляди і уявлення, які ґрунтуються на достовірних доказах і на людському досвіді, починають піддаватися сумніву. Просвітники, які відкинули схоластику і прагнули оволодіти науковими методами пізнання дійсності, ведуть боротьбу за свободу думки, виступають проти будь-якого роду забобонів і культу. Ця хвиля нових філософсько-правових ідей у XVIII столітті охоплює широкі суспільні кола, і оскільки для його прихильників однієї з головних цілей стає просвітництво людей, тобто поширення серед них світла розуму, то і весь рух, а разом з ним і століття, отримали назву Просвітництво. Отже, говорячи про Просвітництво як особливе явище епохи, ми вживаємо це слово не в його загальнолюдському, а саме в історичному значенні. У країнах Західної Європи Просвітництвом називається загальноідеологічна течія, яка, змінивши свідомість людей того часу, вплинула і на суспільне життя, яке прихильники руху спробували побудувати за законами розуму [33, с. 2].

Досить переконливо говорить про факт присвоєння імені «Просвітництво» тій, які культурні сили добилися перемоги внаслідок вікової боротьби науки й містики, раціоналізму та ірраціоналізму, демократизму та монархізму, реалістичної й ідеалізувальної орієнтацій, буржуазних і феодальних відносин [56, с. 42].

Філософсько-правові ідеї просвітників взяли за основу культурно-онтологічний досвід філософської класики. Просвітники, продовжуючи ідеї гуманістів епохи Відродження, сформулювали свої філософсько-правові ідеали та власне ставлення до життя і людини як окремої особистості. Просвітницькі ідеї Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, Ф. Вольтера, Ж. Л. Д'Аламбера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дідро, К.-А. Гельвеція, П. А. Гольбаха стверджували непереможну силу морального та суспільно-правового виховання, необхідності визнання раціонального мислення та поширення природничих наук. У працях цих мислителів спостерігаємо розкриття ідеї особистості, що самовизначається. У цей час специфіка філософсько-правового дискурсу щодо ідеї особистого самовизначення полягає вже не просто у визнанні її зв'язку з природними правами людини, а у пошуках шляхів і умов включення до системи чинного законодавства права людини на особисте самовизначення, внаслідок чого, по-перше, багато уваги приділяється сертифікації взаємозв'язку приватного і суспільного, індивідуального й універсального, у контексті якого індивідуальне постійно порівнюється із «загальною волею» і «суспільним інтересом», і, по-друге, мотив суспільної користі стає основним мотивом визнання права особистості на самовизначення [194, с. 18].

Останнім класичним етапом у філософії індивідуалізму є «німецька класична філософія», яка є прямою наступницею протестантської Реформації. Тобто, вона могла виникнути тільки на ґрунті протестантської культури. Як стверджував Гейне, неминучим наслідком релігійної революції, утвореної Лютером, є філософська революція в Німеччині. Такий факт простежується через ідеї протестантизму, які можна віднайти у німецькій

класичній філософії. Зокрема, йдеться про ідею раціонального трактування релігійних істин, необхідності їх розуміння. Другою ідеєю є ідея особистого, інтимного спілкування людини з Абсолютом, ідея свободи і суверенності людини. Скільки в людині свободи, стільки в ній людини. Але як стати вільним? Вирішенням цієї проблеми, по суті, і зайнята вся німецька класична філософія: вона сходиться на шеллінгівській тезі – «свобода – альфа і омега моєї філософії». І німецька класична філософія відповідає: звільнення приходить через пізнання [160, с. 130–131].

Як прийнято у літературі, слово «класична» у словосполученні «німецька класична філософія» означає не просто історичний тип філософствування, а величезний рівень розвитку німецької філософії і значимість вирішених нею питань. Тому німецька класична філософія – це визначальний етап розвитку філософської думки і культури людства [71, с. 25]. В історико-філософській літературі загальноприйняті словосполучення «новевропейська класична філософія», «німецька класична філософія», які можна розуміти двояко. Можна мати на увазі ту частину новоєвропейської (німецької) філософії, яка, на відміну від інших творінь новоєвропейських філософів, які не досягли подібного ціннісного рангу, знайшла неминуще значення. Але й можна розуміти новоєвропейську (німецьку) філософську класику як різновид, історичну форму одного класичного типу філософії, відмінну, наприклад, від (також класичної) давньогрецької філософії Платона і Аристотеля [279, с. 26].

Німецька класична філософія – це єдина філософська система, хоча і суперечлива, тому що прослідковується прагнення розв'язати суперечності системи свого попередника у кожній наступній філософії і загальна логіка розвитку веде від однієї системи до іншої.

Отже, останнім класичним періодом у розвитку індивідуалізму є німецька класична філософія. До її представників, у теоріях яких віднаходимо індивідуалістичні погляди, відносимо: І. Канта, цінність філософії якого полягає у постановці проблеми особистості, де він не просто

розчиняє ідею особистості в індивідуалістичних концепціях, а розглядає співвідношення індивідуального та універсального в людині, ніби визначаючи допустиму міру того й іншого; І. Г. Фіхте, який, продовжуючи лінію Канта, розумів людину як істоту, що діє; Ф. В. Шеллінга, на думку якого, людина як самість є істота індивідуальноцентрична; Л. Файєрбаха, згідно з яким самоцінність людини як досконалої істоти полягає в «розумі, волі і серці», у свідомості, волі і любові.

Як висновок, проблема генези індивідуалізму має філософсько-правовий характер, оскільки аналіз цього феномена відображає закономірності минулого, теперішнього і проєктує майбутній розвиток індивідуалізму. Тому категорія індивідуалізму виступає як конкретне історичне явище, яке не може залишатися незмінним щодо свого змісту. Треба враховувати, що генезис індивідуалізму містить протиріччя, адже в кожній епосі віднаходимо то розвиток, то занепад, то рух вперед, то рух назад. Класичний період розвитку індивідуалізму рухався еволюційно, фактично кожна наступна епоха була своєрідним продовженням попередньої, де філософсько-правові ідеї індивідуалізму вдосконалювалися та набували нового змісту. Проте, німецька класична філософія – це останній період, в якому спостерігаємо бурхливий розквіт індивідуалізму, адже далі відбувається панування колективістських ідеологій. Саме тому наше дослідження на цьому етапі завершується.

1.2. Методологічні засади дослідження індивідуалізму у класичній філософії права

Окремі проблеми в історії філософії права є неминущими. До таких належать проблеми місця людини у світі, її неповторності, самотності, індивідуальності та духовності. Вони є головною ідеєю великих праць мислителів усіх часів і народів та були предметом дискусій древніх

філософів. Свого часу глибокодумно це зауважив А. Шопенгауер, який висловився: «заперечення душі є філософією людей, які забули взяти до уваги самих себе» [435, с. 257].

У літературі зустрічаємо думку, що індивідуалізм почався з первіснообщинного ладу, де вперше людина виділила себе з природи, зауважила схожість і відмінність від інших людей, звернула увагу на соціальні відмінності, відмінності у сферах життєдіяльності. Тоді людина побачила свою перевагу над іншими, розпочався процес самопізнання, самовизначення людини, її самовиявлення [165, с. 47]. Початок розладу традиційного суспільства, як стверджує О. М. Корх, став поштовхом до появи індивідуалізму. Перші презентації індивідуалізму і хронологічно, і генетично пов'язані з практичним розпадом безумовної орієнтації людини на авторитет традиції, силу колективу або якоїсь іншої надіндивідуальної інституції. Іншими словами, індивідуалізм з'являється там, де віднаходимо перші більш-менш виразні спроби незалежного самовизначення особистості, коли людина починає усвідомлювати себе мірою усіх речей і шукати опору своїм учинкам не в зовнішніх авторитетах і вимогах традиції, а в собі, у своїх власних оцінках і рішеннях. Все це з часом і знаходить своє відображення у відповідних філософських та морально-правових рефлексіях [194, с. 38].

Своєю чергою Е. Дюркгейм вважав, що поштовхом до виникнення ідей індивідуалізму якраз стали деспотичні форми суспільної влади, адже «замість того, щоб виводити приниження особистості із встановлення деспотичних форм влади, треба, навпаки, бачити в цьому перший крок на шляху до індивідуалізму. Вожді насправді є першими індивідуальними особистостями, що виділилися із соціальної маси. Їх виключне становище створює їм особливий образ і, отже, індивідуальність. Управляючи суспільством, вони більше не зобов'язані дотримуватися всіх його настанов. Безсумнівно, силу свою вони черпають у групі, але, як тільки ця сила організована, вона стає автономною і робить їх здатними до особистої діяльності. Відкривається, таким чином, джерело ініціативи, яке до того не існувало. З тих пір існує

хтось, хто може здійснювати нове і навіть, певною мірою, йти супроти колективних звичок» [139, с. 186].

В. Жуков, який розглядав індивідуалізм як фундаментальну властивість західної людини, вважав, що індивідуалізм формується лише в епоху Середньовіччя. Адже до цієї епохи не було виокремлення людиною себе із соціального середовища як унікальної цінності зі своїми власними інтересами і потребами [143, с. 152–153]. Проте, слід погодитися з В. І. Овдієнко, що з погляду історії, починати дослідження проблеми індивідуалізму з епохи христинства – велика помилка. Адже світорозуміння християнського середньовіччя хоч суттєво і відрізняється від язичницьких ідей, однак не виникло на порожньому місці. Саме середньовічне розуміння особистості, її цінності та свободи є вже зрілим розумінням, а це означає, що уявлення про особистість, її індивідуальність зародилося набагато раніше, і на час раннього середньовіччя знайшло певну форму. Тому, виникнення середньовічної особистості є багато в чому результатом розвитку особистості дохристиянської. Свідком розвитку останньої стала антична епоха, світогляд якої мав низку особливостей [267, с. 4].

Своєю чергою, Л. Баткін виникнення індивідуалізму пов'язує лише з епохою Нового часу [31, с. 15]. О. С. Мурадян вважає, що здебільшого у докапіталістичних суспільствах панував світогляд колективізму, а право на самотійність і демонстративне зневаження загальновизнаними нормами допускалося тільки за видатними особистостями (такими, як легендарний Ахілл з Іліади або реальна Жанна д'Арк), а не за звичайними людьми, тому про індивідуалістичні прояви варто говорити не раніше пізнього Середньовіччя, а саме в епоху Відродження [257, с. 54]. Як вважає французький дослідник Л. Дюмон, згоди щодо витоків проблеми індивідуалізму взагалі не спостерігається. «Для деяких авторів, насамперед у тих країнах, де сильні позиції номіналізму, вона була завжди і всюди. Для інших вона з'являється разом з Відродженням або посиленням буржуазії» [2, с. 35, 37].

Отже, аналізуючи історичні начала проблеми індивідуалізму та його філософської рефлексії, дослідники пов'язують його виникнення з суттєво відмінними хронологічними періодами, які коливаються від розпаду первіснообщинного ладу і аж до Нового часу. Ми вважаємо, що індивідуалізм є результатом розвитку особистості, а тому стверджувати, що до християнства чи Нового часу розвиток як такий не відбувався, було б неправильним. Перші уявлення про індивіда, його місце у суспільстві мають глибокі коріння, які сягають стародавньої філософії. І нехай у цей період важко простежити чіткі та конкретні факти виникнення індивідуалізму, водночас ці «маленькі» кроки згодом дали поштовх до поступового виокремлення людини з суспільного цілого. Такими кроками треба вважати: усвідомлення людиною свого «Я» як більш пізню форму індивідуалізму; самопізнання та самовивільнення людини; усвідомлення власних особистісних меж.

Формування індивідуалізму як ідеї, феномена соціокультурного розвитку, парадигми, політико-правової течії тощо пройшло низку закономірних етапів, кожен з яких обіймав цілу епоху. Кожна історична епоха є відображенням системи пов'язаних між собою критеріїв, показників та регуляторів суспільних відносин, серед яких найважливіша роль належала праву. Розглядаючи генезу ідеї індивідуалізму у філософії права, варто погодитися, що сучасні знання не дозволяють достатньо чітко визначити, з якого часу людина починає усвідомлювати себе як індивіда, особу, що має як свободу, так і відповідальність, вміння свідомо контролювати свою поведінку, бути провідником власної долі та вирішувати правові, політичні та інші питання, виходячи із власного ставлення до соціальних вимог, які застосовуються до членів суспільства. Встановлення хронологічних меж виникнення феномена індивідуалізму взаємопов'язане з питанням про те, коли і з якої причини людина почала усвідомлювати себе активним суб'єктом навколишньої дійсності. Це питання напряму пов'язане із виникненням людського суспільства загалом [273, с. 23].

Отже, звернення до історії розвитку об'єкта дослідження є обов'язковою умовою логіко-теоретичного відтворення. Адже, як відомо, саме **історичний підхід** є найбільш перспективним способом розв'язання будь-якої наукової проблеми [262, с. 42]. Тому, «історичний час є тим єдиним реально даним нам (як би ми до цього не ставилися) середовищем, у якому може відбуватися кристалізація понять (котрі лише з часом – хоча далеко не завжди – стають справжніми, строгими поняттями) про деякі властивості ставлення людини до світу» [373, с. 8–9]. Історичність – принцип підходу до дійсності, яка розвивається в часі. Розроблений методологічний підхід передбачає розгляд об'єкта як системи, закономірностей його розвитку, звертання до аналізу «темпоральність» з фокусуванням основної уваги на індивідуальному аспекті проблеми. Однак, виникає деяка термінологічна плутанина, яку виробляють темпоральні уявлення, пов'язані з розрізненням минулого, сьогодення, майбутнього, які часто називають «історичними». Знання про минуле та історичні знання не тотожні. Окрім історії, знання про минуле формувалися в філософії, релігії, мистецтві, природничих та суспільних науках. В аналітичних цілях треба розрізняти темпоральні уявлення та історію як спеціалізоване суспільно-наукове знання про минуле [141, с. 146].

Застосування цього принципу передбачає включення у цей процес суттєвого фактологічного матеріалу і надає можливість вивчати у широкому історичному контексті індивідуалізм, розкрити механізми і закономірності історичного процесу розвитку індивідуалізму, показувати, як під впливом певних умов і чинників суспільного розвитку відбуваються зміни індивідуальних ідей. Будучи однією із найважливіших якостей принципу історизму, часова характеристика не вичерпує його сутності, оскільки важливо не лише порівняти в різні часи ідеї індивідуалізму, але й виявити умови й внутрішні джерела його розвитку, а також розкрити закономірності та перспективи історичного процесу індивідуалізму [358, с. 16–17].

У пізнанні принцип історизму дає уявлення про те, що індивідуалізму як предмету вивчення властиві особливості залежно від того часу, в якому воно існує і діє, і що ці історичні особливості треба враховувати при пізнанні індивідуалізму у праві [412, с. 35–36]. Історичний метод означає трактування права як історично зумовленого «моменту» народного життя, який закономірно розвивається та якого можливо повноцінно пізнати лише розглянувши його в поступовому органічному розвитку від минулого до сьогодення [61, с. 782, 790]. Лише історичний метод дозволяє зрозуміти «в якому відношенні знаходиться минуле до сучасності або становлення до буття» [12, с. 2–3]. Варто погодитися з Т. Ойзерманом, що «немає жодної філософської системи, хоч би якою своєрідною, новаторською вона була, яка б не спиралася на попередні філософські ідеї, не виходила б із нагромадженого фонду філософських ідей»; «минуле філософії існує здебільшого як хронологічне минуле, а не як щось застаріле, віджиле, таке, що втратило свій смисл і значення» [268, с. 20, 23]. Філософ права А. А. Козловський вказує, що: «право завжди історично зумовлене, і будь-які національно-правові системи є наслідком попереднього соціально-історичного розвитку такого середовища, в якому вони виникли і функціонують» [188, с. 270]. Як Г. Дж. Берман стверджує: «Справжня історична юриспруденція ... ґрунтується на передумові, що певний довготривалий історичний досвід того чи іншого народу веде його в певних напрямках і – у застосуванні конкретно до права – що минулі епохи, упродовж яких розвивалися правові інститути того чи іншого народу, допомагають у визначенні стандартів, згідно з якими повинні прийматися і тлумачитися його закони, і цілей, до яких прагне його правова система» [37].

Історичний підхід до права, і до індивідуалізму у праві зокрема, виконує важливу роль. – з одного боку, дозволяє уникнути невинуватеної модернізації смислових значень природно-правових категорій, а, з іншого – виокремити в них ті смислові константи, які можуть бути основою для

вироблення поняття природного права, яке відповідало б сучасному стану науки [37, с. 98–100].

Отже, мета історичного підходу – дослідження розвитку індивідуалізму у хронологічній послідовності із завданням виявити внутрішні й зовнішні зв'язки, закономірності та суперечності. Метою нашого дослідження під час використання історичного методу є розкриття індивідуалізму у класичний період філософії права. Отже, завдяки цьому методові ми отримуємо знання про емпіричну історію індивідуалізму, його розвиток. Перед тим, як робити висновки про сучасний стан індивідуалізму, необхідно дослідити його генезис. Вивченню історичного досвіду, попередніх теорій у контексті їх виникнення, становлення та розвитку, аналізу та оцінюванню ретроспективних подій, фактів, повинна приділятися особлива увага [209, с. 88].

Історичний підхід до осмислення значень природно-правових категорій вимагає, зокрема, урахування змін історичних типів філософствування та їх соціокультурної зумовленості. Тип філософствування у літературі визначається як конкретний каркас засад, норм і установок, який розкриває цілісність людської матеріальної і духовної життєдіяльності, на якому вона ґрунтується й у руслі якого вона відбувається [37, с. 98–100]. Тип філософствування являє собою сукупність відповідних імен, персоналій і текстів, а також зразки пропонованих філософією людям як орієнтирів їх життя і діяльності. Кожна епоха з погляду історії являє свої філософські зразки, що зберігають культурне значення до сьогодні. У цьому сенсі варто говорити про філософську класику Античності, Середньовіччя, Відродження, Реформації, Нового часу, Просвітництва, Німецької класичної філософії [179]. Під час дослідження індивідуалізму у праві застосовувався **порівняльний метод**, який дозволив простежити трансформацію індивідуалізму в класичний період шляхом його аналізу в кожному епоху окремо. Порівняльний метод дозволяє визначити подібність і відмінність різновидів індивідуалізму, які утворилися у різних історичних періоди. Завдяки

цьому методу вдалося знайти те спільне, що властиве двом або декільком об'єктам. Були дотримані вимоги, які властиві цьому методу: зокрема порівнювалися лише такі об'єкти і явища, між якими існувала певна об'єктивна спільність; а також порівняння здійснювалося за найбільш важливими, істотними ознаками. Є певний алгоритм дій, передбачений для порівняння, тому спершу були розглянуті кожен вид індивідуалізму окремо, а вже потім було виокремлено ознаки, за якими можна їх порівняти. На основі цього визначалося спільне і відмінне у індивідуалізмі упродовж усіх періодів, які входять у поняття «класична філософія» [109, с. 17].

Отже, проблема індивідуалізму є однією з найбільш актуальних проблем сьогодення у світовій та вітчизняній філософії права. Проте ця тема є далеко не новою, оскільки формування ідей індивідуалізму пройшло досить довгий етап розвитку, в якому можна виділити чітко два етапи: класичний та посткласичний. Ми дотримуємося саме такої класифікації, оскільки, як і К. В. Тимошина, вважаємо, що поділ концептуалізації історії та сучасного стану на три типи: класичний, некласичний і посткласичний є надмірним у соціогуманітарному знанні, зокрема і в теорії (філософії, соціології) права. В основу трьох типів покладені критерії (типи досліджуваних наукою системних об'єктів (відповідно прості, складні, саморозвиваючі), а також «глибина рефлексії щодо самої наукової діяльності»), які, власне, з історичним розвитком та теоретико-правовим знанням є неспівставні. Відповідно, виділення класичного і посткласичного (або, що те ж саме, – некласичного) праворозуміння є методологічно виправданим [378, с. 8]. Ми погоджуємося, що сучасна філософія, будучи складним і багатовимірним соціокультурним феноменом, що інтегрує в собі безліч різних напрямів, шкіл, концепцій, течій, у контексті свого розвитку може бути поділена на дві епохи:

1) класика (розвиток філософії з античних часів до середини XIX ст.) – європейська філософська традиція від греків до Німецької класичної філософії включно;

2) посткласика (розвиток європейської філософії з середини ХІХ ст. до сьогодні) – характеризує стан філософії «після класики» і включає як неокласичні, так і некласичні філософські напрями [397].

Використання типології «класика-посткласика» має давню специфічну традицію вітчизняної науки та соціокультурні і внутрішньонаукові підстави. Вперше було обґрунтовано відповідний розподіл в статті трьох авторів: М. К. Мамардашвілі, Е. Ю. Соловйова і В. С. Швирина (Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)), де проводилося епістемологічне порівняння класичної і сучасної філософії. При цьому поняття «сучасна» щодо філософії мало термінологічні еквіваленти «некласична» і «посткласична». Доволі часто поняття «класика» і «некласика» почали використовувати у пострадянський період, а згодом таке використання поширилося на соціально-гуманітарні науки: соціологію, історію, етику, естетику та на філософію права зокрема [378, с. 14]. Основою диференціації понять «класична філософія» та «посткласична (або некласична) філософія» є предмет філософського дослідження. Як предмет дослідження класична філософія (деякі автори характеризують як «філософію тотожності») розглядає найбільш загальні закономірності дійсного світу як цілісної єдності, що є доступними людському розуму. Закономірності цього світу людина і людство здатні пізнати і отримати про нього об'єктивне знання, таке знання, яке не залежить ні від людини, ні від людства. Прихована спочатку від людини таємниця світу може бути розкрита. Пізнаючи цей єдиний цілісний світ, філософія будує його ідеальну теоретичну модель, і ця модель є за змістом тотожною цьому світу [372, с. 8].

Отже, щодо характерних рис та етапів розвитку філософії й науки, поділ на «класичне» та «посткласичне» («некласичне») є загальновизнаним. Ця тенденція набула поширення і у філософії права [237, с. 61]. Філософи права, які працюють у цьому напрямі, вважають, що така тенденція має на меті «адаптацію сучасної соціально-філософської думки, насамперед

методологічних здобутків, стосовно до теорії права» [420, с. 12]. Типологія класичного і посткласичного праворозуміння має витoki від типології класичного та посткласичного типу філософствування та володіє внутрішньонауковими і соціокультурними підставами. Така типологія, будучи інструментом концептуалізації історії і сучасного стану теоретико-правового знання, демонструє методологічний підхід, який дозволяє:

- по-перше, досліджувати у співвідношенні класичне і посткласичне праворозуміння. Таке дослідження має на меті виявлення стилевих особливостей обох концепцій та виключає прийняття будь-якого стану правової думки за самодостатній етап її розвитку в минулому і сьогоденні;

- по-друге, відтворити історію правової думки як процес поступової зміни стилів теоретико-правового мислення, у межах кожного співіснують та володіють стилістичною єдністю альтернативні правові концепції;

- по-третє, у контексті історичного розвитку та сучасних тенденцій соціогуманітарного знання створити можливості для розгляду ретроспективи та сучасного стану теорії права і такий контекстуальний підхід використовувати як додатковий інструмент реконструкції правових навчань [378, с. 20].

У посткласичному періоді спостерігаємо вже сформовані філософсько-правові ідеї індивідуалізму, які знайшли своє втілення в таких ідеологіях, як: лібералізм, неолібералізм чи у філософсько-правових течіях: персоналізм, інтерналізм, людиноцентризм тощо. Натомість класичний період характеризується багатоманітністю ідей, зокрема: дуальністю, суперечністю, оскільки в кожному історичному етапі сформувалося своє бачення ролі людини в особистісних та суспільних відносинах.

Для того, щоб оцінити сучасні індивідуалістичні погляди, необхідна філософсько-правова рефлексія класичного періоду, без якої неможливо було б сформувати цілісну картину щодо індивідуалізму. Уявлення про людину

мінялися відповідно до періоду історії розвитку всієї філософії права, з урахуванням світогляду, який був притаманний цьому суспільству, політичного розвитку, суспільного ладу та багато інших чинників. Всі ці підстави мали вплив на індивідуалізм, який став домінуючою течією у посткласичному періоді. Мета звернення до класичного періоду – довести, що індивідуалізм охоплює традиційні цінності, які були основою всієї людської цивілізації, а не лише упродовж останніх трьох сторіччь.

Вихідним у цьому параграфі є поняття класичної філософії, оскільки з ним пов'язані філософсько-правові уявлення про індивідуалізм. Г.-Г. Гадамер зазначає, що «ми називаємо щось класичним, усвідомлюючи його тривалість і надійність, його невідчужуване, незалежне від часових обставин значення, – щось на кшталт позачасового теперішнього, сучасного будь-якій добі» [124, с. 268].

Класична філософія може бути сформульована як «філософія тотожності», що бачить світ як цілісну єдність, відкриту для раціонального когнітивного процесу, причому продуктом останнього виступає експліцитно об'єктивоване знання. У межах класичної філософії спостерігаємо лінійне бачення процесів [336, с. 305–308]. Цікаво, що К. Поппер та К. Ясперс, пов'язуючи індивідуалізм із «осьовим часом», вбачають його витoki якраз з VI століття до нашої ери, тобто з дофілософського періоду [337, с. 140].

Практично немає спеціальних досліджень, присвячених аналізу розуміння класичного у філософії, але доволі добре це питання розроблене у інших галузях, і саме їх здобутки зазвичай брали за основу філософи, які розглядали класичне у своїй галузі знання. Розмірковуючи над можливим значенням поняття «філософська класика», можна виокремити три підходи до її експлікації: 1) ціннісно-нормативний; 2) історико-дескриптивний; 3) теоретико-типологічний. Значення класичного етимологічно пов'язане з його ціннісно-нормативним тлумаченням (від лат. *classicus* – такий, що належить до першого класу, першокласний, зразковий). Щодо ціннісно-нормативного значення у європейській літературі, то воно домінувало

впритул до доби Нового часу, коли, зокрема й у філософії, паралельно сформувалася загальна настанова на дистанціювання від традицій і авторитетів та прогресистська орієнтація на все нове. Орієнтація традиційного суспільства: шанування старого, преклоніння перед його здобутками проявлялись і в попередній філософії (наприклад, у схоластичній середньовічній традиції Аристотеля позначали філософом з великої літери, а у добу Відродження спостерігаємо за пієтетом щодо високої античності). Класику в межах ціннісно-нормативного підходу розглядають у контексті позитивно-ціннісних суджень, їй приписують для всіх часів і культур статус неминущої та універсальної значущості, вона у певній сфері діяльності є нормою і зразком для наслідування, а результати такої діяльності класиків проголошують неперевершеними і видатними творіннями. І лише у Новий час класика набуває історико-дескриптивного значення, коли з'являються такі досягнення, які виходять за межі зразкових витворів стародавності. Відбувається, як наслідок, поступова історизація поняття «класика» і започатковується тенденція до перетворення його на суто історичне та описове поняття. Під класикою починають розуміти не лише те, що належить сивій давнині, але й те, що у сучасності не може бути відтвореним і у нових історичних реаліях не має бути зразком для наслідування; будучи самодостатньою цінністю, її треба зафіксувати і якомога ретельніше описати. Поступово класичне перестає бути нормою і неперевершеним зразком для наслідування. Щодо теоретико-типологічного значення, то тут «головну увагу зосереджують на виявленні засадничих рис, таких, що відрізняють явище певного типу від інших явищ, причому як порівняно з принципово іншим, так і з іншими елементами всередині певного системного явища як такого, що вже або ще не відповідає ідеалу єдності змісту і форми, притаманному поняттю цього роду суцього» [275, с. 75–78].

Філософський термін «класична філософія» належить до філософського лексикону, а тому його активно використовують і в науковій, і в навчальній літературі, але він виявляє свою проблематичність під час

ближчого розгляду. Говорячи про «класичну античну філософію», наприклад, зазвичай мають на увазі період V–IV сторіччя до н.е. у розвитку античної філософії, але Демокрита, котрий, як і Платон та Аристотель, створив розгалужену філософську систему, до нього не відносять. Те ж саме і з «класичною німецькою філософією», під якою розуміють період кінця XVIII – першої половини XIX сторіччя, але розглядають вчення всього лише чотирьох філософів – Канта, Фіхте, Шелінга та Гегеля, хоча у Німеччині, як відомо, у цей час був такий потужний інтелектуальний «киплячий казан», що назви «класики» варті уваги набагато більше імен. Окрім того, поняття «некласична філософія» залишається доволі модним, оскільки вважається, що саме в ній нібито відсутня (або ж, як варіант, значно послаблена) довіра до розуму, його можливостей у пізнанні світу тощо. Однак, дотримуючись такої позиції, науковці не враховують, що із сучасного історико-філософського контексту принципово випадає доволі потужна аналітична філософія, яка багато в чому продовжує класичну раціоналістичну філософську традицію. До того ж, не беруть до уваги, що вже значно обмежує претензії чистого розуму у сфері науково-теоретичного пізнання І. Кант [276, с. 74–75].

Класичні теорії формувалися на протиставленні і взаємному запереченні: етатизм формується як опозиція юснатуралізму, соціологічний підхід – як опозиція етатизму, нарешті, в їх класичному варіанті, і етатизм, і соціологізм, засновані на філософії позитивізму, усвідомлюють себе як протилежність юснатуралізму. Ці теорії водночас потребували один одного, оскільки кожна з них «діяла» у своїй обмеженій сфері і вирішувала лімітовані теоретико-правові завдання. Ідеї класичного юснатуралізму і німецької історичної школи права не є музейними експонатами історії юриспруденції, адже саме вони в державах Західної Європи і США були основою офіційної правової ідеології та були закріплені в конституціях, міжнародних правових документах. Класичне праворозуміння в західній культурі сформулювало ту традицію громадської правосвідомості, в яку органічно вписані багато

політико-правових інститутів. Уявлення про єдиний всесвітній прогресивний історичний процес, невід'ємною і найважливішою частиною якого є **розвиток права**, були сформовані і широко розповсюджені саме школою природного права спільно з ідеями німецької класичної філософії [249, с. 12, 34]. Розвиток – філософська категорія, що передбачає механізм виникнення нового, призводить до зміни якості та відображає такий рух (зміну) буття від минулого і сьогодення до майбутнього, який має певну спрямованість, незворотність. **Принцип розвитку** варто характеризувати як постійне вдосконалення, тобто поступальна і необхідна зміна буття, виникнення нового і відмирання старого. Властивостями розвитку є: наявність джерел, рушійних сил (детермінант) і механізму, які можуть сприяти як прогресу, так і регресу [158]. Будь-який правовий інститут з позицій історичного методу вимагає розглядати його як поступальний органічний розвиток, простежуючи його еволюцію аж до початкових підстав, «генетичних» коренів. Саме на його основі «то, що ще несе в собі життя, само собою відокремлюється від того, що вже відмерло і належить лише історії» [11, с. 166]. Правовий розвиток є полілінійним односпрямованим процесом, що розвивається у часі. Шлях розвитку може бути еволюційним або революційним, причому прогрес і регрес є не об'єктивними його характеристиками, а суб'єктивними оцінками розвитку. Одним із найважливіших чинників правового розвитку є наступність у праві, яка забезпечує зв'язок між різними його етапами і гарантує його безперервність [266, с. 202].

Історичний розвиток індивідуалізму у праві характеризується низкою ознак. Першою ознакою є те, що індивідуалізм під час розвитку зазнав змін не лише в якості переходу одних станів системи на інші, не просто змін кількісних характеристик, але й якісних, суть яких полягає у структурній перебудові системи, що розвивається та проявляється в дослідженні всіх нових елементів індивідуалізму у праві: свободи, волі, справедливості, гідності тощо. Другою ознакою є розвиток індивідуального як спрямованого процесу змін, що передбачає певну послідовність проходження системою

особливих для неї ступенів. Третя ознака – це розвиток індивідуального не тільки як спрямованого, але й незворотнього процесу, тобто реальні предмети, явища, що змінюються у просторі і часі, виявляються у своїх індивідуальних рисах неповторними. Четверта ознака полягає у тому, що розвиток індивідуального являє собою внутрішню за своїм джерелом зміну об'єктів, тобто відбувається не просто розвиток, а саморозвиток, що здійснюється з причин, закладених у самих об'єктах [333, с. 481].

Загальновідомо, що в історії всього роду і в історичності індивіда схеми поведінки, перш ніж закріпитися як природні норми, повинні пройти період тривалого використання і адаптації в спілкуванні і діяльності людей. Тільки тоді вони стануть автоматичними правилами людської поведінки, тоді стає байдуже їх історичне виникнення. За таких обставин будь-яка спроба індивіда виробити іншу схему дії, що не вписується в існуючі параметри спілкування, може бути розцінена як відхилення від норми. Тому зрозуміло, що персональне новаторство індивідів, порівняно з іншими феноменами, пізній продукт соціальної історії. Більше того, спочатку такі персональні дії розцінювалися суспільством як зазіхання на порядок, тому вони фактично мали еволюційний характер і нашаровувалися «поверх» майже незмінної течії повсякденного життя. Однак, чим більше індивідів ставали здатними до вираження своїх особливостей, тим більше розходилися і відрізнялися люди між собою та розпочинався процес модифікації схем людської діяльності. Згодом ця дивергенція стала цілком очевидною [248, с. 178].

У межах класичної філософії склалися діалектика, метафізика, класичні раціоналізм і детермінізм, уявлення про взаємодію суб'єкта та об'єкта. Кульмінацією класичної філософії є фактично Новий час та Німецька класична філософія. У Новий час класична філософія трансформується, переходячи з метафізики буття на метафізику пізнання та спирається на раціоналізм і емпіризм. Особливо сильний вплив на становлення метафізики у XVII столітті мали класична механіка і математика. Традиційна класична філософія претендувала на те, щоб бути саме метафізикою, тобто знанням,

більш глибоким, ніж самі фундаментальні природничі («фізичні», у найширшому сенсі цього терміна) теорії. Вона ставила «логіку» вище «фізики», теоретичну істину – вище практичного досягнення [125]. Як вказував Г. Ф. Шершеневич, «під ім'ям метафізики треба розуміти пізнання світу дійсності за межами явищ, що досягається за допомогою піднесеної над досвідом теорії» [432, с. 6]. На думку І. Канта, метафізика пов'язана з природною схильністю людини як потребою людського розуму вирішити питання, що виходять за межі його досвіду. Метафізика, будучи повністю відокремленою від усього тілесного сущого, має справу з максимально абстрактними формами, тобто з ідеальним. Вона продукує апріорні знання, тобто знання «безумовно незалежні від будь-якого досвіду, а не незалежні від того чи іншого досвіду» [168, с. 33, 42]. Отже, обумовленість метафізики є здатністю людини до синтезу, тобто здатністю уявити цілісність світу, синтезуючи його в єдиний образ. Метафізика, будучи природною схильністю людини, повинна проявлятися під час будь-якої розумної діяльності, зокрема і наукової [70, с. 16].

Класична парадигма науковості описує світ як простір, заповнений речовиною, що взаємодіє за типом механізму. У класичній науці вважалося, що може бути аналіз і розкладання частин матерії, а також їх опис математичним законом. Опис у класичній науці розглядався тією мірою об'єктивним, якою з нього був виключений спостерігач, саме опис вироблено з точки, що лежить поза світом. Наука здатна відкривати глобальні істини про природу, як було прийнято вважати, за допомогою локального експериментування, а суб'єкт є універсальним (особливості особистості не враховуються), своєю чергою експеримент є безперервний (відтворюємо в будь-якій точці простору, в будь-який час). Механістична наука універсальний порядок природи описувала в термінах незмінних законів [418, с. 74]. Отже, класична науковість відрізняється елімінацією всього суб'єктивного, установкою на розгляд природного світу самого по собі. Предмет наукового пізнання розглядається як система об'єктних зв'язків,

зберігається строга дихотомія речовини та істоти, відхід від якої розуміється як відмова від науковості [425, с. 45].

Класичний тип філософствування передбачає наявність системи зразків, що визначають порівняння і розуміння основних аспектів і сфер буття: суспільства, природи, життя людей, їх діяльності, пізнання, мислення. Ці зразки закріплюються в конкретних формах духовної, теоретичної, практичної діяльності людей. Наприклад, узагальнене уявлення про людину включається в конкретний опис людських індивідів, пояснення їх дій, оцінки їх ситуацій. Узагальнене уявлення про людину як методологічний зразок вказує на його спорідненість з канонами традиційного здорового глузду. Він може подібно традиційним уявленням про людську природу транслюватися як незмінна схема досвіду з покоління в покоління, переміщатися в соціальному часі, підтримувати його безперервність, слугувати засобом відтворення і організації соціальних зв'язків. Класична філософія для надання своїм зразкам особливої соціальної значущості використовує авторитет і аргументи науки. Зв'язок класичної філософії з наукою – це насамперед зв'язок з логікою, яка спочатку розвивалася в складі філософії, а потім працювала в межах окремих наук, головним чином – природних наук і математики. Це – логіка, що забезпечує класифікації узагальнення, редукції, процедури зіставлення і вимірювання [179]. **Логічний метод** підкреслює, що індивідуалізм – це результат відповідного історичного процесу, під час якого утворилися відповідні умови його існування. Логіка мислення повинна відповідати історичним процесам, оскільки це є головна вимога принципу діалектичної єдності історичного та логічного методів пізнання. Мислення, виокремлюючи з історії суттєве й необхідне, відтворюючи її логічно, одночасно активно оголює суть історичного процесу, допомагає відтворити його повно і глибоко, але з обов'язковою вимогою – дотримуючись об'єктивних законів [209, с. 88].

Отже, класична концепція була заснована на переконанні в абсолютності і незмінності законів всесвітнього розуму. Людина здатна

аналізувати і пояснювати ці закони, щоб формулювати ідеї, які керують її мисленням. Найбільш ясними і очевидними з цих законів ще в античній філософії вважалися закони логіки, які називалися фундаментальними принципами буття і мислення. Тобто, в межах класичної концепції існувала тенденція уподібнювати раціональність і логічність [14, с. 13].

Класичні філософія і наука мають справу з простими системами, коли сумарні властивості частин вичерпно визначають властивості цілого. Частина володіє одними і тими ж властивостями всередині цілого і за його межами, а зв'язки між елементами підкоряються причинності, простору і часу. Всі ці категоріальні смисли, як неважко виявити, становили своєрідну матрицю опису механічних систем. Тому світ влаштований як годинник, який одного разу завів Бог, а далі він йде за законами механіки. Опис малих систем та його категоріальна сітка була санкціонована філософією механіцизму як філософських підстав науки цієї епохи [125]. «Механічне пояснення соціальних явищ доповнюється положенням, згідно з яким результат зовнішнього керуючого впливу має бути однозначним і лінійним, а передбачуваний наслідок – відповідати схемі: керуючий вплив → бажаний результат» [121, с. 53].

Системний принцип також використовується у нашому дослідженні. Його роль полягає у дослідженні індивідуалізму як системи, тобто як цілого, складеного з частин, сукупності взаємозв'язаних елементів, цілісності. У процесі дослідження індивідуалізму у праві його застосування є особливо актуальним і має спиратися на принципи цілісності, багатоаспектності існування та описування кожної системи, ієрархічності, структурності, взаємозалежності системи й середовища, поліфункціональності, діяльнісно-людиномірний принцип. До того ж, за допомогою системного принципу у дослідженні була здійснена класифікація індивідуального та його елементів, тобто їх розподіл за класами, видами тощо [403, с. 67–68, 78]. Згідно із системним підходом, індивідуалізм є певною системою, що охоплює множину взаємопов'язаних елементів, підсистем, компонентів, певні функції,

склад, цілі, структуру. Індивідуалізму притаманні загальні ознаки всієї системи, які формують відповідні методологічні принципи, що гарантують системну спрямованість наукового дослідження і практичне пізнання індивідуалізму: принцип цілісності, який означає, що індивідуалізм може бути розчленований на окремі частини, які через органічну інтеграцію є єдиним цілим; принцип примату цілого над складовими частинами, який передбачає, що функції окремих компонентів індивідуалізму підконтрольні функції індивідуалізму загалом і його меті; принцип ієрархічності, який спонукає підпорядкування компонентів індивідуалізму, індивідуалізму загалом; принцип структурності, який забезпечує єдність індивідуалізму та означає спосіб закономірного зв'язку між виділеними частинами цілого; принцип самоорганізації, через який доводиться факт динамічності системи індивідуалізму, який полягає у тому, що у разі зміни внутрішніх чи зовнішніх умов існування та функціонування, система має здатність самостійно підтримувати, вдосконалювати або відтворювати рівень своєї організації для підвищення стійкості, забезпечення ефективних дій чи розвитку, збереження цілісності; принцип взаємозв'язку із зовнішнім середовищем, згідно з яким, індивідуалізм має динамічно змінюватися й удосконалюватися відповідно до історичних змін [421, с. 9–10]. Оскільки індивідуалізм є системою набору певних елементів, то цей підхід є важливим під час дослідження правової категорії. Кожен історичний вид індивідуалізму відрізняється один від одного через різне змістовне наповнення та особливості елементів, які входять у цю систему. Під час дослідження індивідуалізму методологічною специфікою системного підходу є те, що кожен його елемент орієнтує дослідження на розкриття цілісності індивідуалізму та фундаментальних його механізмів, на розкриття різноманітних типів зв'язків складного об'єкта і зведення їх в єдину картину [29, с. 108, 110].

Об'єктивний світ описувався класичним раціоналізмом в термінах діяльного світосприйняття, діяльності. Причому через свідомість розумілася діяльність, тобто відбувалося ототожнення діяльності і свідомості.

Класичною філософією проголошувалося вирішальною силою раціональне пізнання, безмежна віра в науку, в прогрес, у здатність позаіндивідуального та індивідуального розуму, у можливість перебудови світу на засадах Розуму. Вищою абсолютною цінністю в межах класичної філософії є розум, який розглядається як пізнавальна здатність, засіб пояснення світу і людини через встановлення причинно-наслідкових зв'язків, засіб перебудови і вдосконалення світу і людини та як невичерпний незалежний потенціал творчості. Тут сутність людини визначена межами її розуму, бо вона зводиться до пізнавальної здатності досягати закони буття [395, с. 140–141].

Класичний тип філософствування характеризує об'єктивізм, який в кінцевому підсумку спирається на теорію істини. Пізнаване є об'єктом, який характеризується стабільністю, незмінністю своїх властивостей. Знання є істинним, якщо є адекватним відображення змісту об'єкта, тому характеризується об'єктивністю і універсальністю (необхідністю, загальністю) [190, с. 95]. «Об'єктивована інтерпретація буття права ґрунтована категорією абстрактного суб'єкта, конструюється в результаті протиставлення об'єкту (тобто праву) і володіє універсальним методом, використання якого розглядається як те, що не здійснює впливу на об'єкт. Априорно збагнене розумом або індуктивно утворене поняття права розглядається як об'єктивно задана реальність, яку суб'єкт «знаходить» в уже готовому вигляді...» [121, с. 58].

При теоретичному поясненні та змалюванні, центруючи увагу на об'єкті, класичний тип наукової раціональності прагне елімінувати все, що стосується суб'єкта, засобів та операцій його діяльності. Така елімінація є необхідною умовою отримання об'єктивно-істинного знання про світ. На цьому етапі, як і на всіх інших, цілі та цінності науки, що визначають стратегії досліджень та способи фрагментації світу, детерміновані домінуючими у культурі світоглядними настановами та ціннісними орієнтаціями. Але цих детермінацій класична наука не осмислює [147, с. 43]. Механічно-детерміністське пояснення соціальних явищ – це пізнавальна

стратегія класичної філософії, у результаті якого є гарантія отримання загальнозначимого, достовірного і емпірично верифікованого знання. Наступні тези виражають особливості пізнавальної діяльності: «чисте знання фіксує світ, яким він є», а «гарантією об'єктивності істини є її «абсолютний» характер». Зміст і форма мислення однозначно співпадають, що, по-перше, дає можливість стверджувати про співпадіння уявлень про дійсність із самою дійсністю, або, про онтологічний ізоморфізм, по-друге, сприяє «сковуванню» готовими формами об'єктивного відношення виникнення та обґрунтування знання [60, с. 22]. Ще одним застосованим методом при розгляді індивідуалізму у класичній філософії права був **метод діалектики**, через який пізнається суспільство і мислення та надає можливість обґрунтувати причинно-наслідкові зв'язки, процеси диференціації та інтеграції, постійну суперечність між змістом і формою, сутністю і явищем, надає об'єктивність в оцінюванні дійсності. Джерелом, основою пізнання дійсності є досвід і факти, а практика – критерієм істинності теорії. Діалектика, будучи фундаментальним принципом і методом пізнання, має велику пояснювальну силу. Однак, діалектика не замінює конкретно-наукові методи, пов'язані зі специфікою досліджуваної сфери, а проявляється в них і реалізується через них згідно з вимогами спадкоємності й несуперечливості в методології [421, с. 6].

Світ для класичної філософії є таким, що підкорюється позаземним законам, проте як і розум має можливість досягнути. Відповідно в історичному ракурсі пізнавальний процес розглядався як шлях відкриття нових закономірностей, як безмежне розширення пізнаваного [423, с. 95]. Класична філософія ґрунтується на глибокому переконанні у природному впорядкуванні світоустрою, який характеризується розумним порядком та гармонією, впевненістю в універсальності методів пізнання, загальності принципів розвитку історії, їх досяжності раціональним розумінням [394, с. 107].

Світоглядними передумовами, на яких ґрунтується класична тенденція в осмисленні права є: 1) світ (і соціум) є інтелігібельним цілим; 2) можливо в такому світі створити (і/або досягнути) раціональну систему норм – право як Належне – за допомогою якої приводиться до бажаного нормативного ідеалу наявний стан справ. Право у класичній парадигмі постає як Належне, тобто система норм, яка є взаємоузгодженою і внутрішньо несуперечливою та слугує інструментом для впорядкування соціальної дійсності. Ця нормативна система може бути створена штучно як позитивно-правова (позитивізм), або у процесі інтелектуальної діяльності відкрита як сукупність ідеальних норм (класичні концепції природного права), чи у процесі суспільної практики може скластися у вигляді нормативних звичаїв (історичне, соціологічне, економічне праворозуміння) [260, с. 133].

Отже, класична філософія характеризується завершеністю, цілісністю, бажанням пояснити закономірності об'єктивної і суб'єктивної реальності. Розум є абсолютною цінністю, який розглядається і як пізнавальна здатність, що не зводиться до досвіду, і як засіб пояснення світу та людини, їх удосконалення. Класична філософія безмежно вірить у науку, прогрес, у можливість перебудови світу на засадах розуму. Стиль викладу також цьому відповідає, оскільки відрізняється строгістю, логічністю, доказовістю [396].

Отже, у найширшому розумінні проблема наукового знання є проблемою раціональності. Вона в практичній і духовній діяльності охоплює як проєкт, цілепокладання, так і сукупність дій, що в кінцевому підсумку дозволяють досягнути поставленої мети. Мета adeptів ідеї раціоналізації філософії і людської культури, її сцієнтизації і методологізації полягала в ствердженні науки як безумовного і єдиного лідера. Критичній рефлексії, точному розрахунку та ідеологічній нейтральності повинна була поступитися віра в авторитет. Назву «класичної» або власне «філософської раціональності» якраз отримав культ «природного світла розуму», який має не тільки критичний, але й конструктивний заряд. Вона займає жорстку сцієнтистську експлікацію раціональності [275, с. 12].

Прийнято вважати, що існують сфери людської діяльності, формування і розвиток яких завдячують саме розуму і раціональності, логіці і нормативності. Зокрема, до них відносять і юриспруденцію, де вважається, що людина є істота раціональна і здатна добитися успіху, балансує між корисністю та витратами, порівнюючи зусилля, час і матеріальні вкладення з вигодою, благополуччям, інтересами. Людина, як передбачається, є раціональною істотою та повинна в конкретних обставинах з наявних альтернативних варіантів поведінки вибрати той спосіб дії, який буде послідовним, передбачуваним, заснованим на розрахунку і логіці. Тому у юриспруденції все оцінювалося з позицій розумності і доцільності [100, с. 18–19]. У класичній парадигмі спостерігаємо раціоналістичне мислення, оскільки за основу виступає вчення про розум людини, у межах якого розум є специфічною людською здатністю досягнення світу. Насамперед, застосовуючи методологію класичної філософії, правознавці та філософи зверталися до аналізу суб'єктивного акту, в якому індивідом сприймаються правові цінності. Суб'єкт сприймає принципи права і правові цінності у класичних правових концепціях через раціоналістичний світогляд, де в ролі незмінного набору істин є розум [348, с. 22–23]. Отже, **аксіологічний метод** також використовується під час дослідження, оскільки всі елементи індивідуалізму є фактично правовими цінностями. Цей метод формується на понятті цінності й дає змогу пояснити якості і властивості індивідуалізму через призму задоволення потреби окремої особистості і певного суспільства [421, с. 17].

Отже, класична філософія характеризується установкою на пошук надчуттєвих принципів і граничних підстав буття, існуванням загального, сутності світу і людини, універсальних принципів людської історії, загальних методів пізнання. У силу орієнтованості класичної філософії на ідеали наукової раціональності стиль філософствування характеризує, як правило, строгість, логічність, доказовість, раціонально-розумову схему міркування, орієнтацію на використання апіорних схем обґрунтування знання і

можливість досягнення абсолютного знання. Як особлива форма об'єктивного знання формується саме філософське знання, суб'єкт же, мислитель-класик ззовні ніби досліджує і свій стан, і зовнішнє йому буття, володіючи правом мислити за інших, будучи монопольним володарем істини [395, с. 141].

У літературі можна віднайти ще такі ознаки класичного типу філософствування: буття є цілісним, глибинно узasadненим, внутрішньо сконцентрованим; людина через розум здатна належно зорганізувати своє життя і взаємини з буттям; вищою і найціннішою частиною людської психіки є розум, який має можливість її осмислювати і висвітлювати; проблема пізнання виступає основою [285, с. 165].

Класичній філософії права притаманно на всьому історичному проміжку свого розвитку розділяти світ на дуалізми: розум і відчуття, душа і тіло, мислення і буття, індивідуалізм і колективізм [54, с. 12]. Класичний тип філософствування у праві має такі характеристики:

1. Класичний тип філософствування ґрунтується на раціональному пізнанні, безумовній вірі в науку, у прогрес, у потенціал розуму змінити світ. Абсолютною цінністю в межах класичного осмислення права є розум, який виступає невичерпним незалежним потенціалом творчості, засобом пояснення, перебудови світу і вдосконалення людини через встановлення причинно-наслідкових зв'язків.

2. Класичний тип філософствування трактує об'єктивний світ у термінах діяльного світосприйняття, діяльності. Для класичного осмислення права діяльність розуміється через свідомість, тобто відбувається уподібнення діяльності і свідомості. Філософським системам, які є класичними, властива претензія на цілісність, завершеність.

3. Класичному типу філософствування характерне через спрямованість на раціоналістичні орієнтири пояснення закономірностей об'єктивної і суб'єктивної реальності. Таке пояснення є строгим, логічним, доказовим, з орієнтацією на використання апіорних схем обґрунтування знання,

раціонально-розумовою схемою міркування і можливістю досягнення абсолютного знання [394, с. 106–107].

Принципами класичної філософії є раціональна, гармонійна і реалістично орієнтована інтерпретація світу і форм його взаємозв'язку з людиною як суб'єктом пізнавальної активності. У класичній філософії розглядалися й оцінювалися гармонія і впорядкованість світобудови, можливість раціонально реконструювати світ, як її невіддільні і належні характеристики. Ще для Платона і Аристотеля було характерне саме таке розуміння базових орієнтації філософії, а згодом аж до середини XIX ст. широко представлене в європейській філософській думці [397]. До принципів класичного праворозуміння, вважає І. Л. Честнов, треба віднести універсальність права та універсальність законів права; а також об'єктивність права [420, с. 364–366].

Вважаємо, що для розуміння філософської класики не достатньо лише простої позиції класичного історизму, суть якої полягає у сухому сприйнятті факту як історичної даності, констатації фактичного існування чого-небудь за певної доби і в певній культурі, тобто об'єктивний опис без залучення оцінних суджень, а також розуміння і прийняття факту як історичної даності. Проте, за таких умов «я тільки стою навпроти», тобто самотійно не інтерпретую текст, творчо не мислю і не намагаюся зрозуміти факт краще, ніж його розумів свого часу автор. Тому «до витоків я потрапляю, тільки якщо я сам беру у цьому участь» [445, с. 204]. Історія філософії є способом існування самої філософії. Цей крилатий вислів можна розуміти залежно від того, як ми розуміємо саму історію філософії: як кумулятивний процес, як «галерею героїв мислячого розуму» – ідей, вчень, імен, що дедалі більше розкривають сутність філософії на кожному новому етапі розвитку філософської думки (Г. Гегель), або ж як історію постановки філософських проблем, спроб їх розв'язання, переформулювання, розщеплення на більш дрібні проблеми (К. Ясперс). Історія філософії права у першому випадку потребує описового підходу, а в другому – проблемно-дослідницького. Ні

історик філософії, ні власне філософ права у будь-якому разі не можуть оминати праці філософів минулого. Особливість філософії і філософії права якраз у цьому і полягає, що мислителі попередніх епох часто розв'язували актуальні і сьогодні філософсько-правові проблеми. Тому історія філософії права не являє собою просту змінюваність філософських вчень у часі. У контексті сучасності історична дистанція, що відмежовує нас від філософської класики, на шляху її розуміння та актуалізації аж ніяк не є перешкодою. Першоджерела філософів-класиків завжди є початковим моментом власного філософування, вічне джерело філософських проблем та ідей, з якими можна погоджуватись або критикувати, опонувати та дискутувати, переглядати та розвивати, а тому їх недоцільно розглядати виключно як самодостатню цінність [276, с. 79].

Дж. Віко вважає, що «історія рухається не за колом, а за спіраллю, оскільки вона ніколи не повторюється, а вступає у кожен нову фазу в іншій формі, яку визначає попередній розвиток» [189, с. 66]. Класичну філософію права ми розділили на періоди, які розвивалися не за лінійним процесом, а за цивілізаційним підходом, згідно з яким всесвітня історія є полілінійним процесом зародження, розвитку, розквіту й занепаду локальних цивілізацій, що змінюють одна одну. Розвиток у цьому випадку постає у вигляді розгорнутого хвилеподібного процесу «чергування гребенів і западин», який відображає якісні зміни цивілізації, перебудову її структури [176, с. 6]. Багатючий досвід соціального розвитку, як зазначає В. П. Бранський, протягом декількох тисячоліть свідчить однозначно на користь того, що соціальна самоорганізація є чергуванням двох процесів, які виключають один одного, – ієрархізації і деієрархізації. Спектр напрямів, в яких може відбуватися ієрархізація або деієрархізація, зовсім не довільний: він задається природою тієї системи, яка еволюціонує [49, с. 26]. Еволюція, будучи нелінійним процесом, може здійснювати «витки», коливання. Тут споглядається чергування порядку й хаосу, тобто «синергетичний циклізм». Предметом дослідження синергетики є процеси самоорганізації у відкритих,

складних, нерівноважних системах, її цікавлять два типи трансформації: 1) процес виникнення нових форм (перехід від хаосу до порядку); 2) деструктивні процеси розпаду систем (перехід від порядку до хаосу) [266, с. 202]. На думку В. О. Васютинського, індивідуалізм має схожий шлях, адже спершу людина виокремилися з первісного соціуму (стада), подолала первинний синкретичний колективізм, а вже згодом стала індивідом, набула особистісні якості, досягнула свою відокремленість від інших, потім повернулася на новому рівні самоусвідомлення до колективізму (і знову до індивідуалізму) [72].

Варто погодитися з філософом права В. А. Бачиніним, що синергетика має велике майбутнє у сфері соціальних наук, хоч і до того використовувалася лише щодо фізичних, хімічних та біологічних об'єктів [32, с. 519]. Синергетичну модель соціального розвитку спрощено можна уявити так: утворюється певна система (порядок) через розрізнені елементи, які поєднуються у різні способи, згодом ця система досягає апогею свого розвитку, починає занепадати – дробитися, розпадатися, тобто переходити знов у стан хаосу. Частини системи, які розпалися, набувають нових якостей, а інші консолідуються у нову систему із більш високим рівнем організації через поєднання. Такий спіралеподібний розвиток продовжується до остаточного руйнування (загибелі) системи [266, с. 18].

Синергетику загалом можна охарактеризувати як ймовірну картину світу та нелінійне мислення, до якого входять як основні моменти: нестійкість, нерівноважність, незворотність складних об'єктів і процесів [419, с. 13]. У синергетиці час розуміється як незворотній, бо основна властивість детальної рівноваги є не чим іншим, як процесом зворотності у часі. Отже, історія права є процесом незворотнім, який не може бути повернений назад у жодному разі. У такому ракурсі право розкривається як дисипативна (самовпорядна і здатна до будування і структурування самої себе) система [32, с. 521].

Синергетичний підхід спостерігаємо під час утворення держав (наприклад народження, розквіт, занепад і падіння імперій). Саме ж право, його ідеї беззастережно не слідує за зниклою з політичної карти світу державою: як мінімум – воно зберігається у вигляді пам'ятки права, адже, незважаючи на скасування зовнішньої форми, ідея права, її вираження, ще довго буде позначатися на правовій культурі і правовій свідомості. Так, право не зникає безслідно із розпадом великих держав, адже воно так чи інакше створює основу для права нових держав. Наприклад, після розпаду Римської імперії, Київської Русі, Арабського халіфату, Британської імперії, Радянського Союзу, на їх місці сформувалися нові держави з національними правовими системами, які ґрунтувалися (хоча б на початку) на основах права держави-попередника [266, с. 84].

Отже, історія індивідуалізму у філософії права – це історія емансипації людини, яка ділиться на періоди. На думку Я. Рейковського, індивідуалізм треба розуміти як історичний продукт – результат форми організації суспільства. При цьому «Я» є історично давнішою формою такої організації, що не виокремилася з цілісної групової структури (сім'я, громада). Щодо цієї форми індивідуалізм є вищою формою та розуміється як автономія, суб'єктність, протиставлення суспільству. Отже, індивідуалізм – це одна з можливих форм існування людської особистості, яка є домінантним механізмом саморегуляції. Її психологічною суттю є в когнітивній мережі людини виділення структури «Я» як самостійної підсистеми, в якій є чіткі межі щодо інших підсистем (не-Я) [8, с. 446–448].

Як висновок, розгляд індивідуалізму у класичній філософії права передбачає певний розроблений під об'єкт дослідження методологічний прийом. Цей методологічний прийом впливає з історичного підходу, який підкреслює особливе значення минулого щодо сьогодення. Завдяки цьому підходу ми встановили, що індивідуалізм – новаторська філософсько-правова течія, яка спирається на попередні філософсько-правові ідеї. Індивідуалізм, будучи філософсько-правовою категорією, як і саме право, є історично

зумовленим феноменом, якому притаманний принцип розвитку. Завдяки цьому принципу можемо стверджувати, що індивідуалізм перебуває у постійному вдосконаленні, зазнає постійних змін. Особливою ознакою, яка впливає з принципу розвитку, є його наступальність, що означає зв'язок між різними етапами індивідуалізму та гарантує його безперервність.

Історичний підхід до осмислення значень природно-правових категорій вимагає, зокрема, урахування змін історичних типів філософствування та їх соціокультурної зумовленості. Кожна епоха з погляду історії являє свої філософські зразки, що зберігають культурне значення до сьогодні. У цьому сенсі треба говорити про філософську класику Античності, Середньовіччя, Відродження, Реформації, Нового часу, Просвітництва, Німецької класичної філософії.

Отже, проблема індивідуалізму являється однією з найбільш актуальних проблем сьогодення у світовій та вітчизняній філософії права. Проте ця тема є далеко не новою, оскільки формування ідей індивідуалізму пройшло досить довгий етап розвитку, в якому можна виділити чітко два етапи: класичний та посткласичний. Мета звернення до класичного періоду – довести, що індивідуалізм охоплює традиційні цінності, які були основою всієї людської цивілізації. Класична філософія права розвивалася за цивілізаційним підходом, їй притаманні як хаос, так і прогрес, а тому індивідуалізм весь цей час перебував то у розвитку, то в занепаді. Звідси, індивідуалізму, як і класичній філософії права притаманний спіралеподібний розвиток, тому нами застосовувався синергетичний підхід. Окрім того, у процесі дослідження були застосовані такі методи: порівняльний, який дозволив визначити подібність і відмінність різновидів індивідуалізму, які утворилися у різні історичні періоди; логічний – підкреслює, що індивідуалізм є результатом відповідного історичного процесу, під час якого утворилися відповідні умови його існування; системний – його роль полягає у дослідженні індивідуалізму як системи, тобто як цілого, складеного з частин, сукупності взаємозв'язаних елементів, цілісності; за допомогою

системного принципу у дослідженні була здійснена класифікація індивідуального та його елементів, тобто їх розподіл за класами, видами тощо; діалектичний, який допоміг розібратися з причинами виникнення та розвитку індивідуалізму, вказати на ті каталізатори, які стали ключовими для встановлення цієї філософсько-правової категорії; аксіологічний, що також використовується під час дослідження, оскільки всі елементи індивідуалізму є фактично правовими цінностями.

Висновки до Розділу 1

Отже, на підставі проведеного аналізу основоположних засад індивідуалізму у класичній філософії права ми зробили такі висновки.

1. Встановлено, що генеза ідей індивідуалізму у праві має глибоку сучасну актуалізацію. Проте, найсучасніші дослідження завжди повинні спиратися на минулий досвід. Оскільки ідея індивідуалізму не є новою, більше того має глибоке історичне коріння, завданням нашого дослідження є аналіз генези індивідуалізму у класичній філософії права. Саме у класичній філософії права були закладені всі сучасні ідеї, які стали домінуючими у сучасному європейському філософсько-правовому дискурсі. Більше того, ці ідеї стали основою низки як міжнародних, так і національних правових актів, які визначають людину найвищою соціальною цінністю.

2. Виявлено, що філософсько-правові ідеї індивідуалізму віднаходимо ще в епоху Античності, згодом вони починають формуватися в Середньовіччі, потім проявляються в епоху Відродження, набувають особливого відтінку в епоху Реформації і стають вагомими в Новий час та в Німецькій класичній філософії. Починаючи з цього часу індивідуалізм можна вважати певною культурною направляючою розвитку, яка формує її понятійно-категоріальний апарат та дозволяє по-новому охарактеризувати антропологічний блок філософсько-правових проблем. Саме тому так

важливо проаналізувати всі етапи встановлення індивідуалістичних ідей та відобразити «класичний» індивідуалізм як неодмінний атрибут сучасного трактування цього філософсько-правового явища.

3. При аналізі історичних начал проблеми індивідуалізму та його філософської рефлексії виявлено, що дослідники пов'язують його виникнення з суттєво відмінними хронологічними періодами, які коливаються від розпаду первіснообщинного ладу і аж до Нового часу. Ми вважаємо, що індивідуалізм – є результатом розвитку особистості, а тому стверджувати, що до християнства чи Нового часу розвиток як такий не відбувався, було б неправильним. Перші уявлення про індивіда, його місце у суспільстві мають глибокі коріння, які сягають стародавньої філософії. І нехай у цей період важко простежити чіткі та конкретні факти виникнення індивідуалізму, водночас ці «маленькі» кроки згодом дали поштовх до поступового виокремлення людини з суспільного цілого. Такими кроками варто вважати: усвідомлення людиною свого «Я» як більш пізню форму індивідуалізму; самопізнання та самовивільнення людини; усвідомлення власних особистісних меж.

4. У посткласичному періоді спостерігаємо вже сформовані філософсько-правові ідеї індивідуалізму, які знайшли своє втілення в таких ідеологіях, як: лібералізм, неолібералізм чи в філософсько-правових течіях: персоналізм, інтерналізм, людиноцентризм тощо. Натомість класичний період характеризується багатоманітністю ідей, зокрема: дуальністю, суперечливістю, оскільки в кожному історичному етапі сформувалося своє бачення ролі людини у особистісних та суспільних відносинах. Для того, щоб оцінити сучасні індивідуалістичні погляди, необхідна філософсько-правова рефлексія класичного періоду, без якої неможливо було б сформулювати цілісну картину щодо індивідуалізму. Уявлення про людину мінялися відповідно до періоду історії розвитку всієї філософії права з урахуванням світогляду, який був притаманний цьому суспільству, політичного розвитку, суспільного ладу та багато інших чинників. Всі ці підстави мали вплив на індивідуалізм, який

став домінуючою течією у посткласичному періоді. Мета звернення до класичного періоду – довести, що індивідуалізм охоплює традиційні цінності, які були основою всієї людської цивілізації, а не лише останні три сторіччя.

5. Розгляд індивідуалізму у класичній філософії права передбачає певний розроблений під об'єкт дослідження методологічний прийом. Цей методологічний прийом впливає з історичного підходу, який підкреслює особливе значення минулого щодо сьогодення. Завдяки цьому підходу ми встановили, що індивідуалізм – новаторська філософсько-правова течія, яка спирається на попередні філософсько-правові ідеї. Індивідуалізм, будучи філософсько-правовою категорією, як і саме право, є історично зумовленим феноменом, якому притаманний принцип розвитку. Завдяки цьому принципу можемо стверджувати, що індивідуалізм перебуває у постійному вдосконаленні, зазнає постійних змін. Особливою ознакою, яка впливає з принципу розвитку, є його наступальність, що означає зв'язок між різними етапами індивідуалізму та гарантує його безперервність.

Історичний підхід до осмислення значень природно-правових категорій вимагає, зокрема, урахування змін історичних типів філософствування та їх соціокультурної зумовленості. Кожна епоха з погляду історії являє свої філософські зразки, що зберігають культурне значення до сьогодні. У цьому сенсі варто говорити про філософську класику Античності, Середньовіччя, Відродження, Реформації, Нового часу, Просвітництва, Німецької класичної філософії.

6. Класична філософія права розвивалася за цивілізаційним підходом, їй притаманні як хаос, так і прогрес, а тому індивідуалізм весь цей час перебував то у розвитку, то в занепаді. Звідси, індивідуалізму, як і класичній філософії права, притаманний спіралеподібний розвиток, тому нами застосовувався синергетичний підхід. Окрім того, у процесі дослідження були застосовані такі методи: порівняльний, логічний, системний, діалектичний, аксіологічний.

РОЗДІЛ 2

ЗАРОДЖЕННЯ ГУМАНІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ В ЕПОХУ АНТИЧНОСТІ ЯК ПОЧАТОК ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ОСЯГНЕННЯ ІНДИВІДУАЛІЗМУ

2.1. Античний світогляд як філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму

Це дослідження торкається вивчення феномена «індивідуалізму» у контексті лише європейської свідомості що, своєю чергою, не обумовлено схильністю визнавати відсутність індивідуалізму за її межами. І підтвердженням цього виступає філософія Стародавнього Китаю. Взагалі доля людської спільноти як цілого в Стародавньому Китаї завжди розумілася як щось важливіше, ніж доля будь-якої її частини. Як результат, індивід, його доля часом з гнітючою жорстокістю приноситься в жертву цілому. Водночас на тлі тотальної колективності, загальності можна розгледіти ознаки поступової самосвідомості особистості. Такі ознаки є притаманні «шляхетній людині» у конфуціанстві. Цьому ідеалу як носію вищих моральних якостей, який вже не є частиною колективу, притаманне відчуття власної гідності, яке несумісне з розумінням людини як знаряддя, гвинтика державної машини. «Шляхетна людина», як вважається, володіє вищою цінністю «жень», що означає: гуманність, милосердя, яке передбачає насамперед спілкування між двома індивідами [409, с. 14–15]. Своєю чергою, Моїзм, на відміну від конфуціанства, який обстоював непорушність панування спадкової аристократії, становив ідейну протиположність вченню конфуціанства. Їх представник Мо-цзи належав до «ші» – верстви населення, яка була ближчою до трудових громадян, ремісників і торговців, а тому це вчення зводилося до уявлення про справедливість, яка розумілася як врахування інтересів різних соціальних груп [113, с. 32]. Як і у народів Сходу в Античності, у древніх

греків також не могло остаточно сформуватися уявлення про особистість, індивідуальність. Щоб підійти до таємниці людини, важливо було історично відокремити індивіда від космосу, від загальної субстанції, потім розглянути проблему становлення людини як особистості. Античність зробила тільки крок на цьому шляху, але цей крок був вельми значущий [409, с. 20]. Саме тому ми пропонуємо у цьому параграфі простежити основні історичні події, факти, зміни, що мали вплив як на філософію права загалом, так і на індивіда зокрема, та дали поштовх до виникнення ідей індивідуалізму надалі. Вважаємо, що перший період – це виокремлення індивіда у внутрішньому світі або у світі культури, яке відбулося в античній філософії права.

Філософсько-правові уявлення давньогрецьких мислителів мають багатоманітну форму, а тому, тією чи іншою мірою, можна простежити всі ідеї, які пізніше стали фундаментом для світової та європейської правової думки. Особливо велика цінність античної правової думки для розвитку ідей індивідуалізму полягає у тому, що вона стала ідеологією вільних людей [439]. Філософія Древньої Греції вперше здійснила спробу науково обґрунтувати ідею індивідуалізму через процес самовдосконалення особистості, вміння розрізняти добро і зло, розум та почуття, свободу, справедливість та рівність. Крім того, таке явище як моральні цінності особи, які є регулятором поведінки людини, становлять основу моральних та правових норм, не можуть розглядатися поза індивідуумом та без вивчення питання про формування свідомості людини [271].

На думку В. А. Шкуратова, рабовласницька демократія класичного періоду стала колицкою не тільки пережитих тисячоліття філософських ідей і нетлінного мистецтва, вона стала каталізатором до нових форм психічної діяльності (дискурсивне мислення, довільна пам'ять, самоаналіз і т. д.), які говорять про наявність зрілої особистісної організації. Усвідомлюючи себе агентом правового життя, житель грецького полісу набував досвіду людської індивідуальності [434].

У літературі побутує думка, що більшість філософсько-правових ідей

та проблем сучасності, які так чи інакше торкаються проблеми індивідуалізму, мають міцне підґрунтя стародавньої думки та залишаються актуальними і сьогодні наперекір тому, що тодішня філософія права мала стихійний характер. Це пов'язано з тим, що ще в епоху античної філософії індивідуалізм ґрунтувався на проблемі особистої своєрідності та самобутності, рівності та нерівності, приватної власності, місця індивіда у суспільстві та ролі держави у його житті [314, с. 122].

Проте, античне суспільство повне розбіжностей, тому не можна однозначно стверджувати, що індивідуалізм був головною ідеєю його філософії, адже, з одного боку, можна говорити про свободу, приватну власність, а з іншого – про загальне благо, благо держави загалом. З цього приводу недвозначно висловився Т. Адорно: «Думаю, що не буде перебільшенням сказати, що в епоху Античності поняття внутрішнього світу не існує». Хоч великий мислитель минулого століття зазначав наявність тенденції і мотивів індивідуалізації, але все ж вважав, що суспільний клімат епохи успішно гасив цю тенденцію, так що в свідомості індивіда панував соціум [16, с. 176]. Подібної думки і Р. Л. Лившиц, який вважає, що Античність була незнайома з категорією особистості, індивідуальності, оскільки «Античності невідомо було те, що згодом отримало назву самозаконності, самодостатності, спонтанності людини» [217, с. 14].

Часто можемо спостерігати у літературі такі думки: ідеї індивідуалізму у полісній демократії мали малопоширений характер, адже наперекір інституту приватної власності як потенційної передумови особистої незалежності, античний суспільний лад базувався передусім на «позаекономічних», патріархально-родових відносинах, у межах яких індивід і об'єктивно, і суб'єктивно був лише «людиною у суспільстві», тобто органічною і невід'ємною частиною самодостатнього соціального цілого [194, с. 38].

Це пояснюється тим, що докласовим суспільствам притаманне намагання нейтралізувати індивідуальні прагнення, мінімізувати будь-які

приватні відхилення. У розумінні традиційної ієрархії цінностей індивідуальна самотність розцінювалася швидше негативно, оскільки в архаїчній, жорстко ієрархічній системі особиста ініціатива індивіда у своєму масштабному виразі могла посприяти хаосу та анархії [427, с. 14]. Тому не дивно, що в добу Античності функціонують незалежно від волі й бажання людей об'єктивні закони природи, які наділені природним та космологічним характером [211, с. 297]. Фактично будь-який прояв індивідуалізму трактувався як порушення законів, обрядів та традицій, а отже, світового порядку (гармонії). Таке порушення призводило до невідворотної кари богів. Поступово ці уявлення трансформувались у божественний світовий порядок і це спричинило детальну регламентацію поведінки всіх членів суспільства, вигнання або фізичне знищення тих, хто вважався потенційними ворогами встановленого релігійно-правового порядку [199, с. 75–76]. Коли дослідники намагаються знайти підтвердження про заперечення існування індивідуалізму в епоху Античності, вони здебільшого вдаються до трактування Платона, який вважав, що: «Закон ставить собі за мету не благо одного якого-небудь населення, а благо всієї держави. То переконанням, то силою забезпечує він об'єднання усіх громадян так, щоб вони були один одному взаємно корисними тією мірою, якою вони взагалі можуть бути корисними для всього суспільства. Видатних людей він включає у державу не для того, щоб надавати їм можливість ухилятися куди хто бажає, але щоб самому користуватися ними для укріплення держави» [330, с. 327].

Отже, потужна традиція в руслі західної філософії все ж схильна заперечувати в Античності соціальну потребу індивідів виділитися як індивідуалізовані особистості. Однак, наперекір цьому, практично всі дослідники давньогрецького світогляду вважають, що в його руслі були створені філософсько-правові, культурні та психологічні передумови для розвитку категорії одиничного в структурі «особистості» [281, с. 99].

Отож, висновок такий: наш філософсько-правовий пошук перших ідей індивідуалізму в античний період не є запереченням того, що колективізм

тоді був основою будь-якого політико-правового явища. Такі обставини є очевидними, оскільки на той час, в основному, панував релігійно-правовий, себто божественний світовий порядок. Тому, розгляд античного світогляду – це лише філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму, які свідчили б про розвиток людини загалом, а такий розвиток відбувався, адже кожен наступний історичний період – це результат попередніх історичних надбань людства, який базується на самоусвідомленні людиною себе [322, с. 16]. Загалом ті науковці, які стверджують, що античний період – це прояв колективізму, деспотизму, поділу людей на вільних та рабів, де функціонують об'єктивні закони, природний світопорядок, діють патріархально-родові відносини з тотальною регламентацією поведінки через традиції, обряди, ритуали та звичаї, а загальне благо – індивідуальна мета кожного члена суспільства, мають слухність. Однак, якби в античний період не відбувалася корекція колективізму через пошук людиною себе, не відбувалася зміна родових відносин на суспільні, тоді суспільство як таке зникло б з лиця Землі.

Тому, з деякою часткою умовності пропонуємо розділити в античній філософії кілька основних етапів у філософсько-правовому осмисленні проблеми людини.

Перший етап – дофілософська традиція, цікава тим, що людина вперше філософствує в особі давньогрецьких мислителів про те, що є людське буття. У цьому сенсі філософія як тип світогляду «відкрила», «винайшла» тему людини як ключову детермінанту антропології у філософії права.

Другим етапом є розпад старого родового ладу у грецьких містах-державах, процвітання рабовласництва та трансформація попередніх традицій. Цей період характеризується пошуком особистої автономії шляхом відокремлення себе від суспільного цілого та відмови від традиційних уявлень.

Третій етап – досократичний, який зумовлений безпрецедентним розвитком індивідуума, що вийшов з-під контролю родової свідомості. Цей

період пов'язаний з розвитком двох філософсько-правових шкіл: атомізму та софізму.

Четвертий етап пов'язаний з життям і діяльністю таких видатних грецьких філософів, як: Протагор, Сократ, Платон і, особливо, Аристотель, філософська спадщина яких найбільш повно виражає досягнення античної класики, зокрема в дослідженні проблеми сутності людини у філософії права.

П'ятий етап зазвичай позначається як елліністичний, коли з'являється низка філософсько-правових шкіл: академіки (платонівська Академія), стоїки, епікурейці, кініки тощо. У цьому періоді філософії права характерний перехід до проблем людської етики, моралізаторських одкровень в епоху занепаду, а потім і занепаду еллінської культури, що зумовлений поглинанням Римською імперією грецької держави.

2.2 Дофілософська традиція як пошук своєї інакшості

Перший етап – дофілософська традиція, цікава тим, що людина вперше філософствує в особі давньогрецьких мислителів про те, що є людське буття. У цьому сенсі філософія як тип світогляду «відкрила», «винайшла» тему людини як ключову детермінанту антропології у філософії права. Таке відкриття відбувалося спершу у гомерівському епосі, однак це дало поштовх до усвідомлення свого «я» у філософії права і простою людиною, а не лише гомерівському герою.

Перші античні філософи роздумували про світ як єдине, впорядковане ціле, як космос («космос» у перекладі з грецької означає «порядок»). Космос у їхній уяві – це не якась мовчазна безодня, а жива цілісність, породжена хаосом, якій притаманні розум та душа. Він існує в межах суворих законів, головний з яких – Логос. Космічному, божественному Логосу мають підкорятися життя держав і окремих індивідів. На землі мудрість, правда і справедливість з'являлися тоді, коли люди діяли відповідно до них, а державні закони не суперечили імперативам Логосу [32, с. 195–201].

Поведінка людини та навіть богів повинна бути такою, щоб не порушити природний плин подій, який підпорядкований цьому Логосові. Людина не завжди поводить себе правильно, тобто природно, бо у її житті багато різних випадковостей і хаотичних імпульсів, які пов'язані з природною недосконалістю чи зіпсованістю або недостатністю знань. Тому, людина не завжди поводить себе відповідно до Логосу. Сформулювати загальний закон, зрозумілий пересічній людині, ґрунтуючись на підвалинах Логосу – це один із способів зарадити цьому. Цей загальний закон і є людським законом (номосом) поліса. Отже, твердження: «право – це відбивання всесвітнього Логосу» є ідеєю, спільною для більшості давньогрецьких моделей космологічного періоду. З огляду на специфіку цих моделей, їх можна назвати логосно-номосними моделями права [314, с. 123].

Стародавні міфи, які отримали відображення у поемах Гомера і Гесіода, піддаються політико-правовій інтерпретації. У межах цієї інтерпретації склалося твердження початку справедливості, законності і полісного життя. У поемах Гомера вживаються терміни, які згодом будуть застосовуватись як правові, зокрема: «дике» (справедливість) і «теміс» (звичай, звичаєве право). Ці терміни мають велике значення та демонструють особливості праворозуміння грецького ладу того періоду, яке заведено називати «гомерівським суспільством». У Гомера справедливість (дике) виступає основою і принципами сформованого звичаю, звичаєвого права (теміс). Тобто, звичаєве право (теміс) виступає як конкретизація вічної справедливості (дике) [367, с. 243].

У Гомера можна знайти безліч прикладів індивідуального розвитку: від вождів до жебраків. Звичайно, епічні персонажі не втратили зв'язок з родом, і тому особистість у Гомера завжди підкорена авторитету, а її героїзм полягає в захисті свого роду. Водночас індивід у Гомера вже має свої цілі, його вчинки індивідуально-мотивовані. А. Ф. Лосєв влучно характеризує його як особистість в сенсі приватної ініціативи [223, с. 125].

Епічний світогляд не міг не визнавати в навколишньому світі панування безособової незрозумілої сили – долі, від якої залежали всі люди. Ця залежність полягала в тому, що епічна людина розглядала всі події свого життя як частку щастя і страждань, як щось неминуче та незмінне, яке не залежить від етичної сторони її вчинків. Однак, визнання над собою влади року нітрохи не виключало для героїв можливості свободи. Епічний герой, вже відрізняючи себе від одноплемінників, мав власні цілі та інтереси і орієнтувався на останні в своїх діях. Тому, в поемах з'являються приклади самотійних людських вчинків, які не є наслідком орієнтації на етичні норми роду. У Гомера можна знайти різні види поєднання долі і людської волі: і підпорядкування своїй частці, і об'єднання волі богів і волі індивіда, і пряма непокора рішенням богів [314, с. 123]. Епічний персонаж Гомера зовсім не є покірним і пасивним, а навпаки, у багатьох випадках усвідомлення зумовленості своєї долі надає герою сміливості і рішучості, залишаючи можливість самотійного вибору в межах частки, відведеної йому Мойра [267, с. 37–38].

Греки уособлювали в образах мойр (Антропос, Крото, Лахесіс, Ананке, Тіхе) долю як первісне зумовлення і невідворотну вищу силу, як світову закономірність і, одночасно, як живу божественну істоту, яка не виключає, а передбачає активність героя. Герой згідно з філософією стародавніх греків не є рабом своєї долі чи сліпим її знаряддя, яке не розуміє, що вчиняє, а прояв долі у сфері людського життя, реалізація долі в обраній особистості. Герой – це пан своєї долі, він спирається на самого себе. Героїчна природа персонажей полягає у почутті єдності із долею і пов'язаними із нею здібностями реалізовувати своє призначення. Герой прагне до активності і діяльності, усвідомлення свого призначення і вольової участі через піднесення до рівня своєї долі, до рівня свого призначення [314, с. 123].

Індивідуалізм гомерівської філософії простежується у античному розумінні героїчної долі, під якою розуміють єдність внутрішньої свободи і зовнішньої необхідності. Вона передбачає боротьбу і активність та поєднує

протилежні засади: приреченість і свободу, дотримання велінь долі і непокірність. Якби не простежувалися філософсько-правові погляди на індивідуалізм, то у гомерівській філософії над героєм панувала б доля, яка б механічно визначала його вчинки, дії і бажання, а сам герой не був би мислячою і діяльнісною істотою. Тоді б можна було сказати, що гомерівський Ахіллес – це запрограмована машина, маріонетка в руках долі, яка не знає ні свого життєвого призначення, ні своєї значущості, і діє не відчуючи ніякої жаги до діяльності [314, с. 123]. Однак, індивідуалізм простежується якраз в тому, що Ахіллес діє як людина, яка усвідомлює своє життєве призначення і зміст своїх діянь. Саме це усвідомлення і є поштовхом до жаги діяльності незалежно від веління долі. Саме в цьому і полягає гомерівський індивідуалізм [113, с. 38–39].

В античному світі одинична людина спочатку виділяється, усвідомлюючи свою унікальність як героя, який прагне до обстоювання суспільних інтересів. У результаті, категорія «одиничного» якісно відокремилася в структурі особистості, однак вона поки ще була підпорядкована характерному для космоцентричної парадигми домінування категорії «загального». По суті, героїзм стародавнього грека реалізовував функцію збереження і зміцнення життєздатності та гармонії суспільного цілого навіть ціною життя окремих індивідів, навіть за допомогою вчинків, далеких від гуманних в нашому сучасному розумінні цього слова. Однак, для нашого дослідження важливе значення має та обставина, що з самого факту героїзму випливає сприйняття суспільства як пасивного об'єкта впливу – народ або людство. Герой завжди мислиться в одиниці, а тому феномен «героїзму» неминуче охоплює не тільки потенцію до возз'єднання суспільства, а й роз'єднує індивідів шляхом конкуренції, що було наочно продемонстровано в контексті софістичної думки, яка направила активність людини на задоволення його егоцентричних інтересів [281, с. 101].

Отже, в гомерівському епосі ми віднаходимо перші джерела ідеї індивідуалізму, коли індивідуальна свідомість виходить за межі

колективного мислення роду. Епічні герої, на відміну від людини міфологічної епохи, вже наділені особистісними рисами. Епічна свідомість допускає те, що людині не завжди відома доля, а тому вона може діяти з огляду на власні інтереси, ставлячи перед собою власні цілі. Епічні герої відрізняють себе від навколишнього світу, ставлять перед собою індивідуалізовану мету, прагнуть до її досягнення через вольову участь, іншими словами, вони здатні до самовизначення, тому саме тут і починається історія розвитку уявлень людини про її індивідуальність у філософії права [314, с. 124].

Підсумовуючи вищезазначене, хотілося б зафіксувати таке: давньогрецькі уявлення цього періоду були сконцентровані у міфах, де людина, право, поліс, боги – органічні частини Всесвіту, що підпорядкований Логосу (загальному законові). Право є проявом Логосу, а звичаєве право є концентрацією вічної справедливості.

Цей період античної правової думки характеризується вивільненням людини від природи, її залежності від традиційних норм та порядків, міфологічної свідомості. Спершу таке вивільнення є лише умовним, абстрактним та можливим тільки в епосі. Адже в цей період статус людини, її місце в соціумі – фактично відсутні, а сам індивід – частина природи, родовий елемент, здатний лише на постійне повторення традиційних схем та звичаєвої поведінки. Людина є безініціативною, бо її життя й так наперед визначене долею, а тому її вчинки та рішення нічого не змінять [314, с. 124].

Епос стає тим єдиним джерелом, де в дофілософській традиції вдається відділити індивідуальну свідомість від колективної. Саме в епосі ми можемо віднайти такі філософсько-правові ідеї, які стали основою подальшого розвитку індивідуалізму. Втім, всі ці ідеї є лише в межах логосно-номосної інтерпретації права, а тому треба пам'ятати, що право тут – теж частина природи, як і сама людина. Отже:

- 1) епічні герої наділені особистісними рисами;

- 2) герой може діяти виходячи з власних інтересів, ставлячи перед собою власні цілі, тобто здатний до самовизначення, зокрема правового;
- 3) усвідомлення зумовленості своєї долі надає герою можливість власного правового вибору;
- 4) відокремлення категорії «одиничного» у структурі особистості;
- 5) герой завжди мислиться в однині, що є підтвердженням його індивідуальності;
- 6) правові вчинки людини індивідуально-мотивовані;
- 7) передбачає вольову участь у здійсненні свого призначення;
- 8) героїзм – це драматичний шлях боротьби за самобутність.

2.3 Політично-правова трансформація грецьких міст-держав та пошук людиною особистої автономії

Отже, наступним етапом є розпад старого родового ладу у грецьких містах-державах, процвітання рабовласництва та трансформація попередніх традицій. На перший план висуваються антропні моделі права.

Найбільше значення для розвитку ідеї індивідуалізму у філософії права має факт розпаду старого родового ладу у грецьких містах-державах та трансформація попередніх традицій. «Родовий, аристократичний порядок і його право трималися на силі традицій, освячених міфологією, легендами стародавнього епосу та багато в чому ототожнювалися з «природною» справедливістю. Новий політичний і правовий порядок у силу свого характеру не міг опиратися на авторитет традицій» [153, с. 13].

З VII до V ст. до н. е. життя античної людини протікає в межах поліса. Індивід перестає орієнтуватися на готові етичні норми, і, беручи участь в політичному житті міста-держави, самостійно створює зразки поведінки. Місто-поліс характеризується першим проявом індивідуалізму, оскільки думка окремого суб'єкта тут не чужа. Так, у нове державне об'єднання суб'єкти входять тепер не тому, що вони родичі, а, навпаки, тому, що вони

чужі один одному і їх відносини формуються не на родових, а на сусідських принципах. Така активна роль у суспільно-політичному житті безсумнівно сприяє розвитку індивідуальної свідомості. Наявність цієї передумови і визначає такі риси класичної особистості, як незалежна свідомість і свобода мислення [267, с. 36–37].

Цей період характеризується запереченням попереднього твердження, що закони поліса є відбиттям, утіленням законів Логосу. Згідно із новим світоглядом греків право – це винахід людей і його можна досягнути й без посилення на втілений Логос. Відкинувши розуміння права як показ Логосу, мислителям відкрилися широкі можливості для побудови нового класу «нелогосно-номосних» моделей права, де акцент був перенесений з відношень права й Логосу на відношення права та творчих здібностей людини, її інтересів. «На передній план розуміння права висунулися так звані антропні моделі права» [205, с. 76–77]. Саме в античну епоху відбувся переломний період, коли традиції і влада царів припиняють мати вирішальне значення у регулюванні суспільних відносин, а закони і рішення народних зборів стають розумними засадами цих відносин. У древніх греків природне право було пов'язане з природою людини, з правом на насолоду, з її правом на життя, задоволення природних потреб, і, все ж, з «правом на індивідуальну свободу» [55, с. 47].

У VII–V ст. до н. е. розвиток правових норм робить необхідним розвиток особистісної нормативності, оскільки людина припиняє орієнтуватися «на готові зразки сміливості, героїзму, правової і одночасно етичної поведінки», характерні для епічного часу [136, с. 67]. А. Ф. Лосєв пише: «Перехід від общинно-родової формації до рабовласництва виявився переходом від безумовного інстинктивного підпорядкування роду до індивідуального» [223, с. 119].

Тому найпопулярнішою «версією» є те, що перші «презентації» індивідуалізму є частиною того періоду розвитку античної культури, коли людина поступово почала відмовлятися від абсолютного підкорення

традиціям, авторитету колективу і починає усвідомлювати себе мірою усіх речей, а отже, керуватися виходячи із власного відносно автономного розуму. Як це відбувалося? Відповідь проста – завдяки філософсько-правовій рефлексії. Рефлексія з'являється там, де є вибір. Спершу індивід пройшов через усвідомлення умовності, а то й безглуздості традиційних уявлень і цінностей, власної відокремленості, а згодом – самодостатності. Здійснивши таке усвідомлення індивід втрачає інтерес до суспільних справ, які набувають відчуженого характеру, і зосереджується на пошуках особистої автономії, тобто суто внутрішньої незалежності, особистого щастя, врешті-решт універсального закону, який би визнавав його особисту гідність незалежно від його приналежності до етнічної, релігійної чи станової групи [194, с. 41, 151]. Це відбувається так: індивід на ранніх стадіях соціальної історії сприймає схеми поведінки, ототожнюючи їх з природним законом свого існування. Людина спершу не була здатна до вираження своєї індивідуальності, оскільки відтворювала себе відповідно до тієї послідовності схем, які засвоїла завдяки роду: індивід формується і діє як індивідуальний «зліпок» родового ритуалу, що повторює в своїй поведінці традиційно сформовані схеми спілкування і діяльності. У традиційному суспільстві різниця між «соціальною роллю» та «істинною сутністю» людини, яке з легкістю усвідомлюється в сучасному суспільстві, фактично відсутня. Статус людини, її місце в соціальній ієрархії, належність до певної спільноти – це і є її сутнісні характеристики. Згодом, розвиток суспільства провокує зменшення жорсткої регламентації поведінки індивідів, а тому починають діяти схеми, які задають лише загальні форми взаємодії людей. Табу змінюється орієнтирами, а потім орієнтири перетворюються в символи, які людина змушена власними силами адаптувати до свого життя. І тепер на персональному рівні виникає і вирішується проблема освоєння і моделювання суспільних життєвих форм, а, отже, і проблема особистого шляху [248].

Отже, людина в античному світі здійснює перехід від неусвідомленої природної залежності до усвідомлення власної гідності та цінності. Так, спершу людина розумілася як універсальна необхідність і закономірність природи. Поки людина є частиною природи, вона повинна слідувати її законам. Згодом людина звільняється з-під влади природи. Умовою забезпечення цієї свободи є розвиток розуму. Вільною можна назвати ту дію, яка поєднується не зі стихійним рішенням, а зі свідомим рішенням і дією, тобто заснованою на розумності. Людина не вільна внаслідок незнання того, що їй необхідно. Перехід же від неусвідомленої потреби до усвідомленої є шляхом до свободи [245, с. 20]. Як вважає Л. М. Слободянюк, сама філософсько-правова ідея індивідуалізму тісно пов'язана з ідеєю свободи, адже обидві ідеї мають однакові підстави – вони пов'язані з часом, коли людина усвідомила себе окремою частиною навколишнього світу, вперше відділила себе від решти буття. І цьому сприяли якраз сформовані у Давній Греції соціальні інститути та політичний устрій, які надавали великої ваги так званим вільним громадянам полісів, що зумовлювало особливості суспільного життя та способу його впорядкування [365, с. 18–19]. Демократичний устрій грецького полісу, який прийшов на зміну старому аристократичному режиму, став свідченням зміни, що відбувається у свідомості окремо взятого індивіда. Якщо аристократичний поліс тримався на принципі влади, даної з народження, тобто від природи, і не вимагав від особистості ніяких індивідуальних якостей, то демократія розхитала той авторитет, яким володів поліс. Демократія передбачала участь у державних справах особистості, наділеної відмінними від інших якостями, тобто такої особистості, яку ми можемо назвати вже індивідуальністю. Отже, кінець досократики є періодом безпрецедентного до цього часу для Античності розвитку індивідуума [267, с. 48].

Свого часу Ф. Ніцше написав такі слова, які описують людину Античності: «Індивід, через поліс піднятий до найвищої межі своїх сил» [264]. Тобто, відомий мислитель підкреслив важливе значення полісної

політико-правової організації для розвитку індивідуалізму. У невеликому за чисельністю полісі демократія робила вагомим кожен голос, а правова рівність громадян працювала на формування почуття особистої гідності. Тлумачення права у давньогрецькій філософії здійснюється через свободу і втілення політичної справедливості, систему норм поведінки вільних і рівних людей, метою якої є відповідне забезпечення інтересів полісу та його членів [112, с. 28].

Ідея вільної людини, чи то ідея особи, є однією з підстав для формування індивідуалізму. Саме на цьому наголошує швейцарський дослідник Дені де Ружмон: «... людина, одночасно вільна і тому відповідальна, стане справжнім джерелом нового права, людської поваги, західної етики та типових для Європи інституцій, тих, які зобов'язані захищати особисті свободи та суспільні обов'язки водночас» [133, с. 347–367].

Поява індивідуалізму наче сніжна лавина потягла за собою багато суспільно-правових процесів, зокрема: руйнування уявлень про залежність людини від її походження, відмова від традицій, персоналізація у праві. Давньогрецька філософія відкрила для себе принцип рівності, згідно з яким всі люди від народження мають однакові, обумовлені природою права, бо створені Космосом і над усіма «рівно тяжіє доля» [341, с. 24].

У цей період розвитку суспільства індивідуалізм проявлявся у філософсько-правових поглядах, основою яких була така думка: вільний громадянин поліса вважається основною фігурою суспільства. Тому, відбиваючи універсальні запити сучасного їм суспільного устрою, греки поступово оформляли індивідуалістичну проблематику, яка на рівні з етичними і соціально-політичними проблемами стала домінувати на більш пізніх етапах розвитку давньогрецької філософської думки [99].

Отже, у філософсько-правових поглядах Античності стикаємося з таким розумінням особистості, згідно з яким, окремий індивід становить самостійно мислячу істоту, вільну від авторитету роду, але залежну в своїй

свідомості від норм поліса. Головною ідеєю, яка логічно витікає з основних філософсько-правових ідей у рабовласницькій культурі, є ідея залежності від долі. Водночас грецький поліс – держава рабовласницька, у якій ще далі діє головний принцип – сліпий рок, уявлення про який побутували ще в епічні часи, тому питання про свободу буде вирішуватися з урахуванням впливу цього року на життя і вчинки окремого індивіда [267, с. 36–37, 48]. Вийшовши з-під впливу роду, суб'єкт потрапляє під тиск авторитету поліса. У полісі індивід розглядає себе як необхідну складову космосу і бачить своє життя проявом загальносвітових законів. Людина є членом громадської общини і сприймає себе як необхідну частину свого міста-держави як цілого, тому особистість тут розуміється досить однобічно і зовсім не є індивідуальністю, відмінною від інших індивідуальностей, адже саме полісні цінності визначають її особистісний світ. Тому, для кожного індивіда в межах поліса поняття «людина» виступає синонімом поняття «громадянин», «держава стає етичним горизонтом для кожного грека» [26, с. 349]. На глибоке переконання А. Ф. Лосева, індивідуалізм тут – «конкретизація загальних законів» [223, с. 480].

Отже, «одним з підсумків філософії полісної Греції класичного періоду стало твердження можливості розвитку людської душі, а тому і розвитку індивідуума, що можна розглядати як передумову елліністичного інтересу до людини, і його внутрішнього світу. Однак саме поняття індивідуума в ту епоху, як уже зазначалося, було обмежено. То був індивідуум у сенсі одиниці полісного суспільства як цілого, але в ньому було мало того, що можна охарактеризувати як індивідуальність. Справді, якщо в родову епоху індивід ототожнював себе з громадою, членом якої був, то, звільнившись від общинно-родових зв'язків у період розквіту поліса, він потрапив під тиск потужного авторитету свого міста-держави, і поняття «людина» для нього практично ототожнилося з поняттям «громадянин полісу». Про індивідуальність як конкретну, ізольовану одиничність, заговорить вже епоха еллінізму» [267, с. 99].

Отже, другий етап характеризується відокремленням індивіда від навколишнього світу. У полісі-державі окремий індивід здатний приймати рішення, які стосуються не лише його особистості, але й інтересів держави. На цьому етапі індивід здійснює пошук особистої автономії, шукає внутрішню незалежність шляхом відмови від готових зразків правової поведінки та створення власних правових орієнтирів. Це посприяло не лише появі індивідуальної свободи, яка, безсумнівно, є ключовою не лише у індивідуалізмі, але й дозволило здійснити поворот всієї філософії права до антропологічної моделі права. Водночас поняття «людина» підміняється поняттям «громадянин», адже в цей період людина – істота, все ще необхідна складова космосу, а полісні цінності є детермінантами її особистісного світу.

2.4 Досократичний період – трансформація свідомості людини з родової до індивідуальної

Другий етап плавно перетікає в третій, оскільки всі ці зміни, описані вище, не були б можливими без участі відомих грецьких, філософсько-правових шкіл: софізму та атомізму. Отже, третій етап – досократичний, який зумовлений безпрецедентним розвитком індивідуума, що вийшов з-під контролю родової свідомості.

Софістика і атомізм хронологічно збігаються у часі. Однак, за суттю ці концепції різняться, адже софізм – це наступний щабель за атомізмом. Якщо атомізм розглядав особистість як ізольовану реальність, яка існує в межах поліса і тому розуміється лише як конкретизація загальних законів (атомізм був завершальним етапом, свого роду містком до антропології софістів), то софісти поривають зв'язок з полісом і приходять до космополітизму. Для філософії права це проявляється у тому, що суб'єкт розуміється вже не як

мікрокосмос, що є проекцією загальнокосмічного життя, а як істота самотійна [267, с. 58–59].

Спершу пропонуємо розглянути атомізм.

Основою давньогрецьких філософсько-правових уявлень про індивіда було вчення про атомістичну будову світу. З позицій античного атомізму мислитель допускає можливість і необхідність відхилення атомів від їх прямолінійного руху в межах необхідності, причому це відхилення відбувається в силу внутрішньої природи самих атомів. У такий спосіб давньогрецькі філософи заперечують свободу необхідності, під якою розуміли абсолютне підкорення традиціям, моральним нормам, звичаю і т. д., та пов'язують індивідуалізм лише з активністю людини [424, с. 20–21]. Представниками атомізму були Демокрит та Епікур, які чи не першими мали індивідуалістичні погляди, адже їх цікавила не людина як частина природи, а їх щастя. У природному стані людина не може його досягти, будучи беззахисною. За Демокритом, щасливою людина стає тільки завдяки собі, своїй діяльності, мистецтва – «техне». У природі панує необхідність, але людина буде щаслива лише вільною та самотійною, а не в силу необхідності. Як вважає мислитель, щастя полягає у хорошому настрої, в його незворушності, гармонії, у безстрашності душі, внутрішній духовній свободі [369, с. 13–14].

Демокрит вважає, що держава тримається на волі окремих індивідуумів. Політико-правові фрагменти атомістів демонструють переконаність у тому, що саме окрема людина з її індивідуальними якостями виконує головну роль у державі. Завдяки вченню Демокрита індивід наділяється правом брати участь у державних справах та створювати закон, адже від волі людей залежить чи будуть діяти закони в державі. Вважається, що закон – свідоцтво чесноти для людей, якщо вони коряться йому усвідомлено і що людині, наділеній владою, «належить спочатку навчитися панувати над собою» [226, с. 354, 371]. Згодом вчення Демокріта перейшло у вчення софістів, послугувавши для нього підґрунтям.

Філософсько-правові погляди Епікура мають індивідуалістичне забарвлення, яке ми віднаходимо у його усвідомленні щастя, задоволення, насолоди. Його індивідуалістичні принципи є втіленням натуралізму, оскільки для людини є цілком природним прагнення до задоволення та уникнення страждань. Епікурейська ідеальна людина має власні, індивідуалістичні, міцні та обмірковані переконання. Ця людина є вільною та здатна на самостійні вчинки, проте бажання людини не повинні переростати в егоїстичні, де задоволення є самоціллю, а моральні норми не мають ніякого важелю впливу.

Щастя, на думку Епікура, залежить від самодостатності знайти бажаний спокій – атараксію, задоволення. Філософ вважає, що важливою умовою досягнення особистого щастя є незалежність від зовнішніх обставин. Індивід, що почав усвідомлювати власну відокремленість і, водночас, незахищеність, повинен стати незалежним від світу, якщо той не сприяє особистому щастю індивіда. За таких обставин боги не є провідниками долі людини, людина повинна позбавитися від страху перед богами, позбутися суспільно укорінених фобій посмертного існування та смерті, і, фактично, усвідомити власну незалежність і гідність, покластися на саму себе [441, с. 316, 319–324].

Епікур найбільш докладно для свого часу обґрунтував можливість вільного вибору без жорсткої природної зумовленості, з чим пов'язане і його вчення про право. На думку філософа, закони і держава існують не від природи, а є результатами договору. У своїй філософії він заперечує можливість існування природного права, яке передувало б договору. Погляди Епікура відрізнялися від попередніх міркувань мислителів, оскільки базувалися на уникненні політичної діяльності. Щастя людини – у відсутності страждань, повної незворушності або безтурботності духу, яке можна досягти тільки відособившись від громадських справ, здобувши незалежність від суспільства, присвятивши життя моральному самовдосконаленню [362, с. 35].

Науковці В. С. Козлов та С. В. Соколов переконані, що Епікур був індивідуалістом, адже він відстоював таку форму демократії, за якої панування закону поєднується з максимально можливою мірою свободи і автономії індивідів. Епікур був противником крайньої демократії. Він різко протиставляв «мудру» людину «натовпові» [367, с. 250].

Отже, Епікур великого значення надавав індивідуалізму та пов'язаній з ним індивідуальній свободі. На його думку, свобода людини – це її відповідальність за розумний вибір свого способу життя [243, с. 219]. Як вважають дослідники, філософія Епікура, який тлумачив право через договірну теорію та стверджував рівність, свободу і незалежність членів договірного спілкування, «становить історично першу філософсько-правову концепцію лібералізму і ліберального індивідуалізму» [402, с. 58].

Наступною течією є софізм.

За давньою традицією вважається, що дослідження антропологічних, людиноцентриських, психологічних та духовних проблем, що мають безпосереднє відношення до індивідуалізму, починається в давньогрецькій філософії права з софістів і Сократа, в той час, як увага їх попередників – «досократиків» – концентрується, в основному, на вивченні явищ природи, пошуку «першооснови» всіх речей і загального порядку світобудови [99, с. 51]. Так, З. В. Шевченко вважає, що фактично вперше відкрили нову еру в історії античної філософії права софісти, які були близькі до дослідження проблеми індивідуалізму, адже почали замислюватися над причинами індивідуальної своєрідності. Науковець стверджує, що попередня епоха характеризується виключно зовнішнім світом чуттєвого світосприйняття, де людина через різноманітність природних явищ забула про себе, про власну індивідуальність та самоцінність. Тому внутрішній світ індивіда залишався не розкритим, а індивідуальний потенціал нереалізованим. Лише софісти, а далі Сократ, зробили світогляд осердям власної філософії індивіда, оскільки намагалися перенести цей світогляд в інтенціональну площину [427, с. 11]. Як вірно характеризують науковці, софістика – це спроба позбавлення

свідомості від об'єктивної картини світу і суспільства [223, с. 277].

Розвиток особистості, яким характеризується антропологічний період грецької філософії, вплинув на становлення індивідуалізму в Античності. Точніше сказати, без цього етапу самосвідомості сама проблема індивідуалізму в античні часи не змогла б виникнути. Саме софісти вперше стали розглядати індивіда у філософії права як автономний суб'єкт, дії якого обумовлені його внутрішньою природою [267, с. 73–74]. Як справедливо зазначає П. Л. Гайдено, софістика розвинулася на ґрунті виділення індивіда як самостійної реальності [85, с. 124].

До софістів стародавня філософія права базувалася на зовнішньому світі чуттєвого світосприйняття, тому людина через різноманітність природних явищ забула про себе, про власну індивідуальність та самоцінність. І лише софісти найбільш повно на той час розкрили внутрішній світ індивіда, реалізували індивідуальний потенціал [427, с. 11]. Софісти, як перші мислителі, які користувалися вміннями впровадити у формування демократичного мислення риторику та переконувати людей на народному зібранні, домоглися такого успіху через формування у цей період нової ідеології. Нові уявлення відрізнялися від традиційної античної ідеології, від її поглядів на державу, суспільство, людину тим, що розширили межі уявлень про свободу, справедливість і моральну відповідальність. Такий розвиток історичних подій сприяв розвитку вчення про людину як міру всіх речей. Тому, твердження софістів були революційними, оскільки будувалися на таких гаслах: природа нікого не зробила рабом і люди рівні, держава і закони не створені волею богів, рабовласництво є несправедливе, добродійність є вищим і абсолютним благом та становить мету людського життя, дає щастя [208, с. 100–105].

Водночас багато науковців вважають, що софістика є багатоліким явищем, адже Протагор був захисником класичного грецького поліса, а інші софісти сумніваються в справедливості засад полісного життя або навіть заперечують їх. В основному старше покоління софістів було на боці

полісної демократії і принципу громадянської рівності (аж до визнання рівності вільних і рабів), інші – не визнавали демократію або взагалі відкидали її. Водночас софісти протиставляють полісним законам веління «природи» (або просто розрізняють їх), по-різному тлумачать принципи, які диктуються «природою». Тому в їх вченні можна віднайти різні варіанти теорії природного права, що далеко виходять за межі Античності. Довгу історію має і висунута деякими софістами ідея договірного походження держави і законів [225].

Критикує софізм і Р. С. Брамбо, який вважав їх філософію досить поверхневою, оскільки насамперед їх цікавив успіх у суспільстві. Тому вони вчили людей жити так, що не зауважували ані можливої ролі ідеалів у житті людей, ані того, що багатство та шана – це не внутрішньо властиві людині блага. Їх основна мета – розроблення тактичних прийомів для накопичення власності та завоювання престижу [48, с. 181]. Заради справедливості треба сказати, що у своєму дослідженні людської душі софісти не займали справді суб'єктивістської позиції, оскільки в античному світі завжди мав значення об'єктивний світ. Наприклад, Протагор вважав істинними природні закони, а Сократ свободу розуму бачив тільки в тому, щоб уважно враховувати весь процес життя, самотійні прояви зовнішнього світу. Тому їх філософія не позбавлена відірваності від об'єктивного світу, адже вони трактують людську душу як закінчення і невід'ємну частину космічних процесів. Рабовласницька культура далі має вплив на розуміння особистості. Культура, в якій існує рабство, а раб – це жива річ, не може створити уявлення про людину як про особистість у повному розумінні слова. У житті рабовласницької держави особистість бере участь односторонньо, а тому і трактується як жива істота, а не як неповторна індивідуальність. Тому в творах обох філософів ніде неможливо знайти визначення особистості, і навіть таке суто особистісне поняття, як душа, трактується безособистісно. Однак, минула епоха все ж мала вплив на їх філософію, оскільки особистість розуміється ними вже не так абстрактно як в ранніх класичних системах [267,

с. 74–78].

Софісти перші критично реагують на узаконені традиційні засади права і моральності, і тим викликали необхідність їх загального наукового пояснення і обґрунтування [152, с. 228]. Софісти у своїй філософії протиставляють природному праву як такому, що витікає з природи людини, позитивне право як право, яке є штучним, оскільки створене волею людей, шляхом угод [122, с. 299]. Софісти були прихильниками позитивного права і в цьому якраз простежувався їхній індивідуалізм, адже вони перші, хто бачили цінність писаних законів, оскільки до цього вважалося, що людина не має достатніх здібностей, знань для того, щоб втручатися у дані богами природні закони. Горгій, як представник софістської школи, писані закони відносив до високих досягнень людської культури і називав їх «стражами справедливості». У нього писаний закон є результатом людських зусиль, а, отже, є штучним [113, с. 43].

Протагор, який вперше проголосив, що «людина є мірою всіх речей існуючих», затвердив пріоритет індивідуального над колективним (в соціумі), творчої активності суб'єкта над сформованою традицією, внутрішнього компонента над зовнішнім (в структурі особистості), у такий спосіб в найбільш яскравій і концентрованій формі зобразив принцип самоцінності індивідуального «Я». Саме софісти заклали історичну можливість практичної реалізації індивідуалізму, оскільки у своїй філософії подолали тотальність природного і соціального детермінізму щодо сутності людського буття, зробивши безпрецедентний крок в процесі самосвідомості людиною власних внутрішніх потенцій [281, с. 101].

Протагорівське буття – це буття, індивідуалізоване різним (для кожної людини як емпіричного суб'єкта) колом внутрішньосвітового досвіду. Протагорівська онтологія характеризується антрополого-філософським принципом, який став підставою для В. Брюнінга віднести цю філософську картину людини до розряду філософій персоналізму, індивідуалізму і спіритуалізму [280, с. 200]. Філософський образ протагорівської людини – це

все-таки не самозамкнута монада, яка не має «вікон», що містить детермінізм цінностей та норм, це не персона, а індивід. Згідно з філософією Протагора, людина як родова істота не нав'язує свій порядок зовнішньому світу і все ж не прив'язується до зовнішніх порядків буття. У цьому сенсі протагорівська філософія є індивідуалістична, прагматична і феноменологічна одночасно [385, с. 37].

Отже, філософія і правова орієнтація софістів – це ще далеко не індивідуалізм, але це найважливіша його передумова, реалізація якої була здійснена за допомогою спроби відокремлення від холістичної традиції, згідно з якою домінує пріоритет категорії загального в структурі особистості через індивідуалізацію та постановку в центр інтересів одиничного «Я». У зв'язку з цим, у концепції софістів головна турбота індивіда зводиться до забезпечення «тихої радості приватного життя», що призводить до заперечення сфери «суспільного» як такої, прагненню не рахуватися з ним наскільки це можливо [281, с. 102].

Характеризуючи цей період підкреслимо, що демократія спровокувала зміни в свідомості, а це означає, що людина вперше починає розглядатися як окремий ізольований індивід. Такі уявлення є кардинально протилежні попереднім явленням, де індивід був частиною космологічного уявлення про світ як єдиного живого організму. Кожен з цих індивідуумів мислиться тепер ізольованим, тобто живуть завдяки своїй власній внутрішній природі. Однак, наперекір тому, що змінюється розуміння буття як утворення безліччю окремих індивідуумів, індивідуалізм вивільняє особистість з-під влади поліса, він ще далекий від суб'єктивізму в розумінні особистості, тому що індивід тут розглядається як мікрокосм, абсолютно повторює і втілює в собі об'єктивний космос. Натомість людина сприймається атомістами та софістами як результат космічних процесів, і саме ці об'єктивні процеси визначають його суб'єктивний світ і тяжіють над ним [267, с. 48–49].

Отже, атомізм та софізм здійснили своєрідний «прорив» в історії філософії права, адже без їх існування не можливо було б говорити про

можливість практичної реалізації індивідуалізму в подальшому. Тому, пропонуємо закріпити їх основні філософсько-правові ідеї, що стали поштовхом до подальшого розвитку індивідуалізму:

- заперечення свободи необхідності як підкорення традиціям, моральним нормам;
- здійснення спроби перенесення філософсько-правових інтересів з виміру пізнання природи і навколишнього світу на людину;
- твердження, що людина не прив'язана до зовнішніх порядків буття;
- розгляд індивіда як людини, що здатна усвідомлювати власну відокремленість, незалежність та правову гідність;
- розкриття внутрішнього світу людини та значення її духовної свободи під час прийняття правових рішень;
- виокремлення людини та її індивідуальних якостей як вагомих детермінант при управлінні державою загалом, та у правовому вчинку зокрема;
- індивідуалізм пов'язується з активністю людини;
- вперше розглянуто значення «щастя» для особистості, яке означає свободу та самостійність у прийнятті рішень людиною;
- твердження, що людина є автономний суб'єкт;
- визнання значення окремих індивідів для функціонування держави;
- твердження, що саме від волі людини залежить дія законів в державі;
- затвердження пріоритету індивідуального над колективним;
- показ у філософії права принципу самоцінності та індивідуального «Я»;
- характеристика права через антропологічно-філософський принцип;

- розширення філософсько-правових уявлень про свободу, справедливість та відповідальність;
- поєднання закону з максимально можливою мірою свободи та індивідуальної свободи;
- вперше обґрунтування договірної теорії, згідно з якою право – результат договору та людських зусиль;
- підтвердження рівності, свободи і незалежності договірного спілкування.

2.5 Класична філософія Античності як прорив у розвитку індивідуалістичних тенденцій у філософії права

Четвертим етапом є класична філософія, представниками якої є Сократ, Платон, Аристотель. Вагомий внесок у розвиток індивідуалістичних ідей здійснила також школа кініків.

У цей період у філософсько-правовій традиції досить виразно виявляються два діаметрально протилежних підходи до розуміння і оцінки цього культурного феномена. Представником першого підходу є Платон, який фактично ототожнив будь-який прояв особистої автономії зі злочинним егоїзмом, спрямованим проти блага і єдності суспільного цілого. Представниками другого підходу є кініки, а згодом і стоїки, епікурійці, які відстоювали визнання особистої автономії індивіда, його права на самостійне визначення власної долі [194, с. 15–16; 322, с. 17].

Емпіричні, логіко-софістичні, індивідуалістичні форми ранньогрецької філософської думки знаходяться в полі антропоцентризму як принципової підстави античної культури. У філософії Стародавньої Греції індивідуалізм становить співвідношення різних філософсько-правових форм античного гуманізму і антропоцентризму як базового світоглядного принципу Античності. Своєрідним розвитком античної філософсько-антропологічної думки індивідуалістичного напрямку є філософський образ людини у вченні

Сократа, який відкриває новий погляд на людину не лише як індивіда взагалі, а й як суб'єкта свідомого мислення [385, с. 39–40].

Творчість Сократа є цінною для індивідуалізму тому, що вона пробудила і виробила у древніх греків потребу, волю до самопізнання і самовдосконалення, до внутрішньої стійкості, спираючись на об'єктивне духовне і матеріальне конкретне [322, с. 17]. Ідеї Сократа про цінність людини, її свободи входили в свідомість і волю людей, в їх кров і плоть, передавались іншим людям, розширюючи у такий спосіб їхню свідомість [424, с. 23]. Здебільшого всі дослідники античної культури визнають той факт, що в античній філософії поворот до антропологічної теми здійснив Сократ, якого називають родоначальником філософії людини, її первинною версією. Спершу софісти здійснюють спробу перенесення філософсько-правових інтересів з виміру пізнання природи і навколишнього світу на людину, а згодом Сократ йде в цьому напрямі значно далі – у центр своїх філософських роздумів ставить проблему суб'єкта – людини. Індивідуалізм Сократа проявляється через розуміння людини як істоти моральної. Мораль у мислителя зливається зі знанням, адже справжня моральність – це знання того, що є благо і прекрасне, що є корисним для людини, що допомагає їй досягти блаженства і життєвого щастя. Своєрідним розвитком античної філософсько-індивідуалістичної думки є «моральний» інтелектуалізм Сократа, який позначає нову характеристику людського мислення. Онтологічний статус мають мораль, благо як загальне, однак все це мертве і позбавлене статусу реального існування без індивідуального буття, особистісної екзистенції, у просторі якої дискурси суспільного розуму: логічний, філософський, моральний. Логіка, етика, вбудовані особистістю в інтелектуальний дискурс, далі вбудовані в буття – така філософема побудови нового варіанту онтології, де живе буття індивідуальної особистісної свідомості в пошуках власного сенсу [322, с. 17].

Сократ, вимагаючи раціонального переосмислення моральних і правових традицій, одночасно виступав за повагу до них, оскільки у їх

підпорядкуванні полягає справедливість. Підкорятися встановленим законам, вважав Сократ, обов'язок кожної людини, яка повинна знати їх сенс та необхідність. За вченням Сократа, закони визначають відносини людини як до людей, так і до богів. Підпорядкування законам дає можливість людям користуватися загальною довірою і уникати покарання [90, с. 41–42]. Як вважав Сократ, підкорятися треба не тільки писаним, але й неписаним законам, які встановлюються не людьми, а богами. Тому є вищі закони, такі, як: шанування богів та батьків, подяка своїм благодійникам. Від цих законів (по суті – релігійно-моральних норм), на відміну від законів писаних, сховатися не можна, наприклад, втечею або застосуванням сили. Однак і вони, як і закони писані, людські, зміцнюють порядок у полісному житті, а їх дотримання диктується тією ж розумною полісною справедливістю, яка повинна бути добровільно схвалена громадянами [225].

Сократ критикував софістів за їхню модель закону як людського винаходу, водночас його індивідуалізм у праві простежується в іншому. Так, Сократ посилався на «неписані закони», які створені богами для всіх людей, і боги карають людей за порушення цих законів, однак він розумів право як втілення справедливості. Саме у розумінні справедливості як вираження людських, гуманістичних, а не космічних рис, полягає індивідуалізм Сократа. Сократ наголошував на значенні знання як для втілення справедливості в реальному житті людей, так і для її розуміння [322, с. 17]. «Якщо справедливість – це чеснота, яка практично породжує право, – вважав Сократ, – то міра справедливості права залежить від наших знань про справедливість». За Сократом, знання являють собою сукупність чотирьох складових: екзистенційне знання (знання про те, що існує насправді; нормативне знання про те, що має бути); знання як переконання, якого дотримується людина; регулятивне знання, якому мусить людина підкорятися і якому повинна відповідати [205, с. 92]. Сократ у своїй філософії ставить за мету самопізнання людиною самої себе, тому стверджував що «мислення людини і всезагальний божественний розум

мають ту ж саму сутність. Тому людина повинна досягнути сама себе» [153, с. 15]. Сократ думав так: «... існування об'єктивно загальних моральних і правових норм вимагає від людини їх знання ... знання – це шлях до моральної поведінки, а незнання – шлях до пороків і злочинів» [402, с. 2]. Розглядаючи знання як основу законослухняної поведінки, Сократ у такий спосіб індивідуалізує цю поведінку [322, с. 18].

І писані, і неписані закони мають спільне джерело – справедливість, де справедливість – критерій законності. Саме в сократівському вченні про відмінність «писаних» і «неписаних» законів можна бачити одну з перших спроб в історії філософсько-правової думки, обґрунтувати відмінність того, що пізніше назвуть природним і позитивним правом [90, с. 41–42].

Сократ звертає увагу на індивідуалізм через розкриття внутрішнього, духовного начала, яке виявляється досконалішим від тіла, безсмертним і забезпечує людині індивідуальність, неповторність. У філософії Сократа, як і в багатьох інших філософів цього часу, пізнання та самопізнання людини є результатом апатії, атараксії, втечі від світу, страждань і хвилювань, зосередження власної ірраціональної суті [256, с. 15]. Для Сократа завданням філософії є дослідження етико-пізнавальної сфери людського життя і діяльності через пізнання людиною себе і своїх справ, визначення програми і цілі своєї діяльності, ясне усвідомлення того, що є добро і зло, прекрасне і потворне, істина і омана. Лише на шляху проникнення в своє «Я», у свій внутрішній світ, як переконує древній філософ, можливі самовдосконалення, правильний вибір цінностей, відповідний їм благий образ мислення і дії [385, с. 39].

Сократ, відкривши у людині розум, виступив проти залежності людини від зовнішніх обставин та стверджував, що людині не потрібно підпорядковуватися суспільним нормам та законам, оскільки існує внутрішній закон, який вивисує людину над власною обмеженістю, стимулює думати і долучатися до всезагального духовного начала. Згідно з Сократом, активна діяльність та праця над собою, які підкоряються розуму,

можуть привести людину до Бога та забезпечити людині можливість піднятися над обмеженою людською природою, виконавши свою місію [322, с. 18].

Водночас З. В. Шевченко критикує філософію індивідуалізму Сократа, зазначаючи, що людина в ній розглядається неправомірно однобічно: вона не виступає мотиватором власних, особливо поганих, вчинків. За твердженням цієї дослідниці, Сократ виправдовував «погану» природу людини, вважаючи, що її душа є завжди «добра, а тому зняв одну із необхідних умов істинного індивідуалізму – відповідальність за власні вчинки» [427, с. 11–12].

Сократ висунув низку ідей, які отримали подальший розвиток у Платона, Аристотеля і багатьох інших послідовників. Серед них виділяють такі тези: наука про людину – це головна з наук (а не натурфілософія, як думали до нього); людина повинна бути доброчесною через освіту, насамперед за допомогою самопізнання і самовиховання [76, с. 18]. Сократ своїм політико-правовим вченням дав поштовх до безпосереднього або опосередкованого розвитку античної, а потім і європейської думки в сфері політики, держави і права. Але насамперед воно виявляється в творчості Платона – учня Сократа, який створив образ свого вчителя і передав нащадкам його філософсько-правові ідеї [322, с. 18].

Платон є наступним мислителем цього етапу Античності. Однак, він є прикладом, швидше за все, антиіндивідуалізму. Так, Платон у власній концепції не визнавав ані саму особистість, ані її свободу, ані її потреби, оскільки вважав, що різноманітна діяльність та взаємний обмін спеціальними вміннями чинять державі величезну шкоду та вважаються найвищим злочином. У філософсько-правових поглядах Платона держава і суспільство – це єдине ціле, а людина, її щастя, свобода та навіть моральна досконалість повинні приноситися в жертву державі. Платон намагається позбавитись індивідуалізму, індивідуального потенціалу, уніфікувати суспільні відносини й на чуттєвому, емоційному рівні, де люди повинні не тільки жити за однаковими правилами та заради однієї загальної мети, але й однаково

мислити та відчувати [330, с. 226, 608]. Отже, не можна стверджувати, що Платон не вбачав в людині індивіда, адже він визнавав, що людина має душу. Але, на думку мислителя, будь-яка індивідуальність, вільний прояв – це прояв пристрасті, бажання і схильності, задоволення егоїстичного в людині. І тільки владна регламентація її поведінки державою здатна сформувати суспільство, засноване на розумних засадах [356, с. 18]. Отже, Платон визнавав індивідуальність, однак характеризував її як щось погане, вияв негативного [322, с. 19].

Платон у своєму ідеальному суспільстві, зразковій державі не вбачав місця для громадянина та свободи, яка б свідчила про його індивідуальність. Натомість, Аристотель намагається свободу зберегти, однак у його філософії свобода притаманна лише вільним громадянам [383, с. 26]. Якщо Платон у своєму політико-правовому вченні рухається від нормативного образу людини до соціальної емпірії, то Аристотель, навпаки, бажає побудувати правову систему, яка була б емпірично зорієнтованою. У межах концепції індивідуального людського розвитку, на думку Аристотеля, звичка та звичай є природними засобами морального виховання. Приписи, що закріплені в законі, справедливі, формують другу натуру людини через її постійне вправління в добродійних вчинках [342, с. 116–117].

На відміну від Платона, у філософії Аристотеля права простежується прихильність до індивідуалізму. Так, мислитель, по-перше, визнає перевагу особистих інтересів над суспільними, по-друге, не заперечує приватну власність як необхідну умову індивідуалізму, по-третє, любити себе і турбуватися за особисте, згідно його думок, – це нормально та природно, по-четверте, на думку Аристотеля, «державна – це спілкування вільних людей» і по-п'яте, «найкращим державним устроєм, – зазначає Аристотель, – варто визнавати такий, за якого будь-яка людина щаслива та живе у добробуті» [24, с. 61, 64, 105, 221, 222]. Таким державним устроєм, на думку мислителя, є демократичний, який здатний найбільш повно врахувати і реалізувати інтереси вільних громадян тодішньої Греції. Саме рабовласницька

демократія представлялася Аристотелю здатною найкращим способом індивідуалізувати людину як найвищу цінність [424, с. 29].

Для Аристотеля неписане право – це звичаєве право, яке має інше значення, бо – це «природне» право, яке є головним незалежно від визнання чи невизнання його конкретною державою. Закон сам, виробляючи певні звички у людей, як би створює звичаї. Неписане право, яке встановлене природою, є основою чинного в державі, встановленого законом права. Аристотель, висловлюючи уявлення про вічність, стверджує про те, що існує за своєю природою, існує повсюдно, перебуваючи відповідно з природними і моральними підставами співжиття. Аристотель, намагаючись підняти моральний авторитет чинного права, оголошує його деякою конкретизацією природного права. Своєю чергою право філософ зближує зі справедливістю [344, с. 34]. Право є справедливим, як вважає Аристотель, за умов, коли дає можливість реалізуватися людській природі. У разі, коли закон не може забезпечити належний розвиток природних здібностей людини, то його слід удосконалити. Отже, закон може оцінюватися через міру його сприяння реалізації справжньої природи людини, оскільки за своєю природою людина є суспільною, справедливою і розумною істотою [322, с. 19]. Цим же мислитель підкреслює значення людини на цьому періоді розвитку філософсько-правової думки [363, с. 78].

Щодо правових поглядів Аристотеля і місця в ньому індивіда, розглянемо думку Л. Л. Леонової: «...в його політико-правовій концепції природне право амбівалентне. Сутністю, метою права, згідно з вченням Аристотеля, виступає принцип загального блага. А саме соціально-політичне життя визначене природою індивідів. Природа – це синтез, це гармонія того, що Аристотель називає «природною схильністю до спілкування» і «природною любов'ю до себе». Для реалізації сутнісної природи людини виникає держава. Аристотель вводить термін «самовдоволення (автаркійного) існування». Призначення позитивного права, розподіл справедливості в соціумі: квотний розподіл благ і статусів («геометрична

справедливість»), повна формальна рівність громадян («арифметична справедливість») [322, с. 19]. Концептуальна інтерпретація природного права орієнтована у Аристотеля на натуралістичний і антропологічний його аспекти» [216, с. 45].

Аристотель наголошує на тому, що доля людини залежить тільки від неї, що суспільне ціле не може бути щасливим, якщо його частини є нещасними. Великий мислитель вказує, що «...притаманне кожному почуття любові до себе не випадкове, а укорінене в нас природою. Щоправда, егоїзм справедливо засуджується, але він полягає не в любові до себе, а у більшій, аніж належить, мірі цієї любові» [25, с. 410–412].

Вагомість філософсько-правових поглядів Аристотеля полягає в тому, що він здійснив реалістичний погляд на природу людини та визначив її зміст життя, виходячи з розуміння вищого блага як кінцевої цілі всіх приватних прагнень громадян [46, с. 19]. Подібну рефлексію науковці зауважують вже у філософії кініків, які стверджували, що життєвий досвід індивіда є дуже вагомим, оскільки лише індивід може спертися лише на себе. Діоген, як представник цієї філософії, закликав «блукати по всій землі під відкритим небом вільною людиною, що не боїться ніяких, навіть наймогутніших володарів», тобто бути вільним та незалежним. Діоген вимагав надати кожному право жити як він захоче [21, с. 219, 237]. Як вважали кініки, основою особистої гідності людини є сила індивідуального духу, внутрішній стрижень до критичного ставлення будь-якого авторитету, здатність до перенесення труднощів, незалежного існування, самодостатності, а не безумовне виконання вимог традицій, закону чи моралі, наявність багатства чи знатність походження [322, с. 19].

Продовжуючи філософсько-правову традицію, започатковану атомістами та софістами, можна стверджувати про подальший «сплеск» індивідуалістичної філософії, яка проявляється у співвідношенні філософських форм античного гуманізму та антропоцентризму.

Цей етап характеризується діаметральною протилежністю, адже по один бік стоять філософи, які намагаються відстояти автономію індивіда, а по інший – Платон з ідеями ідеальної держави та абсолютного підкорення індивіда державі. Платон не визнавав особистість, її свободу та потреби, все це він вважав може зашкодити державі. Щастя, свобода, досконалість – все це не має значення, цим людина повинна жертвувати заради держави. Люди мають бути у всьому однакові, рівні, підпорядковуватися однаковим правилам, однаково мислити і відчувати [322, с. 19].

Натомість Сократ та Аристотель у своїх філософсько-правових вченнях продовжують розглядати дуалізм права та місце індивіда в ньому. Так, обидва філософи розуміли людину як суб'єкта свідомого мислення, який повинен знати сенс та необхідність законів. Обґрунтувавши відмінність між позитивним та природним правом, ці мислителі стверджували, що право – це і є справедливість, тому обов'язок кожної людини – підкорятися законові. Таке підкорення буде можливим лише тоді, коли суть права людина збагне власним розумом. Тому так важливо, щоб людина могла самовдосконалюватися, адже тільки знання здатні бути критерієм до вибору моральних цінностей. Отже, людина розумна є людиною моральною.

Відомий мислитель Аристотель певною мірою є прихильником індивідуалістичних ідей, адже він визнає перевагу особистісних інтересів над суспільними, не заперечує приватну власність, відстоює щастя людей, вважає, що для людини турбуватися за особисте – це нормально, а її доля залежить тільки від неї. Важливою тезою філософії цього мислителя є твердження про те, що критерієм оцінки закону є міра його сприяння реалізації справжньої природи людини.

Найбільш вагомий внесок у розвиток ідей індивідуалізму здійснив Сократ, який розглядав людину як суб'єкт свідомого мислення. Саме Сократ не тільки відкрив у філософії індивідуалізм, але й здійснив поворот всієї історії до антропологічної теми, обґрунтувавши індивідуальне буття. Індивідуалізм Сократа проявляється через розуміння людини як істоти

моральної, мислячої, здатної розділити прекрасне та потворне, зло і добро, істину та неправду тощо. Правильний вибір цінностей формує образ мислення, дає поштовх до самовдосконалення та пізнання людиною себе, – так вважає відомий мислитель [322, с. 20].

2.6 Індивідуалізм на тлі епохи еллінізму: перехід від грецької правової культури до римської

Епоху еллінізму можна вважати остаточною стадією розвитку індивідуалізму в античний час. Еллінізм характеризується занепадом полісної держави та поглинанням Греції Римською імперією. У цей період найбільш повно індивідуалістичні ідеї розглядалися в школі стоїків.

В епоху еллінізму (IV ст. до н. е.) грецькі поліси поступово стають підвладними, тому висувуються нові ідеї про справедливий та вічний устрій. На той час посилюється соціальне розшарування на бідних і багатих, руйнуються общини і поліси. Індивід в Античності виявляє багато особистісних рис, що і дає нам право говорити про античне розуміння особистості. А. С. Богомолів бачить причину елліністичного індивідуалізму в тому, що «людина отримує можливість заглибитися в свій внутрішній світ з тим, щоб у ньому виявити «хто я, і що я» [45, с. 241].

Вже з III століття до н. е. на арену античної та світової історії виходить Рим, який почавши політику завоювань, підкорює, зокрема, і Грецію. Тому, вже з цього періоду можна стверджувати про колаборацію двох культур – римської та грецької: Насіння грецької культури падають тут на новий ґрунт, а римська культура модернізує свої неповторні риси. Зважаючи на те, що Рим ніколи не мав досвіду полісної організації, і розвивався як держава, націлена на захоплення і панування, то його головним природним принципом був принцип підпорядкування і панування. Звідси можна зробити висновок, що ідея індивідуалізму не чужа і римським філософам. У Римі, який спочатку розвивався як сукупність індивідів, що підкоряються єдиній владі, окремий

індивід сприймається як частинка величезного соціуму, що складається з таких же частинок, як він сам [267, с. 139–140].

Нові риси філософії права цього етапу пов'язані зі змінами, що відбуваються в соціальній, політичній і економічній історії, з виходом на арену нової Римської імперії. Дійсно, період полісної демократії і роздробленості змінюється тут етапом панування монархії. Вперше грецький світ стикається з політичним устроєм, з принципом могутності однієї особистості, що спричинили за собою зміни в світогляді, викликавши ухил його в сторону суб'єктивності. Подібні явища сприяли розвитку почуття неповторності, індивідуальності окремо взятої особистості, оскільки у всіх сферах були необхідні люди-індивідуалісти, зокрема: талановиті адміністратори, професійні військовослужбовці, спритні та наполегливі торговці, розумні науковці тощо. Все це вимагало незвичного для античного світу розвитку індивідуальних особистісних характеристик. Отже, нова культурно-історична епоха дає поштовх до індивідуальної диференціації, сприяє розвитку абсолютно нового явища, суть якого в тому, що суб'єкт починає не тільки відрізняти себе від решти, а й усвідомлювати неповторність своєї індивідуальності [223, с. 6–34].

Однак, виділяючи особливості елліністичної епохи, не можна забувати, що ми говоримо про один з періодів античної культури, а тому вона відбиває культуру і загальні риси, властиві античній цивілізації загалом. Еллінізм знаменується новим, акцентованим на суб'єктивності та індивідуальності, розумінням особистості, але особистість ця належить рабовласницькому суспільству, в якому вона є залежною істотою, відчуває на собі вплив необхідної закономірності, з-під влади якої немає можливості вийти, бо закономірність ця – природна, і сама людина є частиною цієї природи. Отже, саме поняття особистості ми можемо застосовувати до цієї епохи з певною часткою умовності. Тому треба пам'ятати, що попри прояви індивідуалізму упродовж існування всієї епохи Античності, навіть пізні стоїки як і раніше відчувають свою залежність від долі, і особистість в їх вченні, як і в усій

античній філософії, зводиться до природи [267, с. 8–9, 103–106].

Отже, антична культура заклала міцний фундамент для визнання за особистістю права керуватися власним розумом та інтересами, права на незалежне самовизначення. Зазначені метаморфози у античній культурі відбулися завдяки філософії доби еллінізму, оскільки в ній вперше було визнано, що самодостатність, яку Платон вважав атрибутом поліса, стає атрибутом індивідуума. Згодом цей факт був визнаний епікурейцями і стоїками. Попри самотність цих філософських шкіл, для них спільним стає усвідомлення того, що і справжня доброчесність, і щастя людини залежать вирішальною мірою від її особистої незалежності [194, с. 47]. Отже, школою, яка мала вплив на розвиток індивідуалізму у цей період часу, є стоїцизм.

Філософські школи раннього еллінізму, порівняно з класичними школами, зовсім по-іншому розглядають людську особистість. І однією з ключових тез філософсько-правових ідей стоїків є те, що якщо весь світ живе за суворими законами, то людина – єдина істота, здатна усвідомлювати ці закони, дотримуватися їх свідомо: «людина народжена, щоб споглядати світ, розмірковувати і діяти відповідно до цього» [413, с. 150–151]. Для стоїків першорядною була проблема людини як особистості, причому особистості, яка обдарована розумом. Індивідуалізм стоїків, як і індивідуалізм кіренаїків та помірних гедоністів – епікурейців, базується на натуралістичних засадах, але принципу задоволення тут протиставляється доброчесність [370, с. 225].

У пізньому стоїцизмі індивід починає усвідомлювати, що справжнє життя зосереджується всередині його «Я», у державному житті він виконує лише певну роль, необхідну доцільність, на якій ця держава і тримається. Подібне трактування особистості веде до того, що для індивіда його внутрішнє життя, його мораль стають головними щодо всього зовнішнього. Окрема людина починає усвідомлювати самодостатність свого внутрішнього «Я», а значить, і свою автономію, і свободу. Отже, оскільки еллінізм визнає ідею долі як і раніше єдиною можливою, філософам представляється свобода внутрішня, а способом її досягнення, як і в епоху класики, оголошується

мудрість [267, с. 111].

І. Бичко робить висновок, що римський стоїцизм «вирізняє в людині індивідуальну душу як суб'єкт людської духовності, на межі якої втрачає свою чинність універсальна колись потуга долі – необхідність. Сфера свободи тут ще завузька, але вона вже чітко окреслилася» [40, с. 29]. Еллінська ментальність у історико-філософській думці відзначилася тим, що спочатку крізь міфологічний, а пізніше філософсько-політичний зміст виступила з обґрунтуванням і захистом природних прав людини. Критичне переосмислення міфів про божественну сутність аристократії, постійна боротьба демосу з аристократією, умови існування людей тієї епохи посприяли народженню нових суспільно-політичних ідеалів і уявлень про свободу, мораль і правову організацію [183].

У римському праві простежується принцип рівності всіх людей, духовної свободи, зокрема між людьми за різними суспільними статусами, враховуючи і рабів. Згідно з римським стоїцизмом рабство поширюється не на всю особистість, краща її частина є вільною. Відповідно, дух, душа є вільні у всіх людей, а панові належить лише тіло раба [22, с. 508]. Римське право вбачає індивіда не лише у вільній людині, а й у рабові, а тому суб'єктами права повинні стати усі люди. І лише за цих умов чинне право у суспільстві може відповідати справедливості [439, с. 39].

Згідно з уявленнями римлян, не тільки природа диктувала справжні закони, а й кожна людина за своєю природою була здатна розібратися в суті закону і пристосувати свою поведінку до нього. Подібні міркування щодо здатності людини міркувати були самодостатніми і протистояли політичним теоріям, побудованим на уявленні про існування невеликої групи обраних. У межах правової спільноти всезагальне природне право також не залишало місця для природної нерівності між людьми, на основі якої Платон і сформулював своє уявлення про ідеальне суспільство, і спираючись на яке Аристотель обґрунтував свою апологію рабства. Можна сказати, що саме ця різниця і є тією межею, яка відокремила давню правову теорію від сучасної

[39, с. 69].

Й. Покровський зазначав, що римське приватне право є «...крайнім вираженням **індивідуалізму** і найбільшої свободи правового самовизначення заможних верств вільного населення», воно «проникається духом **індивідуалізму**, принципами індивідуальної свободи та самовизначення» [334, с. 51, 53].

Отже, якщо античний абстрактно-гармонійний соціальний космос генетикою своєї внутрішньої єдності мав розуміння індивідуалізму як оптимальної моделі соціальної організації, що має морально-суспільний вимір, то в подальшій динаміці розвитку античного соціуму та державності руйнується полісний суспільно-особистий моноліт, зростає різноманіття соціальної диференціації суспільства і стає все меншим зв'язок держави і суспільної громади. Як результат, все індивідуальне опосередковується державою, її інститутами. Це фіксує факт нової віхи відділення людини від соціального порядку, де держава, суспільство щодо окремого індивіда усвідомлюється останнім як чуже і насильницьке середовище. Філософська рефлексія в особі стоїцизму, скептицизму і епікурійства фіксує, охороняє і ізолює суб'єктивно-особистісний простір індивіда, що проявляється у стисненні його антропологічного ядра мало не до меж людської тілесності [385, с. 69–70].

Наприкінці античної історії філософії права, у вченні пізніх стоїків свідомість розвивається до розуміння людини як вершини космічного творення, в якій бачиться індивідуальність, глибокий внутрішній світ [267, с. 9]. За твердженнями З. В. Шевченко, індивідуалізм у поглядах стоїків носить космополітичний, жорстко обмежений фатальністю та раціональністю соціальний характер, який в подальшому проявився у християнстві. Так, інтерпретація проблеми індивідуалізму стоїків знайшла своє вираження, зокрема, у принципах індивідуального покарання за гріхи та надії на індивідуальний порятунок [427, с. 14]. Античність під час історичного процесу у вигляді стоїчного вчення продемонструвала перемогу соціального

компонента, що зводив роль індивіда до мужньо стримуючого удари долі громадянина. Ту ж саму тенденцію у процесі свого розвитку реалізує і християнство: досягнувши свого формального апогею в католицизмі, ідея теоцентризму історично втілюється у формі соціальної детермінації, жорстко сковуючи унікальність людини, спрямовуючи її потенціал у строго вивірене річище канонів [281, с. 111].

Остання епоха еллінізму характеризується зменшенням зв'язку держави і суспільної громади, руйнуванням полісу. Держава за таких обставин має насильницький характер щодо індивіда. Щодо права, то, як і раніше, воно характеризується через дуалізм та є вираженням справедливості. Ідея рівності в філософії права набула подальшого розвитку, адже філософи цього етапу виступають за рівність усіх суб'єктів права, зокрема і рабів. Однак, така ідея поширювалася лише в теорії права, натомість на практиці Римська імперія відома своїм жорстоким поводженням з рабами. Щодо ідеї свободи у філософії права, то її розвиток залишився на рівні, а в деякій мірі навіть регресував, оскільки софісти більше відстоювали індивідуальну свободу, натомість стояки її обмежили лише суто до внутрішньої категорії.

Представником цього періоду є школа стоїцизму, якій притаманні такі філософсько-правові погляди: відбувається індивідуальна диференціація відповідно до індивідуальних здібностей людини; людина дотримується законів свідомо; людина – істота розумна; суб'єктом людської духовності є душа; людина заглиблюється у внутрішній світ, здатна віднайти індивідуальні переконання до правової поведінки; державі необхідні громадяни-індивідуалісти, знавці своєї справи; індивід має можливість керуватися власним розумом та інтересами, має право на незалежне самовизначення; усвідомлення людиною своєї самодостатності, внутрішнього «Я», автономії свободи; духовна свобода існує незалежно від соціального світу.

Висновки до Розділу 2

За результатами проведеного дослідження в межах цього розділу можна зробити такі висновки.

1. Під час дослідження було встановлено, що наш філософсько-правовий пошук перших ідей індивідуалізму в античний період не є запереченням того, що колективізм тоді був основою будь-якого політико-правового явища. Такі обставини є очевидними, оскільки на той час, в основному, панував релігійно-правовий, себто божественний світовий порядок. Тому, розгляд античного світогляду – це лише філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму, які свідчили б про розвиток людини загалом, а такий розвиток відбувався, адже кожен наступний історичний період – це результат попередніх історичних надбань людства, який ґрунтується на самоусвідомленні людиною себе. Загалом ті науковці, які стверджують, що античний період – це прояв колективізму, деспотизму, поділу людей на вільних та рабів, де функціонують об'єктивні закони, природний світопорядок, діють патріархально-родові відносини з тотальною регламентацією поведінки через традиції, обряди, ритуали та звичаї, а загальне благо – індивідуальна мета кожного члена суспільства, мають слушність. Однак, якби в античний період не відбувалася корекція колективізму через пошук людиною себе, не відбувалася зміна родових відносин на суспільні, тоді суспільство як таке зникло б з лиця Землі.

2. Встановлено, що індивідуалізм виник спочатку як тенденція ще в античній філософії, де індивідуалістична парадигма пов'язувалася зі спробами виявити і зрозуміти природу людини, її людське та правове буття. Спершу право розглядалося лише як божественний дар, а людина лише як частина загального релігійно-правового порядку. Тільки в епосі людина могла дозволити собі розширити простори індивідуальної свободи та здійснити такі вчинки, які б суперечили долі.

3. З деякою часткою умовності запропоновано розділити в античній філософії кілька основних етапів у філософсько-правовому осмисленні проблеми людини.

Перший етап – дофілософська традиція, цікава тим, що людина вперше філософствує в особі давньогрецьких мислителів про те, що є людське буття. У цьому сенсі філософія як тип світогляду «відкрила», «винайшла» тему людини як ключову детермінанту антропології у філософії права. Таке відкриття відбувалося спершу у гомерівському епосі, однак це дало поштовх до усвідомлення свого «Я» у філософії права і простою людиною, а не лише гомерівському герою.

Отже, в гомерівському епосі ми віднайшли перші джерела ідеї індивідуалізму, коли індивідуальна свідомість виходить за межі колективного мислення роду. Епічні герої, на відміну від людини міфологічної епохи, вже наділені особистісними рисами. Епічна свідомість допускає те, що людині не завжди відома доля, а тому вона може діяти з огляду на власні інтереси, ставлячи перед собою власні цілі. Епічні герої відрізняють себе від навколишнього світу, ставлять перед собою індивідуалізовану мету, прагнуть до її досягнення через вольову участь, іншими словами, вони здатні до самовизначення, тому саме тут і починається історія розвитку уявлень людини про її індивідуальність у філософії права.

Другим етапом є розпад старого родового ладу у грецьких містах-державках, процвітання рабовласництва та трансформація попередніх традицій. Цей період характеризується пошуком особистої автономії шляхом відокремлення себе від суспільного цілого та відмови від традиційних уявлень. У полісі-державі окремий індивід здатний приймати рішення, які стосуються не лише його особистості, але й інтересів держави. На цьому етапі індивід здійснює пошук особистої автономії, шукає внутрішню незалежність шляхом відмови від готових зразків правової поведінки та створення власних правових орієнтирів. Це посприяло не лише появі індивідуальної свободи, яка, безсумнівно, є ключовою не лише у

індивідуалізмі, але й дозволило здійснити поворот всієї філософії права до антропологічної моделі права. Водночас поняття «людина» підміняється поняттям «громадянин», адже в цей період людина – істота, все ще необхідна складова космосу, а полісні цінності є детермінантами її особистісного світу.

Третій етап – досократичний, який зумовлений безпрецедентним розвитком індивідуума, що вийшов з-під контролю родової свідомості. Цей період пов'язаний з розвитком двох філософсько-правових шкіл: атомізму та софізму. Найвидатнішим представником цього етапу є Епікур. Філософсько-правові погляди Епікура мають індивідуалістичне забарвлення, яке ми віднаходимо у його усвідомленні щастя, задоволення, насолоди. Його індивідуалістичні принципи є втіленням натуралізму, оскільки для людини є цілком природним прагнення до задоволення та уникнення страждань. Епікурейська ідеальна людина має власні, індивідуалістичні, міцні та обмірковані переконання. Ця людина є вільною та здатна на самостійні вчинки, проте бажання людини не повинні переростати в егоїстичні, де задоволення є самоціллю, а моральні норми не мають ніякого важелю впливу.

Четвертий етап пов'язаний з життям і діяльністю таких видатних грецьких філософів, як: Протагор, Сократ, Платон і, особливо, Аристотель, філософська спадщина яких найбільш повно виражає досягнення античної класики, зокрема в дослідженні проблеми сутності людини у філософії права. Найбільш вагомий внесок у розвиток ідей індивідуалізму здійснив Сократ, який розглядав людину як суб'єкт свідомого мислення. Саме Сократ не тільки відкрив у філософії індивідуалізм, але й здійснив поворот всієї історії до антропологічної теми, обґрунтувавши індивідуальне буття. Індивідуалізм Сократа проявляється через розуміння людини як істоти моральної, мислячої, здатної розділити прекрасне та потворне, зло і добро, істину та неправду тощо. Правильний вибір цінностей формує образ мислення, дає поштовх до самовдосконалення та пізнання людиною себе, – так вважає відомий мислитель.

П'ятий етап зазвичай позначається як елліністичний, коли з'являється низка філософсько-правових шкіл: академіки (платонівська Академія), стоїки, епікурейці, кініки тощо. У цьому періоді філософії права характерний перехід до проблем людської етики, моралізаторських одкровень в епоху занепаду, а потім і занепаду еллінської культури, що зумовлений поглинанням Римською імперією грецької держави.

Остання епоха еллінізму характеризується зменшенням зв'язку держави і суспільної громади, руйнуванням полісу. Держава за таких обставин має насильницький характер щодо індивіда. Щодо права, то, як і раніше, воно характеризується через дуалізм та є вираженням справедливості. Ідея рівності в філософії права набула подальшого розвитку, адже філософи цього етапу виступають за рівність усіх суб'єктів права, зокрема і рабів. Однак, така ідея поширювалася лише в теорії права, натомість на практиці Римська імперія відома своїм жорстоким поводженням з рабами. Щодо ідеї свободи у філософії права, то її розвиток залишився на рівні, а деякою мірою навіть регресував, оскільки софісти більше відстоювали індивідуальну свободу, натомість стоїки її обмежили лише суто до внутрішньої категорії.

Представником цього періоду є школа стоїцизму, якій притаманні такі філософсько-правові погляди: відбувається індивідуальна диференціація відповідно до індивідуальних здібностей людини; людина дотримується законів свідомо; людина – істота розумна; суб'єктом людської духовності є душа; людина заглиблюється у внутрішній світ, здатна віднайти індивідуальні переконання до правової поведінки; державі необхідні громадяни-індивідуалісти, знавці своєї справи; індивід має можливість керуватися власним розумом та інтересами, має право на незалежне самовизначення; усвідомлення людиною своєї самодостатності, внутрішнього «Я», автономії свободи; духовна свобода існує незалежно від соціального світу.

РОЗДІЛ 3

ІСТОРИЧНА ДИНАМІКА ВИРАЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ІДЕЙ ІНДИВІДУАЛІЗМУ У СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

3.1 Становлення нового індивідуалізму в середньовічній Європі через переосмислення античних традицій

У контексті християнської духовності набуває нового глибинного змісту розуміння античними філософами зв'язків справедливості і права, суспільного життя особи як умови здійснення нею своєї свободи, ролі сім'ї в державі. Спільне для християнського та античного світогляду є бажання показати взаємозв'язок Бога і буття, окремих видів буття (природи, матерії, життя, людини). Такий погляд вимагав усвідомлення єдності всіх граней буття і себе у цій єдності. Знання ж єдності буття примирює людину із світом. Ці знання у християнстві досягаються через єдність Бога [17, с. 4].

Отже, варто погодитися з тезою, що раннє Середньовіччя багато в чому стало продовженням Античності. Ідеї античної філософії одразу ж не вмерли разом з античною цивілізацією, а отримали певне продовження і розвиток, з'єднавшись із християнськими філософськими концепціями. У літературі побутує думка, що філософсько-правові ідеї, які виникають в середньовічній Європі, з одного боку, мають своїм коренем християнство, його етику і його уявлення про справедливість і роль церкви в державі і суспільстві; з іншого боку, якоюсь мірою закономірно спираються на досягнення найбільших давньогрецьких філософів, римське право та його правову систему [391, с. 83–86].

Античне право виступало базовою умовою регулювання суспільних відносин, хоч і було втіленням рівня розвитку суспільства, однак воно у своїй трансформації здійснило перехід від харизматичного за походженням до риторичного права як мистецтва змагання у красномовності, потім до права

догматичного, адміністративного та конституційного як принципово різних засобів вирішення проблеми відповідальності людини. Саме генеза натуралістичних та архаїчних правових відносин, яка характеризувалася зміною природних норм регулювання відносин, які забезпечувалися тваринним страхом перед невідомим, на норми регулювання звичаєвих відносин у системі аристократичних цінностей та ідеалів, привела до формування якісно нової системи догматичного за походженням і патріархального за суттю права в епоху Середньовіччя [115, с. 23].

Остання епоха Античності характеризувалася як раціоналістичне й гуманістичне вчення стоїків, яке мало величезний вплив на римське право. Як відомо, стоїки розглядали право як відображення всесвітнього Розуму, справедливість – як відповідність вчинків людей законам. Відповідно, життя кожного можна назвати праведним, добродішним настільки, наскільки воно відповідало законам всесвітнього Розуму. Ідеям християнства така концепція права і справедливості була близькою, однак вони її адаптували під себе, оскільки мету переслідували зовсім іншу – легітимацію Церкви як інституту, поширення впливу ідей християнства і впливу Церкви. Вплив християнства на концепцію стоїків – це вже наступний період розвитку стоїцизму. Хоча християнська церква перебрала ідеї стоїцизму, по суті, замінила уявлення стоїків про безособовий, природний, всеосяжний розум Всесвіту вченням про персоніфікованого Бога. У розумінні права, визнання безумовного й безперечного існування Бога, найвищого авторитету Священного писання – Біблії – це найважливіший компонент спільних засад усіх середньовічних мислителів [205, с. 127 – 128].

Політико-правове знання середньовічної Західної Європи під колосальним впливом християнства, католицької церкви, розвиваючись на ґрунті феодалних відносин у нових історичних умовах, сприйняло і по своєму продовжило філософсько-правові ідеї античної політичної і правової думки. Йдеться про такі філософсько-правові ідеї, як: положення про важливість закону для функціонування нормального державного життя,

уявлення про державу як про якийсь організм, положення про правильні і неправильні державні форми і про їх кругообіг, ідея природного права як норми, що випливає з природи речей та ін. [367, с. 284–285].

З огляду на вищенаведене, можемо стверджувати, що окремі філософсько-правові положення стали основою християнського індивідуалізму, а саме: ідея звільнення людини від світу в період еллінізму; античне вчення про душу; уявлення про державу як про якийсь організм; положення про високу значимість закону для влаштування нормального державного життя; філософсько-правові погляди на справедливість, які стали основою для християнського розуміння права та справедливості; взаємозв'язок Бога та буття; положення про правильні і неправильні державні форми і про їх кругообіг; ідея розуміння «людина – результат природи» доповнилася божественною основою, ідея природного права як норми, що випливає з природи речей, філософсько-правові ідеї римського права, які стали основою християнського позитивного права.

Отже, християнство взаємопов'язане з античним світом, адже воно вийшло з нього, з'явившись одночасно і породженням, і запереченням давньоримського суспільства. Воно стало одним з духовних засобів подолання кризового стану античного культурного світу. В якийсь час стало зрозуміло, що римська ідеологія не може подолати ті кризові стани, які насувалися на античну епоху, а саме: падіння моралі, поширення несправедливості, насильства, злочинів, а також свідомість безсилля перед долею. Розсудливо-прагматична ідеологія офіційного Риму не могла адекватними поняттями висловити всю трагічну складність тих метаморфоз, що відбувалися всередині соціально-правової реальності. Вся ця важка духовна атмосфера породжує виникнення нового релігійного спрямування – християнства [32, с. 336–337].

Отже, по-перше, цю середньовічну філософію неможливо уявити без філософії античної, але вона створила те, що належить тільки їй – це схоластика, по-друге, «для будь-якої західної думки ігнорувати власне

Середньовіччя – значить ігнорувати себе». Інтелектуальна спадщина мислителів тієї епохи є органічною частиною всієї наступної історії філософії права [357, с. 158–159].

Християнський гуманізм формувався на базі античних ідей, однак стереотип людини як *animal rationale*, що виник в античності, був змістовно перероблений, породивши новий гуманістичний ідеал. Людина тепер втілює не просто тілесно-чуттєву субстанцію, одушевлену розумом, а божественну духовність. Саме духовність робить людину самоцінною, індивідуальною істотою. Незважаючи на визнання біоінтелектуальної природи людини, в античній свідомості провідну роль грала природна сторона. Християнський ж гуманізм, спираючись на Античність, доповнює розуміння «людина – результат природи» божественною основою. Сформулювавши ідеал, воно переорієнтовує пізнавальну діяльність ззовні (антична споглядальність) на середину людини. Це задано загальною формулою Євангелій: «Ви чули сказано: «Не чини перелюбу», а я кажу вам: хто чинить перелюб навіть у серці своєму, вже чинить перелюб». Отже, норми перестають бути зовнішнім приписом, оскільки їх виконання регулює внутрішнє спонукання – совість [250, с. 18–19].

Людина середньовіччя більше не відчуває себе органічною частиною космосу. Християнство якби вирвало людину з космічного, природного життя і поставило її над нею. Згідно із християнським світоглядом, людина вище космосу і повинна бути паном природи, але через гріхопадіння вона не має влади навіть над собою і повністю залежить від Божої волі і милосердя. У результаті світ постає як би розколотим на дві частини: це арена протиборства двох протилежних сил, двох протиставлених один одному царств – Світла і Темряви, Бога і Диявола. І людина теж робить постійний вибір між одним та іншим, адже складається із тіла та душі [99, с. 61–62].

Варто також враховувати й те, що, аналізуючи особливості розуміння права цієї епохи, треба констатувати зміну не тільки концепції права, а й самого права, яке поступово із права античного рабовласницького

суспільства перетворилося на право середньовічної феодальної Європи. У середньовічну епоху право ставало усе розгалуженішим і деталізованим. Це пов'язано із ускладненням суспільного життя, зародженням нових ціннісних орієнтирів, переважно побудованих на християнському віровченні [205, с. 127–128]. Середньовіччя прагне на місце пантеїстично налаштованій античній системі права як загального для всесвіту морального закону поставити право, яке надається абсолютною та непідвладною людям волею Бога. Проголосивши рівність людей перед Богом, християнство вчинило переворот у ставленні до людини, незалежно від соціального становища [112, с. 45]. «І гасла свободи, рівності і братерства, – писав С. Л. Франк, – і вимога соціальної справедливості, відповідальності суспільства за долю всіх його членів, і утвердження гідності людини, право кожної особистості на вільний самобутній розвиток, – все це є плід християнського розуміння життя і людини та абсолютно немислимо поза ним» [406, с. 293].

В. А. Бачинін виділяє первісні принципи християнського природного права. По-перше, християнське природне право має основну мету – затвердити, закріпити і невинно провадити в життя найсуворішу ієрархію норм і цінностей соціального буття. У цій ієрархії цінностей на найнижчому щаблі знаходяться цінності матеріально-прагматичного характеру, а на найвищому – служіння волі Бога, яка максимально повно втілена у блазі і справедливості.

По-друге, правова система побудована на основі християнських релігійно-етнічних передумов, це звід законів, які є втіленням розвитку і конкретизації абсолютних за своїм нормативно-ціннісним статусом імперативів, що створені і започатковані Богом.

По-третє, законослухняна поведінка – це богосхвалена поведінка, а делікти і злочини – це гріхи, що йдуть врозріз з Божественними заповідями.

По-четверте, християнське правосуддя – це не лише покарання тілесного чи матеріального характеру, але й санкції, які діють як за життя, так і посмертно (загроза Страшного суду, відлучення від церкви, позбавлення

права на поховання за християнським обрядом, настання вічних мук у пеклі тощо).

По-п'яте, норми права – це юридичні модифікації релігійних заповідей. Суб'єкти судочинства судять за злочини двічі: перед людьми і перед Богом, що надає обвинувальному висновку жорсткий і безапеляційний характер гранично суворого вироку.

По-шосте, християнська правосвідомість є категоричною, ригористичною, чужою до самокритики, оскільки не допускає у свій внутрішній світ, у свою ієрархію критеріїв і оцінок навіть можливості скепсису і сумнівів.

По-сьоме, християнська правосвідомість базується на нормативно-ціннісних структурах, які спираються на систему релігійно-етичних абсолютів. Така правосвідомість є теократичною та вважає, що найкращою формою соціального устрою є держава, в якій церква наділена духовним пріоритетом і підкоряє всю її практичну діяльність [32, с. 343–344].

Як бачимо, середньовічне право, почерпнувши основні античні ідеї, здійснило їх трансформацію і створило нове право – теологічне. Як і в політиці, у правовому регулюванні середньовічних європейських суспільств переважала роль церковного, канонічного права, яке на той час було більш розвинене, аніж світське. Церква у теоретичному відношенні обґрунтовувала верховенство свого права перед світським, пов'язуючи його з божественним походженням. Своєю чергою світське право було пов'язане з римським, оскільки успадкувало від нього: процесуальні принципи, ідеї представництва, юридичну техніку тощо [367, с. 283–284].

3.2 Утворення індивідуалізму у Середньовіччі в контексті філософсько-правових принципів

Поширення християнства, проголошення духовного вищим за світське, емансипація церкви від держави призвели до того, що виключна юрисдикція з розгляду правових спорів, що виникали у державі, належала церкві. У процесі розгляду справ судді застосовували домінуюче право – канонічне, яке включало настанови священиків, укази церковних соборів, з'їздів та природне право, яке відображало божественну волю. Природне право для представників католицької церкви було прикладом, який вони демонстрували світській владі, а також зразком, за яким треба було тлумачити та створювати право церкви. Під час застосування норм права, церква наголошувала, що світські закони не можуть домінувати над природним правом, так само як церковні закони не повинні йому суперечити [114, с. 136].

У період розвитку середньовічної філософії домінуючою рисою всієї християнської думки був теоцентризм (від грецького «бог» і латинського «центр»). Для християнського вчення цей принцип характерний, оскільки заснований на єдинобожжі або монотеїзмі. У середньовічній філософії людина стала усвідомлювати себе як автономна індивідуальність. Теоцентризм розвивався як антиномія холістичному пріоритету космоцентризму, у своєму подоланні природного детермінізму прийшов до утвердження пріоритету людської природи над іманентною дійсністю (що було здійснено за рахунок визнання існування трансцендентного джерела буття) [281, с. 118]. Оскільки у християнській філософії Середньовіччя людина розглядається в контексті принципу теоцентризму, то індивідуалізм пов'язаний з актом вибору і відповідальністю перед Богом. Якщо людина скоїла гріхопадіння, згідно із християнським світоглядом, то тоді її воля перестає бути вільною, а розум виявляється пошкодженим [325, с. 271], тобто

позбавляється чистоти і досконалості, оскільки виявляється не здатним протистояти пристрастям. Так розуміється антична ідея «свободи». Шлях до вершини свободи від гріха на основі віри відбувається тоді, коли людська душа спрямована «вгору» до Бога, водночас це шлях віддалення від минулих, нижчих цінностей і наближення до небесних, вічних цінностей. Отже, свобода мислиться в єдності двох форм – «свобода від ...», і «свобода для ...» [409, с. 223].

Загальна християнська картина світу окрім теоцентризму доповнюється принципом креаціонізму. Специфічною формою середньовічної думки був і креаціонізм (від латинського «створення»), основою якого є уявлення про творчість Бога, коли Творець зумів з нічого створити небо і землю. Упродовж усього розвитку середньовічної філософії креаціонізм був найважливішою частиною багатьох богословських і релігійно-філософських доктрин, адже креаціонізм – це і положення про свободу волі людини, яка не тільки містить можливість вибору, а й за своєю природою є творчим актом. Нескінченність божественного творіння розуміється також як і нескінченність пізнання себе як явища, сотвореного Богом [357, с. 134–135].

Антропоцентризм – ще один принцип середньовічного права. Християнська антропологія вже з ранніх етапів розвитку звертає увагу на особистість як єдність духу і тіла, а тому не можна не віддати християнству пальму першості в систематизації проблеми особистості і її творчого (божественного) начала. Як би там не було в середньовічній традиції, «людський індивід не є лише зосередженням низки реальностей загального характеру (матерії, ідеї і т. ін.), він становить неподільне ціле, єдність якого важливіша множинності, бо має коріння в абсолютному» [145, с. 20–21].

Головною фігурою антропоцентризму є людина, вінець творіння, заради якої «запущений хід» часу та історії. Грецька філософська думка, на відміну від християнської, була виразно космоцентричною. Людина і космос ніколи радикально не протиставлялися, а навпаки завжди співвідносилися, космос розумівся як живий, одухотворений, подібний людині. Натомість

християнське богослов'я бачить людину не просто як момент космосу, річ серед речей, а істоту привілейовану, створену Богом за образом і подобою своєю, і тому призначена бути паном і повелителем усього, що створено для неї [390, с. 11].

Грецька антропологія і характерний для Античності раціоналізм був переосмислений у середньовічній філософії. Якщо в античній філософії основою було знання, то в середні віки – віра, тому людина підпорядкована волі, насамперед власній. У середні століття людина більше не відчуває себе органічною частиною космосу, бо згідно із християнською традицією, вона вище космосу і повинна бути паном природи, але в силу свого гріхопадіння їй не властива влада над собою, а тому вона повністю залежить від божественного милосердя [325, с. 271].

Середньовічна епоха привернула увагу до проблеми буття людини створеного Богом, до визначення ступеня свободи в її земному житті. Отже, «наріжним каменем» середньовічної антропології стала теологія образу і подоби, яка побудована на таких християнських догматах, як: спокутування і воскресіння, творіння, гріхопадіння, втілення. У антропологічних навчаннях середньовіччя, як стверджує Н. В. Зайцева, спостерігаємо протилежності, розмежування божественного і людського та «одночасне примиренням цих протилежностей» [145, с. 20–21].

Зосередившись на теологічній проблематиці, середньовічна філософія заклала міцні християнські підвалини європейської культури. З позиції формування та розвитку західного типу цивілізації, епоха Середньовіччя найбільш відома своїм персоналізмом. Варто погодитися з Л. М. Слободянюк, що в середньовічній філософії формувалося метафізичне обґрунтування унікальності людини як особи та її незалежної самоцінності. Це є одним з тих елементів, які є основою соціально-правових концепцій подальших століть та епох [365, с. 20–21]. Цей фундаментальний принцип вимагав розуміння людини як «персони – неподільної особистості, в якій є

розум та свобода волі, яка створена за образом та подобою Бога і наділена совістю» [234, с. 392].

Персоналізм покликаний відкрити природу людини, віднайти її покликання, виходячи з унікальності та неповторності людини. Це покликання формує основу розуміння людини як «особи», що притаманно іудейсько-християнському вченню. Тому, як вважає Т. М. Чернега, виокремлення людини з роду, спільноти, космосу, етнокультурної традиції відбулося не в античну, а ще у старозавітну добу. У християнстві існує декілька ключових ідей, які свідчать про розуміння людини як особливої істоти. По-перше, про її особливість свідчить те, що вона створена Богом за Його образом та подобою. Згідно з Біблією, Адам ніяк не являв собою результат еволюції та не був родичом створених раніше тварин. Характерним прикладом біблійного персоналізму є покликання Богом Аврама: «І рече Господь Аврамові: зійди з землі твоєї і від роду твого і з домівки отця твого у ту землю, що тобі покажу. І зроблю тебе народом великим, і благословлю тебе і звеличу ім'я твоє, і будеш благословен». По-друге, існуючий Бог промовляє до окремої людини та встановлює з нею завіт – договір. По-третє, до самого народження Бога в Святому Письмі вказані конкретні людські, особистісні імена [417, с. 29–30].

Якщо пошуки засадничих підвалин у природному порядку, розуміння безособового Бога були характерні для стоїчного періоду (римське право), то для християнського етапу такою визначальною позаправовою реалією став персоніфікований Бог [205, с. 142–144]. Біля його витоків стоїть легендарна особистість Ісуса Христа, який змінив суспільну свідомість та утвердив нові соціально-правові цінності. В історії Його окреслюють як конкретну історичну особу, «сина людського», народженого смертною жінкою. Він володіє звичайними людськими слабкостями, здатним страждати і мучитися. Однак, з іншого боку, це був «Син Божий», мовник вищих істин Світового Логосу, космічно великий і абсолютно безстрашний. Об'єднавши в собі ці дві іпостасі, Христос з'явився як «Богочоловік», як великий реформатор, який

позначив і обґрунтував нові нормативні зразки соціальної поведінки, почав навчати їх людей та прагнув їх утвердити [325, с. 272]. Багато колишніх звичних поведінкових стереотипів з позиції нової системи нормативно-ціннісних критеріїв стали виглядати нерозумними і аморальними [32, с. 335–336].

В основі християнської релігії закладено відчуття особистості, тому що Бог для християн – абсолютна особистість, відповідальна за своє творіння, особистість, що стоїть над світом, особистість, воля і розум якої стають останньою і єдиною відповіддю на питання, чому так сталося. У християнстві ставлення людини до Творця зовсім інше, ніж античної людини, оскільки особистий бог передбачає і особисте до себе ставлення. Людина виділяється із всього іншого створеного світу через привілейоване становище, оскільки її створив Бог за своїм образом і подобою. Християнський Бог веде діалог з людиною, від неї чекає свідомо обраної любові і покірності, а значить, її вважає особистістю [325, с. 272].

Людина як рівна Богу, творець свого земного світу, безапеляційно визначає свою міру відповідальності і свободи. Можна окреслити понятійне поле ідеї боголюдськості:

- 1) це ідея спорідненості, єдиного кореня людини і Бога – реальності, через яку вона стає значущою для людини;
- 2) ідея, в якій відношення людини і Бога виступає головним принципом людської особистості, змістотворною ідеєю;
- 3) вона може бути розглянута як зверхраціональна двоєдиність трансцендентності і іманентності;
- 4) є цінністю особливого роду, містить елементи святини, є об'єктом віри, водночас є результатом творчості людської особистості в результаті внутрішнього духовного досвіду;
- 5) ідея боголюдськості є виразом існування особистісного моменту в реальності як онтологічного факту;

- 6) з'єднує моменти переживання, самосвідомості та інтуїтивного розуміння людиною справжньої реальності, гносеологічно обґрунтована;
- 7) ідея, що включає свободу, творчість, любов і віру як важливі моменти людської особистості;
- 8) вона є системоутворюючою соціально-філософською категорією, тому що задає інший спосіб концептуалізації соціальної реальності – реалізацію особистості як головний сенс історії [384, с. 52].

Християнські цінності найістотніше визначили деякі досягнення і традиції європейської світської гуманістичної філософії. До подібних досягнень В. А. Лекторський відносить принцип внутрішньої духовної свободи людини, визнання того, що поведінка і гідність особистості не може повністю визначатися тією конкретною ситуацією, в якій вона опинилася. Сюди ж належить затвердження рівності всіх людей незалежно від їх національності, соціального стану та інших якостей, як однаково значущих перед Богом [215, с. 4–5]. Отже, християнство формує форму гуманізму через відкриття «внутрішньої людини». Таке відкриття відбулося не тільки тому, що «відбувалася внутрішня духовна робота, оскільки людина стояла тоді в центрі християнської віри і християнського світогляду» [325, с. 273], а завдяки людинолюбству, культивованому християнством. Зробивши порятунок людини сенсом історії, християнство висунуло його в центр світобудови [293, с. 39].

Для праворозуміння ранніх християн характерна апеляція до божественного «закону волі» та в дусі вимог нової релігії використання низки колишніх природно-правових ідей і уявлень. Водночас істотне значення надавалося принципу рівності всіх людей і дотримання такої рівності в різних сферах людських взаємин. Як впливає із ранньохристиянської правової ідеології, християни були прихильниками основного принципу природного права і природно-правової справедливості – відплата рівним за рівне. Це впливає з таких тверджень: «Яким судом

судите, таким будете судимі», «Якою мірою міряєте, такою відміряють вам» [362, с. 41].

Ідея природного права у період Середньовіччя набула релігійної (християнської) інтерпретації. Християнство джерелом морального закону вважає премудрість і волю Божу. Тому, природне право розглядалося як відображення **Божої справедливості** [404, с. 51]. Право – дія справедливості в божественному порядку людського співжиття. Під справедливістю як однією з етичних чеснот розуміється відношення людини до інших людей, а не до себе і полягає у відплаті кожному свого, що йому належить. Справедливість – це незмінна і постійна воля надавати кожному своє [325, с. 273].

Проблематика справедливості у період Середньовіччя проявилася в таких ідеях:

1) вищої Божої справедливості, яка втілила ідеї про: право, яке розглядали як позитивне (залежить від людської волі (волевстановлене)), право Боже та природне право; моральний закон, оскільки в людському виявляється багато несправедливості; земний правопорядок світських держав, які піддаються людському впливові, а людина як істота, наділена тілом і душею, добром і злом, не завжди скеровує державу у бік добра;

2) загального блага як мети держави і людського закону, відповідно до якого правління є прямим і справедливим у разі, коли вільні люди скеровуються володарем до загального блага цієї більшості;

3) *aequitas* як шлях вирішення колізій між правовими системами, що суперечать одна одній, за якого юриспруденція має право обирати між ними;

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

5) просторової сталості і часової відносності (Монтень);

6) відмежування від правосуддя [113, с. 62–63].

У середні століття, як видно з вищезазначеного, була спроба упорядкувати суспільне життя так, щоб воно було в гармонії з ідеалом духовного життя, який висувала християнська церква. Людина трактувалася через свободу, яка розумілася, насамперед, як звернена до кожної людини вимога: кожен повинен брати на себе відповідальність за свої вчинки, а значить, і розраховувати на справедливую відплату. Християнські мислителі пов'язують свободу, яку розуміють як свободу дії, вибору, зі свободою волі [69, с. 22]. Ідея свободи волі, як і будь-яка інша ідея, має історію свого розвитку, яка пов'язана, передусім, з початком християнської ери. І це зрозуміло, оскільки розробка категорії особистості – заслуга середньовічної філософії. Вперше середньовічна філософія характеризує людську істоту як особистість тоді, коли християнська свідомість виявилася здатною побачити причину зла і добра в людині, в її волі [267, с. 3].

Необхідність вирішення проблеми зла в світі, проблеми критеріїв добра, відповідальності людини за свої вчинки спричинила розробку проблеми свободи вибору. Новий етап у постановці питання про духовну свободу або свободу волі, пов'язаний з християнською ідеологією. Згідно з християнською ідеологією, покарання і нагорода були б несправедливі, якби людина не володіла свободою волі. Людина вільна не в сенсі самовизначення, а тільки у виборі грішити чи не грішити, у виборі між добром і злом, між Богом і ніщо. Отже, у Августина людська свобода не має безлічі особистих рішень, а можливе тільки одне правильне рішення – вибір добра, а точніше, загального і незмінного блага. Тому, завдання людини – реалізувати свою вільну сутність в єдності з божественним абсолютом [325, с. 273–274].

Якби людина не мала свободної волі, то, у противному випадку, з людини знімалася би відповідальність за власні вчинки. У цьому контексті принцип індивідуалізму жорстко обмежується поняттями свободної волі та особистої відповідальності. Свобода волі дає можливість людині зробити вибір між добром та злом, вона підпорядковується розуму людини і саме в

ній необхідно шукати корінь зла [42, с. 359]. У людині відбувається внутрішня суперечливість її волі, бажань, яку можна перемогти лише в результаті повного зречення від власної волі на користь волі Бога. Воля у християнській філософії – абсолютно нове явище. Для грецької філософії воля не автономна сила, що визначає життя, а функція, що залежить від інтелекту. Отже, релігійна проблематика виникає в процесі усвідомлення протиріччя, розбіжності людської волі з Божественною, що, врешті-решт, веде до відкриття «Я» як особистості [325, с. 274].

Отже, християнське вчення повністю видозмінило середньовічне право, яке взяло за основу такі принципи:

1) **принцип теоцентризму** (єдинобожжя, монотеїзм) – згідно з цим принципом, Бог – центр світу, ніщо не відбувається без Його відома. Цей принцип означає, що право має теократичний характер, а тому сформоване на основі релігійних традицій та канонів. Законослухняна поведінка – це поведінка, яка відповідає релігійним нормам;

2) **принцип креаціонізму**, відповідно до якого Бог все створив з нічого. Створивши світ і людину, він створив і природне право. Нове природне право пов'язане з духовною єдністю душі і тіла, а не земним порядком. Цей принцип розуміє свободу волі не лише як можливість вибору, а й як творчий акт;

3) **принцип антропоцентризму** – головною фігурою у світі є людина, заради якої створений світ. Всі люди володіють автономною індивідуальністю. Відбувається кардинальне переосмислення сутності та призначення людини. Отже, людина володіє найвищою цінністю, а Бог є особистістю;

4) **принцип гуманізму**. У середньовічну епоху появився інтерес до внутрішньої сторони людини. Відтоді право звертає увагу не лише на факти та поведінку суб'єкта права, як це було в античній філософії, але й на волю та наміри людини. Вчинки людини трактуються не як результат розумної чи нерозумної природи, а як особистісний вибір людини. На місце ритуалу і

обряду приходять людяність, віра, милосердя, добро, чистота душі, людинолюбство та персональна відповідальність;

5) **принцип персоналізму** – людина розуміється як унікальна особа з незалежною самоцінністю та індивідуальною неповторністю;

6) **принцип рівності та справедливості**. Бог проголошує рівність між всіма людьми, бо кожна людина (бідна чи багата, священик чи простолудин, селянин чи феодал, чоловік або жінка, дитина чи старець тощо) створені за подобою Божою. Справедливість ж ділиться на людську та Божу. Остання є найчеснішою та неоспорюваною. Щодо людської, то її суть зводиться до відплати рівним за рівне, кожному – своє;

7) **принцип відповідальності та свободи волі**. Людина повинна нести персональну відповідальність за свої вчинки та розуміти про справедливу відплату. Більше того, у разі, коли людина оступиться, то її покарання чекає не лише на людському суді, але й на Божому. Воля трактується обмежено, адже людина повинна зректись своєї волі на користь Божої. Людина не вільна в сенсі самовизначення, а лише у виборі між добром та злом, між гріховною поведінкою та богослухняною. Свобода вибору має одне правильне рішення – вибір Бога.

Всі ці принципи теологічного права посприяли виникненню індивідуалізму в християнську епоху.

3.3 Розкриття християнського індивідуалізму в філософсько-правових поглядах видатних мислителів середньовічної епохи

В умовах панування релігії філософія прагнула осмислити внутрішні особистісні механізми, які також цікаві і праву: совість, самосвідомість, мотиви. Формувався новий тип особистості, зверненої до своїх переживань, до інших людей, природи. Увага до духовного світу людини породжує загострене почуття «Я», якого не знала антична культура. У філософському

плані це призводить до відкриття самосвідомості як особливої суб'єктивної реальності [398, с. 46–47].

Як стверджує Т. Д. Федорова, «трансцендентальні ідеали християнського універсалізму в культурі утворили різні етичні і політичні проєкції у вигляді феноменів буржуазного індивідуалізму і лібералізму» [385, с. 92–93]. Християнський індивідуалізм – це не тільки нові ідеї щодо сутності людини, її природи, не тільки нова система цінностей, яка має онтологічний статус, а й новий основний соціологічний закон, який, втілюючись в особливих духовних принципах суспільного життя, визначає хід історичного процесу. Християнський індивідуалізм як ідея людини, оформившись в релігійній формулі «людина – образ і подоба Бога», дійшов у незмінному вигляді до релігійної свідомості. Християнський індивідуалізм завжди розглядався як етичний принцип поведінки і вдосконалення людиною своєї недосконалої природи [384, с. 5]. Ріхард ван Дюльмен вбачає такий вплив на формування індивідуалізму католицької церкви XV століття: по-перше, це присвоєння імені людині під час хрещення, яке було його персональним, а не відображало родові особливості; по-друге, ритуал сповіді вказував на свідоме фіксування людиною своїх особистих вчинків та розвивав самоусвідомлення кожної конкретної людини, що стоїть один на один перед Богом; по-третє, посиленню індивідуальних рис сприяв обряд вінчання, адже в цьому церковному ритуалі молодята як партнери дають згоду на шлюб, зокрема і жінки, а не їхні батьки; по-четверте, окрема людина (зокрема і жінка) отримувала право на розірвання шлюбу, якщо обирала шлях служіння вищим цілям – Богу. Як вважає науковець, власне чернецтво (від слова моно – одиничний) і є вищий ступінь індивідуалізму як релігійна форма життя. Отже, католицька церква своїм підкріпленням індивідуальності сприяла реформації, під час якої індивідуальність стала вивільнятися і від релігійної догматики. Згодом індивідуалізм на ґрунті німецького протестантизму зміцнився за рахунок перенесення контролю на дисципліну і самодисципліну [9, с. 17–18, 39].

У Західній Європі у християнський період розвитку ідеї індивідуалізму проглядаються у релігійних філософів: Аврелія Августина, Аніція Северина Боеція і Фоми Аквінського [244, с. 26]. Успадкована від античних філософів ідея невмирущості душі найбільш ґрунтовно розробляється теологією. У теології віра протилежна знанню і оголошена невід’ємною і основоположною властивістю людської душі. У релігійно-філософській системі найвідомішого середньовічного філософа, найвизначнішого представника західних «батьків церкви» Аврелія Августина Блаженного біблійний світогляд пов’язаний з тими положеннями неоплатонізму, які не суперечать християнському віровченню. Центральний пункт філософської системи Аврелія Августина Блаженного – Бог, тому вона виключно теоцентрична [316, с. 181]. Ключове для сучасного розуміння **індивідуалізму** поняття **особи** було уведено в філософський обіг через християнство, зокрема одним з перших отців церкви Августином. «Бог християн – не якийсь світовий Логос Геракліта або живий, одушевлений і розумний Космос Плотіна, він є саме Особа, Персона. Тому і людина, створена за образом і подобою Творця, теж особа. Суттєвим її атрибутом є свобода, зокрема свобода волі, хоча через гріхопадіння вона втратила первозданну єдність і повноту» [28, с. 54]. Його релігійна філософія мала за головну ідею пізнання Бога і Божої любові як мети і змісту людського духу. Свобода в Августина є основою і початком самої людини та джерелом блага в суспільстві. Особливо наголошується, що людина повинна мати сумління, функціональне призначення якого «контролювати людську поведінку зсередини, а отже, бути своєрідним моральним законом, який Бог викарбував у людському серці» [363, с. 85].

Для Августина центральним питанням філософії є питання про людину: хто вона є, як їй жити? Вчення Августина про людину є філософським доповненням до чотирьох основних християнських догматів: творіння, гріхопадіння, спокути і воскресіння. Догмат про творіння людини за образом і подобою Бога «змушував» Августина говорити про високу гідність людської природи і шукати в ній риси Божественного образу. І

навпаки, догмат про гріхопадіння приводив його до думки про невідворотну фізичну смерть [316, с. 181]. Інші два догмати нагадують людині про милосердя Боже та вічне життя [409, с. 40–42].

Креаціоністська доктрина Августина по-своєму трактує природу і людину. Душею володіє тільки людина, якою її наділив Бог. Поділяючи тіло і душу людини, Августин визнає перевагу людської душі над тілом [47, с. 30]. На думку Августина, індивідуальність будь-якої людини проявляється в її душі, а не в тілі. Вчення Августина про душу особливе тому, що він розглядає цю сутність душі не стільки в її розумовій діяльності, скільки в діяльності вольовій [316, с. 181]. Цей позитивний момент в теологічному трактуванні волі людини, опосередковує діяльність індивіда як таку. У цьому релігійно-ідеалістичному ключі воля має перевагу над людським розумом, оскільки активність людини проявляється не стільки в тому, що людина мислить, а скільки в тому, що людина має здатність до вольової діяльності. Августином вольова діяльність людини розглядається як ірраціональна, проте вона пов'язана зі свободою [424, с. 30]. За біблійним світоглядом Августина внутрішній світ, скоріше, залежить від почуттів і спонукань волі, ніж від діяльності розуму. Наділяючи душу не тільки розумною здатністю, а й здатністю до вольової діяльності, Августин, вважає, що людина має свободу волі, але водночас підкреслює, що вона повністю є частиною визначеного Богом плану порятунку. Августин у волі бачив характерну особливість людської істоти, тому що тільки вона визначає людську активність, а не мислення [316, с. 182]. Воля займає важливе місце в світогляді Августина, адже вона є вирішальним чинником духовного життя. Августинове трактування волі протилежне грецькому, де воля – це засіб, призначений для досягнення того, що розум пізнав. Отже, Августинове розуміння волі і пов'язане з ним питання про те, що є правильним моральним вибором, залежить від його філософсько-теологічного погляду на свободу волі людини і на проблему добра і зла [47, с. 31]. На думку А. Н. Чанышева, індивідуалізм Августина був би повним, якби не те, що людина, на думку

мислителя, діє вільно, але тільки суб'єктивно: все, що вона робить, робить через неї Бог. Людина не може бути самостійним джерелом добрих власних дій та слів через момент гріхопадіння, а тому вільна воля постійно штовхає людину на шлях гріха [414, с. 442]. Внутрішнє містить ірраціональні імпульси, гріх, провину і пристрасне бажання до порятунку. Августин, на відміну від стоїків, не вірить, що людина може сама керувати своїм внутрішнім життям, адже ми потребуємо милості і «надлюдської» допомоги [47, с. 30].

У філософії Августина спостерігаємо певні протиріччя. Так, з одного боку, людина наділена індивідуальною свободною волею, нехай і гріховною, а з іншого – проповідуючи крайній аскетизм, Августин вимагає заради служіння Богові відмовитися від власної особистості. На думку Августина, весь зовнішній світ формується на крайньому індивідуалізмі, а саме на егоїзмі, любові людини до себе [63, с. 86]. Тому, як вважає З. В. Шевченко, релігійний індивідуалізм Августина не є гуманним, оскільки «заради індивідуального спасіння саме любов до Бога повинна наповнювати все життя людини, витиснути любов до людини, оскільки вона хибна – спрямована на тимчасове, тлінне». Індивідуалізм Августина, як бачимо, є втіленням суто релігійно-прагматичного, аскетичного світобачення, де індивідуальне спасіння та надія на вічне життя передбачає відмову від своєї власної природи, від усього земного [427, с. 20].

У творах Аврелія Августина ідея індивідуалізму розглядалася через призму вищої Божої справедливості. Справедливість для нього – це не добродесні поступки, як учили стоїки, не відповідність людських дій законам всесвітнього розуму, справедливість можлива лише в граді Божому. Град Божий у Августина – це ідеальний грецький поліс, в якому панують християнські засади. У своїй праці «Про град Божий» Августин зафіксував визначальну ідею протиставлення божественного (*jus divinum*) і людського, світського (*jus humana*) законів. Божественний закон – це і предмет дослідження, і предмет віри людини, який записаний у Біблії –

найважливішій цінності, яка відображає Божу волю. Незмінний закон природи, або природний закон, Августин помістив на друге місце. Природний закон – це еманация, породження божественного закону, оскільки природа – це творіння Бога. Світський, чи людський, закон (наприклад, римське право періоду християнської Римської імперії) в Августина на третьому місці [316, с. 182].

А. С. Боецій, як і інші мислителі християнської епохи, вважав, що першим і єдиним, незмінним і вічним є буття Бога. Буття Бога уявляється ним як тотожне благу. І відповідно, лише життя в Бозі є шляхом до справжнього буття. Гуманні відносини між людьми – це відносини, засновані на любові та бажанні самопожертви [244, с. 27].

У представника середньовічного вільнодумства П'єра Абеляра, засудженого церквою за єресь, поняття індивідуалізму виходить із поняття наміру. За його переконаннями, вся діяльність людини визначається її намірами і жоден її вчинок не може бути ані добрим, ані злим. У книзі «Пізнай самого себе» Абеляр зазначає, що є тільки один гріх – гріх проти власної свідомості, проти власних переконань індивіда. Отже, філософ стає на захист індивідуалізму, не зважаючи на певні, жорстко усталені догми того часу. Відповідно до цього Абеляр вважає, що язичники, які переслідували Христа, не є грішниками, оскільки їх дії не знаходились у протиріччі з їхніми переконаннями. Не були гріховними й античні філософи, хоча вони не були прибічниками християнства, але діяли відповідно до власних високих моральних принципів. На думку Абеляра, людина не повинна бути рабом релігії, не сприймаючи її розумом, а звичкою. Людина не повинна механічно, неусвідомлено повторювати те, що не відчуває власним серцем, свідомістю. Отже, оскільки абсолютний іманентний закон моральності, згідно з позицією Абеляра, конститується індивідуальною свідомістю, його філософію іноді називають суб'єктивістською (індивідуалістичною). У зв'язку із цим доречно згадати й іншого єретика Іоанна Скота Еріугена, який вважає, що Бог – джерело добра і може схилити людину до добра лише умовно, оскільки Бог

вищий за час, він поза часом. Основне призначення людини – бути вільною (у цьому випадку індивідуалізм постає в контексті свободи). Людина сама обирає шлях між добром та злом, вона вільна [316, с. 182].

Тома Аквінський, як і Августин та Боецій, у своїх працях розмірковував про Боже буття. Бог у Аквінського є вищим благом. Справжній правдивий Образ Бога знаходиться в розумній людській істоті. Оскільки Бог – це буття, яке має усталений лад та ієрархію, то моральність, розмірковує Аквінський, полягає в наслідуванні цього ладу у житті особистісному і соціальному. За Томасом Аквінським, Бог є найвищою метою християнства, до якої треба прагнути все своє життя, підлаштовуючи до неї всі свої справи та помисли [42, с. 359].

У XIII ст. в Європі знову стали широко відомими праці Аристотеля, які дуже вплинули на розвиток філософії права та стали базисом для розуміння Томою Аквінським. Однак, вчення Томи Аквінського є синтезом не тільки аристотелівської та християнської філософії, але і стоїчної. Ця система, відома як томізм, стала офіційною доктриною католицької церкви та кульмінацією природно-правової традиції. Його завдання полягало в тому, щоб доказати: людське право – здобуток християнського віровчення [205, с. 137]. Аквінський від аристотелівської філософії взяв ідею того, що людина є «тварина товариська і політична» за своєю природою. Оскільки індивід сам на сам задовільнити свої потреби не може, тому люди почали реалізовувати свої прагнення до об'єднання. Така природна причина стає початком до утворення політичної спільноти – держави. Утворення державності аналогічне створенню світу Богом, де в державі, як і в створеному світі Богом, має існувати упорядкованість, певна ієрархія, організованість і стрункість. Метою державності є «загальне благо», забезпечення умов для гідного, розумного життя, яке не можливе без ієрархії: нижчий повинен підкорятися вищому [367, с. 286].

Для Томи Аквінського, особистість – найблагородніша у всій живій природі, а інтелект – завжди особистий інтелект. «У Бога – інтелект є

сутність, в людині – потенціал сутності. Мислить не інтелект, а людина за допомогою інтелекту. Включення інтелекту, розуму в конкретну душевно-тілесну індивідуальність і заперечення її абсолютності випливає з християнства, поєднується в томізмі з твердженням примату інтелекту над волею [316, с. 182]. Розум вище волі, але любов до Бога важливіша за пізнання Бога. Тома Аквінський бачив в людині суспільну істоту, здатну розрізняти добро і зло» [398, с. 46–47].

Згідно з вченням Аквінського, двома головними функціями людської душі є пізнання і воля. Водночас воля розуміється як активна сила, наступна за пізнанням. Пізнання є первинним, а воля розуміється як імпульс, що залежить від того, що встановлено як мету. Ці міркування, з одного боку, є основою філософської антропології Томи Аквінського, з іншого ж – протилежні августинівській концепції, згідно з якою душа становить незалежну від тіла духовну субстанцію. Це означає, що людина повністю ототожнюється з душею. Аквінський же вважає, що людина є єдністю (*compositum*) тіла і душі. Душа є формою тіла. Одночасно Тома Аквінський намагається довести, що характерною особливістю людини є свобода. На думку Аквината, коренем всякої свободи є розум, оскільки довільні рішення вибору, які витікають з вільної волі людини, мають своє джерело в інтелектуально-пізнавальних органах. У своїй практичній діяльності людська особистість керується витікаючими з інтелекту судженнями, завдяки яким вона може робити вибір [47, с. 35]. Отже, очевидною ознакою суспільного статусу особи Тома Аквінський вважав свободу, яка витікає з раціональності, котра притаманна людині «за природою». Людина повинна слідувати замислам власної розумної природи, яка обумовлює її свободу волі для того, щоб досягти спільного блага [115, с. 32–33]. Найбільш повно свобода, на його думку, реалізується у громадянському суспільстві, котре є «владою вільних», а «кінцева мета громадянського суспільства – досягнення щасливого життя, якому сприяють і державні, і особисті відносини» [379, с. 96]. Така його концепція отримала назву етичного інтелектуалізму,

заснованого на достатності знання про добро і зло, щоб чинити морально. Остання підвалина Всесвіту, держави, дій людей – розум. Закони для розумної людини – це імперативні правила й норми поведінки, тобто ті, що зобов'язують, їм варто підкорятися, тому що вони сприяють досягненню людиною її головної мети. А головною метою для людини є блаженство в загробному житті [316, с. 183].

Отже, філософія Томи Аквінського, як одного з видатних представників схоластичного періоду середньовічної філософії, наділена такими основними положеннями:

1) душа є причиною життя та включає чуттєву та інтелектуальну складові;

2) людський інтелект спочатку є чиста потенційність, але водночас володіє творчою активністю. Це означає, що розум людини за своєю природою не містить форм існуючих речей, а лише сприймає, абстрагує їх, адже людський інтелект є спершу подібним «дощечці, на якій нічого не написано»;

3) людина є раціональна. У питанні про співвідношення мислення і волі – двох основних здібностей інтелектуальної душі, на противагу августинівській традиції, Фома стверджує про перевагу розумового початку над вольовим;

4) людина має свободу волі, яка дозволяє їй робити вибір між морально цінними вчинками і аморальними діями, добром і злом, що відхиляють від Бога;

5) душа людини нематеріальна і це їй дозволяє пізнавати нематеріальне, тобто форму речей (їх зміст, сутність);

6) душа є формою людського тіла. Вона «оформляє» матерію людського тіла, індивідуалізує його, роблячи його чимось особливим і неповторним, визначає сутність людини;

7) людська душа може існувати самотійно, незалежно від тіла, вона непорушна і безсмертна. Причому такі здібності, як інтелект і воля, належать

виключно душі як суб'єкту, і після смерті тіла зберігаються в душі;

8) з'єднання душі і тіла в людині утворює «повну субстанцію», тоді як душа, відділена від тіла, утворює «неповну», недосконалу субстанцію [390, с. 24–28].

У середньовічному праві індивідуалістична традиція розвивалась у межах праворозуміння. Світовий, суспільний порядок підтримується законами – правилами, відповідно до яких людина повинна діяти або утримуватися від дій. На думку св. Томи, закон повинен відповідати таким ознакам: а) розумність веління; б) відповідність загальному благу; в) компетентність органу, який його встановлює; г) оприлюднення. Сам Тома встановлює чотири види законів, причому сутність деяких з них мало узгоджується з зазначеними ознаками. Ці види законів такі:

1) вічний закон (*lex aeterna*), як вічний божественний розум, який править світом. Вічний закон проявляється сам собою в світі, але не оприлюднюється. Сумнів в компетентності законодавця тут неприпустимий;

2) закон природний (*lex naturalis*), як відображення вічного закону в розумних істот. Природний закон становить основу будь-якого позитивного законодавства та є продуктом людини, яка завдяки своїй розумності розвинула далі закон вічний;

3) розвиток основ природного закону випадає на долю позитивного, людського закону (*lex humana*). Подібно тому, як природний міститься (*in potentia*) в законі вічному, так природний закон містить (*in potentia*) закон позитивний. Необхідність покарання за вбивство ґрунтується на природному законі; питання ж про те, яке покарання буде призначено за цей злочин і в якому порядку – це компетенція позитивного закону [316, с. 183];

4) нарешті, божественний закон, який за суттю є позитивним та виражений в Старому і Новому Завіті. Цей закон виник, тому що природа людини не завжди дає їй чітке уявлення про мету, до якої повинна прагнути її діяльність, людські судження є хиткі і не завжди правдиві, а людський закон – недосконалим [431, с. 116–118].

Августин Блаженний під природним правом розумів комплекс загальних начал, які впливають із вічного, божественного закону, виступають раціонально-етичною основою позитивного права та є критерієм для його оцінки. Заперечуючи обов'язковий характер норм позитивного права, які суперечили природному праву, мислитель вказував, що ні монархи, ні церква не повинні видавати закони, які суперечать природному праву, а самі такі закони не мають обов'язкової сили. Теолог був переконаний, що позитивне право є нижчим від божественного і природного права, а несправедливий закон – не відповідає поняттю закону взагалі. Тома Аквінський вважав правом лише те, що відповідало природному праву, тобто природне право – це критерій для позитивного. Позитивне право регулює дії й поведінку людей за допомогою покарання. Вчений, розмежовуючи справедливий і несправедливий закон, стверджував, що природний закон потрібний людям для усунення несправедливості [316, с. 183].

Отже, Тома Аквінський вважав, що вищим джерелом права треба визнавати право божественної волі. Мислитель наголошував, що це єдиний критерій справедливості, якому повинні підкорятись і звичайна людина, і правитель [187, с. 38]. Отож, насамперед, для нього право є сферою правди, справедливості. Він вважав справедливістю, слідом за римськими юристами, постійне прагнення віддавати кожному своє. Позитивне право має місце, якщо зрівняння відбувається відповідно за людськими законами. Головною думкою в концепції права Томи Аквінського є: правовим (позитивно-правовим) людське встановлення є тільки тоді, коли воно не протирічить природному праву [367, с. 286].

Тома Аквінський виділяв основні складові природного права, які стосувалися безпосередньо людини: право на життя, свободу і щастя. Людина повинна прагнути до загального блага, не завдавати шкоди іншим, віддавати кожному своє, тоді ці права реалізуються. У цьому випадку фактично в основі природного права мислитель бачив морально-етичні імперативи. Концепція Томи Аквінського та його погляди на Божественне

наділення людини такою якістю, як гідність, є «великим внеском Томи Аквінського, і загалом християнського гуманізму, в концепцію невідчужуваних природних прав людини» [391, с. 83–86].

Отже, ми можемо простежити як спільність у поглядах Августина Блаженного і Томи Аквінського, так і відмінність. Спільність їхніх філософсько-правових поглядів на індивідуалізм полягає у такому: Бог – це особа, персона, вище та абсолютне благо; людина створена за образом та подобою Божою, тому вона неповторний індивід, особистість; індивідуалізм проявляється через індивідуальність людської душі – душа індивідуалізує тіло, роблячи його особливим та неповторним; ідея індивідуальності розкривається через призму Божої справедливості; індивідуалізм знаходить свій прояв через гідність, свободу, волю як особливості природного права; мета людського життя – щастя, яке полягає у пізнанні Бога і випробовуванні душі; людина наділена сумлінням, яке повинне контролювати людську поведінку [316, с. 183].

Водночас обидва мислителі – представники різних періодів часу. Так, Августин Блаженний – представник раннього Середньовіччя, а Тома Аквінський – пізнього. Тому їхні філософсько-правові погляди дещо відрізняються. Особливо це стосується розуміння свободи та свободи волі. Так, згідно з Августином, воля є особливістю людського єства, а свобода волі – це здатність обирати між добром і злом, гріховною поведінкою та богосхваленою. Однак, свобода волі є частиною повністю визначеного Богом плану порятунку. Через факт гріхопадіння людина не здатна обирати добро, за неї це може зробити лише Бог. Тому у Августина людина наділена свободою волі, але водночас вона не може здійснити правильний вибір через свою гріховність. Натомість Тома Аквінський розвинув бачення свободи та волі. Завдяки йому, наприкінці епохи Середньовіччя, трактування свободи волі набула справжнього, дійсного змісту. Мислитель підтверджує, що ознакою правового статусу особи є свобода, а трактування волі людини повинне розумітися як можливість розумного вибору. Саме розум, на думку

мислителя, має більше значення під час прийняття правового рішення людиною, оскільки її вільна воля черпає своє джерело у інтелектуально-пізнавальних органах. Таке твердження є другою основною відмінністю у поглядах християнських мислителів, оскільки Августин мав протилежні погляди. Він відстоював позицію, згідно з якою воля – характерна особливість людської істоти, тому що тільки вона визначає людську активність, а не мислення. Отже, світогляд Августина Блаженного є ірраціональним за суттю, де душа наділена почуттями любові, каяття, сумління, терпіння, співчуття, людинолюбства тощо, а світогляд Томи Аквінського – раціональний, оскільки розум має перевагу над волею [316, с. 184].

Тому, проаналізувавши філософсько-правові погляди двох визначних мислителів Середньовіччя: Августина Блаженного та Томи Аквінського, можемо стверджувати, що, залежно від того, що християнські мислителі називали активною силою – Божественний розум чи його волю, виникли дві основні теїстичні моделі права – теїстично-раціональні та теїстично-волютаристські. Ці дві моделі належать до природно-правових концепцій права, тобто до правового натуралізму [205, с. 142–144].

Проаналізувавши філософсько-правові ідеї всього Середньовіччя можна стверджувати, що вони не завжди мали суто індивідуалістичний характер. Тому, індивідуалізм в цю епоху можна було б назвати християнським або релігійно-прагматичним. Такий варіант індивідуалізму нас убезпечить від надмірної критики тих науковців, які не вбачають у християнську епоху існування індивідуалізму взагалі. Водночас така назва підкреслить і наше ставлення до індивідуалізму в Середньовіччі, адже ми погоджуємося, що поширення ідей індивідуалізму на різних стадіях існування традиційного суспільства було неоднаковим. Релігійно-прагматичний індивідуалізм не має тих «класичних» ознак, притаманних сучасному індивідуалізму, а тому той факт, що християнський індивідуалізм відмінний від теперішнього його розуміння, є очевидним.

Наприкінці цього підрозділу хотілося б виділити ті основні філософсько-правові ідеї та факти, які, на нашу думку, покладені в основу християнського індивідуалізму: утворення теологічного права шляхом запозичення основних античних філософсько-правових ідей, здійснення їх трансформації; розгляд права через призму вищої справедливості; поділ права на позитивне та природне; поєднання раціонального на ірраціонального трактування способу прийняття правового рішення; зародження нових ціннісно-правових орієнтирів, переважно побудованих на християнському вченні; переворот у правосвідомості людини – Бог став особистістю, а людина і право Його творінням; ідея «людини як центру всього»; ідея спорідненості, єдиного кореня людини і Бога – реальності, через яку вона стає значущою для людини; особистий Бог передбачає особисте ставлення до себе; звернення християнства до кожного індивіда, персоналізація, підкреслення його особливості, самоті; розуміння неповторної індивідуальності особистості через прояв їх у моральному житті людини, в її вчинках, виборі; усвідомлення людиною себе як автономної індивідуальності; метафізичне обґрунтування унікальності людини як особи та її незалежної самоцінності; з'єднання в людині моментів переживання, самосвідомості і інтуїтивного розуміння справжньої правової реальності; затвердження за людиною свободи волі та особистої відповідальності; під свободою малася на увазі, насамперед, свобода від гріха і прокляття церкви; розкриття індивідуальності через принцип індивідуальної відплати за гріхи, індивідуального порятунку, духовності; пізнання людини через духовність, яка проголосила людину самоцінною, індивідуальною істотою; переорієнтація пізнавальної діяльності людини із зовнішньої сторони на внутрішню сторону людини; розуміння правових норм не як зовнішнього примусу, а через внутрішнє спонукання людини – совість; виділення основних складових природного права, які стосувалися безпосередньо індивідуальності та людини: право на життя, свободу, щастя та вільний самобутній розвиток; втілення таких принципів Середньовіччя у праві:

теоцентризму, креаціонізму, антропоцентризму, гуманізму, персоналізму, рівності та справедливості, відповідальності та свободи волі [316, с. 184–185].

Висновки до Розділу 3

Отже, у результаті проведеного дослідження, здійсненого в межах викладеного розділу дисертації, ми зробили такі висновки:

1. Виявлено, що окремі античні філософсько-правові положення стали основою християнського індивідуалізму, а саме: ідея звільнення людини від світу в період еллінізму; античне вчення про душу; уявлення про державу як про якийсь організм; положення про високу значимість закону для влаштування нормального державного життя; філософсько-правові погляди на справедливість, які стали основою для християнського розуміння права та справедливості; взаємозв'язок Бога та буття; положення про правильні і неправильні державні форми і про їх кругообіг; ідея розуміння «людина – результат природи» доповнилася божественною основою, ідея природного права як норми, що випливає з природи речей; філософсько-правові ідеї римського права, які стали основою християнського позитивного права.

2. Сформовано позицію про спільність та відмінність у поглядах Августина Блаженного і Томи Аквінського. Спільність їхніх філософсько-правових поглядів на індивідуалізм полягає у такому: Бог – це особа, персона, вище та абсолютне благо; людина створена за образом та подобою Божою, тому вона неповторний індивід, особистість; індивідуалізм проявляється через індивідуальність людської душі – душа індивідуалізує тіло, роблячи його особливим та неповторним; ідея індивідуальності розкривається через призму Божої справедливості; індивідуалізм знаходить свій прояв через гідність, свободу, волю як особливості природного права; мета людського життя – щастя, яке полягає у пізнанні Бога і випробовуванні

душі; людина наділена сумлінням, яке повинне контролювати людську поведінку.

Водночас обидва мислителі – представники різних періодів часу. Так, Августин Блаженний – представник раннього Середньовіччя, а Тома Аквінський – пізнього. Тому їхні філософсько-правові погляди дещо відрізняються. Особливо це стосується розуміння свободи та свободи волі. Так, згідно з Августином, воля є особливістю людського єства, а свобода волі – це здатність обирати між добром і злом, гріховною поведінкою та богосхваленою. Однак, свобода волі є частиною повністю визначеного Богом плану порятунку. Через факт гріхопадіння людина не здатна обирати добро, за неї це може зробити лише Бог. Тому у Августина людина наділена свободою волі, але водночас вона не може здійснити правильний вибір через свою гріховність. Натомість Тома Аквінський розвинув бачення свободи та волі. Завдяки йому, наприкінці епохи Середньовіччя, трактування свободи волі набула справжнього, дійсного змісту. Мислитель підтверджує, що ознакою правового статусу особи є свобода, а трактування волі людини повинне розумітися як можливість розумного вибору. Саме розум, на думку мислителя, має більше значення під час прийняття правового рішення людиною, оскільки її вільна воля черпає своє джерело в інтелектуально-пізнавальних органах. Таке твердження є другою основною відмінністю у поглядах християнських мислителів, оскільки Августин мав протилежні погляди. Він відстоював позицію, згідно з якою воля – характерна особливість людської істоти, тому що тільки вона визначає людську активність, а не мислення. Отже, світогляд Августина Блаженного є ірраціональним за суттю, де душа наділена почуттями любові, каяття, сумління, терпіння, співчуття, людинолюбства тощо, а світогляд Томи Аквінського – раціональний, оскільки розум має перевагу над волею.

3. Підсумовуючи зазначимо, що кожна історична епоха характеризується новими філософсько-правовими поглядами, які ґрунтуються на тих ідеях та цінностях, які властиві саме цьому періоду часу.

Тому, середньовічний індивідуалізм неможливо характеризувати за категорією «негативне/позитивне», оскільки він був втіленням тих ідей і цінностей, світогляду, які були саме в цей конкретний історичний період. У цей період проживали люди, які мислили та розвивалися в межах, які були зумовлені тою свідомістю, яка була на цей час. Ми розглянули основні чинники, які стали каталізаторами до змін середньовічного індивідуалізму.

Проаналізувавши філософсько-правові ідеї всього Середньовіччя стверджуємо, що вони не завжди мали суто індивідуалістичний характер. Тому, індивідуалізм в цю епоху можна було б назвати християнським або релігійно-прагматичним. Такий варіант індивідуалізму нас убезпечив від надмірної критики тих науковців, які не вбачають у християнську епоху існування індивідуалізму взагалі. Водночас така назва підкреслила і наше ставлення до індивідуалізму в Середньовіччі, адже ми погоджуємося, що поширення ідей індивідуалізму на різних стадіях існування традиційного суспільства було неоднаковим. Релігійно-прагматичний індивідуалізм не має тих «класичних» ознак, притаманних сучасному індивідуалізму, а тому той факт, що християнський індивідуалізм відмінний від теперішнього його розуміння, є очевидним.

РОЗДІЛ 4

РОЗКРИТТЯ ВЛАСНОГО «Я»

ТА УТВЕРДЖЕННЯ ГІДНОСТІ ТА САМОСТІЙНОСТІ ЛЮДИНИ

В ЕПОХУ ВІДРОДЖЕННЯ І РЕФОРМАЦІЇ

4.1 Гуманістично-антропоцентричне спрямування ренесансних аксіологічних новацій в індивідуалізмі

Усвідомлення людиною себе як особистості здійснилося у добу Відродження, коли розпочався відлік гуманізму як особливого устрою мислення, особистісного самоусвідомлення як особливої тенденції розвитку суспільної свідомості. Правова ідеологія епохи Відродження змінила ідеал положення людини в світі і, у зв'язку з цим, уявлення про можливі і гідні підстави дій і думок [101, с. 62].

Як вважає В. А. Бачинін, Відродження – перехідна і тому надзвичайно суперечлива епоха, оскільки в ній відбувалися низка радикальних соціокультурних метаморфоз в європейській нормативно-ціннісній свідомості.

По-перше, змінилася модель світобудови, де Бог вже не першоджерело світопорядку, оскільки все рухається і без нього. Так, умоглядна модель нескінченного Космосу, в якому головною ідеєю є саморух космічної матерії, замінює Середньовічну картину кінцевого Всесвіту.

По-друге, відбувається зміна моделей культури. На місце Бога як центру світопорядку стає людина, а світ, своєю чергою, раціоналізується. Головним засобом орієнтації серед норм та цінностей стає не віра, а розум («раціо»). Традиційні міфологеми і теології поступово витісняються природничими знаннями, а тому зростає авторитет науки, емпіричного та експериментального знання. Антропоцентрична модель культури витісняє геоцентричну модель.

По-третє, з'являється новий соціокультурний тип особистості. Ренесансна особистість, яка рветься до незвіданого і забороненого, приходить на зміну середньовічній людині. Замість християнського смирення людина Відродження характеризується нездоланною гординею, а замість самовідданого і відданого служіння Богу – зухвалим поривом до освоєння і підкорення світу. Така людина зміст життя вбачає не в служінні релігійним святинам, а в самоствердженні свого «Я» та самореалізації своїх задатків.

По-четверте, відкривається новий соціальний простір свободи. Розпад феодальних структур, зумовлений товарно-грошовими відносинами, супроводжує всю колишню систему замкнутих натуральних господарств. Породжує значні можливості у свободі вибору занять і в соціальному самовизначенні [32, с. 346–347].

Епоха Відродження виявилася переломним періодом у розвитку ідеї індивідуалізму, духовною основою якої став гуманізм. Часто під терміном гуманізм розуміють напрям світської думки Відродження, що характеризується захистом гідності особистості, її свободи і всебічного розвитку, відстоюванням людяності суспільних відносин. Гуманізм розвинувся в Європі як реакція на Середньовіччя з його пануванням католицьких цінностей, теоцентризмом. Накопичений античністю потенціал гуманістичної спадщини виступив як своєрідний резервуар, запасник цінностей, що спирається на потужний шар еволюційно відпрацьованих традицій. У такій якості він сприяв оновленню світогляду та ідеології людей, які вступали в світ нових реальностей [346, с. 30]. Повернення до античних ідей розуміння людини як самоцінності з невід'ємною людською гідністю відбулося саме в епоху Відродження [174, с. 79]. У світських колах було багато «прихильників» епікурейської етики на противагу релігійним нормам моралі. Своєрідною формою емансипації від релігії у філософії права став виниклий в цю епоху **деїзм**, який фактично зводив до мінімуму функції Бога [99, с. 71–72]. Водночас враховуючи той факт, що саме у християнстві проблема спасіння людини уперше в історії набула першочергової

значущості, то у вченні людини ренесансний гуманізм залежав від давньоцерковної традиції. Як вважали церковні письменники в добу раннього християнства, Бог, створивши людину, хотів мати істоту, здатну оцінити Його творіння, дивуватися Його могутності, належно Його хвалити. Згідно з християнською традицією світ цей та усе в ньому існуюче створене для людини, яка має належним чином служити Богу, оскільки розуміє та захоплюється діяннями Творця [417, с. 34].

Втім, «ренесансні мислителі підкреслювали онтологічні засади людської гідності; їх захоплення викликало не те, що людина створена за образом та подобою Божою, а те, що самим розподіленням речей назначена відігравати ключову роль в універсумі, підходити так до творчого світу, як і до себе» [201, с. 229]. Ця спрямованість до себе, до свого внутрішнього світу, до нової онтології, до нового світогляду йшла через новий антропоцентризм. Ми писали в попередньому підрозділі про антропоцентризм Середньовіччя. Однак, у середньовічному антропоцентризмі людина є суб'єктом космічної драми гріхопадіння і спокутування. Натомість ренесансний індивідуалізм будується на гуманізмі, що, привертаючи увагу до внутрішнього світу людини, її людської гідності, торує шлях до нової антропології. Антропоцентризм гуманістичної філософії означав не тільки перенесення уваги з проблем онтологічних на етичні, але й перебудову всієї картини світу, нове розуміння центральної для середньовічної і ренесансної філософської думки проблеми співвідношення божественного і природного начал, що відображала специфічне для цих епох осмислення основного питання філософії права. Завданням філософії права виявляється не дуалізм в людині природного і божественного, духовного і матеріального начал, а розкриття їх гармонійної єдності [108, с. 40–41]. Отже, антропоцентризм Середньовіччя та Ренесансу мають суттєві відмінності. Так, середньовічний антропоцентризм за основу бере проблему гріхопадіння, відкуплення і спасіння людини; людина була вищим творінням Бога на землі, а світ був створений для неї; але людина розглядалася в контексті лише взаємовідносин

з Богом. Натомість антропоцентризм Відродження розглядає людину насамперед через земне призначення. Людина не тільки підноситься в межах ієрархічної картини буття, але й повертається до природи, а її відносини з природою і Богом розглядаються в межах нового, пантеїстичного розуміння світу [108, с. 10–12].

Отже, антропоцентризм мав відому передумову – еволюцію теоцентризму, коли акцент з Бога-Отця переносився на Бога-Сина. Згодом центр уваги філософсько-правової думки перемістився з божественної природи Ісуса Христа на людську. Антропоцентризм передбачає висування людини на те місце, яке раніше займав Бог – центр світобудови [293, с. 39]. Увесь світ став представлятися похідним від людини, залежним від її волі, значущим тільки як об'єкт використання людиною. Людина стала мислитися як вінець творіння, а її доля залежить від неї самої [140, с. 226–227]. Природно, що гуманізм зробив основним контекстом духовної діяльності реалізацію творчих потенцій людини. Відродження відірвало природне людини від духовного, воно дало свободу творчому розвитку природному в людині, відступаючи від свого внутрішнього сенсу, відірвавшись від найглибших основ природи людини. На противагу тезі середньовічного індивідуалізму про те, що людина є образ і подоба Бога, тепер індивідуалізм стверджує, що «людська природа є образ і подоба не божественної природи, а природи світової, що вона є природна істота...» [34, с. 109]. Епоха Відродження поступово відроджує внутрішню автономність індивіда від жорстких соціальних зав'язків. Внутрішньо дистанціюючись від суспільства, індивід отримує можливість поглянути на нього з боку. Соціальне пізнання набуває нових форм, найголовнішою його ознакою є звільнення від церковної регламентації. Авторство тепер виступає як потужний стимул для самоствердження, індивід починає «жити» в земному житті і його діяльність направлена на пізнання і облаштування соціального простору свого існування. Формується розуміння краси як результату і характеристики діяльності індивіда [248, с. 90–91].

Людина доби Відродження, на відміну від середньовічної особистості, погляди якої були спрямовані до надкосмічного Творця, шукала шляхи уподібнення до Бога не тільки в глибинах власної самосвідомості, а й через усвідомлення себе, своєї значимості, активність тощо. Людина розумілась як найвище творіння, якою Бог завершив свою творчість. Людина, як співтворець Бога, здатна досягнути процес творіння й творити як Творець, наслідуючи Його, з чого випливає рівність між Богом та людиною [112, с. 52].

Логічним продовженням такої рефлексивної метаморфози став погляд на людину не у контексті її гріхопадіння та спасіння завдяки божественній благодаті, а у зв'язку з її власними достоїнствами і можливостями піднятися до істинно людського існування. Завдяки цьому християнський антропоцентризм набув принципово нових, вкрай важливих для формування індивідуалістичних настанов, характеристик. У межах філософського дискурсу вперше після багатовікового проповідування нікчемності земного людського існування було відкрито проголошено високу значущість «героїчного ентузіазму», земних людських справ (А. Данте, Дж. Бруно та інші). На противагу схоластичним положенням про гріховність людської природи та закликам до аскетичного самоприниження і самопожертви, було відверто заявлено про прагнення індивіда до самозбереження й особистої користі як цілком природне підґрунтя людських учинків, яке не суперечить ні волі Всевишнього, ні людській гідності, ні почуттям обов'язку, ні турботам про благо інших (К. Раймонді, Л. Валла та ін.) [293, с. 40]. На зміну традиційним уявленням про обмеженість і безсилля людського розуму і волі приходить у чомусь надмірно самовпевнене, але все ж украй важливе усвідомлення того, що власний розум і вільна воля індивіда дозволяють йому стати не тільки продовжувачем божественного творіння, але і творцем самого себе [194, с. 57–58]. «Людина не повинна почуватися 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 добродійній практиці, любові, повноцінному переживанні життя» [135, с. 125–126].

Проголошується звільнення людини від раніше безумовних канонів і обмежень, з-під колишньої аподиктичної залежності від божественного приречення. Людина наділяється індивідуальною свободою вибору і «самостворення», раніше немислимим правом «бути тим, ким хоче». Водночас йдеться про безумовне – «абсолютне самоствердження» індивіда, адже індивідуалізм Відродження зовсім не є остеронь до турбот про благо інших, почуттів обов'язку і відповідальності, які впливають з безлічі зв'язків зі світом і усвідомлення того, що у своїй волі людина може не тільки піднятися «до зірок і ангелів», але й опуститися до звіриного стану. Гуманісти доби Відродження неодноразово підкреслюють значення спілкування, людяності, дружби тощо як необхідних передумов гармонійного розвитку та існування людини. Тобто, італійські гуманісти вбачають істинне призначення людини в цьому світі не тільки у вільному, але й відповідальному самовизначенні особистості [194, с.58–59].

Як вважає В. А. Бачинін, антропоцентризм Відродження спирається на такі філософсько-правові ідеї:

- 1) людина є досконалою, а тому ні в чому не поступається Богу;
- 2) оскільки людина досконала, їй варто всі свої сили використовувати для вдосконалення світу через його освоєння, перетворення;
- 3) перспективу нескінченного прогресу відкривають безмежні можливості людини, яка є єдиною у Всесвіті розумною істотою [32, с. 347].

Отже, «взагалі, гуманістична філософія епохи Відродження виробила антропологічний спосіб мислення про світ. Уся філософія тоді була у певному сенсі людинознавством» [433, с. 32]. Ідеал людини згідно з гуманістичними уявленнями визначається не знатністю, походження чи багатством, а особистими чеснотами, благородством вчинків, особистою відповідальністю. «Гуманістичний ідеал стверджував у людині право на

вільну думку й діяльність, гідність і незалежність» [278, с. 29]. Згідно з альтернативною антропоцентричною моделлю світового порядку, запропонованою гуманізмом, людина вважається єдиною абсолютною цінністю. Світоглядно-духовні зміни, що відбулись у часи Відродження, стали поштовхом до іншого тлумачення ідеї християнської любові, адже її зміст все більше пов'язували з природними людськими рисами. Антропоцентризм все більше підкреслював самоцінність та неповторність особи, її креативну природу, її природжене право бути, відрізнятись від інших. Це гуманістично-індивідуалістичне спрямування як ренесансні аксіологічні новації стали важливим кроком на шляху гуманізації суспільства і права [293, с. 41]. Виняткову індивідуальність людини доводили гуманістичні ідеї епохи Відродження, які були спрямовані на обґрунтування особливого, визначального статусу людини у всесвіті, піднесення гідності людини й зрівняння її у чомусь з Богом. Гуманізм як система поглядів та ідей на людину як найвищу цінність, вільний вияв природних людських думок і почуттів, став рушійною силою розвитку природного права. Основними твердженнями були: людина є частиною природи, має право діяти за вказівками власного розуму (право вільної поведінки), на задоволення своїх земних потреб, проголошувалася свобода людини (думки, слова, віра), соціальна рівність, законність [114, с. 143–144]. Антропоцентризм спровокував інтенсивний розвиток природно-правових вчень, основою яких були і залишаються природні права і свободи людини [96, с. 436]. Пройдуть століття, і світова філософсько-правова думка, розробляючи далі ідеї гуманізму епохи Відродження, прийде до тлумачення прав і свобод людини в їх сучасній інтерпретації, до ідей природних невідчужуваних прав і свобод людини і громадянина, до ідей вільної держави і громадянського суспільства [174, с. 79].

Найбільші мислителі епохи Відродження, враховуючи можливість народу до раціонально-морального «самовизначення і волевиявлення», в основу інтерпретації демократії поклали ідею індивіда, який має початкове

право на свободу і захищеність своїх прав. Ці основоположники ліберального вчення поширили рівність на участь у владі серед всіх людей без винятку. У цьому випадку держава ставала нейтральним інститутом, основні функції та повноваження якої визначалися спільними рішеннями громадян і були спрямовані на захист їх індивідуальних прав і свобод [47, с. 183–184].

Антропоцентризм та персоналізм в добу Відродження перетворилися на провідні засади тогочасної філософії права. Все більше набирала популярності в гуманістичних міркуваннях тогочасних мислителів ідея людини як вільної особи з особливою силою [293, с. 42]. Насамперед, йшлося про свободу, яка, в результаті міркувань соціально-філософського спрямування щодо вільної особи та певною мірою звеличення людської природи, отримала переорієнтацію [365, с. 21].

Важливим досягненням епохи Відродження є відкриття індивідуальності як соціального атома нового часу. Тільки в епоху Відродження індивідуальність стала отримувати визнання суспільства як суб'єкта права, володаря особливих особистісних якостей. Характерно, що тоді ж виникло і поняття «особистість», яке також важливе для виявлення індивідуальних якостей. Воно стало передаватися латинським словом *persona*, яким в епоху Відродження стали позначати фізичну особу в судочинстві [293, с. 42]. Людина стала мислитись як особистість, яка володіє особливими, природженими, природними правами, починаючи з прав на життя, свободу та власність і закінчуючи правами на участь в управлінні, законодавстві і суді. Найближчим наслідком подібних змін ментальності стала індивідуалізація творчості, конкуренція, змагання та виявлення лідерства, прагнення утвердити своє особисте авторство і зверхність. Саме тоді виникло уявлення про авторське право, яке повинно було захищатися законом, також поняття «індивідуального авторства», правила цитування тощо [140, с. 227–229].

Отже, антропоцентризм є головною рисою гуманізму. У гуманістичних ідеях міститься еволюційність філософсько-правових поглядів, суть яких

полягає в зміні центру соціально-правового буття з Бога як творця Всесвіту на людину як творця свого життя, соціально-правової культури, держави. Гуманістичне спрямування філософії права – це висування на п'єдестал людини, а потім вже Бога. Розуміння людини зближувалися з розумінням Бога, тому що Бог, створивши людину за своєю подобою, тим самим передав їй свої повноваження – людина продовжує справу Бога на землі. Центральною ланкою нової філософії права Відродження стає культ людини, бо найбільшою цінністю є життя людини і сама людина. Людина є цінна не тому, що її поведінка є результатом волі Божої чи втіленням суспільних норм, а тому, що вона унікальна та неповторна сама собою [293, с. 42]. Філософи цього часу створили новий соціально-правовий світогляд, в якому новий погляд на світ, правове буття, який не можливий без особистого досвіду людини. Філософія права наділяла людину такою силою, такою владою, такими можливостями, які вона не мала і не відчувала ніколи раніше. Людина починає самозаглиблюватися, здійснювати самоаналіз та самопізнання, відкриваючи в собі все нові грані. Символом Відродження стала фігура людини-творця, оскільки людина почала своєю діяльністю відкривати нові горизонти як у прямому змісті цього слова (географічні відкриття), так і в переносному (інноваційні, технологічні, анатомічні, мистецькі, правові відкриття тощо).

Отже, гуманістично-антропоцентричні філософсько-правові ідеї стали підґрунтям для: перенесення філософсько-правових проблем з онтологічної сфери в етичну; розкриття гармонійної єдності божественного і природного, духовного та матеріального начал; вільного волевиявлення природних людських думок і почуттів; можливості діяти згідно з вказівками власного розуму; визначення ідеалу людини через особисті чесноти, благородство та особисту відповідальність; розрізнення природного від духовного в людині; раціонально-морального самовизначення індивіда; обґрунтування особистої та зовнішньої свободи людини; вироблення антропологічного способу мислення про соціально-правове буття; тлумачення прав і свобод людини і

громадянина; розвитку природного права; соціальної рівності та законності; захисту гідності особистості, її свободи відстоювання всебічного розвитку; відкриття індивідуальності як соціально-правового атома; виникнення поняття «особистість».

Саме гуманізм та антропоцентризм стали двома найважливішими детермінантами для формування нового типу індивідуалізму – гуманістичного, який керується принципом самоцінності людини, гармонійності та ставить у центр її бажання, чи-то духовні, чи матеріальні [293, с. 42].

В епоху Відродження людина проголошується центром світобудови. Цей процес, вже за своєю суттю, не міг не супроводжуватися емансипацією людини – особистої та зовнішньої свободи людини-творця. Початок формування цієї умови і було покладено титанами епохи Відродження, адже саме з цього часу, вважаємо, є всі підстави говорити про культурну поляризацію соціокультурного розвитку людства. Тому вважаємо за необхідне, задля кращого розуміння гуманістичного індивідуалізму, охарактеризувати філософсько-правові погляди мислителів цієї епохи, які, безсумнівно, вплинули на розвиток та формування цієї філософсько-правової течії.

4.2 Філософсько-правова культурна поляризація індивідуалізму мислителями епохи Відродження

Одним із перших видатних гуманістів був Данте Аліґ'єрі, який своє вчення спрямував на обґрунтування цінності і значущості життя людини. Філософ прагнув довести через визнання подвійної природи людини (тілесної і духовної), що стержень буття людини можна реалізувати лише через реальні дії та полягає у свободі волі. Перед людиною відповідно до її подвійної природи постає блаженство у житті та блаженство вічності. Ці

блаженства людина досягає через шлях філософських надбань (який людина обирає через розумові можливості) та духовний шлях (на який людину наставляє Святий Дух). До внутрішньої гармонії і наближення людини до Бога можуть привести людські зусилля, оскільки Бог і є уособленням довершеності й абсолютної гармонії [128, с. 248]. Данте доводив, що сутність буття людини полягає у свободі волі, через призму якої філософ намагався переосмислити і характер відносин Бога та людини. Як вважав філософ, людина може існувати лише в єдності з Богом [161, с. 40].

Обов'язковою умовою моральної оцінки для Данте є свобода людського діяння, що є основою принципу моральної відповідальності. Філософ є противником детермінізму людської долі та поведінки, тому рівною мірою він відкидає як астрологічний детермінізм, так і сліпий провиденціалізм, що перетворює людину на іграшку в руках божественного провидіння. У розумінні Данте свобода волі не дозволяє звалити відповідальність на Бога чи на якісь інші причини, і тим самим уникнути особистої відповідальності за те, що відбувається в світі. Людина, користуючись даною їй свободою, здатна до виконання свого земного призначення, здійснення свого земного подвигу [129, с. 250].

Отже, Данте, будучи одним із перших мислителів гуманістичного індивідуалізму, у своїй філософії не розриває середньовічний взаємозв'язок людини з Богом. Свідченням цього є його філософсько-правові міркування щодо гармонійності душі та тіла, нерозривності Бога і людини, а також земного призначення людини. Однак, на відмінну від середньовічної філософії права, Данте наголошує на свободі волі та відповідальності, а також недетермінованості долі людини. Фактично філософ закладає фундамент до розуміння людини як самостійного суб'єкта права, який здатний нести відповідальність та здійснювати моральну оцінку своєї правової поведінки.

Ф. Петрарка, як загальновизнаний засновник італійського гуманістичного руху, під поняттям «гуманізм» розумів усвідомлення

людиною своєї унікальності та вміння жити насиченим життям, відкриваючи власною діяльністю в собі багатство закладених Богом смислів. Мета людини – об'єднатися з іншими людьми за допомогою пошуку себе, відкрити для себе свою людську сутність. Передумовами будь-якої плідної діяльності на землі, як вважає філософ, є турбота про батьківщину та любов до ближнього, внутрішнє самовдосконалення людини. Вважається, що Петрарка стояв біля витоків європейського індивідуалізму, оскільки закликає людину звернутися до внутрішнього світу, не замикатися на «самості». На думку Петрарки, індивідуалізм та самозаглиблення мають давати творчий поштовх людському життю. Ці фундаментальні особливості ранньої гуманістичної філософії були потім підхоплені й іншими гуманістами [78, с. 80].

Ф. Петрарка створив вчення, що утверджувало людську гідність у реальному житті. Головна ідея цього вчення: людина як моральна за своєю природою істота здатна вдосконалюватися під впливом світської освіти та виховання. Завдяки його філософсько-правовим поглядам виростає нова самосвідомість людини, її нова суспільна позиція, яка ґрунтується на гордості та самоствердженні, усвідомленні власної сили та таланту. Філософ розглядав людину як своєрідну точку відліку дійсності, яка все більше набуває самостійності, усе частіше репрезентує не спілку, а себе [112, с. 53].

У філософії права Ф. Петрарки віднаходимо основний акцент, з якого випливає прихильність мислителя до індивідуалізму, – внутрішнє самовдосконалення. На думку мислителя, людина все своє життя повинна вдосконалюватися і це вона має здійснювати завдяки освіті та вихованню. Завдяки внутрішньому зверненню до себе, пошуку себе, відкриття для себе своєї людської сутності формується самосвідомість людини, її нова суспільно-правова позиція, яка ґрунтується на розумінні своєї унікальності та самоствердженні, усвідомленні власної сили та таланту.

На противагу теоцентричному світогляду Середньовіччя гуманістичний антропоцентризм епохи Відродження по-своєму вирішує проблему свободи. У своїй антропоцентричній теорії Джаноццо Манетті

виділяє вільну владу волі як якість, що високо піднімає людину над природним світом і зближає її з Богом. Саме свобода волі, на думку мислителя, у взаємодії з розумом робить людину паном всього сущого. Уже в цьому положенні помітні натуралістичні тенденції, які характерні для поглядів Манетті, згодом вони проявляться у поглядах Альберта. Ці філософи своєю теорією долають теоцентричну релігійну філософію [69, с. 23].

М. Кузанський один із перших проголосив, що людина – це не мізерна і нікчемна частинка Всесвіту, а найдосконаліший його «відблиск», частина і водночас автентичне втілення – «малий світ». «Кожна людина наділена вільним вибором, а саме вибором між волінням і небажанням, знаючи добродійність і порок – що чесно і що нечесно, що справедливо і що несправедливо, що похвально і що ганебно, що славно і що ганебно, та знаючи, що треба обирати добро і відкидати зло, оскільки всередині неї є цар і суддя таких речей; усе це... залежить від людини як такої» [202, с. 280].

Лоренцо Валла, який був одним із перших видатних гуманістів епохи Ренесансу, був прихильником морального індивідуалізму. Лоренцо Валла в основу своєї правової етики поклав особистісний інтерес, зробивши його моральним критерієм. Філософ вважав, що оцінюючи людські вчинки треба керуватися не абстрактними моральними або правовими принципами, а конкретними життєвими обставинами, які визначають вибір між поганим і добрим, шкідливим та корисним [402, с. 272]. П'єтро Помпонацці, будучи представником філософських традицій, прагнув взагалі зруйнувати значення етичних та моральних норм, тим самим він стверджує, що немає безсмертної душі, тому немає потреби боятися потойбічних мук і очікувати винагороди на небесах. Таке твердження про смертність душі водночас змусило мислителя шукати відповіді на запитання про мету існування людського життя та щастя людини. Відмова від теологічного уявлення про вищі цілі людства вимагала пошуків земного призначення людини. П'єтро Помпонацці, спростовуючи доводи захисників релігійної етики філософії,

розробляє в «Трактаті про безсмертя душі» власне бачення мети людського існування, яке становить особливий варіант ренесансної антропології [108, с. 169]. П'єтро Помпонацці вважав, що людина унікальна як тілом, так і душею, які нерозривно злиті, а тому їх поділ на душу і тіло недопустимий. Душа – це головне в людині, коли людина вмирає, її душа зливається з загальним духом – Божеством, стає моментом індивідуального розуму. Унікальність людини полягає і в тому, що їй властива особлива моральність, якої важко смертній людині дотримуватися. На думку філософа, безсмертя душі – це незаперечна істина віри, а не розуму. Подібної думки були і інші представники філософії Ренесансу. Так, Монтень також вважав, що розум не всемогутній: з одного боку, він обмежений вірою, з іншого – органами почуттів; Дж. Бруно вважав, що духовне начало не може існувати без тіла, як і тіло, рухоме і кероване ним, з ним єдине, з його відсутністю розпадається [47, с. 37–38]. Вернардіно Телезіо, будучи прихильником індивідуалістичної етики, стверджував про існування як нематеріальної душі, яка безсмертна і божественна, так і матеріального духу. Філософ існуванням душі обґрунтовував здатність людини до вдосконалення своєї свідомості та відповідальності. Для нього інструментами для захисту людини від небезпек, які їй загрожують, є людське співжиття і солідарність [155].

Отже, особливу увагу в епосі Відродження приділяли людській душі, яка розглядалася як джерело могутності людини, основа її активності. Так, у Еразма Роттердамського душа постає «якимсь божеством». «Душа (anima), пам'ятаючи про ефірне своє походження, щосили прагне вгору і бореться з земним своїм тягарем, зневажає те, що мабуть, так як вона знає, що це тлінне, вона шукає те, що істинне і вічне. Безсмертна, і вона любить безсмертне...» [351, с. 111]. Душа у Еразма займає проміжне місце між тілом і духом. Душа відіграє визначальну роль у вчинках «внутрішньої людини». Попри те, що душа вимушена підкорятися рішенням тіла, їй властиві піднесені почуття любові і віри, милосердя, бажання поваги і визнання та ін. [47, с. 36–37].

У цей час поняття «душа» трансформується в поняття «свідомість». Формуються і уточнюються поняття «особистість» і «індивідуальність». Недоліком філософії Відродження було ототожнення цих понять, оскільки поняття людини було зведене в культ творця, то її особистість розчинялася в індивідуальності, до вчинків людини застосовувався тільки один критерій – оригінальність, що не завжди характеризує людину як особистість. Людина у цю епоху шукала точку опори для свого життя не стільки на небі, в космосі, скільки на землі, у собі, у своєму тілі і душі. Тому, проблема індивідуальності була надзвичайно актуальна, оскільки містила не тільки ідею захисту суб'єкта діяльності, а й нові ідеали людини, нові шляхи пізнання і досягнення істини. Такий інтерес до індивідуальності полягав у всьому, зокрема і в мистецтві. Доступними тільки йому засобами мистецтво навчалось визначати і усвідомлювати нові смисли та ідеали [101, с. 64–65].

Можемо стверджувати, що такі вчені, як Дж. Манетті, М. Казуанський своїми індивідуалістичними філософсько-правовими поглядами стали руйнувати теоцентричну релігійну мораль. Наслідком цього стали подальші філософсько-правові висловлювання Лоренцо Валла та П'єтро Помпонацці щодо значення етичних, моральних принципів. Як стали вважати філософи, етичні та моральні норми абстрактні та не повинні виконувати регулятивні функції. Соціально-правова поведінка людини повинна керуватися конкретними життєвими обставинами, які визначають вибір між корисним і шкідливим, поганим і добрим. Така тенденція в подальшому призвела до різних поглядів щодо значення душі у моральному-правовому виборі індивіда. Адже, з одного боку, явище «душі» суто християнський атрибут, а з іншого боку, без її існування втрачається сенс життя, ідеал щастя, мета людського існування та уявлення про вищі цілі людства. Як наслідок, одні науковці повністю відмовляються від існування душі, бо в момент смерті людини душа зливається з загальним духом – Божеством, стає моментом індивідуального розуму (П'єтро Помпонацці), інші стверджують, що душа існує і вона безсмертна, має божественне походження (Вернардіно Телезіо), а

ще інші – душа займає проміжне місце між тілом і духом (Еразм Роттердамський). Вияв цього факту (інше розуміння душі, ніж у середньовічній філософії права) свідчить про поступові зміни у філософії права, які полягають у пошуку інших чинників, які впливають на соціально-правову поведінку. Так, спостерігаємо, що в одних філософів права значення душі поступово займає моральність, в інших – свідомість, розум тощо. Окремі філософи права поглиблюючи ці міркування, все частіше звертають увагу і на додаткові чинники, які впливають на соціально-правову поведінку, скажімо такі, як ірраціональні.

На думку Еразма Роттердамського, людиною може називатися лише відповідальна людина, яка змогла подолати афекти і природні пристрасті через домінування розуму і морального начала. Філософ розкрив значення ірраціонального в людині. Так, він стверджував, що людина живе почуттями, а тому в ній сперечаються як дурість, так і мудрість. У мислителя ідея відповідальної активності людини випливає з принципів свободи волі та моралі. Роттердамський розумів доброчесність як наслідок самовдосконалення, праці людини над собою, освіти, виховання впродовж усього життя. Без набуття мудрості людиною, яка повинна бути високоморальною, обдарованою великим розумом, досвідом та глибокими знаннями, неможлива доброчесність [350, с. 632–633].

В епоху Відродження набула поширення ідея про подвійну природу волі, коли вважалося, що половина людських вчинків зумовлювалася Богом, інша ж половина вчинків залежала від вільного вибору людини: володіючи розумом і керуючись ним, людина самостійно здійснює вибір між добром і злом. Найсильнішу апологію свободи волі дав Еразм Роттердамський у своєму знаменитому трактаті «*De libero arbitrio*» («Про вільну волю»), де він вказує, що визнання свободи людської волі накладає за вчинки відповідальність на людину. Добрі вчинки винагороджуються ще за життя з боку суспільства, а після завершення життя – Божою благодаттю, натомість за погані – людина отримує покарання. Без винагородження чи покарання, на

його переконання, не залишається ні одне добре або зле діяння [140, с. 234–237]. Божественна детермінація, як вважає мислитель, не скасовує свободи людської волі, свободи вибору, бо без нього втрачають сенс поняття гріха, покарання і чесноти. Початок і кінець людського життя залежить від Бога, але його перебіг неможливий без вільно-вольових дій людини. Як вважає мислитель, якщо скасувати свободу людської волі, то це б призвело до аморалізму, так як «якщо немає волі, то немає і гріха». Суть людської свободи не в тому, щоб робити все, що захочеться, і бути вільним від соціальних установок і правил, а в тому, щоб вільно виконувати їх [349, с. 233, 254].

Також Еразм Роттердамський велику увагу приділяв темі морального вдосконалення людини. На думку цього філософа всі внутрішні розлади і проблеми йдуть від невідповідності між божественною душею і грішним тілом. Від тілесних бажань неможливо позбутися, але за допомогою розуму можна і треба тримати їх у відповідних межах. Заслуга Еразма також полягає в тому, що він здійснив новий латинський переклад Нового Завіту і відстоював переклад Святого Письма на народні мови, тим самим готуючи ідейний ґрунт для наближення Реформації [392, с. 15–17].

Отже, Еразм Роттердамський мав унікальні філософсько-правові погляди на розуміння душі, свободи волі та відповідальності, які полягають у такому: душа – проміжне місце між тілом і духом; людина самотійно здійснює вибір між добром і злом; визнання свободи людської волі накладає за вчинки відповідальність на людину; початок і кінець людського життя залежить від Бога, але його перебіг неможливий без вільно-вольових дій людини (подвійна природа волі); людська свобода полягає не в тому, щоб робити все, що захочеться, і бути вільним від соціально-правових установок і правил, а в тому, щоб вільно виконувати їх; розум повинен приборкувати тілесні бажання людини, які ведуть її до гріха.

Епоха Відродження ознаменувалася новими тенденціями до розуміння індивідуалізму. Мислителями цієї епохи людина оголошувалася паном над

усією природою, творцем власного життя. Таку тенденцію яскраво демонструють слова Дж Піко делла Мірандола, які він вклав в уста самого Бога-батька: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ані свого місця, ані певного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, і обов'язок ти мав за власним бажанням, за своєю волею і за своїм рішенням. Образ інших створінь визначений у границях встановлених нами законів. Ти ж, не обмежений жодними границями, визначиш свій образ за своїм рішенням, у владу котрого я тебе передаю...Ти маєш змогу переродитися у нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі і у вищі, божественні. О вища щедрість Бога-Отця!» [287, с. 249]. Отже, Піко делла Мірандола головною особливістю людської природи вбачає можливість вільного формування своєї сутності. Як вважає філософ, місце людини у світі унікальне; вона не має якогось «закріпленого» місця в космічній ієрархії, знаходиться поза нею, але водночас долучена до кожної її ступені. Відсутність визначеного місця в світобудові, здатність до зміни і вибору своєї природи є умовою вільного самотворення людини. Піко делла Мірандола найвиразніше формулює центральну для всієї антропології Відродження ідею суверенності людини як творця власної сутності, де людина – результат власних зусиль та має цілковиту владу над собою. Отже, людина – це партнер Бога, де творче начало в людині постає як участь в діяльності Бога, її продовження та завершення. Мислитель підкреслює божественну властивість людини містити всі види реальності, вбираючи в себе все, людина здатна стати, ким завгодно, вона – безумовний результат власних зусиль. Людину зближує з рослинами вегетативна здатність, з тваринами – чуттєва, інтелектуальна робить її подібною ангелам. І лише від неї залежить, піднятися до вершин ангельського інтелекту або опуститися до рівня тварини. Тому, свобода може відкрити шлях і до безмежних висот особистісного розвитку, і до деградації людини [369, с. 21–22].

Своєрідне резюме антропоцентричних ідей філософії Відродження знайшло своє вираження в «Промові про гідність людини» Піко делла

Мірандоли, яка пронизана ідеями тотожності людського мікрокосму і божественно-природного макрокосму. Згідно з поглядами філософа епохи Відродження, Бог поставив людину в центрі космосу, зробивши її суддею мудрості, величі і краси. З одного боку, людина виступає, як «посередник між усіма створіннями» – земними і небесними; а з іншого – вона інша від цих істот, оскільки «чудеса людського духу перевершують [чудеса] небес ... На землі немає нічого більш великого, крім людини, а в людині – нічого більшого за її розум (*mens*) і душу (*anima*). Піднятися над ними, значить, піднятися над небесами...» [157, с. 11]. У своїй «Промові про гідність людини» Джованні Піко делла Мірандола обґрунтовує свободу, пов'язуючи її з духовним призначенням людини. Людина, як вважає мислитель, користуючись свободою волі, може зробити свій вибір – опуститься до низького світу і стати нарівні з худобою або так само вільно піднятися до вищого світу божественного, зважившись на це власним духом. Він, іншими словами, формулює основні положення гуманістичної програми Відродження, що ставить людину в центр світобудови. Так у філософію входить ідея вільної суб'єктивності і новий статус людини в світі [164, с. 41]. Піко делла Мірандола вважав, що чудеса людського духу визначаються свободою його волі, повною свободою вибору найрізноманітніших шляхів. Мислитель вважає, що людська свобода – це не хаотичне явище, а тому наповнює свободу вибору глибоким моральним змістом. Вільна людина, на його думку, може визнати істиною тільки те, у чому вона щиро переконана. Ідеї Мірандоли виступають одним з вузлових моментів гуманістичної філософії. Згідно з його думкою, специфіка людини полягає саме у вільній волі, яка дозволяє останній перевершити всі небесні створіння (субстанції), створені автором в усьому досконало, у той час, як людина може досягти найбільшої досконалості власними зусиллями, використовуючи даровану їй Богом вільну волю. Мірандола як і інші італійські гуманісти рішуче відкидають не тільки божественний, а й астрологічний детермінізм, згідно з яким небесні світила зумовлюють долі людей і обмежують їх свободну

діяльність. Свобода волі безпосередньо направляє людину до добра або зла [69, с. 23–24].

У філософії Піко де Мірандоли людина є особливим мікрокосмосом, творцем своєї долі, вона будує своє існування виключно завдяки вільному вибору, власному волінню та свободі. Людина постійно йде до природної активності, божественної довершеності, а тому відповідальність людини не визначає щось надприродне. Людина, на відміну від Бога, який є постійним творінням гармонії, може також творити хаос, руйнувати, бути співучасником зла, а тому повинна нести відповідальності. Тому Бог єднає з собою за створене благо та карає людину за заподіяне зло [115, с. 43]. Доля людини знаходиться в її руках, оскільки вона наділена свободою волі – це один із найважливіших тезисів філософії права Піко делла Мірандоли. Основний шлях для вдосконалення людини, для наближення до божественних істот – пізнання за допомогою всіх наявних в арсеналі засобів: філософії, теології, містики, магії. Характерно, що Піко вважав першою і найважливішою сходинкою пізнання саме філософію, оскільки філософія готує людину до вищого знання, очищає його розум, упокорює пристрасті, заспокоює душу [392, с. 12–13].

Отже, Піко делла Мірандола усе своє життя присвятив самопізнанню, відкриттю власної неповторності, оригінальності та відкрив індивідуальність кожної людини. Об'єктом уваги мислителя є людська свобода, без якої неможлива вища гідність людини. Відмінність людини від усіх інших створінь, її специфіка полягає у її свободі як можливості у будь-який момент змінити напрям свого розвитку, закони своєї діяльності, свою долю [417, с. 34].

Головною особливістю філософії права Піко делла Мірандола є те, що він розкриває можливість вільного формування своєї сутності людиною. Його філософія права зосереджена на умові вільного самотворення людини, тому що людина – унікальна, суверенна, займає особливе місце у Всесвіті, є результатом лише власних зусиль, вільного вибору, свободи та має цілковиту

владу над собою. Піко делла Мірандола найвиразніше формулює центральну для всієї антропології Відродження ідею – розуміння людини як творця власної сутності та долі.

Великий внесок у розвиток гуманізму та індивідуалізму зробив також Ніколло Макіавеллі, який вважає, що людина є егоїстичною, «сама собі творить закон, керуючись мотивами й інтересами сили й збагачення» [175, с. 47]. Наслідком цієї рецепції стало поширення у самосвідомості Заходу розуміння ролі закону в суспільному житті, за яким не повинна панувати сваволя влади, а влада закону. Церковна та світська влади вимушені керуватися «не волею людською, але волею Бога і закону», а тому втрачали право нелегітимного втручання в «права і вольності» індивіда. Такий процес посприяв безумовному укоріненню в самосвідомості суспільства уявлень про суверенне право на самовизначення, недоторканність особистих прав людини. Ще однією філософсько-правовою ідеєю, яка стала не менш важливою для розвитку особистої незалежності, стала ідея «двох влад», яка мала філософсько-теологічне обґрунтування. Адже розмежування повноважень церковної та світської влади, їх нарізне існування: «кесарю – кесарево, а Богу – Боже» вивільняло з-під їх одноосібного диктату моральні, релігійні, філософсько-правові переконання і погляди людини, обмежувало безмежну залежність особистості від всевладдя держави чи, навпаки, церкви і створювало незрівнянно більш сприятливі умови для її незалежного самовизначення. З іншого боку, ідея «немає влади не від Бога» утримувала від анархічних інтенцій особистість [194, с. 53–54]. Тогочасне позитивне право, яке базувалось на джерелах римського права, узгодженого з історично новими умовами суспільно-політичного життя і з нормами національного права також передбачало ідею законності, ідею всезагальної свободи, рівності всіх перед законом та ін. [113, с. 64].

Н. Макіавеллі, будучи одним із найбільш оригінальних мислителів Відродження, критикує один з ключових для середньовічного світорозуміння погляд, згідно з яким доля і Бог визначають все у світі, а від людей начебто

нічого не залежать і вони мусять лише пасивно підкорятися їх вимогам. Свою незадоволеність ідеалами християнства Макіавеллі висловлює через те, що у цій релігії найбільш поважними героями є святі люди, які смиренні та прагнуть попасти в рай не завдяки енергійній і завзятій діяльності, а через пасивне споглядання і покірливість. Таке негативне ставлення до християнства пояснюється тим, що сам він є прихильником активної життєвої позиції [194, с. 59–60].

Водночас філософія права Відродження не обходить релігійних проблем, тому філософські проблеми буття і пізнання виражалися ще в теологічній формі, адже Бог присутній у філософсько-правових поглядах навіть самих радикально налаштованих мислителів цієї епохи (Піко делла Мірандола, Марсіліо Фічіно). Однак, всі філософсько-правові погляди носили гуманістичний характер, де людина – це геній, який «майже дорівнює генію творця небесних світил», «не бажає собі ні вищого, ні рівного і не допускає, щоб існувало над ним що-небудь, що не залежить від його влади». Опанувавши над філософсько-правовими знаннями, гуманізм відвоював у теології свободу людини і її право на естетичну насолоду і гармонійний розвиток [47, с. 38–39].

У добу Відродження виникає ідея паритету людської особи і особи Бога, що простежується у такому: розуміння людини як Богоподібної, яка не піддається розчиненню серед собі подібних, вона є особливим і неповторним індивідуумом; перенесення на людину тих сил і властивостей, які раніше вважалися виключно атрибутами Господа, що полягає у непогодженні людини з роллю слухняного «співробітника» у здійсненні навіть Божої волі; проголошення повноцінної свободи людини, зокрема свободи її волі, що полягає у її необмеженості та у своїй силі не поступається навіть свободі Бога. Попри те, що свобода вибору та дії людини є даром Творця, вважається, що людина сама себе утворює [28, с. 55].

Ідею паритету творчих воель Творця і його людського створіння була обґрунтована відомим гуманістом Нікколо Макіавеллі: «Однаке, щоб не

відкидати зовсім такого поняття, як свобода волі, – вказував флорентієць у своєму творі «Государ», – можна, по-моєму, визнати таку істину: доля розпоряджається половиною наших учинків, але керувати другою половиною дає нам. Доля подібна до однієї з тих бурхливих річок, що під час повені затоплюють долини, валять дерева і будинки, переносять землю з місця на місце. Кожен тікає від паводку, поступається його натискові, не може чинити опір. І хоч усе це так, це ще не причина, щоб люди мирного часу не могли уживати запобіжних заходів, зводячи греблі й гаті, аби у разі нового розливу одводити воду в канал чи послабити напір нестримних і згубних валів. Так само проявляє себе і доля: вона показує свою силу там, де не зустрічає організованого опору, і повертає свої удари туди, де, як вона знає, не зведено гатей і загород, щоб стримати її» [235, с. 458].

Отже, Ніколло Макіавеллі критикував теологічне пояснення права, тим самим відкинувши середньовічну концепцію божественної визначеності. Філософія цього мислителя, який відповідно до гуманістичних принципів Відродження розрізняв дві рушійні сили всієї історії: *fortuna* – доля і *virtu* – особиста енергія людини, стала вагомим внеском для розвитку права. На його переконання, доля – не всемогутня сила, яка визначає поведінку людей і не залишає їм ніякої самостійності. Людина не є пасивною, хоч і пов'язана з певними обставинами, певними умовами життя, на які вона мусить зважати. Тобто, у центрі уваги філософа опинялась особистість людини, воля якої не є цілком підпорядкованою приписам долі. Людина має активно використовувати надану їй можливість свободи волі, оскільки доля визначає лише половину дій людини, в іншому людина керує своїм життям сама, відповідно до власних інтересів та намірів. Тому, сліпе підкорення долі призводить до негативних наслідків [114, с. 139–140]. Макіавеллі, не поділяючи думки із середньовічним твердженням про те, що світом керує доля, що людина безпорадна щось змінити у цьому гармонійно побудованому Всесвіті, відкрив проблему особистості в історії. Мислитель вважав, що завдяки свободі волі, яка дає можливість активних дій, людина є

«ковалем себе». Саме в нових філософсько-правових поглядах Макіавеллі на суспільний устрій, на роль людини у суспільному житті, гуманістичний індивідуалізм набував своєї крайньої форми — державного абсолютизму. Центром філософсько-правових теорій стає людина, здатна до діяльності, керованої розумом і волею, та сильна, централізована держава [78, с. 88–89].

Ніколло Макіавеллі є автором однієї з філософсько-правових ідей індивідуалізму – активна життєва позиція людини, яка визначає її долю. Як і інші мислителі, він не обходить релігійних проблем, тому філософсько-правові проблеми буття і пізнання виражалися ще в теологічній формі, адже Бог ще присутній у філософсько-правових поглядах. Попри те, що мислитель сформулював ідею паритету творчих воель Творця і його людського створіння, Ніколло Макіавеллі критикував теологічне пояснення права, тим самим відкинувши середньовічну концепцію божественної визначеності.

Отже, мислителі Ренесансу закріпили в історії ідею натуралізму, згідно з якою людина пан – над всією природою, творець власного життя. У розумінні індивідуалізації епоха Відродження намітила нові тенденції, адже вперше в історії філософсько-правової думки починає розкриватися суть особистої свободи і відповідальності. Через навернення людини до естетичних ідеалів, мислителі Відродження намагалися утвердити гармонійність тіла та душі в людині. Водночас надавши значення обидвом чинникам: як душі, так і тілу. Так, з одного боку, душа – це критерій морально-правової поведінки, з іншого – поведінка залежить від ірраціональних почуттів, розуму. Водночас філософія права Відродження відкидає подвійну детермінованість людського вчинку, коли антисоціальний вчинок – це не лише результат волі людини, але й гріховності тіла чи наслідок долі або фортуни. Відтепер відповідальність повністю покладається на людину, яка наділена Богом свободою волі, є творцем самої себе. Через призму цієї концептуальної установки відбувся розвиток філософсько-правової думки епохи, відповідно до якої поведінка людини розглядається через свободу волі, мотиви, ірраціональне в людині. Натомість,

детермінованість поведінки божественною волею відходить на другий план [319, с. 8–9].

Серед тих, хто сприяв поширенню індивідуалістичних цінностей, власне й філософсько-правової течії індивідуалізму, на думку деяких дослідників, поряд з Еразмом Роттердамським, чільне місце посідає Мішель Монтень [444, с. 138]. Своє повне втілення гуманістичний індивідуалізм, який був розроблений у творах зачинателів ренесансного гуманізму, знайшов у працях М. Монтеня. Л. Блан колись підкреслив, що ніколи індивідуалізм не проповідували з такою глибиною і таким блиском, як у Монтеня [41, с. 80]. Мішель Монтень, завдяки саморефлексії й творчій діяльності, став одним із титанів думки, який відстоював гуманістичний індивідуалізм як запоруку самоствердження, вільно висловлюючи свої погляди та переконання. С. І. Яручик вважає, що саме М. Монтень є одним із засновників індивідуалізму, де вищою цінністю виступає вільна особистість [444, с. 41, 137–138].

Гуманістичний індивідуалізм знайшов своє повне втілення в «Дослідах» Монтеня, де присутній багаторічний, безперервний самоаналіз, пильна увага до себе, до всього багатогранного життя людської особистості в усіх її проявах [108, с. 229–230]. Філософ пише: «Я виставляю на огляд життя буденне і позбавлене будь-якого блиску». Він стверджує про законність і необхідність застосування моральної філософії «до життя повсякденного і простого», бо «кожна людина повністю у своєму розпорядженні є тим, що властиво всьому роду людському» [252, с. 27]. На переконання Монтеня, життя людини є повноцінним, якщо у ній, як істоті діалектично рухомій, поєднуються та узгоджуються негативні та позитивні вияви. У «Дослідах» постійно вказується, що лише завдяки самопізнанню можливо розкрити особливості власного «Я» [444, с. 141].

Як підкреслює Монтень, саме звичаї і традиції як умови соціальної стабільності авторитарно диктують людині кожний крок її життєвого шляху і часом примушують до зовсім протиприродних поглядів та вчинків. Такий

диктат з розвитком суспільства стає все небезпечнішим. Безглуздо наслідуючи традиції, які нав'язуються індивіду як непорушні і незмінні закони моралі, людина цілком втрачає здатність до самостійного вчинку. Саме тому не варто вірити церкві, яка повчає, що всі є нікчемними, бо кожен з нас, як вважає мислитель, є самодостатнім та самоцінним, своєрідним космосом. Визнання самодостатності і самоцінності кожної особистості має не тільки зовнішнє (божественне невтручання і байдужність), але і внутрішнє обґрунтування, яке полягає у тому, що індивід може бути автономним і керуватися власним розумом і оцінками. Більше того, найрозумніше розраховувати лише на себе, довіритися своїм власним силам, у собі знайти волю і самому доглядати за собою, оскільки покладатися на допомогу Всевишнього або якихось інших зовнішніх сил немає сенсу [319, с. 9]. Отже, суть індивідуалізму Монтеня полягає в усвідомленому ствердженні ідеалу автономної, незалежної від традицій та звичаїв особи, яка починає поступово усвідомлювати власну цінність і цінність інших; особи, що опановує власну долю і активно відстоює право на це перед різного роду спільнотами та соціальними інституціями. У кінцевому підсумку індивідуалізм і все індивідуальне почало втрачати колишню печать безумовної гріховності і неприпустимості, внаслідок прагнення індивідуума до самостійного визначення своєї долі, до визнання власних прав та індивідуальної своєрідності [194, с. 48–49].

На думку Монтеня, традиційно негативне ставлення суспільства до будь-яких настанов людини на задоволення своїх приватних інтересів, на особисте щастя є серйозною перешкодою на шляху дійсно незалежного самовизначення людини. Мислитель не є противником необхідності самопожертви з боку індивіда заради інших, однак заради ближнього не варто забувати і про себе, своє особисте, яке не йде в жодне порівняння з загальним [252, с. 367].

Філософія права Монтеня індивідуалістична і він постійно підкреслює цей її характер. З метою відстояти незалежність і самостійність людської

особистості, Монтень зазіхає навіть на вимоги християнської моралі: «Від когось батько мій чув, що заради ближнього потрібно забувати про себе, що приватне не йде в жодне порівняння із загальним. Більшість поширених у світі правил і настанов ставлять собі завдання витягти нас з нашого усамітнення і вигнати на площу, щоб ми працювали на благо суспільству. Вони задумані з тим, щоб, справивши на людей благодійну дію, примусити їх відвернутися і відволіктися від свого «Я»» [252, с. 284].

Індивідуалістична позиція Монтеня не є протиставлення індивідуума суспільству або іншим людям. Однак, тогочасний світогляд вимагав створення нової системи моральності, де подолано вантаж лицемірних і традиційних уявлень, звільнено людську особистість, визнано її самоцінності. Таке звільнення у філософії права Монтеня випереджало конкретні історичні та соціальні межі тогочасного періоду та мало неабияке історичне значення. У філософії права Монтеня головне – це визнання самодостатності людського життя, мислитель стверджує, що «краще наше творіння – життя відповідно до розуму». Тому, сенс і виправдання людського життя надає саме моральний зміст [422, с. 211–212]. Основу філософії Монтеня становить гуманістичний індивідуалізм, що передбачає втілення особистого буттєвого проєкту та першочергове право людини на особисте життя. Життя людини, згідно з Монтенем, це нерівний, неправильний і різносторонній рух, яке є абсолютним та унікальним. Унікальність життя полягає в тому, наскільки людина сама унікальна. Для Монтеня життя є самостійним та особливим, не схожим на життя інших, воно не є засобом порятунку й спокути первородного гріха та досягнення якоїсь іншої мети, що перевищує людину, а є щоденним проживанням й задоволенням індивідуальних потреб. Отже, згідно з філософією права цього дослідника індивідуалізму, сенс життя полягає у самому житті [319, с. 11]. Життя – найвища цінність для людини, тому саме принцип самоцінності й самоцільності життя є основою розуміння питання про її сенс [444, с. 210–211].

Як вважають дослідники, позицію Монтеня правомірно назвати розумним індивідуалізмом, адже цей мислитель намагається створити цілісний образ людини без жодних обмежень та упереджень. Людина, згідно з міркуваннями Монтеня, повинна самооновитися і народитися удруге через самоосмислення, тобто стати індивідуальністю. Він висуває критерій розуму й чесноти, без яких неможливо користуватись у земному житті задоволеннями й досягти справжнього щастя. Монтень наголошував, що нашому розуму верховне керівництво душею надала філософія, яка поклала на нього приборкання всіх пристрастей людини. Якщо врахувати думки сучасних вітчизняних учених, такий підхід Монтеня можна віднести до філософської рефлексії, де проблема індивідуального набуває повноправного статусу й стає пошуком ідентичності індивідуальної самосвідомості [319, с. 11].

Монтень вважає, що протиприродно вимагати від індивіда відвернутися від свого «Я» і працювати лише на благо суспільства. Водночас, Монтень попри шанобливе, більше того, пріоритетне відношення до приватних інтересів індивідів, зовсім не закликає до протиставлення інтересів індивіда інтересам суспільства загалом. Однак, суспільні інтереси не повинні завдавати шкоду приватним, і у всіх ситуаціях суспільство має пам'ятати про права приватних осіб [252, с. 27].

Монтень відстоює принцип гармонійності в індивідуалізмі, саме тому він не вважає це філософсько-правове явище негативним проявом, тим більше егоїзмом. Так, філософ відстоює взаємоузгодженість у людині природних та соціальних виявів, де людина, з одного боку, не ставить власні інтереси понад усе, а з іншого – не розчиняється у суспільному життєвому вирі й не підпорядковує своє життя суспільним нормам та інтересам. Окреслена мислителем людина є природною істотою, що слідує своїй людській природі, а також самодостатньою особистістю. Така людина характеризується такими ознаками, як: чесністю, тактовністю, гідністю, оскільки вона здатна реалізовувати свою неповторність й у своїх судженнях

та життєвих виявах спирається на міцний фундамент соціальних чинників і загальнолюдських цінностей. Філософія права Монтеня є свідченням гармонійності та життєвої мудрості, бо поєднала вміння узгоджувати й поєднувати природне та соціальне, індивідуальне й загальнолюдське. Кожне життя передбачає як забезпечення власних життєвих потреб, так і суспільних. Індивідуальне життя людини передбачає виконання певних видів суспільної діяльності, яка полягає у обов'язках, соціальній ролі, дотриманні звичаїв та загальнолюдських пріоритетів і цінностей [319, с. 11]. Життя людини є щасливим, якщо людина дотримується золоті середини: не нехтує духовними та фізичними насолодами, але надмірно ними і не захоплюється. Кожна людина повинна самостійно знайти оптимальний шлях, який приведе її до щастя й добра [444, с. 137–138, 210–211]. Гармонійність можливо досягнути через моральну позицію. Ця позиція змушує діяти через самостійний вибір, об'єднуючи у своїй поведінці особистісні та суспільні інтереси. Тому що, згідно з думкою Монтеня, корисною суспільству і іншим людям може бути тільки суверенна особистість [422, с. 211–212].

Індивідуалістичне розуміння людини передбачає, що всі люди, незважаючи на те, що мають багато відмінностей, змінюються упродовж свого життя, водночас мають однакову природу, однакові інстинкти. Тому, життя людей підпорядковане певним законам, які розуміються Монтенем як швидше відображення звичок і звичаїв, ніж якоїсь незмінної і абсолютної справедливості. На думку філософа, не слід пов'язувати занадто великих надій з реалізацією в майбутньому якихось ідеальних законів. Із цього Монтень робить практичний висновок: не потрібно керуватися новими ідеями, жертвувати заради них своїм життям чи життям інших, досить керуватися в поведінці принципами консерватизму і толерантності. Критерій істини треба шукати в собі, бо це є наш розум [438, с. 15–16]. Як пише Монтень: «Я не поділяю загальної помилки, яка полягає в тому, щоб міряти усіх однією міркою. Я охоче уявляю собі людей, не схожих зі мною... Я допускаю й уявляю собі тисячі інших способів життя, і, всупереч загальному

звичаю, з більшою готовністю приймаю несхожість іншої людини зі мною, ніж подібність. Я анітрошки не нав'язую іншому моїх поглядів і звичаїв та розглядаю його таким, яким він є... вимірюючи його, так би мовити, його власною міркою... І я тим більше люблю їх і шаную, що вони інші, ніж я. І нічого я так не хотів би, як щоб кожного з нас оцінювали окремо, щоб мене не стригли під одну гребінку» [251, с. 359–360].

Уявлення людини про своє місце у світі, згідно з Монтенем, повинно ґрунтуватися на об'єктивному співчутливому ставленні до всього суцього. «Звідси випливає, що відношення «Я – Інший» передбачає дотримання трьох найбільш взаємопов'язаних норм співжиття людей: загальносвітоглядного, моральнісного, правового». Свого часу Монтень вдався до антропологічної рефлексії, яка посприяла дотриманню на паритетних засадах гуманності, моралі, права, свободи як міжіндивідуального, так і міжспільнотного співжиття [319, с. 12].

Згідно з поглядами філософа, свобода є найбільшою благодатною чеснотою, «справжня свобода полягає в тому, щоб цілком панувати над собою». Основними видами свободи Монтень вважає: єдність у думці, у почуттях, у волі [253, с. 286]. Для Монтеня здатність особистості до вільного самовизначення невід'ємна від її індивідуальної своєрідності, тому що вільний індивід і є своєрідний, і навпаки, своєрідність – одна з передумов і форм прояву свободи. Тому Монтень фактично вперше сформулював найважливішу вимогу новоєвропейського індивідуалізму – вимога толерантного ставлення до всього незвичного і своєрідного, до чужих звичаїв і вдач [194, с. 63].

Отже, своєрідність філософсько-правових поглядів Монтеня можна звести до такого: а) перевага спостереження і здорового глузду над понятійними спекуляціями, які характерні для філософської традиції Середньовіччя; б) гуманізм, тобто орієнтація інтересів тільки на земні і людські проблеми; в) практичне розуміння завдань філософії права, покликаної бути мистецтвом життя; г) епікуреїзм впливає з трактування

щасливого життя як єдиного блага; г) скептицизм як утримання від невизначених, а тому непотрібних теоретичних суперечок; д) натуралізм, згідно з яким природа – це зразок для людини і її мистецтва життя; е) раціоналізм у визначенні розуму як критерію істини; є) релятивізм під час оцінки як конкретних істин, так і законів співжиття; ж) консерватизм і толерантність практичної філософії права [438, с. 15–16].

Підсумуємо і ми декілька важливих філософсько-правових поглядів М. Монтеня, які мали безумовний вплив на гуманістичний індивідуалізм: людина є самоцінною, самодостатньою та автономною, прагне до самостійного визначення долі та права на самостійне життя; диктат звичаїв та традицій, як умови соціальної стабільності, змушує людину до протиприродних поглядів та вчинків і позбавляє її здатності до самостійного вчинку; гармонійність суспільних та приватних інтересів – коли суспільні інтереси не завдають шкоду приватним, індивід не розчиняється у суспільному життєвому вирі, а власні інтереси не ставляться понад усе; при прийнятті правового рішення людина повинна опиратися на соціальні чинники і загальнолюдські цінності; критерій істини – розум; своєрідність є одна з передумов і форм прояву свободи; найвище досягнення людини – морально-правова позиція, яка є автономною, незалежною від панівних думок та забобонів; толерантність – це співчуття до інших, розуміння їх інакшості та своєрідності [319, с. 13].

Отже, проведемо своєрідне філософсько-правове резюме. На нашу думку, необхідно було б розпочати з головних тенденцій епохи Відродження, які кардинально поміняли світогляд тогочасного суспільства. Першою такою тенденцією є зміна панування релігійного теоцентризму. Ця зміна характеризувалася поставленням на другий план Бога, скасуванням домінування християнських норм. Відродження підриває міфологічні зв'язки людини і Бога. Наслідуючи традиції, які нав'язуються індивіду як непорушні і незмінні закони моралі, людина цілком втрачає здатність до самостійного вчинку. Тому відбувається відмова від релігійних уявлень про вищі цілі

людства, що вимагало нових пошуків земного призначення людини. Зруйнування колишніх моральних та етичних норм передбачало нову опору людини на соціальні чинники життя та власні життєві потреби. Головним засобом орієнтації серед норм та цінностей стає розум, а не віра. Отже, людина епохи Відродження вважає, що треба керуватися не абстрактними нормами, а конкретними життєвими умовами.

Водночас таке протистояння Бога і людини, яке на різних етапах цієї епохи переростало зі спротиву до всього божественного в людській природі до повернення божественної детермінації в людській поведінці, переросло в паритетність. Паритетність – це своєрідна «домовленість», яка в подальшому втілилася в новому розумінні божественного і природного начал, узгодженні та поєднанні природного та соціального, неприпустимості поділу на душу та тіло. Паритетність довела, що існування людини неможливе без єдності Бога та людини. Втім, найбільше себе проявила паритетність у розумінні свободи волі – подвійності природи волі. Адже, і в розумінні свободи епоха Відродження досягла золотой середини, яка полягала в тому, що половина вчинків зумовлюється Богом, а інша – залежить від вибору людини.

Друга важлива тенденція розуміння свободи полягає не в тому, щоб робити все, що захочеться, і бути вільним від соціальних правил і установок, а в тому, щоб вільно виконувати їх. Третьою тенденцією є здатність людини реалізувати свою неповторність, унікальність, бути дійсно особистістю, індивідом. Відродження ставить особистість у центр світобудови і робить її джерелом природного характеру. Підставою свободи вважається гідність людини і її самоствердження. Водночас пошуки свободи довіряються людині, оскільки індивід може сам формувати свою особистість, визначати рух світу і своє місце в ньому. Засобами для цього може бути правильно зрозумілий особистий інтерес, дисципліна і самодисципліна, освіта, естетичне виховання, підпорядкування пристрастей розуму і твердження поміркованості. Людина вже не може передоручити всі свої проблеми Богу, тому зростає тягар відповідальності.

Остання тенденція є, на нашу думку, цілковитою заслугою відомого філософа М. Монтеня, який, продовжуючи лінію паритетності, запропонував своє бачення узгодження суспільних та індивідуальних інтересів. На його думку, з одного боку, людина не повинна ставити власні інтереси понад усе, але, з іншого боку, не має розчинятися у суспільному життєвому вирі, підпорядковуючи своє життя суспільним нормам та інтересам. Отже, суспільні інтереси не повинні завдавати шкоди особистісним [319, с. 13].

Отже, подібні філософсько-правові тенденції вперше в історії стали підґрунтям для розвитку: природного права, серцевиною якого є природні права і свободи людини; формування правосвідомості та самосвідомості людини; значення правової освіти та виховання для розвитку особистості, її самоствердження; розуміння свободи як невід'ємного атрибуту людської гідності; зміни філософсько-правових проблем з онтологічних на етичні, моральні, політичні, правові; нового розуміння значення соціальних норм та принципів на вплив правової поведінки; появи поняття «особистість», «індивід» через розуміння людини як самоцінності, своєрідного космосу; розуміння правового діяння як наслідку сліпого детермінізму через відкриття раціональних та ірраціональних чинників; визнання особистості як суб'єкта права, наділеного індивідуальними якостями; формування нового типу індивідуалізму – гуманістичного.

Наявність релігійного вибору і певної інтелектуальної свободи призвели до розвитку індивідуалізму, до визнання суверенності особистості і її прав. Важливими характеристиками індивідуалізму є визнання самоцінності людської індивідуальності та уявлення про внутрішню духовну свободу індивіда і її незалежності від зовнішніх обставин.

З огляду на вище наведене, пропонуємо виділити філософсько-правові принципи гуманістичного індивідуалізму.

Гуманізм – на перший план філософсько-правової рефлексії виходять земні проблеми людини. Характеризується захистом гідності особистості, її

свободи і всебічного розвитку, відстоюванням людяності суспільних відносин.

Антропоцентризм – перенесення уваги з проблем онтологічних на етичні. Антропоцентризм дозволив інтенсивно розвиватися природно-правовим вченням, основою яких є природні права і свободи людини.

Деїзм та паритетність. Принцип деїзму полягає у подоланні теоцентричної моделі філософії права в результаті зменшення надмірної ролі Бога та релігійних норм у суспільному житті. Таке зменшення призвело до паритетності – нове розуміння співвідношення божественного і природного начал, де людина – партнер Бога.

Самоцінність, тобто цінність та значущість життя людини, її унікальності, індивідуальної своєрідності.

Суверенність, автономність – людина творець своєї долі, самостійний суб'єкт права з активною соціально-правовою позицією.

Самопізнання – пізнання повинне починатися зі спрямованості людини до самої себе, до свого внутрішнього світу. Мета людини – це пошук себе, відкриття своєї сутності, внутрішнє самовдосконалення. В результаті такого процесу виростає самосвідомість людини, її нова суспільно-правова позиція.

Натуралізм, згідно з яким природа – це зразок для людини і її мистецтва життя; людина пан над всією природою, творець власного життя.

Гармонійність. Принцип гармонійності проявляється в декількох аспектах. По-перше, йдеться про гармонію між суспільним та одиничним. Водночас людина репрезентує себе, а не спілку, тому суспільні інтереси не повинні завдавати шкоду приватним. З іншого боку, людина не повинна ставити власні інтереси понад усе. По-друге, єдність розуму та віри, розуму та свободи волі у правопізнанні. По-третє, подвійність розуміння свободи волі, коли доля людини детермінується як Богом (початок та кінець життя), так і людиною. По-четверте, взаємоузгодженість у людині природних та соціальних виявів.

Раціоналізм. Як вважають прихильники гуманістичного індивідуалізму, розум повинен домінувати над афектами та природними пристрастями.

Моральність. Згідно з гуманістичним індивідуалізмом моральний критерій – це особистий критерій. Найвище досягнення людини – морально-правова позиція, яка є автономною, незалежною від панівних думок та забобонів. Така позиція змушує діяти через самостійний вибір, об'єднуючи особисті та суспільні інтереси в своїй поведінці.

Свобода та відповідальність. Обов'язковою умовою моральної оцінки людського діяння є свобода. Людина будує своє існування виключно завдяки вільному вибору, свободі волі, власному велінню. Без свободи людини не можлива вища гідність. Істинне призначення людини в цьому світі не тільки у вільному, але й відповідальному самовизначенні особистості;

Толерантність – це співчуття до інших, розуміння їх інакшості та своєрідності.

4.3. Реформація як успадкований ренесансний феномен і його традиції в індивідуалізмі

Під гаслами Відродження виникла і розвивалася Реформація, яка запровадила через хрещення за кожним принцип всезагального священства. Слідом за цим, через такий безпосередній євхаристичний зв'язок із духовним Абсолютом, Реформація визнає право раціонально-прагматичним способом упорядковувати свої відносини з духовним Абсолютом. Нова текстуальна і філологічна техніка, освоєна гуманістами, відкрила перед вірянами можливість використовувати свободу і послуговуватися нею за аналогією із своєю власністю [112, с. 69]. Отже, філософсько-правові ідеї діячів реформаційного руху органічно пов'язані з філософсько-правовими поглядами епохи Відродження, оскільки в них мета одна – реформування й

модернізація католицького віровчення та структури католицької церкви. За своїм ідейним змістом Реформація була типово ренесансним феноменом [78, с. 91–92]. Головним чином взаємодія руху Реформації і світського гуманізму призвела до розширення свободи людини в інституціональному та особистісному аспекті і допомогла утвердитися динамічному поділу церковної і світської влади. На світоглядному рівні суспільство проходило школу різномудства і в релігійній формі відпрацьовувалися моделі поведінки і стереотипи світогляду вільної людини. Розвиток етики індивідуалізму, визнання суверенності особистості і її прав сприяли наявності релігійного вибору і певної інтелектуальної свободи [346, с. 34–35].

Реформація, у результаті якої виник протестантизм, є оновленням, відродженням релігійного життя, вона спричинила переворот у всій духовній культурі. Причому як і в гуманізмі, головна роль тут відводилася особистості, особистому зв'язку людини з Богом. Порятунком особистості залежав саме від її внутрішніх зусиль, а не від виконання обрядів. У зв'язку з цим, Реформацію і Гуманізм можна розглядати як два шляхи західноєвропейського Відродження. Однак Реформація містила і багато протилежностей Гуманізму. За суттю справи, Реформація є протестом не тільки проти католицької церкви, а й проти вільномудства гуманістів. З одного боку, реформатори були солідарні з гуманістичним визнанням індивідуального людського «Я», а з іншого – категорично відкидали родове піднесення людини і її обожнювання. Визнавалося, що людська діяльність, людський досвід дуже важливі, але все одно, порівняно із здібностями Бога, – це лише досвід істоти, можливості якої принципово обмежені. Реформація, заперечуючи гуманістів, підкреслювала, що Бог трансцендентний відносно світу і не може бути прирівняний до гріховної людини [392, с. 19]. До того ж, хоч Ренесанс і Реформація мають однакову антифеодальну спрямованість, втім засоби подолання феодальних суспільних відносин у них різні. Так, Ренесанс відстоює перетворення суспільства шляхом розширення й поглиблення світської освіти, а Реформація пропонує людині новий,

спрощений шлях до Бога, залишаючись в межах середньовічного світу думок людини [78, с. 91–92]. На думку прихильників Реформації, необхідно було повернути християнству відчуття живої особистої віри, характерне для раннього християнства. На відміну від гуманізму, який був елітарним явищем, і його вплив поширювався в основному на вчених-інтелектуалів, треба відзначити, що Реформація була рухом всенародним і сколихнула всі верстви населення. В Європі упродовж декількох десятиліть йшли релігійні війни між католиками і прихильниками Реформації – протестантами [392, с. 18]. У зв'язку з цим, треба навести визначення Реформації, запропоноване О. Шпенглером: «Реформація означає у всіх культурах одне і теж: зведення релігії до чистоти її початкової ідеї, як вона виступила в світлі перших великих століть» [437, с. 308].

Період Реформації ознаменувався переоцінкою релігійно-політичних поглядів. Своєю чергою проблема індивідуалізму розвивалася в ключі: очищення християнського віровчення від теологічних спотворень; розділення сфер духовного та земного; реформування відносин людини з духовенством; відстоювання права людини на особисте спілкування з Богом, без посередників; обґрунтування власного зусилля як детермінанти Божого промислу; затвердження права на особисте тлумачення Слова Божого; закріплення релігійного вибору; набуття віруючими права на духовну свободу.

Першим ідеологом реформаційного процесу слід вважають Мартіна Лютера. До 1517 року монах-августинець Мартін Лютер жив згідно з приписами церкви і статуту ордена, а його чернечий і священицький сан, аскетичні подвиги, молитва і богоугодне життя гарантували йому спасіння і вічне життя [185, с. 352, 359]. Проте, у 1517 році він виступив проти індульгенцій (відпущення духовенством гріхів за плату), а згодом і проти низки церковно-католицьких традицій. Водночас його підтримували як городяни, так і значна частина дворян [367, с. 330].

Термін «Лютеранство» прижився не одразу, адже М. Лютер був категорично проти назви «лютерани» щодо своїх послідовників, закликаючи називати їх просто християнами або «євангелістами». Цієї назви дотримувалася лютеранська церква, але її було не визнано імперським законом через протести католиків, які також вважають себе вірними Євангелії. Тому офіційно лютерани (або євангелісти) були названі «прихильниками Аугсбурзького віросповідання». Терміни «лютеранство» і «лютеранська церква» були визнані лише в XVII ст. Сьогодні найчастіше використовується повне конфесійне визначення: «Євангельська Лютеранська церква», хоча в деяких випадках вона називається і «Церквою Аугсбурзького віросповідання» [185, с. 352–353].

В умовах Реформації особлива роль у розповсюдженні цінностей індивідуалізму належить М. Лютеру, завдяки якому стало можливим укорінення в структурі західноєвропейської культури міцних індивідуалістичних інтенцій. Прагнення подолати лицемірну практику католицизму (відпущення гріхів за гроші) – ось на чому будувалася філософія права Лютера. Він звертає увагу на те, що порятунок залежить не від кількості куплених індульгенцій та зроблених особою добрих справ, оскільки все залежить від божественної благодаті [194, с. 67–68]. Вірно стверджує О. М. Прилуцкий, що в основі Реформації М. Лютера треба бачити парадигмальну зміну всього західноєвропейського середньовічного церковного життя; зміну, яка торкнулася релігійних, соціальних, культурних, правових відносин та пронизує західне суспільство [338, с. 6].

Отже, згідно з філософсько-правовими поглядами М. Лютера і його послідовників, для того, щоб бути праведним, необхідно визнати свою гріховність та молити безпосередньо Бога про прощення і спасіння. Ніякі посередники в особі церкви, ніякі «добрі справи», проміжні інстанції у вигляді святих, аскетичні вправи або, тим більше, покупка індульгенцій тут не потрібні [185, с. 360–361]. Лютер стверджував, що «священик повинен бути в християнстві не чим іншим, як посадовою особою; поки він перебуває

на посаді, він висувається, к разі ж зміщення – він такий же селянин і прихожанин, як й інші» [229, с. 22].

Головний запропонований Лютером принцип – це принцип особистої віри, тобто кожен віруючий має право на особисте виправдання перед Богом і, відповідно, немає необхідності у посередниках, тобто священиках. До Бога не має бути і не може бути ближче духовенство. Ніхто з людей не має переваги над собою подібними, всі стани подібні, духівництво та миряни теж. В умовах Реформації таке трактування М. Лютером основоположень християнства фактично було чи не першою ранньобуржуазною версією принципу рівноправності [367, с. 330–331]. До реформ М. Лютера світ був розвинений як станове суспільство з чітко визначеними відносинами як між станами (вище і нижче дворянство, духовенство, бюргерство і християнство), так і всередині них. Існували окремі випадки, коли була можливість переходу з одного стану в інший. Феодальне суспільство, загальновідомо, виробило ієрархічно впорядковану картину правового становища людини, згідно з якою кожен займав певне місце, підкоряючись дії сили, що встановила закони богоданного вічного соціального устрою [361, с. 208]. З такого розуміння соціальної організації були зроблені висновки про незмінність буття станів, їх божественне встановлення як способу досягнення гармонії між людським пристроєм і трансцендентним провіденціальним задумом. Найбільш неприйнятним для М. Лютера було твердження про те, що людина знаходить повноту свого суспільного буття через приналежність до станового суспільства. Саме проти цієї тези М. Лютер наводить аргументи в трактаті «Про світську владу»: між християнами немає іншої відмінності, крім як за родом занять; служіння влади, як духовної, так і світської, треба оцінювати з погляду їх корисності для «громади»; обов'язок бути корисним громаді поширюється як на селян і торговців, так і на дворянство і вищі стани [230, с. 22–23].

М. Лютер вчив, що «ми рівні як християни: пройшли одне і теж хрещення, маємо однакову віру, дух, все інше», роз'яснював, що «усі

християни воістину належать до духовного стану і між ними немає ніякого іншої відмінності, крім тільки відмінності посад ... ми всі однакові християни, ... ми всі без винятку посвячені в священики через Хрещення, як каже св. Петро (1 Пет. 2): «Ви царське священство і священне царство». Всякий, хто хрестився може вважати себе вже посвяченим у священики, єпископи і папство, хоча не кожному личить виконувати такі обов'язки» [229, с. 20–21]. Питання про рівність представників станів в церкві вирішується М. Лютером досить просто: з рівності всіх дітей Божих він робить висновок про рівність всіх станів у церкві [338, с. 107–108]. Водночас, будучи абсолютним прихильником тогочасного правопорядку, пізніше, у розпал Селянської війни, М. Лютер, вставши на захист влади, закликав повсталих скласти зброю. «Ваша вимога, – писав він, – направлена на те, щоб зробити всіх людей рівними і перетворити духовне царство Христове в мирське, зовнішнє царство, що неможливо. Бо мирське царство не може стояти без нерівності людей» [52, с. 243]. М. Лютер вважав, що повинна існувати влада як інститут прийняття рішень і покарання злочинців. Причому і в церкві, і в суспільстві вона реалізується на двох рівнях відповідних сфер правового регулювання. Всі члени громади, зокрема і священики, повинні сумлінно виконувати вимоги влади [338, с. 107–108].

Отже, М. Лютер був перший, хто затвердив принцип віри, у такий спосіб піддавши сумніву середньовічний імунітет духовенства. Цим Лютер спонукав кожну особистість до пошуку себе, свого внутрішнього світу та вміння «розмовляти» з Богом особисто. Таке вміння передбачало пізнання Бога через самоосвіту та самопізнання. Згодом такий спосіб спровокував подальше пізнання не лише у теологічній сфері, але й у всіх інших.

Наступний принцип філософсько-правового вчення М. Лютера – принцип рівноправ'я, адже всі люди є дітьми Божими і ніхто не є ближчим до Бога чи далшим. Однак, цей принцип не отримав свого подальшого розвитку, оскільки на практиці М. Лютер виступав завжди на боці влади, водночас не розцінюючи її на предмет демократичності.

У своєму філософсько-правовому вченні М. Лютер, з одного боку, спирався на Біблію (особливо на новозавітні послання апостола Павла), з іншого – на богословську спадщину Августина Блаженного [185, с. 359]. На філософсько-правове вчення М. Лютера мали величезний вплив теологічні погляди Августина. Згідно із загальноприйнятою думкою «вплив Августина на М. Лютера був дуже великий. Ранній М. Лютер ототожнював свою позицію з концепцією Августина. Це відноситься до вчення про гріх і благодать, якого М. Лютер дотримувався в опозицію схоластичної доктрини про виправдання» [338, с. 46 – 107]. Лютер шанував св. Августина, чия наука є «від неба», тобто безпосередньо дана йому Богом. Основою лютеранської теології була теза про повний занепад людської природи. Після первородного гріха ніхто не може позбавити людину від гріховності: ні хрест, ні сповідь, ні добрі вчинки. Людина з волі Божої робить добро. Людина повинна визнати убогість, віддати себе на божу волю і визнати, що віра протистоїть людським слабкостям і наближає людину до Творця. Через Святе Письмо, як голос самого Бога, Христос дає можливість дізнатися правду, а тому не мають над людиною ніякої сили рішення католицьких соборів, статuti пап, послання отців костелу тощо [367, с. 331].

Філософсько-правове вчення М. Лютера про два царства є продовженням ідей Августина про «град Божий» та «град земний» у новому соціально-культурному контексті. Зрозуміло, що М. Лютер запозичив тільки основну ідею Августина, але самостійно розставив акценти. Основні положення лютеранської концепції «двох царств» (аналог «двох градусів» Августина) можна уявити у вигляді таких філософсько-правових тез:

1) людина одночасно належить «двом царствам» або двом рівням реальності, створених Богом. Цю тезу М. Лютер обґрунтовує посиланням на біблійне вчення про двокомпонентність людської природи, що складається з духовного і тілесного компонентів – «світське правління має закони, які простягаються не далі тіла і майна та того, що є зовнішнім на землі. Над душею ж Бог не може і не хоче дозволити царювати нікому, крім себе»;

2) у «Небесному Царстві» немає необхідності в законі, праві, покаранні та ін. Тут мислитель розмірковує через нове розуміння етико-богословської проблеми: про співвідношення віри і добрих справ. Добрі справи незмінно слідують за вірою, а тому істинно віруючі не потребують «ні князів, ні королів, ні меча, ні закону. І для чого все це їм? Адже в них у серці перебуває Святий Дух, який вчить і наставляє нікому не завдавати несправедливості, любити всякого, з готовністю зазнавати несправедливості...» [228, с. 147];

3) до сфери «земного царства» відноситься соціальний устрій, підтримання суспільного порядку, дотримання правосуддя та ін. М. Лютер необхідність всього цього пояснює тим, що християни є і завжди будуть меншістю соціуму, а для невіруючих необхідний закон, бо якщо християни і без закону виконують набагато більше, ніж передбачає право, то невіруючі без загрози покарання не виконують навіть вимог закону;

4) обидва царства мають провіденційний пристрій, хоча їх природа сильно відрізняється. «Земне царство» асоціюється з Законом, а «небесне» – з Євангелієм. Отже, М. Лютер стверджує, що «земне царство» є необхідним, оскільки воно виступає як захисник громадян «небесного царства», які не можуть активно захищати свої земні інтереси;

5) служителі «земного царства» так само можуть належати до «небесного царства» якщо вони сумлінно виконують свої обов'язки. Саме «небесне царство» виправдовує і легалізує здійснення суспільного правосуддя, оскільки саме захист громадян «небесного царства» є кінцевою метою суспільної влади. Це принципово важливе положення, оскільки воно не тільки легалізує громадянську службу, але наділяє її духовним змістом. М. Лютер розмірковує з цього приводу так: «Ти питаєш ще про те, чи можуть стражники, кати, юристи, адвокати і інший набірід також бути християнами і знайти царство небесне? Відповідь: якщо влада і меч – служба Божа, як пояснювалося вище, то все це також повинно бути Божою службою необхідної влади, щоб застосовувати меч. Вони повинні бути тими, хто б розшукував, звинувачував, мучив і вбивав злих, захищав та прощав добрих,

відповідав за них і рятував їх. Але це справедливо тільки тоді, коли вони не керуються корисливими інтересами, а тільки допомагають закону і владі, за допомогою яких примушують злих».

Отже, в умовах християнської держави «земне царство» М. Лютера, на відміну від «земного граду» Августина, не несе вираженого негативного значення, скоріше воно виступає як нейтральний тимчасовий стан [338, с. 135–138].

Отже, програму реформ Мартіна Лютера можна узагальнити однією простою формулою: «Біблія і св. Августин». Усіх людей, на думку Лютера, можна розділити на дві частини: одних зарахувати до Божого царства праведників, а інших до світського. На думку філософа, якби складався увесь світ зі справжніх християн, то такий інститут як держава був би непотрібний та некорисний. Оскільки в меншості – праведники, тому Бог для того, щоб люди не могли здійснювати зло, жили з миром і любов'ю, створив два царства і два правління – духовне і світське, підкоривши людей мечу і закону. Світське правління має закони, що не розповсюджуються на внутрішній, духовний світ людини, але поширюють свою дію на тіло і майно людини [112, с. 69–70]. З цього приводу М. Лютер пише: «без духовного правління Христового ніхто не може стати благочестивим перед Богом. Але правління Христа простирається над усіма людьми, бо в усі часи християн – меншість, і вони живуть серед нехристиян. Там же, де діє тільки світське правління або закон, панує лише лицемірство, точно так само було б, якби застосовувалися лише заповіді Божі. Адже без Святого Духа ніхто не може бути істинно благочестивим, кожен робить такі справи, які може. А де над країною і людьми здійснюється тільки духовне правління, узда слабшає і відкривається простір для всіляких лиходійств. Адже світ земний не може ні прийняти, ні зрозуміти духовного правління» [228, с. 147].

Згідно з вченням М. Лютера, мирський порядок забезпечується через внутрішню релігійність віруючих та можливість ними вести істинно християнський спосіб життя. Дієвість цього порядку забезпечується завдяки

опорі установ світської влади (монарха, законів) на природне, а не на божественне право. У кінцевому рахунку природне право, будучи похідним від волі божої, проте представляє собою якісно інший феномен, ніж право божественне. Згідно з вченням М. Лютера, свобода душі, межі віри, внутрішній світ людини знаходяться поза юрисдикцією держави, за межами дії його законів. Дуже важливо для розуміння теоретичного значення концепції держави М. Лютера, є те, що треба керуватися обумовленими людським розумом реальними інтересами, практичною доцільністю у сфері природного права, у межах мирських відносин світської влади [367, с. 331]. Природне право, як вважав М. Лютер, є основою порядку в державі, основою законодавства. У світській державі, на його думку, необхідні хороші і справедливі закони, але вони не зможуть забезпечити у державі справедливість, якщо князь не буде керуватися обумовленими людським розумом реальними інтересами. Тому князь має застосовувати закон раціонально, тобто повинен бути законознавцем, його поважати [112, с. 69–70].

Стосовно права, то Лютер, в принципі, поділяв ідею природного права, але його підходи до визначення природи права були неточні і відносні. З одного боку, він не хотів визнати зв'язок природного права з людською природою, оскільки визнавав її гріховною, але, з іншого боку, верховенство природного права суперечило його ідеї про абсолютну суверенність Бога. Така ж подвійність властива його ставленню і до римського права. Визнання позитивної ролі цього права передбачало, що закони повинні виконуватися безумовно і відповідально, але оскільки вони встановлюють мир між людьми – закони повинні примушувати людей як «диких звірів за допомогою ланцюгів і клітин» [367, с. 332–333].

Філософсько-правове вчення Мартіна Лютера розкривається через конфлікт індивідуального і суспільного. З одного боку – воля держави як вираз розуму, де політика та економіка підпорядковуються йому, оскільки він займає перше місце, у ньому зосереджені суспільні закони та

справедливість. Лютер розмірковує про політичне призначення закону, що відповідає поняттям юридичного позитивізму. А з іншого боку – сумління, відчуття справедливості, властиве кожній людині. Окрім того, розум неабсолютний, оскільки є явища, які пливають на нього: сумління – «релігійна підстава людини», «носій відносин людини з Богом». Якщо сумління піддається гріху, то і розум буде «затемнений, збочений і збитковий» [174, с. 87].

Отже, Лютер мав свої погляди про роль людини у суспільстві, а саме:

- 1) свобода християнина стосується тільки питань віри, натомість у повсякденному житті він має коритися владі. Мета держави – стримування зла, властивого природі людини. Методи стримування зла – насильство;
- 2) віддавав перевагу монархічній формі правління та верховенству держави. Церква повинна підкорятися світським законам;
- 3) стверджував, що держава не повинна втручатися в питання віри, щоб не переслідувати інакодумців [362, с. 50–51].

Система лютеранських політико-правових поглядів пронизана протиріччями. Адже, з одного боку, він пропагував релігійну свободу, однак, з іншого боку, ідея посилення ролі світської влади, її незалежності від папства працювала на затвердження регіонального княжого абсолютизму. Насадженню культу держави спряли такі філософсько-правові погляди: монарх – вищий керівник національної церкви; духовенство – особливий стан, який повинен підпорядковуватися і служити державі; розуміння світської влади як релігійного авторитету. Як результат, забобонна віра в державу ставала характерною рисою політико-правової свідомості. Внутрішня релігійність, за яку боровся М. Лютер, як така не припускала серйозних змін у суспільно-політичному ладі тих часів: не було скасовано експлуатацію селян феодалами, не ліквідовано абсолютистські режими, не усунуто духовне поневолення віруючих та ін. Тому вважається, що М. Лютер був надзвичайно далекий від того, щоб відстоювати необхідність демократичної перебудови державності. Він вчив підданих бути покірними

монархам, смиренно ставитися до їх несправедливості та не сперечатися з прийнятими ними рішеннями [367, с. 332].

У своїй творчості Мартін Лютер закликає людей триматися якомога даліше від влади та соціальних форм життя і повернутися до свого внутрішнього світу. Такий поворот дав поштовх до нового усвідомлення суті соціальної дійсності. Християнин визнається людиною вільною від будь-якої підлеглості, зокрема й церковної, але водночас відповідальною перед всіма і покликана служити людям своїм праведним життям, суть якого перебуває у «внутрішній людині» [175, с. 38].

Отже, філософсько-правові погляди М. Лютера на державно-владні відносини, значення права у житті людини, досягнення правопорядку – це фактичне повернення до середньовічної концепції. Фактично, його пряма вказівка на важливість августинівського бачення світопорядку є цьому підтвердженням. У цьому напрямі М. Лютер, майже не розвивав своє філософсько-правове вчення, а тому вважав монархію ідеальною формою правління, ставив на п'єдестал монарха чи князя та не оцінював реальні політико-правові відносини через призму демократичності, рівноправності та свободи. Наслідуючи Августина він також говорить про двокомпонентність людської природи, вказуючи на її гріховність та про два царства: земне та Боже. Сферою земного царства є світські закони, влада, які покликані захищати віруючих від грішників. М. Лютер вважав, що добрі справи залежать від віри, у такий спосіб повністю знецінивши значення волі під час прийняття рішення людиною.

Основоположник німецького протестантизму Мартін Лютер був переконаний, що «навіть якби людина не думала, не говорила або не здійснювала нічого поганого (що, однак, з часів гріхопадіння наших прабатьків неможливо в цьому житті), то її природа і особистість, однак, грішні – тобто цілком і повністю перекручені в очах Божих первородним гріхом як духовною проказою. Внаслідок цього збочення і через гріхопадіння першої людини природа особистості обвинувачується і засуджується

Законом Божим так, що ми за своєю природою є дітьми гніву, смерті і прокляття до тих пір, поки не позбавимося від них чеснотою Христовою» [405]. За вченням М. Лютера, земний світ переповнений гріхом та стражданнями, спасіння від яких потрібно шукати в Богові. Держава позначена гріхом, оскільки є також знаряддям земного світу. Людина повинна терпіти, підкорятись і визнавати мирську несправедливість, тому що її неможливо викорінити. Він у своєму філософсько-правовому вченні не залишив релігійного підґрунтя, а навпаки підкреслив почуття вини і гріх, а з ними і всю немічність людини перед Богом [113, с. 66–67].

Як вважав філософ, заповіді Божі, хоч і вчать, що треба робити, що є добре, а що ні, але «... те, чому вони вчать, не виконується відразу ж, бо заповіді показують, що треба 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. Отже, намагаючись не побажати і виконати заповідь, людина змушена зазнати відчаю від себе і шукати допомоги, якої вона не знаходить ні в собі, ні в комусь іншому. (...) Як ми далекі від [можливості] виконання [цієї] одної заповіді, так ми далекі від виконання їх усіх, бо для нас однаково неможливо виконати будь-яку з них» [115, с. 48].

Спостерігаючи за собою «він робив висновки, що єдине, чого від нас вимагає Бог – це віра, але її людина створює не сама, а отримує безпосередньо від Бога, з Його слова. Саме віра зсередини заново створює людину і перетворює її. Христос – у нас, і ми заново народжуємося в Ньому як нові люди. Відносини людини і Бога Лютер уявляв собі як прямий діалог між грішником, природні сили якого спрямовані лише на егоїстичну і плотську мету, і Творцем, який хоче цього грішника врятувати і простягає

йому свою руку. Так, людина, на думку Лютера, після гріхопадіння втратила образ і подобу Божу, а її воля «завжди здатна лише до чогось згубного». Тому, «якщо в нас немає Бога, то є сатана і одне тільки бажання зла» [231, с. 349].

Як вважав Лютер, існує два види праведності: зовнішня і внутрішня. Зовнішня праведність або громадянська праведність реалізується через праведну поведінку та складається із зовнішніх справ. Така праведність розглядає людину як члена суспільства і оцінює її поведінку як відношення до інших людей (праведна або неправедна), а тому порушення зовнішньої праведності призводить до виникнення соціально-правової відповідальності. Внутрішня праведність залежить від чистоти і досконалості серця, тому її не можна досягнути через зовнішні справи. Це так само неможливо для людини, як зробити себе Богом, оскільки ця праведність є божественною – залежить не від людської оцінки, а від Божої. Внутрішня праведність зумовлюється страхом і повагою до Бога та виникає у відповідальній людині. Для грішної людини вона недосяжна і суперечить всякому розумінню, перевершуючи все, що можна подумати або вчинити людськими силами. Тому досягнути її можна лише тоді, коли людина визнає себе грішною і упокориться перед Богом. Тоді людина приписує Богові всіляке благо, а собі лише гріх, брехню, негідність, безумство, погибель перед Богом. Серце людини у цій вірі і молитві стає єдиним з Божою праведністю і чеснотою, а Христос стає її виправданням, освяченням і відкупленням [270, с. 365].

На думку Лютера, виконання обов'язку перед Богом, який не суспільством визначається, а реалізується в суспільстві, означає відповідальність людини. Для реалізації такого обов'язку суспільство і держава мають забезпечити правовий простір, а людина повинна домагатися священного і незаперечного права на дії від влади, що починаються в ім'я спокути провини перед Богом [402, с. 72].

На думку Лютера, служіння Богу є ніщо інше, як служіння ближньому, будь-то дитина, дружина, слуга, будь-хто, хто тілесно або душевно тебе

потребує. Головне – не зовнішнє благочестя, а внутрішнє духовне життя, глибина віри і ступінь довіри до Бога [185, с. 361–362]. За словами М. Вебера, єдиним способом стати богопотрібним було «виконання мирських обов'язків так, як вони визначаються для кожної людини його місцем у житті; ці обов'язки стають для людини його «покликанням». «У цьому понятті міститься оцінка, згідно з якою виконання боргу в межах світської професії розглядається як найвище завдання морального життя людини» [74, с. 97]. Як вважає М. Лютер, покликання може відбуватися як через релігійні, так і через світські інститути, і якщо покликання абсолютно законне, то через кого воно було здійснено, не має значення: «Бог закликає людей або за допомогою чогось (когось), або безпосередньо. У наші дні Він закликає всіх нас на служіння Слова ... через людину ... Отже, коли хтось покликаний князем, суддею, або мною, він отримує своє покликання через людину. З часів апостолів такий спосіб покликання був звичайним і практикувався в світі. І його не варто змінювати» [230, с. 22–23].

Одним з найважливіших підсумків протестантської Реформації стало богословське і філософсько-правове переосмислення причин і цілей трудової діяльності людини. В основі цього переосмислення було проведено М. Лютером вивчення і тлумачення Біблії, оскільки всі принципові висновки з цього питання М. Лютер доводив виключно посиланнями на авторитет Біблії. В основі концепції соціальної діяльності, розробленої М. Лютером, знаходиться вчення про покликання, яке він протиставив положенням, прийнятим у пізній схоластиці. Концепція суспільного устрою, яка була розроблена мислителем, ґрунтувалася на понятті про «покликання», яке не тільки сприяло подоланню схоластичного реалізму, а й створило ідеологічні та релігійні стимули для прогресивного розвитку суспільного життя протестантських держав [338, с. 104–105].

Важливо, що згідно з філософсько-правовими ідеями М. Лютера, покликання реалізується і в духовному, і в матеріальному аспектах людського буття. Покликання відноситься до кожної людини, зайнятої

виконанням суспільних обов'язків. Людина зобов'язана сумлінно виконувати свої обов'язки, слідуючи отриманому покликанню. М. Лютер не розмежовує питання про покликання і питання, пов'язані з соціальним походженням. Однак, логіка його вчення передбачає, що син ремісника стає ремісником не тому, що не має свободи вибору професії, а тому, що його народження в родині ремісника і є владою Божою. Покликаний ремісником повинен залишатися ним до тих пір, поки не отримає іншого покликання, яке, як стверджував М. Лютер, у наш час приходить через людей, наділених владою. Ніхто не повинен залишати (змінювати) свій спосіб життя, не маючи іншого покликання, особливо претендуючи на те, до чого він не був покликаний. Отже, «концепція професійного покликання у М. Лютера має двоїсту природу, волонтаристський та етичний аспекти. З одного боку, покликання – це реалізація стосовно людини волі Божої, тобто те, з чим людина повинна миритися, те, що вона повинна прийняти як даність. З іншого боку, покликання – це завдання, яке Бог ставить перед людиною, і яке людина повинна відповідально виконати» [52, с. 243].

Водночас лютерани не заперечували право зміни соціальної ролі і, відповідно, інші масштаби матеріальних благ, але успіх в межах свого становища вітався як свідоцтво сумлінного виконання своєї справи і побожності, яка, як говорив М. Лютер, «буде сприяти нашому поступу і вищому благу так, щоб наше життя було приємне і ми мали в ньому всілякі блага». М. Лютер звертав особливу увагу на матеріальне благополуччя, вказуючи, що людина повинна мати все необхідне, все те, «без чого від життя не можна отримати ніякого задоволення і ніякої радості». Згідно з філософсько-правовими ідеями М. Лютера, у своєму повсякденному житті, професійному та навіть домашній праці християнин реалізує своє священниче звання. Це дало сильний імпульс для розвитку інтенсивної діяльності в усіх сферах життя. Будь-яка праця в світі, що виконується з вірою і благочестям, стають вихвалянням Бога. Все це виключно глибоко вплинуло на розвиток всієї діяльності, професійної праці, економіки, права та

господарства. Протестантизм, відкинувши чернечий шлях духовного вдосконалення, залишив віруючому лише мирську сферу діяльності, в якій треба шукати спосіб наближення до Бога. Повсякденна праця та професійне вдосконалення ставали найважливішою метою на цьому шляху. Отже, людина покликана бути християнином і проявляти свою віру в сімейному житті і професійній діяльності [185, с. 362–363].

Отже, з одного боку, філософсько-правове вчення М. Лютера спонукає людину заглибитися у внутрішній світ, до самопізнання та самосвідомості, а з іншого – у питаннях значення волі, свободи, почуттів у соціально-правовій поведінці повністю ігнорує людські властивості людини, вважаючи, що лише віра є критерієм доброчесності, а страх та повага до Бога – єдиний шлях до внутрішньої праведності. Ігноруючи повністю людську детермінацію соціально-правової поведінки, М. Лютер також повністю нівелює принцип справедливості, стверджуючи, що земне царство не може бути справедливим, оскільки місце справедливості лише у Божому царстві. Здавалася б, таке філософсько-правове вчення мало наштовхнути людей до повної безвідповідальності, адже М. Лютер вважає, що від людини не залежать її «добрі» справи, однак у своєму вченні цей відомий протестант акцентує на покликанні як обов'язку виконання своєї професійності, сімейному та релігійному покликанні тощо. Висунувши гасло мирського активізму у вигляді трудової діяльності, відповідального ставлення до своєї праці, до своєї справи як головного земного обов'язку, Лютер став засновником специфічного виду індивідуалізму – індивідуалізму у вигляді трудової протестантської етики (**трудоий індивідуалізм**). Мартін Лютер з релігійно-моральних позицій посприяв піднесенню праці, оскільки вважав, що людина здатна спокутувати свою гріховність лише сумлінним, повсякденним та з повною самовіддачею виконанням свого покликання. У результаті це дало поштовх до підприємництва, приватної власності, де реальний лише конкретний індивід.

Найбільший інтерес у контексті дослідження індивідуалізму становить філософія Мартіна Лютера навколо фундаментальної проблеми – свободи волі. Мислитель повністю дотримувався логіки божественної детермінації, у дусі Августина. Так, вчений вважав, що людська ініціатива фактично дорівнює нулю, оскільки існує абсолютна, божественна детермінація людських дій. Однак, автор «рабства волі» не повністю заперечує свободу людської волі, оскільки вона є нескінченно малою часткою безмежної, абсолютної, воістину вільної волі понад природного Бога, «вільна воля – це найменування Бога» [69, с. 22–26]. Лютер абсолютно відстоював суверенітет Бога, а тому недооцінював людську гідність, свободу волі, здатність розуму тощо. Як вважав Лютер: «Воля без благодаті нітрохи не вільна, а незмінно виявляється полонянкою і рабинею зла, тому що сама після себе вона не може звернутися до добра». «Ми все здійснюємо з потреби, а не з вільної волі, тому що сила вільної волі – це ніщо» [228, с. 218–219].

Мартін Лютер один із перших, хто досліджував проблему свободи совісті, однак вона розглядалася у його філософсько-правовому вченні у взаємозалежності зі свободою волі. Людина, як вважає філософ, яка діє за своєю волею, згубить у собі совість, голос Бога. Формула «на тому стою і не можу інакше» та формула «у людини нема своєї волі» є рівнозначні. «На тому стою і не можу інакше» є виразом незалежності від всякого зовнішнього впливу і тиску та виражає принцип внутрішньої достовірності, тобто моральний імператив, якого повинен дотримуватися кожен християнин [368, с. 101].

Як і раніше в епоху Реформації, проблема свободи залучає мислителів і залишається темою для дискусій. Ревним захисником свободи виступив Еразм Роттердамський, який полемізував з Мартіном Лютером. Ці два мислителі є класичними представниками гуманізму та протестантизму. На прикладі їх філософсько-правових вчень можемо спостерігати наскільки гуманізм та Реформація відрізнялися одна від одної. Так, Е. Роттердамський захищає свободу волі, «за допомогою якої людина може наблизитися до того,

що веде до вічного спасіння, або ж відвернутися від цього» Він визнає, що після гріхопадіння прабатьків, свобода була зіпсована, але вона не була загублена. «Залишилася іскорка розуму, що відрізняє доброчесне від недоброчесного, а також залишилася певна схильність волі, яка, уникаючи пороку, якимось способом прагне до чесноти». Як вважав мислитель, повне заперечення свободи означає, що людина є маріонеткою в руках Божих, а це веде до аморалізму [351, с. 573]. Натомість М. Лютер розумів Божественне приречення буквально. На його думку, Бог спочатку визначив одних людей до спасіння, інших до вічних мук. Людина, як вважав Лютер, не має здатності вибирати між добром і злом. Максимум людського воління обмежений вибором між різними видами гріха [369, с. 24–25]. На думку М. Лютера, успішність є тим критерієм, який визначає обраність людини. Якщо людина заможна, то значить її обрав Бог [369, с. 24].

Питання про свободу людини та божественну детермінацію є фактично центральним питанням у філософсько-правовому вченні М. Лютера. У його вченні фактично в теологічній формі ставилися запитання про детермінованість людської поведінки і відповідальності людини, про свободу і необхідність. Водночас Лютер виходив з того, що рід людський приречений на смерть через первородний гріх, сама людина своїми силами врятуватися не може, сама собою не може звернутися до добра, але схильна тільки до зла [108, с. 131]. Водночас важливо, що Лютер обмежував проблему тільки загробним порятунком. Лютеранське, а згодом і ще більш жорстоке кальвіністське філософсько-правове вчення про абсолютне божественне приречення, відповідно до якого людина тільки за божественною благодаттю може бути врятована, незважаючи на її волю, справи і вчинки; про неважливість власних сил у питанні спасіння – все це стало причинами розбіжностей гуманістів з реформаційним рухом. Гуманісти в полеміці з реформаторами відстоювали вчення про свободу і гідність людини. Вони протиставляли релігійному фанатизму уявлення про «широке» розуміння християнства, яке допускає незалежно від віросповідних відмінностей

порятунок всіх людей. Ці та низка інших причин (вільне ставлення до біблійної традиції, полеміка проти деяких найважливіших догматів християнства) стали основою конфлікту між гуманістами та реформаторами. Втім перемагає Реформація, яка багато в чому не підтримувала гуманістичні ідеали [362, с. 50–51].

Отже, людина, згідно з філософсько-правовими поглядами М. Лютера, має свободу в тлумаченні писання, і кожен віруючий має абсолютне право на власний вибір. Так мислитель підкреслив право вибору на основі особистої свободи, яку можна трактувати як умову народження у внутрішньому світі віруючого поглядів на своє життя, на Бога-Творця. Одночасно, попри таку релігійну свободу, у зовнішньому практичному житті поведінка людини залишалася детермінованою моральними принципами релігії [164, с. 41]. Власне через релігійну свободу (можливість вільно тлумачити Святе Письмо) філософсько-правове вчення Лютера стало причиною до інтелектуальної і моральної автономії особистості. Свобода совісті, отримавши статус найважливішої духовної цінності, викликала до життя вимогу вільного проповідування (або свободи слова) і вільного релігійно-общинного життя (або свободи спілок). Для становлення протестантського індивідуалізму важливим було те, що право на персональне тлумачення Біблії подолато церковну ієрархію як духовного наставника і посередника індивіда в його спілкуванні з Богом. Отже, відбулася переорієнтація особистості на свої власні сили не тільки в усвідомленні слова Божого, яка перекинулася і на інші – повсякденні проблеми людини. Це посприяло розвитку почуття особистої відповідальності за свою власну долю і долю близьких, спонукало до самостійних пошуків та рішень і, що не менш важливо, породжувало толерантне ставлення до такої ж індивідуалізації життя інших [194, с. 69–70].

Отже, між гуманізмом і течіями Реформації існували суперечності, зокрема: ставлення до освіти, науки, схоластики, Нового Заповіту та ін. Хоч і обидва філософсько-правові напрями заперечували схоластику, однак обґрунтування цього заперечення було різним. Так, гуманісти негативно

відносилися до схоластики через її складність у викладі, незрозумілості і вимагали простішого та виразнішого богослов'я. Реформатори ж заперечували схоластику, бо вважали її радикально помилковою [232, с. 83].

У філософсько-правовому контексті розгляду свободи та її різного трактування гуманістами та реформаторами, вважаємо, що доцільно розглянути відмінності у філософсько-правових поглядах часів Відродження та Реформації. Вважається, що гуманістичні цінності стали основою філософії права Реформації, однак згодом вони були повністю переоцінені, у результаті чого Реформація стала іншою від Відродження. Отже, по-перше, реформатори повністю заперечували божественну природу людини. Так, людина часів Відродження – це людина, яка не просто рівна перед іншими людьми, але й перед Богом теж. Така рівність повністю відміняла гріховну природу людини та сприяла її індивідуалізації, адже людина особлива, бо створена за подобою Бога. Друга відмінність є продовженням першої – це відкидання родового піднесення людини, її обожнювання. Реформатори повернули розуміння гріховності людини, зробили знову її нижчою перед волею Божою. Вважається, що людина без Бога не здатна ні на що, а її воля – це лише напрям до гріховності та відлучення від Бога. Водночас таке ставлення людини також створило умови для рівності, адже всі люди грішні, немає когось ближчого до Бога, а когось дальшого. Відповідно, це відмінило нерівність між багатими і бідними, між мирянами та священнослужителями тощо. По-третє, підкреслення обмежених можливостей людини. Епоха Відродження – це епоха появи нового типу особистості, яка здатна робити неймовірні відкриття у різних сферах науки. Для реформаторів не важливий пошук людиною себе, а важливе сумлінне виконання праці, де завдання людини – щоденне виконання своїх професійних, сімейних, правових, соціальних обов'язків. Успішність у праці – ось єдиний критерій «благословення» Бога. По-четверте, кардинально різні погляди на свободу людини. Епоха Відродження проголошувала свободу людини, більше того, саме в свободі бачила шлях до порятунку людини. Натомість реформатори

повністю заперечували свободу, будучи прихильниками Божественної детермінації, згідно з якою доля людини вже давно визначена наперед і Бог визначає, хто приречений на спасіння, а хто на погибель. Епоха Реформації, виникнувши на основі повного протесту католицьких традицій, розвинула лише релігійну та інтелектуальну свободу, втім на цей час було достатньо навіть цього, щоб надалі ці свободи стала поштовхом до свободи волі взагалі. І остання відмінність – це повернення реформаторами до середньовічного світогляду. Попри те, що вони здійснили революцію у теологічному світогляді, у питаннях суспільного устрою, відносин між владою та підданими, дотримання правопорядку насильницьким шляхом, вони залишалися вірними феодалізму. Саме, тому більшість протестантів вважали, що влада, її авторитет – єдиний спосіб дотримання правопорядку. Більше того, за твердженням самого Лютера, досягнення у земному порядку раю є неможливим, а тому неможлива рівність всіх людей. У зв'язку з цим, Лютер та його прибічники розділяли світ на земний та божественний.

Водночас у богословському «відкритті» Лютера знайшли своє місце багато ідей і досягнень гуманізму. Лютер часто проявляв великий інтерес до складних місць у тексті Писання, які, ймовірно, відображають гуманістичний акцент на важливості літературної форми Писання як ключа до його емпіричного знання. Лютеранське уявлення про свободу совісті розуміють як право на спосіб життя, що залежить від віри і вибирається відповідно до неї. Загалом, філософсько-правову концепцію М. Лютера можна охарактеризувати такими догмами: свобода віри по совісті є універсальним і рівним правом усіх; не лише віра, а й її передумови заслуговують на правовий захист; свобода совісті, яка передбачає свободу слова, преси і зборів; стосовно обмежень свободи совісті права повинні реалізовуватися в непокорі державній владі; лише духовне заслуговує на правове забезпечення, а плотське ж залишається на милостивий розсуд влади [402, с. 72].

Отже, лютеранське філософсько-правове вчення стало основною протестантської етики і протестантського розуміння права. Основні

постулати його філософсько-правового вчення стосуються свободи віросповідання, а саме:

- 1) християнин вільний у вірі. Він має право на тлумачення священного писання, право на сумнів, право без посередників спілкуватися з Богом;
- 2) відроджує рівність християн, де немає розподілу на мирян і служителів церкви;
- 3) «папська влада – гріховне встановлення», тобто відбирає у папи владу;
- 4) єдиний посередник між Богом і мирянином – Святе Письмо, а не папа. Тому Лютер бажав демократизувати церкву, зробивши її національною і більш аскетичною, що передбачало: виборність священиків, скасування монастирів, скасування влади папи і єпископату, конфіскацію майна церкви, реформу богослужіння, скасування канонічного права і церковних судів, безшлюбності священиків [362, с. 50–51].

Реформування М. Лютером віровчення та церковної організації можна охарактеризувати одним висловом Г. В. Ф. Гегеля: «повернення віри до перших століть християнського вчення» [95, с. 241]. Реформація, розпочата М. Лютером, не тільки вплинула на розвиток релігійної ситуації в Німеччині та країнах Скандинавії, а й, безумовно, є подією, що вплинула на розвиток християнства як такого. У тісному переплетенні з історією Реформації знаходяться події європейської історії, а саме: переоцінка соціально-етичних норм, яка призвела до формування своєрідної протестантської трудової етики, формування національних церков, самостійно діючих на території окремих держав, конфесіоналізація і її наслідки. Водночас значення Реформації не обмежується релігійною сферою, оскільки її вплив простежується і на становлення культурно-правової парадигми Нового часу, вплинувши, зокрема на численні аспекти і напрями філософських досліджень в Німеччині та інших країнах [338, с. 4].

Отже, аналізуючи філософсько-правові погляди М. Лютера, можна зробити висновки, що він: виступав проти церковно-католицьких традицій і

започаткував новий теологічний світогляд, який в подальшому вплинув на загальне світосприйняття; закріпив принцип особистої віри, який водночас викорінив середньовічний імунітет духовенства; затвердив принцип рівноправності через проголошення рівності всіх дітей Божих; закріпив персональне тлумачення Біблії, здійснивши переворот у самопізнанні, правопізнанні людини, її свідомості; мав парадоксальні погляди на «вільну людину», адже, з одного боку, людина вільна від будь-якої підлеглості, а з іншого – вона повинна повернутися до свого внутрішнього світу і покликана служити іншим людям; вважав, що світські закони не поширюються на внутрішній світ, а лише на тіло і майно; обґрунтовував, що правопорядок забезпечується християнським способом життя людей; доводив, що успішність людини є критерієм обраності людини Богом; трактував людську свободу як джерело гріховності, а свободу совісті як найвищу духовну цінність; не відстоював принцип справедливості, оскільки вважав, що суспільну несправедливість потрібно терпіти, бо її неможливо подолати; відновив Августинівське вчення про двокомпонентність людської природи: душевну та тілесну, де світські закони мають владу лише над тілесною та пов'язаною з нею майновою сферами; вважав, що істинно віруючі завжди чинять добро, а тому їм суспільні закони не потрібні, а також те, що завдяки віруючим існує правопорядок, адже вони ведуть християнський спосіб життя; доводив, що основою правопорядку в державі є закони – природне право, які є похідними від Божого права; вважав сферою «земного царства» соціальний устрій, підтримання правопорядку, дотримання правосуддя, а метою суспільної влади – захист громадян «небесного царства» від невіруючих; запропонував свою концепцію відповідальності, згідно з якою є два типи праведності: зовнішня (призводить до соціально-правової відповідальності) та внутрішня (зумовлена страхом та повагою до Бога); стверджував, що відповідальність – це виконання обов'язку перед Богом; трактував покликання людини через сумлінне виконання своїх обов'язків: суспільних, сімейних, релігійних, правових, професійних тощо; є першим

автором трудової етики, яка означала спокутування своєї гріховності через виконання свого мирського покликання; відстоював концепцію божественної детермінації та свободи совісті, згідно з якою воля не потрібна людині, адже якщо людина слідує за волею, то погубить совість; максимум людської волі – вибір між різними видами гріха.

Це основні філософсько-правові висновки, що стали основою філософії права доби Реформації. Деякі з цих філософсько-правових ідей є поверненням до середньовічного світогляду (це розуміння свободи волі, трактування людини як грішної істоти, повернення до божественної детермінації, характеристика людини і світу у вигляді двох царств: земного та небесного), інші є запозиченими у гуманістів (ідея особистого зв'язку людини з Богом; розуміння порятунку особистості як те, що залежить саме від її внутрішніх зусиль, а не від виконання обрядів; ідея розвитку самопізнання та самоосвіти), а ще інші – стали основою розвитку індивідуалізму. До таких ідей, які сприяли подальшому розвитку індивідуалізму, відносимо, наступні філософсько-правові ідеї М. Лютера: запровадження релігійного плюралізму, як наслідок толерантного ставлення до інакодумства, індивідуальної неповторності; концепція рівності, яка трактувалася через скасування середньовічного імунітету духовенства; акцент на внутрішній світ людини через звільнення особистості від релігійних традицій та обрядів; важливість самопізнання, самосвідомості через право трактування Біблії; розкриття релігійної та інтелектуальної свободи як основних складових трудового індивідуалізму; концепція правопорядку, який забезпечується природними законами та підпорядкуванням владі; запровадження відповідальності через двокомпонентність праведності; обґрунтування трудової етики через тему покликання, де покликання людини – це сумлінне виконання своїх обов'язків; обґрунтування свободи совісті як людського індикатора соціально-правової поведінки вперше.

Чимало цінних ідей у розвиток природного права, яке було теологічно обґрунтованим, внесли також такі ідеологи Реформації як: Ж. Кальвін, Т. Мюнцер, М. Цвінглі та ін. До найвизначніших ідеологів і впливових діячів Реформації належав і Жан Кальвін. Як зазначав М. Вебер: «якщо Реформація немислима без внутрішнього релігійного розвитку Лютера, особистість якого визначила її духовні риси, то без кальвінізму справа Лютера не отримала б широкого поширення і міцного утвердження» [73, с. 103]. Філософсько-правове вчення Ж. Кальвіна, як і М. Лютера, було побудоване на звільненні особистості, людської душі від строгих католицьких канонів і традицій. Цим філософом було здійснено спробу поєднання релігійних ідей та ідей особистої свободи [79, с. 74].

Філософсько-правові ідеї Ж. Кальвіна є фактичним продовженням філософії права М. Лютера. Так, Ж. Кальвін, як і його учитель, мав такі філософсько-правові погляди: відстоював звільнення особистості від релігійних традицій, канонів та обрядів; дотримувався августинівської традиції трактування світу та його двокомпонентності; засуджував гуманістичне тлумачення значення волі та розуму у прийнятті соціально-правових рішень, у вчиненні добра людиною; відкидав гуманістичні ідеї щодо божественної природи людини та природну схильність до добра; відстоював божественну детермінацію, згідно з якою Бог заздалегідь передбачив, хто з людей приречений на спасіння, а хто на покарання; підтримував ідею успішності людини та вважав її критерієм обраності; оголошував владу божественною; відкидав свободу і волю, оскільки вважав, що вони є джерелом гріховності людини; вважав працю найважливішим релігійним обов'язком.

Водночас за своїм духом кальвінізм інший від лютеранства. Іншим був і вироблений ним тип релігійної особистості. Крім того, на відміну від лютеранства, встановлювався значно тісніший зв'язок між вірою і господарсько-економічною практикою, формувалися інша мотивація праці, ставлення до матеріальних благ і життєвого успіху. На відміну від лютеран,

які вважали, що благодать можна втратити, а потім вірою, покаянням і таїнствами знайти знову, кальвіністи, виходячи з абсолютного приречення, вважали, що благодать і спасіння або дані, або ні [185, с. 376, 379].

Саме кальвінізм став тим чинником, який найбільше сприяв соціальній та психологічній атомізації. Філософсько-правове вчення Кальвіна про приречення до спасіння ще більшою мірою, ніж лютеранське «*sola fide*», привело до ізоляції індивіда. Це вчення знайшло своє відображення в багатьох сферах соціального та економічного життя. Індивід поступово під впливом кальвінізму став розумітися як онтологічна одиниця, свого роду монада, незалежна від середовища і від історії. Укорінення індивідуалізму супроводжувалося зростанням інтерналізму: відбувалася поступова інтеріоризація тих аспектів життя, які раніше були «зовнішніми» щодо індивіда. Соціальна атомізація та інтеріоризація значною мірою сформували той суспільно-правовий контекст, в якому складалася філософія Нового часу [371, с. 16–17].

Кальвіністська та лютеранська реформація, яка зробила найвищим моральним завданням людини – виконання боргу в межах професії, дала розквіт для приватної власності, сформувала свободу приватної ініціативи. Згідно з М. Вебером, праця становить поставлену Богом мету життя кожної окремо взятої особистості, і лише через працю та завдяки своїй професії кожна людина знаходить порятунок душі. Саме це і зумовило розвиток індивідуалізму. Саме епоха Реформації сформувала радикального індивідуаліста, який невтомно бореться за життєвий простір і блага світу, має сильну волю, невтомність, незламну цілеспрямованість, ненаситність спрагою дії тощо [79, с. 76–77].

Отже, головний підсумок Реформації – звернення до гідності та самостійності особистості. Філософсько-правове вчення Реформації встановило нову ідеологію, згідно з якою людина почала самостійно мислити, мати можливість до самовизначення, дбати про власні інтереси та вигоди. Водночас цей період повний дуалізмів. Так, Реформація повністю

засуджувала свободу волі, однак людина стала більш, ніж коли-небудь діяльною. Протестанти приписували людині гріховність, тим самим принижуючи її людську природу, проте людина стала відповідальною та самостійною. Також Реформація ставила на перше місце віру, не брала до уваги розум, почуття, але все ж переміг раціоналізм і прикладом цього є Новий час. Отже, здавалося, філософсько-правове вчення Реформації не сприяло індивідуалізму, однак саме ця властивість Реформації посприяла його яскравому вираженню.

Висновки до Розділу 4

Отже, у результаті проведеного дослідження, здійсненого в межах викладеного розділу дисертації, ми зробили такі висновки:

1. Основні світоглядно-правові зміни, які відбувалися упродовж XV–XVI ст., мали вплив на формування нової епохи – Реформації. До філософсько-правових причин, які сприяли її виникненню, запропоновано віднести: потреби у реформації католицької церкви та оновлення духовного життя; подолання феодальних суспільних відносин; криза теології та падіння моралі; розвиток доктринального плюралізму; падіння авторитету схоластики; розширення в інституційному та особистому аспекті свободи людини; наявність релігійного вибору; визнання індивідуального людського «Я».

2. Вивлено, що М. Лютер був перший, хто затвердив принцип віри, у такий спосіб піддавши сумніву середньовічний імунітет духовенства. Цим Лютер спонукав кожну особистість до пошуку себе, свого внутрішнього світу та вміння «розмовляти» з Богом особисто. Таке вміння передбачало пізнання Бога через самоосвіту та самопізнання. Згодом такий спосіб спровокував подальше пізнання не лише у теологічній сфері, але й у всіх інших.

Філософсько-правові погляди М. Лютера на державно-владні відносини, значення права у житті людини, досягнення правопорядку – це фактичне повернення до середньовічної концепції. Фактично, його пряма вказівка на важливість августинівського бачення світопорядку є цьому підтвердженням. У цьому напрямі М. Лютер майже не розвивав своє філософсько-правове вчення, а тому вважав монархію ідеальною формою правління, ставив на п'єдестал монарха чи князя та не оцінював реальні політико-правові відносини через призму демократичності, рівноправності та свободи. Наслідуючи Августина, він також говорить про двокомпонентність людської природи, вказуючи на її гріховність та про два царства: земне та Боже. Сферою земного царства є світські закони, влада, які покликані захищати віруючих від грішників. М. Лютер вважав, що добрі справи залежать від віри, у такий спосіб повністю знецінивши значення волі під час прийняття рішення людиною. Отже, з одного боку, філософсько-правове вчення М. Лютера спонукає людину заглибитися у внутрішній світ, до самопізнання та самосвідомості, а з іншого – у питаннях значення волі, свободи, почуттів у соціально-правовій поведінці повністю ігнорує людські властивості людини, вважаючи, що лише віра є критерієм доброчесності, а страх та повага до Бога – єдиний шлях до внутрішньої праведності. Ігноруючи повністю людську детермінацію соціально-правової поведінки, М. Лютер також повністю нівелює принцип справедливості, стверджуючи, що земне царство не може бути справедливим, оскільки місце справедливості лише у Божому царстві. Здавалася б, таке філософсько-правове вчення мало наштовхнути людей до повної безвідповідальності, адже М. Лютер вважає, що від людини не залежать її «добрі» справи, однак у своєму вченні цей відомий протестант акцентує на покликанні як обов'язку виконання своєї професійності, сімейному та релігійному покликанні тощо. Висунувши гасло мирського активізму у вигляді трудової діяльності, відповідального ставлення до своєї праці, до своєї справи як головного земного обов'язку, Лютер став засновником специфічного виду індивідуалізму – індивідуалізму

у вигляді трудової протестантської етики (трудоий індивідуалізм). Мартін Лютер з релігійно-моральних позицій посприяв піднесенню праці, оскільки вважав, що людина здатна спокутувати свою гріховність лише сумлінням, повсякденним та з повною самовіддачею виконанням свого покликання. У результаті це дало поштовх до підприємництва, приватної власності, де реальний лише конкретний індивід.

3. У філософсько-правовому контексті розгляду свободи та її різного трактування гуманістами та реформаторами, запропоновано розглянути відмінності у філософсько-правових поглядах часів Відродження та Реформації. Вважається, що гуманістичні цінності стали основою філософії права Реформації, однак згодом вони були повністю переоцінені, у результаті чого Реформація стала іншою від Відродження. Отже, по-перше, реформатори повністю заперечували божественну природу людини. Так, людина часів Відродження – це людина, яка не просто рівна перед іншими людьми, але й перед Богом теж. Така рівність повністю відміняла гріховну природу людини та сприяла її індивідуалізації, адже людина особлива, бо створена за подобою Бога. Друга відмінність є продовженням першої – це відкидання родового піднесення людини, її обожнювання. Реформатори повернули розуміння гріховності людини, зробили знову її нижчою перед волею Божою. Вважається, що людина без Бога не здатна ні на що, а її воля – це лише напрям до гріховності та відлучення від Бога. Водночас таке ставлення людини також створило умови для рівності, адже всі люди грішні, немає когось ближчого до Бога, а когось дальшого. Відповідно, це відмінило нерівність між багатими і бідними, між мирянами та священнослужителями тощо. По-третє, підкреслення обмежених можливостей людини. Епоха Відродження – це епоха появи нового типу особистості, яка здатна робити неймовірні відкриття у різних сферах науки. Для реформаторів не важливий пошук людиною себе, а важливе сумлінне виконання праці, де завдання людини – щоденне виконання своїх професійних, сімейних, правових, соціальних обов'язків. Успішність у праці – ось єдиний критерій

«благословення» Бога. По-четверте, кардинально різні погляди на свободу людини. Епоха Відродження проголошувала свободу людини, більше того, саме в свободі бачила шлях до порятунку людини. Натомість реформатори повністю заперечували свободу, будучи прихильниками Божественної детермінації, згідно з якою доля людини вже давно визначена наперед і Бог визначає, хто приречений на спасіння, а хто на погибель. Епоха Реформації, виникнувши на основі повного протесту католицьких традицій, розвинула лише релігійну та інтелектуальну свободу, втім на цей час було достатньо навіть цього, щоб надалі ця свобода стала поштовхом до свободи волі взагалі. І остання відмінність – це повернення реформаторами до середньовічного світогляду. Попри те, що вони здійснили революцію у теологічному світогляді, у питаннях суспільного устрою, відносин між владою та підданими, дотримання правопорядку насильницьким шляхом, вони залишалися вірними феодалізму. Саме тому більшість протестантів вважали, що влада, її авторитет – єдиний спосіб дотримання правопорядку. Більше того, за твердженням самого Лютера, досягнення у земному порядку раю є неможливим, а тому неможлива рівність всіх людей. У зв'язку з цим, Лютер та його прибічники розділяли світ на земний та божественний.

4. Виявлено, що важливими і показовими для осмислення сутності Реформації є питання теологічні, оскільки саме вони стали тим фундаментом, на якому ґрунтується філософсько-правова концепція індивідуалізму. До цих питань найбільше належить питання про структуру церковної організації, яке, своєю чергою, призвело до питання рівності між мирянами та священнослужителями, а згодом між всіма як дітьми Божими; розуміння покликання, з якого частково зросла трудова етика протестантських країн; вчення про два царства – спроба обґрунтувати розмежування компетенції матеріальної і духовної складових людського буття. Отже, надалі лютерани стали відстоювати основні філософсько-правові ідеї індивідуалізму. Зокрема, все частіше зверталась увага на недемократичність тогочасних відносин між владою та її громадянами, а також нерівність, яка була викликана нерівним соціальним становищем різних верст населення та існуванням кріпацтва.

Інші послідовники протестантської церкви стали звертати увагу не лише на реформацію католицької церкви, але й усього суспільного устрою, форми правління, значення демократії та її головного представника – народ.

5. Головний підсумок Реформації – звернення до гідності та самостійності особистості. Філософсько-правове вчення Реформації встановило нову ідеологію, згідно з якою людина почала самостійно мислити, мати можливість до самовизначення, дбати про власні інтереси та вигоди. Водночас цей період повний дуалізмів. Так, Реформація повністю засуджувала свободу волі, однак людина стала більш, ніж коли-небудь діяльною. Протестанти приписували людині гріховність, тим самим принижуючи її людську природу, проте людина стала відповідальною та самостійною. Також Реформація ставила на перше місце віру, не брала до уваги розум, почуття, але все ж переміг раціоналізм і прикладом цього є Новий час. Отже, здавалося, філософсько-правове вчення Реформації не сприяло індивідуалізму, однак саме ця властивість Реформації посприяла його яскравому вираженню.

РОЗДІЛ 5

ОБҐРУНТУВАННЯ СУВЕРЕННОСТІ ЛЮДИНИ ЯК МОРАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ТА «АТОМІЗАЦІЯ» СУСПІЛЬСТВА В ЕПОХУ НОВОГО ЧАСУ

5.1 Основи індивідуалістичних концепцій у «столітті геніїв»

З огляду на попередні підрозділи роботи, можна стверджувати, що філософсько-правові ідеї індивідуалізму віднаходимо в епоху Античності, згодом вони починають формуватися в Середньовіччі, потім проявляються в епоху Відродження, набувають особливого відтінку в епоху Реформації і стають вагомими в Новий час. Починаючи з цього часу індивідуалізм можна вважати певною культурною направляючою розвитку, яка формує її понятійно-категоріальний апарат та дозволяє по-новому охарактеризувати антропологічний блок філософсько-правових проблем.

Прояв відносин індивіда до загальних соціальних і релігійних норм, універсальних структур життя спостерігався значно раніше, це дає нам підставу виявити так званий «протоіндивідуалізм». Остання обставина допомагає простежити історію розвитку індивідуалізму [126, с. 19]. Тому існують історичні розвідки коріння індивідуалізму. Л. М. Слободянюк вважає, що періоди Античності, Середньовіччя та Відродження – це лише передісторії концептуалізації цієї ідеї, адже лише в Новий час ідея індивідуалізму стає самодостатньою в системі інших понять філософсько-категоріального апарату та в контексті інтерпретації суспільних процесів [365, с. 102–103].

Наука і природознавство стали фундаментами філософії епохи Нового часу. Це стало новою передумовою спрямування людства на оволодіння силами природи, інтенсивного розкріпачення індивідуальної ініціативи, розгляд явищ через призму принципу причинності та закономірності природних процесів. Це посприяло переорієнтації філософії з

антропологічної проблематики на пізнання закономірностей природи. На перший план було висунуто всебічне вивчення природи людини. Філософсько-правове мислення Нового часу відчуло на собі вплив натуралістичних поглядів, атомістично-механістичного мислення, де людина – це природна істота і за законом природи має право відстоювати своє життя, свободу і власність. У результаті відбувається атомізація суспільства, де кожна людина – самостійний атом.

Ще однією властивістю Нового часу є раціональність, яка оцінює людські вчинки через категорію «розумне/нерозумне» та закріплює за людиною право на безмежну можливість пізнання світу. У цей час діє аксіома розумності людської природи, а також утверджувалася визначна роль розуму людини як в пізнанні світу, так і в пізнанні права. Знання стають чи не єдиним критерієм оцінки людських чеснот, а людина – це суб'єкт пізнання і діяльності, вільна індивідуальність, котра здатна до самотворення.

Окрім того, Новий час – це період панування свободи (яка є предметом роздумів всіх мислителів), автономії і природних потреб окремого індивіда, який розуміється як самобутній та незалежний атом суспільства. А тому, паралельно з ідеєю індивідуалізму, що була покладена в основу цих міркувань, розвивався гуманізм та ідея людської свободи [44, с. 31].

Отже, новий атомічний індивідуалізм (індивідуалізм, згідно з яким людина – автономний, незалежний, самобутній атом) змінив не лише свідомість тогочасної людини, але й докорінно змінив державно-правове життя та правове мислення суспільства. Відкривши один із найголовніших принципів індивідуалізму – принцип індивідуальної свободи, епоха Нового часу розвинула зацікавлення до природних прав людини, місця людини у державі, взаємозв'язок громадянина і держави. Така свобода стала умовою народження нового індивідуального і суспільного буття та сприяла формуванню школи природного права. Окрім того, відтепер держава стала не просто об'єднанням людей, а об'єднанням індивідуальних, рівних людей, які мають право на приватність як обов'язкову умову формування

індивідуальної ідентичності. Своєю чергою з'являється інститут демократії як втілення свободи і рівності та створення умов для повного творчого самовизначення особи.

Новий час зробив істотний внесок у розвиток індивідуалістичної філософсько-правової думки. Філософи Нового часу розкрили і проаналізували внутрішнє протиріччя гуманістичної філософії, яке виникає з теорії свободи волі індивіда і зводиться до того, що незважаючи на «вільне» поведіння з гуманістичними цінностями – свободою волі, повним розкриттям сутності окремої людини, можливе перетворення свободи в ніким не контрольовану агресію всіх проти всіх, коли, за словами Гоббса, «людина людині вовк». Тому, в Новий час стали актуальними такі філософсько-правові питання, як: проблеми взаємин держави і особистості, межі і підстави державного втручання в приватне життя підданих, гарантії від беззаконня і свавілля влади при здійсненні державного примусу. Подібне розуміння філософами Нового часу гуманістичної проблематики заклало основу сучасного розуміння сутності індивідуалізму [259, с. 135]. До особливостей філософії Нового часу також відносять: зародження та розвиток капіталізму, прогрес в економіці, техніці, зростання продуктивності праці, що змінили свідомість та світогляд людей, спричинили суттєві перетворення в соціально-політичній сфері суспільства та бурхливий розвиток науки [112, с. 76–77].

Філософська культура Нового часу поклала початок економічному і духовному індивідуалізму, оскільки протиставила ізольованого індивіда застиглому в своїй нерухомості суспільству [145, с. 22]. Індивідуалізм цього часу становить сукупність соціальних, філософських, політичних, правових уявлень, ідей, поглядів про роль і значення людини в світі як суб'єкта соціальних відносин – особистості. Філософсько-правовий зміст ідеї індивідуалізму полягає в розкритті людини як автономної і універсальної істоти. Таке розуміння індивідуалізму, концептуалізувалося західноєвропейською антропоцентричною філософією Нового часу, яка надає йому нормативну значущість щодо соціальної дійсності [250, с. 36].

Поняття «індивідуалізм» у Новий час отримує дещо іншу інтерпретацію, на відміну від епохи Відродження, оскільки відбулася моральна реабілітація людини, йдеться про розкріпачення індивідуальної ініціативи, створення умов для повного самовизначення особи, обґрунтування суверенності людини як морального суб'єкта, утвердження права на задоволення своїх потреб, і, як наслідок, «атомізація» суспільства. На нашу думку, ця нова філософія була визначена такими основними ідейними чинниками: утворення буржуазії, яка активно відстоювала ідеї свободи, братства, рівності, цінність нації та республіки, також викреслила з суспільного життя значення станової та родової приналежності; перехід до ринкових відносин, як результат – право розпорядження своїми здібностями та майном і утворенням приватності; релігійна реформація, що передбачала деїзм (звільнення від зовнішніх сил задля повного творчого самовизначення), оскільки людина сама здатна «уподібнитися до Бога»; розвиток природознавства, який передбачав уподібнення життя людини до життя природи та висунення на перший план принципу причинності та закономірності природних процесів; утвердження визначної ролі розуму у пізнанні світу та застосування раціональності до філософсько-правових форм співжиття людей, зокрема права; висунення на перший план демократії, яка утвердила значення невід'ємних прав людини та правової держави як «універсальне» рішення проблеми державності, що відповідає природі людини; розкриття свободи через єдність і оригінальність кожного індивіда (індивідуальна свобода); утворення школи природного права, яка змінює ідеали соціальної справедливості та утверджує найвищу цінність – можливість відчувати, осмислювати, пізнавати буття [306, с. 17].

XVII століття не без підстав називають «століттям геніїв», вказуючи на різноманіття, унікальність і творчу міць великих представників культури цього часу. Досить згадати імена Бекона, Декарта, Паскаля, Спінози, Лейбніца, без яких би не відбувся незвичайний злет філософсько-правової думки. Для характеристики концепції індивідуалізму в філософії Нового часу

варто розглянути філософсько-правові думки цих філософів, оскільки саме вони дають можливість побачити народження уявлення про людину (особистість) як суб'єкта, що мислить та пізнає.

Рубіж століть (кін. XVI – поч. XVII) можна виділити як перехідний період від Відродження до Нового часу, представлений філософією Ф. Бекона і Р. Декарта, що вплинула на подальший поворот атомізму в бік механіцизму. Багато дослідників вважають, що у період розвитку філософського вчення Бекона і Декарта ще складно шукати чітку межу між філософією Ренесансу і філософією Нового часу, оскільки майже у всій Європі ще були актуальними ідеї Ренесансу. Лише факт відкидання прогресивною частиною суспільства феодальних стосунків і відповідного мислення став остаточною розбіжністю мислення Ренесансу із схоластичним Середньовіччям. Їх програмним вираженням стала філософія Нового часу, яка містила в собі вже усвідомлені інтереси та погляди, котрі в цілісній теоретичній формі вперше були виражені у філософії Бекона і Декарта. Часом поступової стагнації економіки італійських міст став період формування їх філософських систем, а центр розвитку переміщується в Англію, Голландію і, частково, до Франції [155].

Філософія Ф. Бекона виросла на ґрунті натурфілософії Відродження, враховувала традиції англійського номіналізму, а також демокритівського атомізму і пов'язаного з ним принципу причинності. Замислюючись про філософську модель способу пізнання науки, він зазначає, що «якщо не припустити існування атома, нелегко досягнути думкою і висловити в словах справжню тонкість природи, яка знаходиться в речах» [68, с. 117].

Ф. Бекон, створивши науковий метод, став першим філософом, який спрямував свій ідеалістичний ідеал в майбутнє. Його філософські погляди сформувалися на основі досягнень гуманізму і натурфілософії Відродження і піддавали різкій критиці схоластичні концепції попередньої філософії. Вище завдання науки – це панування людини над природою і покращення людського життя. Цінністю гуманістичної філософії майбутнього для нього є

пізнання причин і прихованих сил речей і панування людини над природою, доки все не стане для неї можливим. Бекон фактично був першим в історії філософії гуманістом, який вважав, що всі суспільно-правові проблеми сучасності можна вирішувати за допомогою науки [259, с. 22]. Науку треба розвивати, на думку Бекона, «ні заради свого духу, ні заради якихось вчених суперечок, ні ради того, щоб нехтувати останніми, ні заради користі і слави, ні для того, щоб досягти влади, ні для якихось інших низьких намірів, але заради того, щоб мало від неї користь і успіх саме життя» [154, с. 155]. Ф. Бекон вважав, що вищим завданням пізнання і всіх наук є удосконалення людського життя, а це можливо тільки «підкоряючись законам природи», пізнаючи і практично використовуючи їх: «Бо людина слуга і тлумач природи, стільки здійснює і розуміє, скільки охопила в порядку природи справою або роздумом ... Ніякі сили не можуть розірвати або роздрібнити ланцюг причин; і природа перемагається тільки підпорядкуванням їй. Отже, два людських прагнення – до знання і могутності – воістину збігаються в одному і тому ж» [64, с. 83]. Бекон вважає, що людина повинна втручатися у закони природи, ланцюг причин для удосконалення свого життя, розширення своїх можливостей: «метою ... є пізнання причин і прихованих сил усіх речей і розширення влади людини над природою, доки все не стане для неї можливим» [65, с. 509].

Свобода, згідно з вченням Ф. Бекона, полягає в позбавленні людини від залежності від стихійних сил природи і у встановленні її панування над силами природи. Вперше проблема свободи людини в її ставленні до природи з матеріалістичних позицій докладно була розроблена Ф. Беконом, який підкреслював, що над природою панують, тільки якщо її підкоряють. Свобода людини полягає в активному використанні нею законів природи для своїх цілей. У міру розширення і поглиблення людської свободи розширюється можливість перетворення природної випадковості (речі природи) у соціальну необхідність («в технічний засіб») для досягнення своїх цілей і задоволення своїх життєвих потреб, поки людина не досягне того

становища, за якого все служить людині. Відкриваючи і використовуючи природні і суспільні закони, людина знаходить справжню свободу. На цьому шляху можна подолати будь-які труднощі і ніщо не може безвихідно перешкоджати їй в досягненні цілей [301, с. 212].

Бекон розробив дослідно-індуктивний метод пізнання, згідно з яким від одиничних фактів відбувається рух до пізнання загального. Пізнання законів природи, причинності здійснюється шляхом спостереження, збору фактів, їх систематизації, узагальнення, аналізу, порівняння і експерименту [192, с. 31]. Тільки пізнання направляє людину до мети і визначає шлях до діяльності. Недостатні знання призводять до обмеження волі, а знання у формі науки панують над вірою і навіть над самим розумом, який є найважливішою частиною душі і управляє найбільшою волею. «Адже на землі, звичайно, немає ніякої іншої сили, крім науки і знання, яка б могла затвердити свою верховну владу над духом і душами людей, над їхніми думками й уявленнями, над їх волею і вірою» [424, с. 135].

Ф. Бекон у центр своєї уваги ставить не досягнення душевної гармонії, пов'язаної зі споглядальним способом життя, а підкорення сил природи за допомогою науки через вдосконалення інтелекту (очищення його від «ідолів») і оволодіння істинним методом пізнання – індукцією. Як підкреслює Ф. Бекон, не можна побудувати справжню науку про природу навіть на основі таких максимально загальних понять, як «субстанція», «якість», «дія» та інших, мислимих як абсолютно об'єктивних, сутностей. Повна об'єктивність існування належить, насамперед, індивідуальним речам і про це ніколи не варто забувати. Тут Ф. Бекон виявився продовжувачем гносеологічної лінії номіналізму, який досяг великого впливу в кінці Середньовіччя, особливо в Англії [375, с. 54]. У цю епоху знаходить підтвердження наступний вислів Ф. Бекона про те, що «наука налаштовує і направляє розум на те, щоб він відтепер ніколи не залишався в спокої і, так би мовити, не застигав у своїх недоліках, а, навпаки, постійно спонукав себе до дії і прагнув до вдосконалення» [68, с. 134].

Основною ознакою індивіда як людини, за Беконем, є доброта: «Поміж всіх добродетелей доброта є найважливішою, оскільки природа її божественна; без неї людина – лише метушливе, шкідливе та жалюгідне створіння, не краще за плазунів. Схильність творити добро закладена глибоко в людській природі» [67, с. 377–378]. В Епоху Нового часу філософсько-правове розуміння взаємовідносин людини і суспільства пов'язане з визнанням людини найвищою цінністю суспільного життя [301, с. 214]. Укорінена в той час думка, що любов людини до себе, допомагає любові до інших, має дуже давні витoki, адже ще в Біблії сказано про те, що необхідно полюбити ближнього свого як самого себе [233, с. 36].

Основою індивідуалістичних концепцій Бекона є розум людини та любов. Як вважає мислитель, насамперед, індивід повинен любити себе, а любов до ближнього є лише похідною від себелюбства. Індивідуалізм Бекона, водночас, не переростає у егоїзм, а, навпаки, має поміркований характер, ґрунтуючись на засадах альтруїзму, патріотизму та всезагального блага [427, с. 29]. Водночас мислитель навчає: «люди, занадто себелюбні, шкодять суспільству, – зазначає філософ, – обери розумну середину між себелюбством та суспільним обов'язком; будь вірним собі настільки, щоб не опинитися віроломним відносно інших, особливо перед правителем та батьківщиною. Власна особа – жалюгідна мета для людських прагнень» [67, с. 403]. З погляду дослідницької парадигми, для нас важливо підкреслити, що цей мислитель ніяк не применшував суспільне благо, а, навпаки, відстоював велич суспільного блага перед індивідуальним, діяльного життя перед споглядальним, самовдосконалення особистості перед самозадоволенням. Така позиція дозволила йому підвести під спільний знаменник моральні цінності епікурейців, скептиків і стоїків. На думку Бекона, ні особисте життя людини, ні душевна безтурботність чи безпристрасна споглядальність, ні самозаспокоєність, самообмеження або ж прагнення до індивідуальної насолоди не витримують критики, якщо тільки підійти до цього життя з погляду критеріїв його суспільного призначення. Тому, не випадково для

Бекона центральною категорією суспільного блага стало поняття «боргу», тобто певних обов'язків і прихильності людини щодо інших людей. У концепції Бекона чітко простежується антропоцентрична теорія, яка склалася в епоху Відродження, однак основним вираженням сутності людини є розум [301, с. 214]. «Людина – майстер власної долі – повинна вміло користуватися своєю лінійкою та правильно прикладати її, тобто примушувати свій розум визначати значення та цінність усіх речей залежно від того, наскільки вони сприяють досягненню нею власних цілей та щастя, турбуючись про це постійно, а не від нагоди до нагоди» [66, с. 91, 464].

Отже, Ф. Бекон виділяє два основних критерії, які стають основою індивідуалістичної концепції. Йдеться про розум та любов. Саме розум як можливість вільно діяти і творити своє життя, як відлік системи цінностей та основа пізнання стає основою новоєвропейської раціоналістичної лінії філософсько-правової думки. Для мислителя розум – єдиний шлях підкорити природу та розширити її владу над нею. Саме тому розум і свобода – взаємопов'язані категорії, адже свобода – це активне використання індивідом законів природи для своїх цілей. Своєю чергою, наука – це багаж знань, а її завдання – покращити життя людини. Однак, щоб мати бажання накопичувати знання, користуватися розумом людині потрібний стимул, і цим стимулом є любов – любов до себе, не егоїзм, оскільки філософ розмежовує поняття самовдосконалення та самозадоволення [301, с. 214].

Роль Декарта в утвердженні індивідуалізму у філософії Нового Часу аналогічна ролі Кальвіна. Подібно релігійному вченню Кальвіна з його ідеєю приречення, методологічний сумнів став поштовхом того процесу, який призвів до відокремлення індивіда, індивідуальної свідомості від світу. Втім Декарт, як і Кальвін, не зробили радикальних висновків з передумов свого вчення, але за них це зробили їхні послідовники. В обох течіях цих філософів затверджується відстороненість окремої людини від світу, і обидві течії призводять до утвердження інструментального ставлення до світу як *modus essendi* суб'єкта, нової форми людини [371, с. 17].

Значенням досвіду Ф. Бекона у Р. Декарта відповідало значення безпосередньо людського розуму. Головна теза його філософії «думаю, отже існую» відкриває широкі шляхи людському розуму і розвитку науки. Р. Декарт, як і Ф. Бекон, відстоював номіналістичні принципи та стверджував, що реально тільки одиничне і розкриває первинний характер різних «сил», «субстанціальних форм», що є основою явищ природи. Для Ф. Бекона було властиво виводити суб'єкта з його діяльності (досвіду), натомість у філософії Р. Декарта йдеться «скоріше про ту безпосередню і безумовну самодостовірність, яка властива тільки мисленню», про самопізнання. За Р. Декартом, розум повинен почерпнути зі свого самопізнання розуміння розумного зв'язку Всесвіту [375, с. 54].

Р. Декарт, збагачуючи уявлення мислителів Нового часу про свободу, на противагу Ф. Бекону, вбачає свободу людини не в її владі над речами, а в здатності людини змусити себе відмовитися від володіння ними. Якщо Ф. Бекон вважає, що пізнання і оволодіння силами природи людиною зробить її великою і уподібнить Богу, то Р. Декарт вбачає силу людини, її міць у відмові від влади над речами. Тут знаходимо момент заглибленості в себе, внутрішню, суб'єктивну свободу. Водночас незважаючи на відому розбіжність у поглядах Ф. Бекона і Р. Декарта на проблему свободи, абсолютної протилежності між ними немає, оскільки пізнання природи розглядається ними як необхідна умова свободи [424, с. 33–34].

Індивідуалістична філософія Декарта особливо контрастно виглядає на тлі колишньої античної і середньовічної філософії. Зокрема, у Декарта контроль розуму над пристрастями ґрунтується на абсолютно іншій основі, ніж це було в платонівській концепції, яка істотно вплинула на Середньовіччя. Для Платона самодисципліна, підпорядкування почуттів розуму означала зміну напрямку погляду душі: потрібно відірвати погляд від нищої дійсності і звернути її до ідей. Людина, розум якої управляє почуттями, звертається до об'єктивного розуму, до порядку ідей, тобто джерело нашої розумної самодисципліни – не наш «суб'єктивний» індивідуальний розум, а

звернення до об'єктивного розуму, до логосу; це джерело знаходиться не всередині, а поза нами. Джерело нашої моралі і нашого пізнання – це космічний порядок, сформований Благом, тобто цей порядок ми не створюємо, а знаходимо, звертаючи до нього погляд душі. Розумною є поведінка, згідно з об'єктивним логосом, нерозривно пов'язана з пізнанням цього онтологічного логосу. У цій картині світу людський розум і свідомість є невід'ємною частиною більш широкого світопорядку. Натомість, у Декарта розум не сприймається як об'єктивний світопорядок, тому в межах цієї концепції гегемонія розуму над почуттями розуміється зовсім інакше. Відтепер, за Декартом, самі ідеї не є складовими об'єктивного логосу, а внутрішнім змістом душі, сутностями всередині розуму. Сам собою критерій достовірності має суб'єктивне підґрунтя: пізнання є побудовою порядку репрезентацій від простого до складного, як ланцюг послідовних ідей, які сприймаються з ясністю і виразністю. Відтепер пізнання керується не зовнішнім об'єктивним логосом, а внутрішньою упевненістю суб'єкта. Для Декарта пошук достовірності – це пошук самодостатності, незалежності від авторитетів і традицій [371, с. 23].

Завдяки філософії Декарта відбулася логічна переорієнтація індивіда від авторитету чужої думки, традиції або закону до свого власного розуму, адже саме Декарт ввів головну методологічну настанову – нічого не брати на віру, все піддавати сумніву і незалежній перевірці особистого розуму; відштовхуватися від таких положень, що не викликають ніяких сумнівів і заперечень з його боку. Отже, в метафізичному плані самосвідомість конкретного «Я» стає вищим і незалежним суддею всього того, в що людина раніше просто вірила чи вчиняла за традицією, тією абсолютно достовірною аксіомою, яка була вмістом всіх знань про світ і норми відношення до неї [194, с. 75]. Декарт і його послідовники виходили з того, що розум притаманний абсолютно всім, а тому кожна людина повинна довіряти більше своєму розуму, аніж прикладу чи звичаю. Тому, в принципі, кожний за умови правильного застосування розуму, незалежно від свого походження і

соціального статусу, може правильно міркувати, відрізняти істинне від помилкового, обирати і відстоювати самостійну позицію [131, с. 266].

Всю філософію Декарта пронизувало переконання в безмежності людського розуму. Для декартівської раціоналістичної гносеології є характерне переконання в тому, що два шляхи пізнання абсолютно рівноправні і призводять до одного і того ж результату: розум, осягаючи себе, пізнає і природу, а пізнаючи природу – набуває, у підсумку, знання і про себе, так що суб'єкт і об'єкт за змістом тісно взаємообумовлені, і це призводить до повної рівнозначності двох шляхів [409, с. 68].

Згідно з вченням Декарта, розум покликаний піддавати пристрасті інструментальному контролю, утримуючи їх в межах нормальної інструментальної функції (функції забезпечення виживання організму). Перевага розуму над пристрастями передбачає раціональний контроль, здатність об'єктивувати свої емоції. Як вважає Декарт, природа суб'єкта – те, щоб об'єктивувати тіло, світ, пристрасті і піддавати їх інструментальному контролю. Панування над світом і власними емоціями дає суб'єкту нове відчуття власної гідності як раціональної, мислячої істоти. Ця самоповага і гідність, корелятивна новому буржуазному соціальному устрою, виникає з перенесення всередину, інтеріоризації певного аспекту аристократичної етики честі, яка орієнтована на публічний простір. Тепер ми діємо так, щоб зберегти самоповагу і почуття гідності всередині – в своїх власних очах за допомогою внутрішнього раціонального контролю. Так зароджується один з аспектів індивідуалізму – інтерналізм [13, с. 152]. В етиці Декарта панування розуму над пристрастями закликає до відстороненості від світу і тіла, до їх об'єктивації, до інструментальної установки щодо них. Інтеріоризація етичного пов'язана з індивідуалізацією, з уявленням про людину як про самодостатню особистість. Тому, якщо Декарт і не є філософом індивідуалізму, то індивідуалістичну думку точно неможливо уявити без нього [371, с. 26].

Декарт, який запропонував свою тезу «*cogito, ergo sum*», спирався не

тільки на переконання в перевазі розуму над чуттєвим, але і ввів сюди народжену християнством цінність суб'єктивно-особистісного. Цим був зроблений новий крок на шляху до гуманістичного збагачення поняття індивідуальності. Без пріоритету духовності творчого начала індивідуальності не можливі автономія розуму, гідність і свобода особистості [409, с. 71].

За Декартом ясність і виразність вимагають від нас відстороненої перспективи дослідника, непричетної до того, що він досліджує, суб'єкта, сама сутність якого – об'єктивованість світу і тіла. Відповідно світ розглядається відтепер не як телеологічний порядок, порядок цілей, а механістична та інструментальна сфера потенційних засобів. Справді, якщо розглядати світ як механізм, то це дає нам можливість інструментального контролю над світом, можливість «стати господарями і володарями природи». Ясне і чітке розуміння світу в такий спосіб забезпечує контроль над ним. Замкнутому всередині своїх ідей самодостатньому суб'єктові протистоїть об'єкт пізнання і контролю – холодний і мертвий механізм світу. Саме в такому підході суб'єкт розуміється як індивід, який не має сутнісного зв'язку зі світом як середовищем існування. Світ потрібен такому індивідуалістичному суб'єкту лише як предмет об'єктивації [371, с. 24].

Всі онтологічні рішення виявляються підпорядковані суб'єктом, хоча механіко-математична гомогенність універсуму визнається властивістю об'єктивних відносин речей, але як істина вони «допущені» інтелектом, що відповідає його вимогам. «Cogito» конститує для себе буття і себе в бутті, картезіанська метафізика виявляється «раціоцентричним» гуманізмом, де логіко-аналітична субстанція особистості виявляється сутністю та існуванням, тотожним механіко-математичній формі буття. Картезіанське суб'єкт-об'єктне відношення містить підпорядкування об'єкта суб'єкту [385, с. 127].

Роль Декарта у формуванні основ філософії індивідуалізму у найпростіших і загальних термінах можна визначити як відділення, ізоляцію

людини від світу і від інших людей. Філософія Декарта потенційно відриває індивідуальну свідомість від безпосереднього контакту зі світом. Справді, Декарт стверджує, що свідомість не володіє ніяким знанням про те, що знаходиться ззовні, крім як за посередництвом ідей, які знаходяться всередині [13, с. 145].

Отже, Декарт провів лінію поділу між свідомістю і світом, підкреслюючи пріоритет того, що знаходиться всередині свідомості, над тим, що має місце у зовнішньому світі. Свідомість протиставлено світу онтологічному і епістемологічному. Свідомість, з онтологічного погляду, має зовсім інший статус, ніж світ; з епістемологічного погляду світ стає об'єктом для вирваної зі світового середовища свідомості. У Декарта немає глибинного смислового зв'язку між свідомістю і світом, є лише каузальний зв'язок – це підтверджується дослідженням проблематики емоції. Отже, свідомість – це те, що всередині та відділяється від світу за принципом «внутрішнє–зовнішнє». Отже, лінійний каузальний зв'язок між свідомістю і світом передбачає дуалізм свідомість–світ, внутрішнє–зовнішнє. Спроба розірвати зв'язок між свідомістю і світом, що веде до філософії індивідуалізму, неминуче передбачає дуалізм [371, с. 31].

Раціоналістична онтологія Декарта розкривається через самосвідомість індивіда, в якій можна знайти буття та індивідуальність як такі. У пошуках онтологічних коренів філософії і науки Декарт прагне знайти новий метафізичний фундамент розуму, встановити універсальний зв'язок індивіда з абсолютним буттям. У філософії Декарта людина – це насамперед «мисляча реальність», через яку виявляється буття і яка, своєю чергою, «провокує» саму думку. Людина як «мисляча субстанція» тотожна буттю в своєму існуванні, причому існування буття дано у Декарта в існуванні мислячого суб'єкта [385, с. 127].

Відкриття ідеї «я мислю», яка зробила Декарта «родоначальником нової філософії», недвозначно заявила про доконаний акт «повноліття» новоєвропейської філософської свідомості. Філософією наукового досвіду

XVII століття стало картезіанство, в якому отримали відображення серйозні зрушення в духовній сфері – процес секуляризації інтелектуального життя і пов'язана з ним девальвація основоположних догм християнства [13, с. 145].

Значення філософії Декарта для подальшого розвитку індивідуалізму незаперечне. Декарт створив нову парадигму, всередині якої відбулося «відкриття» свідомості і суб'єкта. Методичний сумнів розірвав зв'язок між достовірним «нутром» душі і схильним до помилок зовнішнім світом, вирвав людину зі світу, протиставив суб'єкту об'єкт. Завдяки таким філософським передумовам Декарт створив умови для того, щоб людина стала розумітися як індивід. Йдеться про онтологічні, епістемологічні і методологічні умови індивідуалістичної антропології.

По-перше, суб'єкт – індивід, відірваний від навколишнього світу, його спосіб існування радикально відмінний від способу існування світу. Між суб'єктом і світом існує лише зовнішній каузальний зв'язок.

По-друге, з епістемологічного погляду внутрішньоментальне важливіше за те, що відбувається у «зовнішньому» світі, бо воно достовірне. Дуже важливо підкреслити тут момент інтеріоризації, супутній відриву індивіда від зовнішнього середовища; саме цей момент складає основу інтерналізму як розуміння свідомості. Інтерналізм історично нерозривно пов'язаний з індивідуалізмом. Для того, щоб зрозуміти індивіда, досить дослідити внутрішній зміст його свідомості. Всі ці тези переходять у сучасну індивідуалістичну філософію свідомості.

По-третє, емоції розуміються як внутрішня характеристика людини, яка не має глибинного смислового і інтенціонального зв'язку зі світом [371, с. 26–27].

За Декартом той, що сумнівається – мислить. Значить, існує щось мисляче, тобто суб'єкт, «я». Отже, «я мислю (сумніваюся), отже існую, отже існує річ або субстанція мисляча, душа, дух». Як вважає Декарт, ідея «*cogito*» настільки очевидна, що ніхто, навіть «злий геній», не здатний вселити сумніви в «Я» про його неіснування: нехай мене обманює хто завгодно, він

все одно ніколи не доб'ється мого звернення в ніщо, поки я буду вважати, що я – щось. «Незважаючи на крайні припущення, – пише Декарт, – ми не можемо не вірити, що висновок: я мислю, отже я існую, істинний. і що він тому є першим і певнішим з усіх висновків, що видається тому, хто методично має свої думки» [131, с. 428].

Один з фундаторів індивідуалізму Р. Декарт зміщує акценти зі свободи релігійних почуттів у сферу інтелектуальної автономії особистості. Фактично він започаткував погляд на мислення і самосвідомість індивіда як на щось самодостовірне і самодостатнє, як на те, що самовизначається. Незважаючи на те, що розум у Декарта далі не повністю автономний, як і раніше, нерозривно пов'язаний з Богом, все ж розум людини отримує зовсім інший статус, оскільки саме існування Бога засвідчується лише через самосвідомість індивіда, яка наділяється можливістю до об'єктивності і «проективності» [194, с. 75].

Декарт є противником традиційного розгляду вільної людини як винятково джерела людського лиха. Для нього джерелом щастя та гідності людини є здатність приймати і впроваджувати в життя свої власні, самостійні рішення. Заклик до вільного самовизначення водночас має своєю метою виховання не тільки поваги індивіда до самого себе, але й поваги до інших. Отже, рішуче висувуються на передній план самостійність особистості, її інтелектуальна свобода і самоповага, які міцно пов'язуються з вимогою шанувати свободу, гідність, іншими словами, рівне «природне право» інших людей [194, с. 76].

Згідно з вченням Декарта, існує два незалежних види реальності: душа і тіла. У силу цього, людина розуміється як істота кінцева, недосконала, залежна. Декарт пише, що якби людина була надана сама собі, то не змогла б вона розібратися в безлічі пізнавальних і життєвих труднощів. Людина самостійно не може зрозуміти джерела, гарантії і сенс свого існування, бо джерелом такого пізнання є Бог [192, с. 33]. Як вважав Р. Декарт, душі людей суперечливі. Від співвідношення вад і чеснот залежить, які думки і вчинки

робить людина. «У найбільших душах, – зауважував Р. Декарт, – закладена можливість як найбільших вад, так і найбільших чеснот». «Я називаю вади хворобами душі, – писав він, – які легші для розпізнання, ніж хвороби тіла, так як ми часто можемо давати собі звіт про стан здоров'я нашого тіла, але відносно розуму – ніколи» [376, с. 406, 408]. Декарт робить вельми важливий висновок: «вищий принцип філософії є буття нашого духу, так як немає нічого, що було б для нас достовірніше». Саме самоочевидність людського існування є «першоосновою всього мого пізнання», – пише Декарт [132, с. 233]. Р. Декарт намагався узагальнити в субстанції всі прояви життя, включаючи і розум людини. Тому він припускає в основі світу, крім абсолютної субстанції – Бога, дві створені субстанції: матеріальну і духовну, водночас розводячи два начала в різні боки. Відповідно з'явився дуалізм Р. Декарта, який є підтвердженням нездатності науки того часу вирішити проблему взаємодії духовного і фізичного начал [375, с. 47]. Водночас, «коли Декарт оголошує сутність субстанції незалежність її існування від інших субстанцій, то це, звичайно, у повному розумінні слова відноситься тільки до нескінченної субстанції, до Божества, а до кінцевих субстанцій, навпаки, тільки в тому сенсі, що вони для свого існування не потребують один одного» [77, с. 199].

Отже, у своїй філософії раціоналізму Рене Декарту вдалося розкрити важливі питання для індивідуалізму, а саме: правильність мислення, духовність людської природи, призначення «внутрішньої людини», самосвідомості, людської особистості і її суб'єктивності. Цей філософ пов'язував наукове мислення з філософськими принципами та, намагаючись обґрунтувати основні вихідні установки філософії, мав на меті підвести під цей зв'язок раціональну основу. Декарт кладе в основу свідомої і цілеспрямованої волі, що керується принципами розуму, очевидність і сумнів. В основі душі, її активності, «пристрастей», як вважає Декарт, є всі види сприйняття і знань, а на передній план філософ висуває питання рефлексії і самосвідомості, що пізніше знайшло своє відображення в «Я-

концепції» і психофізичній проблематиці [47, с. 43].

Отже, у філософії Декарта відшліфовано раціоналізм. Декарт звертається до досвіду і спостереження, будучи представником критичного раціоналізму, апелює до розуму, у сфері якого і треба шукати істину. Згідно з його філософією, як і філософією раціоналізму взагалі, саме мислення, розум треба ставити в основу будь-якого існування, і саме в ньому знаходиться сутність всіх явищ.

Узагальнюючи все вищенаведене, варто виділити основні аспекти індивідуалізму, які дісталися нам у спадок від філософії Декарта, і які досі характеризують індивідуалізм у філософії свідомості:

1) інтерналізм: індивід у Декарта – це суб'єкт, який виявляється замкнутим у внутрішньому просторі своїх конотацій, тобто немає сутнісного зв'язку зі світом, оскільки світ лише предмет об'єктивації. Зовнішня причина конотації недостовірна, сама ж конотація абсолютно достовірна. Свідомість індивіда ізольована від світу, саме тому індивід повинен бути незалежний від авторитетів, традицій та звичаїв;

2) атомізм ідей. Прості ідеї, як вважає філософ, є свого роду атомами свідомості, з яких складаються більш складні ментальні стани. Свідомість складається із незмінних елементів;

3) лінійний каузальний зв'язок між свідомістю і світом – у Декарта немає глибинного смислового зв'язку між свідомістю і світом, оскільки свідомість – це те, що всередині та відділяється від світу за принципом «внутрішнє–зовнішнє»;

4) суб'єктивна свобода, яка означає – змусити індивіда відмовитись від володіння речами;

5) раціоналізм – завдяки розуму людина здатна відрізнити помилкове від істинного, обрати і відстоювати самостійний пошук. Звідси, індивід не повинен нічого брати на віру, адже має все піддавати незалежній поведінці особистого розуму;

6) вільне самовизначення, яке передбачає висунення на перший план

самостійності особистості, її інтелектуальну свободу, самоповагу.

Загострений інтерес Паскаля до внутрішнього світу особистості, унікальності духовного життя, «екзистенціальним вимірам буття» близький до мистецтва письменників, поетів і музикантів. Хоча до проблеми людини зверталися і інші мислителі XVII століття, але всебічне його дослідження ми бачимо саме в «Думках» Паскаля, якого низка авторів вважають зачинателем антропології в цю епоху. Його «філософія серця» ніби доповнює «філософію розуму» Декарта, заповнюючи такі «куточки філософського ландшафту», які без нього були б просто порожніми [409, с. 65].

Після «коперніковського перевороту», усвідомлення безмежності світу призвело до відчуття безмежної самотності людини у Всесвіті іншого мислителя Нового часу – Б. Паскаля. У його роботах звучать мотиви неминучої самотності перед лицем природи і Бога. Для нього людина і весь наш видимий світ був втраченим у віддаленому куточку природи, непримітною її часткою, настільки мало порівнянною з тим, що взагалі є в Природі. Однак, як розмірковував Паскаль, хоча людина і билина в природі, але билина мисляча, і хоча Всесвіт у просторовому відношенні оволодіває людиною, думкою своєю вона здатна досягнути Всесвіту. Водночас Паскаль стверджував, що перевага людини в усвідомленні того, що з нею відбувається [233, с. 36].

Французький мислитель Блез Паскаль головним предметом свого дослідження вважав людину, велич котрої полягає у здатності мислити і мислити гідно. Як вважає мислитель, людина не може залишатися у повному невіданні, хоч і не здатна до всеохоплюючого знання. Мислення цінне не в тому, що може повідати людині про сутність часу чи простору, а в тому, що воно повинно складати початок і основу моральності [112, с. 79]. Мислитель наголошував: «пізнаємо самих себе: хай при цьому ми не набудемо істини, зате хоча б наведемо порядок у власному житті, що для нас є насущним» [46, с. 36].

Отже, продовжуючи індивідуалістично-раціональну традицію філософії Нового часу, Б. Паскаль, як і інші мислителі цього часу, бачить у людині насамперед розумну істоту, що здатна мислити, самопізнавати і на основі цього формувати власну моральність.

Ще одним видатним гуманістом Нового часу був голландський філософ Б. Спіноза. У Новий час питання протилежностей особливо турбувало мислителів. Розглядалися протилежності між природною випадковістю і життєво необхідними потребами суспільства, протилежність між тим, над чим панує людина, і тим, що знаходиться за межами її панування тощо. Водночас щодо шляхів і способів вирішення цих протиріч у Бекона і Спінози є відомі розбіжності. Так, Ф. Бекон вважав, що протилежності між речами, які вже стали приналежністю людини, і речами, які ще не стали такими, буде подолана шляхом технічного прогресу всім людством. Натомість Б. Спіноза пов'язує таку можливість з особливостями суспільного розвитку, що спирається також на технічний прогрес. Отже, розвиток науки про природу в XVII столітті міцно тримав натуралістів і філософів в полоні, змушуючи їх у всьому дотримуватися природних закономірностей і екстраполювати останні на суспільний розвиток. Проте, навіть в умовах панування природного детермінізму більшість мислителів активно відстоювали думку про свободу людини. Але формула «свобода є пізнана необхідність» у підході до проблеми свободи і необхідності стала причиною для ідеалізму XVIII–XIX ст. [424, с. 41–42].

Основу філософії Спінози становить поняття субстанції – єдиної, вічної і нескінченної природи. Бенедикт Спіноза вважав, що випадковості у світі не існує, у гіршому випадку тоді б не можна було б говорити про закономірність. Лише дійсність, зокрема соціальна, у всіх формах її проявів є розумною і не випадковою. Вчений був провідником пантеїстичного світогляду, оскільки вважав, що Бог у такому логічно впорядкованому світі прирівнюється до природи [402, с. 79]. Пантеїстична реконструкція Бога-Природи як єдиної субстанції дозволяє Б. Спінозі «повернути» моністичний

ідеал побудови метафізики. Бог, за Спінозою, – це «вища реальність», а людина – модифікація атрибутів Бога. Божественний порядок Буття людина використовує для самозбереження як фундаментальної підстави індивіда. Раціоналізм Спінози має не відсторонено-споглядальний характер, а скоріше інструментально-прагматичний, дорога «*amor Dei intellectualis*» (інтелектуальна любов душі до Бога) проходить через «рацію» в моралі, у державному устрої (як спосіб досягнення політичної свободи) [385, с. 132].

Основою філософії Бенедикта Спінози є поняття субстанції, яке означає ті властивості реальності, які не дані чуттям принципово. Субстанціональність до жодної з конкретних речей чи їх сукупності не може бути віднесена, бо усі речі є її проявами. Чуттєвість, емпірія не можуть зрозуміти субстанцію, бо не можуть бути дані чуттям усі речі одразу, вони мають справу лише з одиничними об'єктами. Отже, Спіноза ототожнює Бога із субстанцією, оскільки субстанція має неемпіричну природу і змістовно не відрізняється від поняття про Бога. Розглядаючи Бога не як творця, а як іманентну причину, властивість, Спіноза вирішує проблему дуалізму душі і тіла, які зливаються у його філософії в єдність [112, с. 84].

Мислитель критикував погляди сучасників щодо свободи волі, вважаючи, що свободи волі як такої немає, так як людина – це частина єдиної природи, ланка світового ланцюга причин і наслідків. Як вважає Спіноза, вільним є тільки Бог. Людина – частина природи, тому вона включена в необхідність, але вона істота особливого роду, оскільки володіє мисленням. Тому Спіноза розуміє свободу як певну ступінь розумної поведінки людини [259, с. 27–28].

Б. Спіноза пояснював і пов'язував свободу з мисленням як найзагадковішою властивістю людського тіла. До свободи волі Спіноза відноситься як до чистої води психологічної ілюзії, водночас філософ не ототожнює свободу з свободою волі. Спіноза вважав, що свобода – це пізнана необхідність. І існує умова можливості свободи. На його думку, свобода – це насамперед свобода, яка звільняє людину від її рабської

залежності від зовнішніх обставин, але не взагалі від них, а від найближчих, від приватних і випадкових. Дія за метою (усвідомленої потреби), тобто дія, яка долає рабську залежність від найближчих (випадкових, одиничних) обставин-умов, і є елементарний акт свободи. Своєю чергою здатність, яка і народжується, і розвивається тільки власною активністю людини – це свобода волі, яка є результатом важкої роботи людського тіла всередині тілесного ж світу. Спінозова свобода суперечлива за своєю суттю: вона одночасно і активна, і пасивна. Її активність пов'язана з тим, що людина, яка розвиває тільки розумну діяльність, отримує можливість керувати своїми афектами. Сама ця можливість – одне з найважливіших наслідків пізнання світової потреби [182, с. 12, 13].

Спіноза, як і Декарт теж прагне зрозуміти людську індивідуальність, а тому він не засуджував та не висміював людські вчинки і пристрасті. Розглядаючи людську поведінку як основу законів природи, Декарт розумів такі афекти, як: гнів, ненависть, заздрість та ін. – не як недоліки, а як тяжкі, але невід'ємні властивості людської природи. Для нього стани тіла та ідеї цих станів, які зменшують або збільшують активність людини – це афекти. Також Спіноза вважав, що люди, не знаючи справжніх причин своїх наслідків, все ж усвідомлюють свої бажання; свобода волі в зв'язку з цим є фікцією, вигадкою і як така не існує. На його думку, душа не може бути абсолютним каталізатором своїх дій – вона повинна спонукатися будь-якою зовнішньою причиною до того, щоб хотіти або не хотіти. Спіноза не пов'язував волю зі здатністю бажання, а тому для нього воля – це вміння душі стверджувати або заперечувати істинність або хибність чого-небудь. Оскільки сутність душі становлять ідеї або поняття, які містять твердження або заперечення, то воля і розум за суттю одне і те ж. З безмежними можливостями людського пізнання Спіноза пов'язував свободу, яка, згідно з його філософією, пізнана необхідність. Тільки через пізнання афектів, своїх станів людина може володіти ними і стає вільною. Водночас, добродіє життя для Спінози – це і є розумне життя, тобто життя в згоді з розумом. Діяти чесно – значить

«зберігати своє існування за керівництва розуму на підставі прагнення до власної користі».

Отже, індивідуалістична концепція Б. Спінози зумовлена прагненням до самозбереження та власної користі, які є найвищою доброчесністю та повністю залежать від афектів людини. Своєю чергою афекти руйнують раціональність та неупередженість індивіда. За Спінозою всі первинні афекти, зокрема: радість, пристрасть, журба та інші похідні від них, зумовлюються прагненням кожної речі зберегти своє існування. Неморальні закони добра і уникання зла керують людиною, а її прагнення до самозбереження та власної вигоди – поняттями глибоко індивідуальними, що визначають міру доброчесності та формулюють спінозівську концепцію індивідуалізму [427, с. 33]. Як вважає мислитель: «прагнення до самозбереження є першою та єдиною основою доброчесності... Діяти абсолютно за доброчесністю є для нас не що інше, як діяти, жити, зберігати власне існування згідно з розумом, прагнучи до власної користі» [370, с. 156].

За Спінозою людина народжується вільною і залишається такою, якщо в своєму житті вона не підвладна афектам та керується лише розумом. Керуючись тільки розумом людина розуміє відносність таких понять як добро і зло та володіє тільки адекватними ідеями. Окрім того, керуючись розумом людина є більш вільною у державі, живучи відповідно до спільних постанов, ніж у самотності, підкоряючись тільки собі. Тому, «людина, яка схильна до афектів, вже не володіє собою, а знаходиться в руках фортуни, причому такою мірою, що вона, хоча і бачить перед собою найкраще, однак вимушена наслідувати найгірше» [370, с. 39, 188].

Гуманне трактування людини можна зауважити в міркуваннях Б. Спінози про природу людини і її розвиток. Для Спінози потяг або бажання є основною рушійною силою в людині. Потяг є «нічим іншим, як сама сутність людини», оскільки через нього людина домагається збереження свого існування. Натомість бажання нерідко бувають протилежними один одному, оскільки одні бажання служать самозбереженню, інші є

саморуйнівними. Останні, на його думку, походять від неадекватних або суперечливих ідей, недосконалих і конфліктуючих. Потяг, навпаки, відповідає адекватним ідеям, які є ясними і визначеними, полегшують перехід особистості до більшої реалізації. І, відповідно, знання потрібні для того, щоб уникати оманливих почуттів і отримувати «адекватні ідеї», які точно відображають природу людських потреб, природу навколишнього середовища і наших відносин до нього, завдяки яким ці потреби задовольняються [244, с. 29–30].

Отже, у Спінози індивідуалізм означає цінність і свободу людини саме у суспільстві. Філософ виступає проти всього, що згубно впливає на суспільне життя, тобто він обмежує потужність індивідуального потенціалу певними соціальними нормами. Спіноза переконаний, що принцип «розумного індивідуалізму» не має нічого спільного з ідеями альтруїзму, які відносяться до афектів [427, с. 33].

Як вважає Спіноза, людина за своєю природою егоїстична, тому її контролювати може лише держава, водночас він зазначає, що держава будується не для придушення цих егоїстичних інтересів, а для безпеки і взаємодопомоги громадян один одному. Водночас Спіноза зазначає, що егоїстичні інтереси окремих індивідів можуть поєднуватися з інтересами всього суспільства. Спіноза відстоював демократію як форму державного устрою, оскільки вона, на його думку, найкраще забезпечує втілення в життя гуманістичних цінностей. Він виступав за надання всім громадянам права брати участь в управлінні державою [259, с. 27–28].

Спіноза висловлював гуманну думку про те, що «для людини немає нічого кориснішого людини» і «душа людей перемагає не зброєю, а любов'ю і великодушністю» [376, с. 437]. Тому Спіноза вважав, що людина становить певну сукупність здібностей до добра. Конкретне «добро» – це конструктивна реалізація будь-якої людської діяльності, оскільки ця діяльність знаходиться в злагоді з усіма іншими проявами діяльності індивіда, суспільства і природи, тобто вона відповідає їх цілісній гармонії. Зі

свого боку «зло» означає руйнування будь-якої такої діяльності і має згубний вплив на навколишнє середовище [244, с. 30].

Досліджуючи право, Спіноза визнає, що Бог – це носій «максимального природного права», здатний розповсюджувати свою владу на все, на що воно може бути розповсюджене. У випадку людини варто говорити про обмеження природного права, причому мінімальною межею є право на існування, яке є верховним, оскільки воно зумовлюється самою природою людини і не може бути запереченим державною волею, яка є сукупністю індивідуальних воľ та індивідуальних прав. Рівною мірою носієм цього природного права виступають як нерозумні, так і розумні, як слабкі, так і сильні, як несвідомі, так і свідомі, а тому воно не може варіюватися залежно від суб'єктивних властивостей людини. Припущення можливості заперечення цього права, на думку філософа, руйнує будь-які основи, на яких взагалі можна розбудувати цілісну та несуперечливу правову теорію. Право на існування, водночас, є універсальним правом, яким керується людина, що живе за законами розуму, і людина, що слідує виключно законам власного бажання [115, с. 70].

У філософії Спінози, на нашу думку, народжується поки не зовсім оформлена філософсько-правова ідея – у свободі індивідуального вибору і різноманітності саморозвитку людства. Окрім того, до головних індивідуалістичних ознак філософії цього мислителя пропонуємо віднести таке: основа філософії – поняття субстанції як єдиної, нескінченної, вічної природи; пантеїстичні погляди, згідно з якими Бог прирівнюється до природи, яка є логічно впорядкованою; людина є частиною природи, ланкою світового ланцюга причин і наслідків; свобода – це ступінь розумової поведінки людини; людина повинна прагнути до самозбереження та власної корисності; діяти добродібно – це жити згідно з розумом, прагнути до власної корисності; розум і доброта – головні умови співжиття людей.

Гуманістичні погляди Спінози – це один крок на шляху втілення в реальне життя цінностей індивідуалістичної філософії. Гуманістичні ідеї

були предметом філософського дослідження співвітчизника і сучасника Спінози – Г. Гроція, який був видатним юристом. Філософія Гроція у Новий час мала величезний вплив на гуманістичне вчення, оскільки його філософсько-правові погляди були орієнтовані на побудову нового типу світового співтовариства, заснованого на принципах гуманізму, прагнення до миру і розумного порядку, співробітництва і взаємодопомоги між людьми, народами і державами [259, с. 29].

У Новий час концепція виникнення держави була висунута із вільної згоди людей та ідеї про те, що держава бере за основу природні закони, закладені основи сучасного розуміння прав людини як імперативів і норм взаємовідносин індивіда та влади. Європейська наука засновником школи природного права вважає Гроція Гуго де Грота [111, с. 77–78]. Гроцій з позицій природного права досліджує всю соціальну проблематику, беручи до уваги вимоги правової справедливості, які повинні панувати в стосунках між індивідами, націями і державами. Ідея справедливості, як необхідна ознака права, є основою всього юридичного підходу Гроція. Водночас справедливість трактується ним як вимога розуму, веління природи розумної істоти [415, с. 46–47]. «Бо право, – зауважує він, – тут означає не що інше, як те, що справедливо, але переважно в негативному, а не в позитивному сенсі, так як право є те, що не суперечить справедливості. Суперечить ж справедливості те, що противно природі істот, що володіють розумом» [117, с. 68].

Гроцій схиляється в бік раціональних підстав права. Дотримуючись аристотелівської традиції, він ділить право на природне і волевстановлене (законне право або встановлене право). Природне право визначається ним як «припис здорового розуму». Виходячи з цього, ту чи іншу дію залежно від її відповідності чи протиріччя вимогам, природі розуму (розумній природі) – визнається або морально порочною, або морально необхідною. Отже, природне право є підставою і критерієм для розмежування належного, тобто дозволеного, і недозволеного або іншими словами неналежного, за самою

своєю природою, а не в силу будь-якого встановленого людьми або Богом припису. Волевстановлене право – це право, яке має своїм джерелом волю (людську або божественну), а тому ділиться на право людське і право божественне. Своєю чергою людське право поділяється Гроцієм на внутрішньодержавне право, людське право у вузькому сенсі (порівняно з внутрішньодержавним правом) і людське право в широкому сенсі. Як вважає мислитель, внутрішньодержавне право характеризується як право, яке виходить від влади (позитивне право або цивільні закони). Природне право у Гроція є необхідною основою для вчення про внутрішньодержавне право у вигляді наукової системи. Внутрішньодержавне право є мінливим у часі і є різним у різних місцях і спільнотах. На думку дослідника, тільки завдяки вченням про природне право можна надати юриспруденції форму і характер наукової, власне теоретичної дисципліни [415, с. 48–49]. «Зрозуміло, – зауважує теоретик права, – що людській природі властиво, у згоді з розумом, за цих обставин керуватися здоровим судженням, не поступатися ні погрозам страху, ні спокусам доступних задоволень, і не вдаватися до необачного пориву, а то, що явно суперечить такому судженню, треба розглядати як противне так само природному праву, а водночас – і людській природі» [23, с. 159].

Отже, центром філософсько-правових досліджень Гроція є питання природного права, яке він розуміє як припис здорового глузду, джерелом якого є розумна природа людини як соціальної істоти. Соціальність людини проявляється у прагненні людини до спілкування, але яке переростає не у всяку товариську, а в спілкування з собі подібними, яке є спокійним і керованим власним розумом [259, с. 28]. Як зауважує мислитель, «що ж стосується людини дорослої, здатної діяти подібним чином за однакових обставин, то поряд з властивою їй схильністю до спілкування... треба визнати властиву їй здатність до пізнання та діяльності відповідно до загальних правил» [117, с. 46].

Специфіка права у Новий час проявляється у тому, що воно становить виключно сукупність правил, які виводяться людським розумом безпосередньо з ідеї спільного існування. Також право не є формалізованим, оскільки проявляється у тому, що воно не потребує будь-яких зовнішніх санкцій або будь-якого зовнішнього авторитету. Г. Гроцій як приклад наводить такі правила: повернення власникові його майна, утримання від привласнення чужого майна, дотримання угод та обіцянок, покарання за провину, компенсація завданої шкоди тощо. «Однак, – уточнює філософ, – взаємодія природних властивостей людини в такому випадку є частковою, оскільки розум лише відображає ті умови, які уможливорюють спільне існування людей, що виявляється через прояв взаємної відповідальності, але ще не виступає причиною, яка б спонукала людину діяти відповідно до цих правил» [115, с. 62].

Гуго Гроцій також досліджував природу людини та був прихильником договірної теорії походження людини, оскільки вважав, що держава – це досконалий союз вільних людей, який утворився з метою досягнення загальної корисності та дотримання права. Значне місце у філософії Гроція відведено питанню свободи і миру та їх діалектичній взаємодії. Філософ у разі конфлікту цих двох гуманістичних цінностей віддає безсумнівну перевагу миру, тому що незаконне правління не таке вже й лихо для держави, на відмінну від громадянської війни [112, с. 83–84]. Отже, як і багато його сучасників-гуманістів, Гроцій дотримується договірної теорії походження держави, тобто бачить державу як досконалий союз вільних людей, укладених заради дотримання права і загальної користі. Великим досягненням гуманістичної думки є те, що Гроцій носієм суверенітету держави, вважає народ [259, с. 28].

Як висновок, індивідуалістичні ідеї були предметом філософського дослідження Г. Гроція, який вважав, що людина, на відміну від тварини, вища істота, а тому їй від природи притаманне прагнення до спілкування з собі подібними, яке є спокійним і керованим власним розумом, а також

здатність до знання і діяльності згідно із загальними правилами. Також, завдяки його філософсько-правовому вченню, індивідуалістична концепція збагатилася такими ідеями: розумна природа людини є критерієм визначення дії як морально порочної або морально необхідної; джерелом природного права є приписи здорового глузду; світове співтовариство повинно бути засноване на принципах гуманізму, співтовариства, прагнення до миру і розумного порядку.

Наступним представником індивідуалістичної концепції Нового часу треба вважати Г. Лейбніца. Лейбніц розпочинає поворот до діалектичного осмисленню світу і людини в руслі природознавства. По суті, його вчення було ідеалістичним тлумаченням епікурівського атомізму, так як його монадологія лежить за межами фізико-математичних явищ. Подібність монади з атомом виражено в таких їх основних ознаках, як: простота або неподільність; одиничність або індивідуальність; вони різні, помітні і віддільні один від одного; самодостатність; замкненість і цілісність [375, с. 66].

«Монада ... є не що інше, як проста субстанція, яка входить до складу складних; проста – значить не має частин ... Складна субстанція є не що інше, як збори або агрегат простих ... Ці монади – справжні атоми природи, одним словом, елементи речей», – зазначає Лейбніц у своїй «Монадології» [214, с. 413–414].

Г. Лейбніц, на відміну від Б. Спінози, у низці праць розвивав поняття субстанції, або монади, до її найдрібніших частинок, одиниць, наділяючи їх загальними, особливими та одиничними силами і властивостями. Монади, згідно з Г. Лейбніцом, певною мірою, неповторні, стійкі і самостійні настільки, наскільки вистачає їм сил розумності і свідомості до вільного розвитку і саморозвитку, невичерпним джерелом яких служить їх встановлена внутрішнім розвитком субстанціональна єдність у формі загальної необхідності і абсолютної свободи, а також власний розвиток кожної монади-субстанції. Зовнішні причини, на думку філософа, не мають

впливу на природні зміни монад, а тому їх зміна виходить з внутрішнього принципу. Джерелом зміни повинні служити всілякі відмінності, що містяться всередині кожної монади, завдяки їм і їх розвитку в протиріччі, кожна монада отримує можливість досягти певної міри власної, індивідуальної розвиненості. Водночас абсолютно виключено вплив монад одна на одну, оскільки кожна з них подібна відокремленому, самостійному Всесвіту. Монада є те, що існує саме собою і не залежить ні від чого іншого, крім Бога, який створив весь світ монад [424, с. 37].

Отже, монада у Лейбніца – це індивідуальність замкнута в собі, яка формулюється як прояв універсальності, тільки з себе. Поняття монади протистойть поданням про тільки зовнішню причину зв'язку і, у деякому сенсі, охоплює саморозвиток, «саморух» речей. Кожна монада в собі має принципи свого буття. Лейбніц по-своєму намагається поєднати принцип внутрішньої самозумовленості з принципом зовнішньої обумовленості у загальному взаємозв'язку всіх явищ. Саме через «самодіяльність» долається ізолюваність монади, відбувається перехід індивідуальності в нескінченне, в абсолютну безперервність, загальний зв'язок. Відштовхуючись від вивчення зовнішніх зав'язків і переходячи до внутрішньої самообумовленості речі, дослідження через конкретний аналіз окремого підходить до істотних, фундаментальних, загальних зав'язків природи, втілених в законі саморозвитку цього явища. Ось цю діалектику перерваного і безперервного, окремого і загального якоюсь мірою вловлює Лейбніц. Але «самодіяльність» монади виступає у Лейбніца лише як духовна, вона є «глядачкою світової драми», а не дійовою особою. Монадологія Лейбніца внесла значний вклад у розвиток індивідуалізму, оскільки монада є суттю індивідуума, суб'єкта, що містить можливість розвитку [375, с. 68–69].

Проблема свободи власне у філософсько-правовому плані більш-менш чітко формується лише в Новий час. Так, Г. Лейбніц відзначав: «Термін свобода дуже двозначний», адже позитивні визначення зводяться до стану суб'єкта, що діє з власної волі, а негативні – до констатації відсутності

протидії. Окрім того, як вважає філософ, якщо дух одержимий сильною пристрастю, то він не буває вільний, так як ми тоді не здатні хотіти як треба, тобто, належно обдумавши [212, с. 174]. Людина, згідно з Лейбніцом – носій свободи, який не тільки механічно відображає світ, а й свідомо-логічно існує в світі як індивідуальність. Трансцендентність розуму, згідно з вченням Лейбніца, є апіорною властивістю інтелектуальної природи людини, «буття, єдність, тотожність, причина, сприйняття, міркуванням про безліч інших понять, яких не можна почерпнути з почуттів» [214, с. 171].

На думку Г. Лейбніца, невід'ємними елементами свободи є свідомість і розумність. Свободу треба мислити як необхідну, але аж ніяк не чужу природному і людському випадковому. Від розумності монад залежить ступінь їх свободи. Вищою свободою володіє монада у вигляді Бога, який все суще бачить у яскравому світлі розуму, необхідного для усвідомлення всього багатства і різноманіття космосу. Також Бог визначає координацію і синхронність діяльності монад [306, с. 18]. Монада вільною не народжується, а стає в процесі діяльності. Разом з монадою ідея свободи не народжується, вона лише сприяє останній [424, с. 38–39].

Свобода волі, як вважав Лейбніц, завжди детермінована як зовнішніми, так і внутрішніми причинами. Мислитель глибоко обґрунтував поняття свободи, яка є свободою дій та має свої ступені і різновидності. Свобода людини буває обмеженою або неможливою за відсутності вибору. Причому вибір здійснює сама людина. Всі монади займаються мимовільною діяльністю, але лише у вищих монад (таких, як «духи») ця діяльність стає свободою. Розум для цього повинен подолати безліч випадковостей, так як їх повне подолання неможливе, неможлива і необмежена, абсолютна свобода. Абсолютними істинами лише володіє Бог, який може з'єднати необхідність зі свободою. Щодо людини, то для неї «детермінованість розумом на краще – це значить бути найбільш вільною» [306, с. 18]. Найважливішим змістом такої свободи є вмотивованість людських вчинків. При вмотивованості тих чи інших вчинків проявляється об'єктивна випадковість, звідси впливає

індивідуальність акту волі [69, с. 28–29].

Є. Н. Петрова вважає, що саме з Лейбніца починається поворот до осмислення індивідуальності людини завдяки ідеї цілісного аналізу світу, його єдності. Лейбніц, відштовхуючись від ідеї гармонійного зв'язку людського універсуму, розвинув оригінальну концепцію людської свободи. Він відстоював не волю, сформовану в теології Середньовіччя, а волю активно діючої особистості в досягненні поставлених цілей. Лейбніц бачив «у свободі індивідуального вибору і різноманітності індивідуальностей нескінченний потенціал саморозвитку людства» [283, с. 88]. Лейбніц вважав, що людська індивідуальність, особистість є мікрокосмосом, який відображає універсум. Отже, якщо слідувати його гіпотезі, особистість повинна також бути упорядкованою, як і сам універсум [212, с. 405]. Водночас, представник «радикального метафізичного індивідуалізму» Лейбніц, незважаючи на те, що неодноразово і повторює про ізолюваність своїх унікальних субстанцій-монад як основу особистої незалежності та неповторності, цю ізолюваність зовсім не абсолютизує. Він неодноразово повторює у своїй «Монадології», що будь-яка проста субстанція має відносини, через які виражаються всі інші субстанції. Кожний індивід завдяки цьому знаходиться у загальному зв'язку з усіма іншими і світом загалом, одержує можливість погоджувати свої дії з суспільством та іншими людьми, з усіма різновидами необхідності [214, с. 422].

Як вважав Лейбніц, лише душа надає людині унікальності, неповторності, індивідуальності. Вся природа – це свого роду розсип духовних одиниць. Людська душа-монада володіє свідомістю і самосвідомістю, тому душі людей відрізняються одна від одної. Людина має здатність до внутрішнього самовизначення завдяки своїй душі. Кожна людина сприймає навколишній світ, відштовхуючись від власних уявлень і досвіду. Одержаний в результаті такого сприйняття образ навколишнього світу охоплює як свої власні властивості (первинні якості), так і властивості, здобуті суб'єктом (вторинні якості), і їх неможливо розмежувати [306, с. 19].

Кожна людина здатна створити індивідуальну картину світу, але ці уявлення, водночас, за своєю суттю тотожні і відображенні у головних властивостях і якостях навколишньої дійсності [213, с. 246].

Зміст душі Лейбніц поділяв за ступенем усвідомленості знання, а тому він виділив в душі-монаді три сфери:

- 1) ясного, чіткого знання – це чуттєве пізнання;
- 2) смутного знання і несвідомого – це одночасно чуттєві і розумово доступні поняття, які будуються через узагальнення даних органів чуття та відкривають зв'язки і відносини;

- 3) розумово досяжні поняття або знання, які не опираються на чуттєві сприйняття та виводяться з розуму. Лейбніц пов'язував пізнання загальних і необхідних істин саме з розумом, проте і не заперечив значущості чуттєвого пізнання. Несвідому частину душі, на його думку, можна було пізнати тільки інтуїцією, а не логічним мисленням [47, с. 50–51].

Отже, монадологія Г. Лейбніца – це поворот до осмислення індивідуальності, адже завдяки його вченню про монади сформувалися суспільні уявлення про унікальність, неповторність людської душі. Тому монада – суть індивіда, суб'єкта, що мислить у собі можливість розвитку. Монади, як і індивіди, існують самі собою, не залежать від нічого іншого, крім Бога, кожна має свої відмінності та індивідуальну розвиненість. Як і монада, людина не тільки відображає світ, але його інтерпретує, тому особистість – це мікросмос, який відображає універсум. Г. Лейбніц відстоює тезу про нескінченний потенціал саморозвитку людства, адже завдяки діяльності людина стає вільною. Згідно із вченням цього філософа, бути найбільш вільною для людини – це бути детермінованою розумом, але водночас він і не заперечив значущості чуттєвого пізнання. Тому від розумності залежить ступінь свободи. Своєю чергою людський вчинок є індивідуальним актом волі лише тоді, коли він вмотивований [306, с. 19].

Свій розвиток гуманістична філософія Нового часу знаходить і в працях англійського філософа Д. Юма. Значний вплив на його філософію

зробили погляди Локка, Гоббса та інших сучасників-гуманістів, а також філософія Берклі. З питань основних філософських категорій: реальності світу, природи відчуттів та ін., Юм полемізує як з Локком, так і з Берклі. Однак, його соціальна філософія виражає загальні ідеї гуманістичної філософії Нового часу. Юм, будучи філософом-гуманістом, піддав різкій критиці як язичницькі релігії, так і християнство за придушення людської індивідуальності і інакомислення, що породило проти нього невдоволення багатьох сучасників. Варто зазначити, що це був дуже сміливий крок з боку Юма для середини XVIII століття. Саме тому, у сучасників не знайшла свого визнання гуманістична філософська спадщина Юма і була оцінена тільки через сторіччя. Його ідеї, однак, вплинули на великого німецького філософа Канта, який, будучи надзвичайно педантичною людиною, порушив свій розпорядок дня, занурившись у читання трактатів Юма [259, с. 29–30].

Юм не розглядав людську природу як цілісність, що співвідноситься із собою в усіх індивідах, для нього вона представлена сукупністю афектів, комбінація яких завжди індивідуалізована, а дія яких передують будь-яким раціональним визначенням [115, с. 74]. Гуманістична соціальна філософія Юма, розглядаючи людину як істоту, схильну до помилок і афектів, яка мало керується в своїй поведінці розумом і строгими поняттями, пройнята духом альтруїзму, оскільки філософ вважає, що в міжособистісних відносинах панують почуття солідарності, доброзичливості, симпатії. Також він упевнений, що суспільство розвинулося з сімейних і родових відносин, а тому не є прихильником популярної на той час серед його сучасників теорії договірної походження держави [259, с. 29–30].

На його думку, у індивідуалізмі є основний недолік – ідеалізація людини, оскільки людина мало керується у своїй поведінці розумом, в моральному житті людини велику роль відіграє чуттєвість, а тому схильна до помилок і афектів. Філософ відокремлює розум людини від моральності, оскільки причини визначають мотиви вчинків людини, тому як висновок – свобода волі відсутня [112, с. 86]. Д. Юм ототожнював свободу з

випадковістю, що подається такою лише в силу непізнаності причин. Як об'єктивний чинник свобода неможлива, філософ визнає як психологічний чинник почуття свободи, проте виявлення її глибинних причин не представляється можливим [443, с. 549].

Давид Юм вважав, що людина може керувати лише змістом чуттів, а не поняттям про їх субстанцію, оскільки сприйняття світу не дає можливості довести ні його існування, ні його відсутності. Д. Юм, будучи сенсуалістом, вважає досвід найголовнішою складовою пізнання, водночас для нього досвід – не лише отримання вражень, а утворення схем суб'єктивних дій розуму з об'єднання чи розділення вражень. Усі «духовні сприйняття» є копією чуттєвих комбінацій, які він розділяє на два різновиди: враження, які діють під час бачення, тактильного відчуття та ідеї (уявлення), які він визнає менш сильними і точними. Враження та ідеї характеризуються такими ознаками: відбивають послідовності в просторових та часових визначеннях; будуються на виявленні подібностей та відмінностей; створюють відносини причини та наслідків [112, с. 85].

Юм висунув тезу, що діяльність людини в праві і моралі залежить від інтелекту і волі та запропонував розрізняти два види причинності: об'єктивну – в природі; частково суб'єктивну – у сфері людської діяльності. Юм під причинністю розумів не примус, а регулярну послідовність причин і наслідків. Отже, філософ прагнув ввести в детермінізм суб'єктивний елемент, що було спробою знайти гнучкіше вирішення антиномії детермінізму і свободи волі та поєднання свободи та необхідності. Оскільки вільні дії – це не вимушені дії, але детерміновані, то морально підзвітний індивід лише у тому разі, коли вчинок є результатом активності його власного характеру, схильностей. Відповідно, лише за те, що було детерміноване власною, індивідуальною природою індивіда, він і відповідає. Звідси бере початок лінія, згідно з якою сучасна філософія розглядає свободу як самодетермінацію [277, с. 35].

Отже, свій розвиток індивідуалістична філософія Нового часу знаходить і в працях Д. Юма, який вважав, що: індивід – це сукупність афектів, комбінацій, які завжди є індивідуалізовані; мотиви вчинків людини визначаються їх причинами, а тому свободи волі не існує; людина може керувати лише змістом чуттів, а не поняттям про їх субстанцію; досвід – найголовніша складова пізнання; свободу треба розглядати як самодетермінацію, тобто людина відповідає лише за те, що було детерміноване власною, індивідуальною природою.

Отже, незважаючи на те, що в дослідженнях філософів Нового часу (XVII–XVIII ст.ст.) акцент зроблений на методологічних і гносеологічних проблемах, проблема людини залишається досить значущою для розвитку філософської науки. Пізнання розглядається як відображення дійсності в свідомості людини, як спостереження і експериментування з об'єктами природи, які розкривають таємницю свого буття. Причому сам розум наділений статусом суверенності, він ніби з боку спостерігає і досліджує речі («сторонній спостерігач») [409, с. 63–65]. Варто зауважити, що у західноєвропейській філософії зовсім не йдеться про антитезу «індивід або суспільство». Мислителі так чи інакше визнають необхідність узгодження приватного інтересу з інтересами суспільства, але акцент із принципових міркувань роблять саме на цінності і правах вільної, здатної до самовизначення особистості. Відповідно і зміцнення влади держави розглядають не як альтернативу розвитку індивідуалізму, а, за словами П. Розанвайона, як його компенсацію, спрямовану на гармонізацію індивідуальних інтересів [10, с. 56–57]. Тому філософи цього періоду зовсім не є прихильниками радикального індивідуалізму, за якого б відстоювалося ігнорування у своїх вчинках природних, суспільних законів, негативне ставлення до прагнення спілкуватись як однієї з найважливіших характеристик людської природи чи відстоювання позиції, за якої спільне існування приносить людям набагато більше шкоди, ніж користі. Тому філософія цих мислителів неодноразово вказує на важливість уміння

захищати спільне благо, на необхідність спільних, погоджених дій і розподілу праці, на значущості гармонізації інтересів індивіда і суспільства [194, с. 84].

Як висновок, мислителі Нового часу своїми філософсько-правовими ідеями створили нові умови для розвитку «атомічного індивідуалізму». Вперше за всю історію розвитку філософії права завдяки атомізму та монадології людина стала розглядатись як індивід, якому притаманні свої відмінності, особливості розвитку та здатність до самодіяльності, пізнання, аналізу, інтерпретації тощо. Окрім того, наука та природознавство дозволили розкрити людину як розумну істоту, яка звільнена від зовнішніх сил задля повного творчого самовизначення. Через «відкриття» розуму такий обов'язковий компонент індивідуалізму як свобода також розкрився по-новому, оскільки свобода стала розумітися як ступінь розумності. До того ж такий індивідуалізм стає прогресивною тенденцією у праві та джерелом формування демократії та правової держави. З огляду на вищенаведене, пропонуємо до ознак «атомічного» індивідуалізму віднести: єдність людини і природи, всебічне вивчення природи людини; безмежне пізнання світу і його перетворення відповідно до своїх потреб; справедливість – це вимога розуму, веління природи розумної істоти; звільнення мислення від трансцендентного Бога і природи; людина – вільна індивідуальність здатна до самостворення; утвердження людини як морального суб'єкта; обґрунтування прав людини на задоволення її потреб; тлумачення людини не як соціальної істоти, а як автономного, універсального індивіда; самоповага та почуття власної гідності досягаються за допомогою раціонального контролю; пріоритет свідомості над зовнішнім світом; висування на передній план самостійності особистості, інтелектуальної свободи та самоповаги; мислення – основа і початок моральності; вільна людина лише та, яка детермінує все розумом; людська природа представлена сукупністю афектів, комбінація яких завжди індивідуальна; сам факт життя піднесений до рівня найвищого земного блага; вище завдання науки – панування людини над природою і покращення

людського життя; очищення людського інтелекту від «ідолів» та звичаєвого способу мислення (пошук самодостатності, незалежності від авторитетів і традицій); основою індивідуальних концепцій стають розум, любов та доброта; пізнання природи – необхідна умова свободи; переорієнтація індивіда від авторитету чужої думки, традиції або закону до свого власного розуму; побудова нового співтовариства, заснованого на принципах гуманізму, прагнення до миру і розумного порядку; розуміння нескінченного потенціалу саморозвитку людства.

5.2 Індивідуалізм як основа культурної матриці доби Просвітництва

У країнах Західної Європи засади Просвітництва, як історичного етапу Модерну, формуються в час бурхливого розвитку природничих наук, встановлення самої науки, методології наукового пізнання, обґрунтування нових підходів до світорозуміння тощо. Цей культурно-правовий прорив був настільки потужним, що заклав підвалини виникнення нового стилю культури. Всі ці зсуви неможливо зрозуміти обходячи мимо філософську рефлексію цієї доби. Загалом, можна говорити про виникнення нових видів діяльності та новий етап суспільного розвитку, адже раціоналізація всіх сфер життя, поява нових засобів і організаційних форм виробництва посприяли цьому. Добі індустріалізації вимушено поступилась сталість та консервативність аграрного виробництва. Виникає потреба з розвитком промисловості у працівниках, навчених виконувати певні професійні обов'язки. Виникає необхідність не тільки культурного просвітництва у суспільстві, але й забезпечення фахової, професійної освіченості населення. Тому народжується потреба в означених умовах в інституціональній легітимізації знання і, у зв'язку з цим, в інституціональних засобах її відбору, передачі, дозуванні [220]. Як пізніше зауважив Еміль Фаге: «XVIII століття,

не бажаючи бути під впливом будь-якої традиції, відкинуло традицію, що містила в собі досвід нації, спаливши й знищивши здобутки минулого. XVIII століття повинне було усе відшукувати й перелаштовувати заново» [335, с. 286].

Зрозуміло, що не водночас було сформовано підґрунтя просвітницьких ідей, а накопичення знань природи, навколишнього середовища відбувалося майже упродовж трьох сторіч. Просто жити в природі людина перестає та починає її пізнавати, відшукувати таємниці її існування та гармонії. Водночас інтерес до розкриття прихованих таємниць природи сприяли накопиченню певного досвіду, допитливості. Такі перші успіхи посприяли науково-технічній революції – розвитку капіталістичного способу виробництва. Успіх в усіх сферах діяльності забезпечував пошук нових знань [220].

У духовному розвитку Європи епоха Просвітництва була найважливішим поворотним пунктом, оскільки вплинула практично на всі сфери соціально-правового та культурного життя. Просвітителі зробили титанічну роботу, оскільки розвінчали політичні та правові норми, естетичні та етичні кодекси старого станового суспільства. До крові та плоті західної цивілізації органічно увійшла система цінностей, яка стала позитивною, зверненою передусім до людини, незалежно від її соціальної приналежності [207, с. 372]. Головні світоглядні домінанти західної цивілізації, які стали фундаментом побудови її культурної матриці, були закладені за часів Просвітництва. Людство ідентифікувало само себе, оскільки за допомогою розуму зосередило свою увагу на вивченні та розумінні людини і світу. У людини сформувалося активне, діяльнісне відношення до світу через захопленість науковими знаннями та усвідомлення необхідності соціального прогресу, що призвело до утворення нової системи суспільних цінностей [220]. Філософія Просвітництва спричинила зміни всього світогляду людства через новаторський підхід до важливих філософсько-правових питань, зміну способу мислення та стиль і методи філософського пізнання. До таких

новаторських підходів треба віднести: сутність та порядок створення демократичних форм існування, формування державно-правового ідеалу модерного суспільства, порушення питання щодо необхідності збереження прав людини на принципах справедливості, рівності та свободи [219, с. 68].

В епоху Просвітництва відбулися конституційні реформи та кардинальні зміни у людській свідомості, які сталися через перехід до нових умов та потреб суспільного життя. У контексті взаємозв'язку суспільного буття із соціально-філософськими поглядами мислителів Нового часу та епохи Просвітництва, особливості формування, розвитку та способу функціонування індивідуалізму свідчать про те, що історична актуалізація індивідуалізму пов'язана, насамперед, із загостренням соціальних суперечностей. Саме соціальна нерівність, несправедливість, неналежність індивіда самому собі обумовили зрушення у напрямку позитивного закріплення філософсько-правових ідей індивідуалізму: рівності, свободи, справедливості тощо. Утвердження природних прав передбачає можливість забезпечення природної рівності людей як особистостей, проголошує рівність соціальних можливостей та право кожного громадянина реалізувати свої природні індивідуальні нерівності. В епоху Просвітництва соціально-правові та догматичні новації інтегрувалися, підкріплюючи та стимулюючи значимість один одного, та стали основою революцій на всіх рівнях людського буття: філософсько-правового, соціально-економічного, громадянсько-політичного. Важко навести приклад ще настільки вагомих історичних подій, які б змінили увесь хід європейської історії та світогляду, як події, що відбувалися за часів Просвітництва [137, с. 161–167].

Саме у XVIII ст. виникли такі правові документи, які проголосили невід'ємні права людини і громадянина, зокрема: американська Декларація незалежності (1776 р.), Білль про права (1789–1791 рр.), французька Декларація про права людини і громадянина (1789 р.). Декларація прав людини і громадянина закріпила однакові права для всіх людей на розвиток своїх сил і здібностей, кожному гарантувався захист і право на свободу

совісті та віросповідання. У розвинутих державах Європи та Америки, у міру розвитку суспільних відносин, розширення демократичних прав і свобод, свобода совісті стала охоплювати не лише свободу віросповідання, а й свободу переконань та вільного прояву свого ставлення до релігії. У ті часи саме ця свобода стала розумітись як головний атрибут індивідуалізму [269, с. 337–338].

У XVIII ст. все частіше стали сумніватися в тому, що було звичним та непохитним та замислюватись над проєктами нового суспільного устрою. На перший план висувається питання чому людина живе саме так, чи це є людським призначенням? Цілком логічним просвітникам видавалося твердити, що всі люди повинні визнаватися рівноправними членами суспільства, оскільки вони є результатами людської природи та від народження мають однакові органи й одні й ті ж потреби. Саме «злами історії» Нового часу привернули увагу філософії права до питання особистості [410, с. 59]. Продовжуючи гуманістичні традиції доби Відродження, представники просвітницького руху вірили в людину, в її високе покликання. У цей час монументальності значущості набуває людина, її природа, а центром просвітницької ідеології стає вивільнення її від тисків релігійної гріховності, тому до головних мотивів людських страждань і мук цієї пори відносять релігійний фанатизм, нахабство, мракобісся [246, с. 326]. У своїй праці В. Г. Кремень та В. В. Ільїн зазначають: «найважливішою рисою Просвітництва є поворот до людини, прагнення шляхом розумних настанов позбавити людей страждань, встановити рівність, справедливість, свободу, братерство тощо» [198, с. 187].

У цю епоху трактування людини, її діяльності, соціальних відносин і державності було можливе лише в певному світоглядному контексті. Природно, що цим контекстом є особлива форма гуманізму. Так зване «піднесення людини», засноване на визнанні її творчої сутності, і робить її такою ж як Бог, веде до «натуралізації» людини, яка прагне вивести (пояснити) творчу сутність людини з природних передумов [250, с. 26].

«Метою гуманізму було забезпечення кращого життя людини через розвиток самої людини і людяності в суспільстві. Його цінності отримали широке визнання в епоху Просвітництва, перетворившись із того часу, поряд із наукою, технологією та ідеєю прав людини, у глибинний і постійно діючий чинник загальноєвропейської цивілізації» [332, с. 135]. Центром уваги у філософсько-правовій думці доби Просвітництва стала людська особистість, питання свободи, волі, свободи думки, совісті та релігії. Ці філософсько-правові ідеї пов'язані з вільною особистістю, яка заперечує зовнішню детермінацію, що включає вплив традиції, нав'язаний авторитет та пануючу думку [426, с. 118].

У цей час найважливішим об'єктом філософської рефлексії стає пізнання сутності людини, навколишньої дійсності, налагоджується тісний зв'язок з проблемами наукового пізнання. Просвітники вбачали головною метою своєї діяльності – звільнення людства через освіченість та виховання від природного та соціального рабства [219, с. 68]. Філософсько-правові ідеї доби Просвітництва можна виразити у такому висновку: «Не втручання, а забезпечення вільного вияву індивідуальної ініціативи – ось звідкіля випливає будь-яке процвітання, будь-яка справедливість» [6, с. 111].

Ідея особистості, що самовизначається, у філософії Просвітництва одержує подальший розвиток, який полягає не просто у визнанні природних прав людини, а в пошуках шляхів і умов їх включення до системи чинного права. Тому Просвітництво, дійсно, у цьому сенсі можна вважати філософською легітимацією ранньо-буржуазного приватного інтересу [408, с. 65]. Головним постулатом доби Просвітництва стала незалежність самовизначення людини від всіх посягань влади – як світської, так і духовної. У розумінні сутності правового регулювання це своєю чергою підготувало так званий «коперниківський переворот» – перехід у другій половині XVIII ст. до ліберально-юридичного тлумачення права, яке передбачало ідею про потребу обмеження державної влади заради свободи особи. Право з тих

часів повинне доводити свою легітимність в аспекті охорони свободи [331, с. 63].

Філософи в добу Просвітництва прагнули обґрунтувати керування людиною навколишньою дійсністю, і навіть соціальною. Тому предметом роздумів стають процеси розкріпачення людини, з'являється вимога свободи приватної ініціативи. Дана тематизація проблеми свободи обумовлена формуванням нових (буржуазних) відносин у всіх сферах суспільного життя [164, с. 42].

Однією з найбільших особливостей доби Просвітництва є те, що відбулося звернення до дослідження свободи особи (так само як і свободи загалом) у результаті підвищення інтересу до права. Під впливом концепції природного права відбувається звернення до розгляду соціально-політичних аспектів свободи особистості. Окрім того, ідея невід'ємної особистої свободи людини розглядалася як фундамент правовідносин. Цей період рясніє різними підходами до вивчення свободи особистості. Розглянувши всі погляди, можливо виділити декілька основних підходів. Згідно з першим підходом, свобода сприймається як природне право людини на вчинення дій і відсутність при цьому будь-яких перешкод. У навчанні Дж. Локка набуває значення класичне природно-правове тлумачення ідеї свободи. Згідно з поглядами цього мислителя, природним станом людини є стан повної свободи, тобто волі щодо дій, розпорядження своїм майном, особистістю відповідно до того, що вона вважатиме за належне для себе в межах закону природи, не залежачи від будь-якої волі і не питаючи дозволу у будь-якої іншої особи. У суспільстві свобода людини полягає в тому, що вона не підкоряється ніякій іншій законодавчій владі, крім тієї, яка встановлена в державі за згодою, і не знаходиться в підпорядкуванні чийсь волі та необмежена будь-яким законом, за винятком тих, які будуть встановлені цим законодавчим органом. Інший підхід – це розуміння свободи як необхідності (Б. Спіноза). Чим більше дії людини відповідають необхідності, тим більше вона вільна. Розум, згідно з міркуваннями філософа, є джерелом свободи,

оскільки необхідність може бути досягнута тільки розумом. І останній підхід – це вираження свободи через демократизацію суспільних відносин (Дідро, Вольтер, Руссо, Гольбах, Монтеск'є та ін.) [356, с. 25–26]. У філософії Просвітництва простежуються дві форми свободи: правова і природна як ідеал свободи, шлях до якої лежить через громадянську злагоду. Свобода, крім активності як характеристики, володіє цілісністю у вигляді прагнення до «внутрішньої» єдності (правової і природної свободи) [164, с. 45]. Свобода притаманна людям, невіддільна від них. Однією з природних якостей людини є те, що вона прагне захищати свої природні даності: рівність, свободу, власність від зазіхань на них. Проголошується для людини можливість існування абсолютної свободи, справедливої і істинної, рівної і безпристрасної. Локк у суспільно-політичних відносинах бачив прояв свободи людей в тому, щоб жити, дотримуючись загальноприйнятих законів, вільно слідувати своїм бажанням, якщо вони не суперечать законам, а свобода в природних умовах полягає в тому, щоб не бути нічим пов'язаною, крім законів природи. У соціумі свобода індивіда – це обмежена, не абсолютна свобода, проте вона має широкий діапазон: індивід може як йому завгодно розпоряджатися особистістю і власністю в межах закону, це свобода від будь-яких проявів свавілля. Тому Локк робить висновок, що свобода і розум так само тісно пов'язані між собою, як і несвобода і нерозумність [69, с. 29–30]. Свобода людини у суспільстві порівняно з природною свободою виявляється обмеженою законом, встановленим, визнаним законодавчим органом. Незважаючи на те, що закон все ж певною мірою звужує свободу людини, але усунення з боку інших осіб загрози свавільного примусу, гарантування рівних прав, включаючи право на свободу, кожному дорослому члену суспільства є істотною компенсацією за це [28, с. 60–61].

Проблема свободи, необхідно підкреслити, не включає питання про те, чи вільна людина, навпаки, свобода людини – це вихідний постулат. Ця проблема полягає в соціальній і політичній експлікації цієї властивості

людської природи. Так і виникає концепція природних (тобто за своєю природою властивих) прав людини. Звідси, свобода кожної людини полягає у можливості використовувати на свій розсуд свої власні сили для збереження своєї власної природи, тобто власного життя, і, отже, свобода робити все те, що за власним судженням і рішенням є найбільш вдалим для цього засобом [250, с. 29]. «У державі, тобто в суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, що має хотітися, і не бути примушеною робити те, чого не повинно хотітися ... Свобода – це право робити все, що дозволено законами. Якби громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, оскільки те ж саме могли б робити й інші громадяни» [151, с. 375].

Можемо зробити висновок, що свобода, як ключова детермінанта індивідуалізму, в добу Просвітництва розумілася як: фундамент правовідносин; вчинення дій і відсутність при цьому будь-яких перешкод; непідкорення ніякій владі, крім тої, яка встановлена в державі; без підпорядкування будь-якій чужій волі; володіння повнотою прав; вільне слідування своїм бажанням.

Отже, можемо виділити загальну для європейської філософії Просвітництва ідею: свобода людини полягає в підпорядкуванні волі вимогам розуму. Це підпорядкування звільняє її від гніту матеріальної природи, від гніту пристрастей і вводить у загальну сферу духу. Філософи у своїх системах пропонували опис шляху, необхідного для досягнення такого звільнення [369, с. 27].

Характерною ознакою доби Просвітництва є віра в перемогу розуму, в його безмежні можливості. Не випадково, XVIII століття в історії філософсько-правової думки називають епохою розуму і світла, відродження волі, наук і мистецтв. Означена епоха наскрізь просякнута пафосом, який проявлявся у впевненості в безмежних можливостях людського розуму та його всемогутності; у науковому прогресі, що вбачається детермінантою економічного і соціального добробуту. Так твердо і незмінно закріпився у

філософії та теорії прибічників доби Просвітництва принцип пріоритетності раціонального упродовж усієї епохи. Насамперед, у них сповідувався «культ розуму», який, як вважалося, має здатність перетворити усю систему духовного та суспільного життя громадян [246, с. 328–329]. Основою філософських просвітницьких концепцій стає розум як «природне світло», адже необхідною умовою вирішення всіх проблем людства є володіння ним. Саме розум починає розумітись як можливість забезпечення внутрішньою свободою людину, оскільки є необхідним засобом (умовою) розкриття внутрішніх можливостей людини, її потенціалу. Але йдеться не про свободу особистості, а про свободу, яка здатна як внутрішня сила змінити, удосконалити людину. Людина спершу народжується як *tabula rasa*, згодом здобуває розум, узагальнюючи досвід. Цей процес дозволяє суспільству вижити і розвиватись. Розум, перебуваючи в активній формі людської свідомості, є трансцендентуванням за межі об'єктивної реальності, що стало фундаментом переосмислення природи людської чуттєвості. Отже, від людини демократизація соціокультурних інститутів і розширення «культурних ландшафтів» вимагала посилення власних інтерпретаційних можливостей. У нових горизонтах світу людина стає на шлях самоствердження свого статусу [220]. Саме тому І. Кант виводить головне кредо Просвітництва: «Май мужність користуватися своїм власним розумом». Як зазначає мислитель, до доби Просвітництва людство самостійно не користувалося можливостями свого розуму через нестачу «рішучості та мужності користуватися розумом без керівництва з боку когось іншого» [19, с. 25].

Захоплення розумом пов'язане з тим, що ним може оволодіти суб'єкт через усвідомлення «досвіду». Розум, як вважають просвітники, це та властивість, оволодівши якою людина змогла оперувати результатами еволюційного та наукового пошуку – знаннями. Взагалі у людини виникає потреба у пізнанні себе через інших, подібних до себе з моменту відчуття себе не одноосібно у світі. Добуваючи нове знання, філософ чи науковець

має потребу поділитись ним, тобто виникає необхідність у трансляції культури знань [220]. Через оціночну діяльність розуму проходили виключно всі процеси навколишньої дійсності, адже його вважали саме тим «світлом», що прояснює і просвічує зміст природних явищ у їхньому безмежному різноманітті. Розум вважався багатьма мислителями того часу сутнісною характеристикою всього людського роду. Якщо людина від природи розумна, то вважалося, що це їй надає можливість у процесі пізнання навколишнього світу та в пошуці істини вільно використовувати свій розум. Тож у ролі найважливішого специфічного «інструменту» пізнання в цю добу виступав розум, який був головним критерієм істинності та засобом порятунку від негуманного характеру відносин між людьми [246, с. 328–329].

У добу Просвітництва філософсько-правові ідеї індивідуалізму були обумовлені допущенням пріоритету розуму в дихотомії «розум-тіло». Просвітництво, пов'язане зі сприйняттям людини у взаємозв'язку з іншими людьми, що зумовило до явища самотності, завдяки якому можливо усвідомити власну індивідуальність, прийняти відповідальність за своє життя і звернення людини до світу інших людей. Вважалося, самотність є необхідною для людини мислячої, оскільки з появою множинності ролей в соціальному житті змінюється тип раціональності. Тепер в нових формах суспільного життя формується раціональність як продукт комунікації. Це штовхає за собою нове ставлення до індивідуалізму та нове трактування автономності. Розум людини є автономним, однак міркування – процес, зв'язаний із спілкуванням, обговоренням аргументів. Отже, в епоху Просвітництва формується тип комунікації, за якого виступає можливість визнання не тільки іншого «Я», а й власної індивідуальності. Це новий крок до усвідомлення значущості індивідуалізму [233, с. 46].

Гуманізм, беручи за основу раціоналізм, культивує універсальні форми життєдіяльності у вигляді економічних, моральних, соціально-політичних і юридичних доктрин, які мають статус гносеологічної загальності (універсальності), роздивляючись як вираз абсолютної істини. Останнє

передбачає обов'язковий характер породжуваних відповідною формою гуманізму стереотипів відношення людини до моральних норм, природи, розуміння «права», «свободи», «влади». Так, в епоху Просвітництва народжуються ідеї прогресу, свободи і рівності, що стали аксіологічною основою соціальних, політичних і юридичних трансформацій, які відбуваються в Європі, починаючи з XIX століття [250, с. 35].

Природне право в емпіричній, натуралістичній картині світу Просвітництва окреслювалося через раціональне начало, яке передувало приписам державної влади та виражалось у природній справедливості, притаманній кожній людині. Саме юснатуралістичні ідеї, окреслені Просвітниками, зумовили розуміння природного права як сукупності загальних принципів, в основі яких є світ людського буття, людська природа. Щодо природного права, ці принципи є визначальними та втілюють і відбивають найважливіші життєві цінності й потреби людей. Таке розуміння природного права в цю добу стало основою для громадянського суспільства, на основі якого можливо побудувати правову державу, яка захищає життя, свободу та власність громадян, ґрунтується на розподілі влади та справедливих законах [410, с. 59–62].

Отже, раціональність стала ще однією додатковою характеристикою індивідуалізму в добу Просвітництва. Розум розумівся просвітниками як: здатність перетворити усю силу духовного та соціального життя; можливість забезпечити внутрішню свободу людини; шлях до самоствердження людської природи чуттєвості; активна форма людської свідомості; забезпечення комунікації між людьми, тобто спосіб передачі знань.

Ідеї просвітників мали вагомий вплив на суспільне усвідомлення важливості розуму як дієвої сили для формування моральності в суспільстві та розкриття істини. Просвітники намагалися зруйнувати середньовічні традиції та зробити людину господарем власної долі, вирвати людей зі стану страху, а тому пропагували необхідність постійного розвитку мислення та поширення наукових знань. За таких завдань розум стає концептом дії, тому

основною рушійною силою оволодіння розумом стає пізнання. Просвітники мали на меті розкрити сутність «людської природи» за допомогою пізнання її внутрішнього світу, а саме розуму, почуттів. Науковцями доводилася можливість та навіть необхідність «виховання» людини, яку розглядали як істоту, яка знаходиться на шляху удосконалення. Саме на державу та її органи управління покладали виконання цього завдання просвітники [220]. Водночас, як відзначає Н. Дейвіс, наївність доби Просвітництва, яка проявлялася у надмірній увазі одній людській здібності – розумові – коштом решти здібностей стала причиною різного роду катастроф, зокрема у формі страшних революційних років [130, с. 595]. Цей гуманізм переводить буття суб'єкта в активістську позицію і в логіці свого соціокультурного розвитку призводить до «тоталітарних» парадигм існування – «завойовницької» парадигми відносно природи і насильно-тоталітарним практикам соціального існування (у культурі XX століття) [385, с. 115].

Однак, М. С. Каган влучно зазначає «хоча в цьому типі культурі безумовно панувало раціоналістичне мислення, однаке більш розлого й послідовно окреслювалася потреба самого Просвітництва в емоційному самопізнанні, самооцінці й самоствердженні людини... Культура Просвітництва продовжила суперечку про пріоритет Розуму або Почуття ... Отже, «раціоналізм» неправомірно вважати синонімом «Просвітництва» [162, с. 146]. Якщо у варіанті сенсуалістично-емпіричній натуралістичній редукції творчо активістська формула буття суб'єкта призводить до «ірраціонального занепаду», до психологічного «колапсу» «атомістичного» індивіда, то її відцентровий вектор для філософського аналізу людської природи «проявляє» життєві місця людського існування: мораль, державно-політичний світ, мову і цінності. Суспільний порядок, нормативні інститути, історія «проростають» як вічною сумою цінностей «трансцендентним» гуманізмом – справедливістю, добротою, усвідомленням сакральності буття. Ці релігійні та етико-соціальні цінності не належать людині, вони виявляються людиною-творцем, через які людяність комунікує з істинним

буттям. «Соціальний контур» людської природи стає об'єктом уваги «виховної» гілки науково-позитивного освітянського гуманізму. Натуралістичний принцип «природного права» включається в «людське право» тільки через етику, засновану на загальності і повинності моральних універсалій. Просвітництво відкриває «континуальний обсяг» історичного існування людського роду, який отримує лінійно-прогресистську інтерпретацію і стає новою методологією осмислення людської природи. Історична кумулятивність результатів індивідуальних життів утворює стратегічну лінію історичної єдності загальнолюдського буття, що полягає в «покращенні стану людського роду», яке буде йти в трьох основних напрямках: «знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами того ж народу, нарешті, дійсне вдосконалення людини» [385, с. 115–117].

Отже, у XVIII столітті одним із найважливіших досягнень західноєвропейської філософії є проголошення і підтвердження положення про недоторканність особистості, життя і майна, її достоїнства, ідеї рівності кожної людини із будь-якою іншою і, відповідно, поваги до її інтересів і вибору, до її своєрідності і права на самостійне визначення свого власного життєвого шляху [302, с. 19]. Ці філософсько-правові ідеї, вочевидь, іноді форми вираження й акценти мають дещо гіпертрофовані, але для того специфічного соціально-правового і духовного контексту, в межах якого вони формувалися, є цілком нормальним. Тому, звинувачення практично всієї філософії права XVIII століття у повному протиставленні суспільству «несуспільного», атомізованого, ізольованого індивіда, начебто, сконцентованого винятково на власних – «себелюбних» інтересах, є беззмістовним. Філософи того часу, безперечно, беруть за точку відліку окремого, самостійного індивіда і до певного моменту досліджують його як діючого відповідно до законів природи. Однак, по-перше, лише через ствердження позакорпоративної і саме в цьому сенсі позасоціальної цінності людини можна було подолати середньовічний принцип станової

корпоративності; по-друге, будучи носієм і родових, і конкретно-історичних, і індивідуальних характеристик, реальна людина дійсно виступає як окреме і особливе вираження їх взаємодії; по-третє, її природні потреби є вихідним мотивом її життєдіяльності; по-четверте, буквально наступним кроком після проголошення природних прагнень індивіда і у Гоббса, і у Спінози, і у Локка був аналіз його власне соціальних характеристик, таких, як свобода, рівність, взаємовизнання тощо, сама розмова про які, у разі визнання «ізолюваності» індивідів, є безглуздою [194, с. 84].

Отже, будучи закономірною сходинкою в філософсько-правовому розвитку будь-якої держави, Просвітництво, незалежно від національних особливостей його прояву у тій чи іншій країні, прямує до індивідуалізму та охоплює низку загальних рис. Зокрема: принцип пріоритетності раціонального, що передбачає впевненість в необмеженій можливості людського розуму, де розум – можливість забезпечити внутрішньою свободою людину; новий тип комунікації – визнання не тільки іншого «Я», а й власної індивідуальності; історичний оптимізм, переконаність у силі прогресу науки і суспільства, пропагування необхідності постійного розвитку мислення та поширення наукових знань; демократизм, який передбачав залучення широких верств населення до культури і знань; свобода як ключова характеристика індивідуалізму; гармонізація інтересів людини і суспільства через утилітаризм (викорінення протиставлення приватного інтересу спільному та окультурення, навчивши індивіда йти за вимогами суспільства не на шкоду іншим і суспільству загалом).

Окрім того, епоха Просвітництва характеризується такими філософсько-правовими та догматичними новаціями, які мали вплив на формування індивідуалізму: розкріпачення самосвідомості людини; формування активного, діяльнісного відношення до світу; утворення природних прав людини та їх нормативне утвердження; проголошення рівності соціальних можливостей та права кожного громадянина реалізувати свої природні індивідуальні нерівності; забезпечення вільного вияву

індивідуальної ініціативи; наголошення на потребі в самопізнанні, самооцінці та самоствердженні; акцентування на вільній, здатній до самовизначення особистості; утвердження нової системи цінностей, яка стала позитивно зверненою до людини; формування державно-правового ідеалу; порядок створення демократичних форм правління [302, с. 19].

5.3 Філософсько-правові ідеї людини, що самовизначається, як основна догматична новація Просвітництва

Доба Просвітництва характеризується переходом з теоретичних роздумів про особистість та її місце у суспільстві до практичних дій, які полягають у нормативному закріпленні природних прав людини. Беззаперечно, така позитивна зміна вплинула і на природне право, яке стало оцінюватися щодо справедливості та можливості дійсно забезпечити рівність та свободу для суспільства. Такі позитивні філософсько-правові зміни не могли б відбуватися без участі таких відомих просвітників, як: Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, П. Монтеск'є та ін. Саме ці мислителі закладають основи сучасного індивідуалізму через їхній внесок у розвиток прав людини та їх розуміння.

Одним із перших просвітників був Т. Гоббс, у філософії якого відбулися механістичні тенденції природознавства того часу. Філософія цього мислителя характеризується найсуворішим детермінізмом. Людині тільки здається, що вона вільна, а насправді вся її поведінка складається з результату найтонших тілесних рухів, закладених у глибині її індивідуальної організації. У внутрішньому світі є своя механіка, аналогічна механіці тяжіння і відштовхування. Т. Гоббс вважається продовжувачем соціального атомізму Епікура. Втім, епікурійці обмежували індивідуалістичні прояви задоволення, блаженства у людині, не даючи переростати їм у егоїзм, а натомість, Гоббс стає на захист приватного інтересу [375, с. 57–58, 129]. Як

вважає Гоббс: «жадібне прагнення до великого багатства та честолюбність є чимось почесним як ознака володіння силою для їх досягнення» [103, с. 129].

У центрі гуманістичних філософських досліджень Т. Гоббса – людина. Він написав філософську трилогію «Про тіло», «Про людину», «Про громадянина», яка була пройнята гуманістичним змістом. Головною працею його життя є «Левіафан», яка містить як власне філософські погляди автора, так і гуманістичний погляд на проблеми соціально-правового устрою держави. Як філософ-гуманіст він підкреслює велику роль особистості у суспільному житті [302, с. 19].

На думку Гоббса, індивідуаліст – це вільна людина, але благо громадян та держави виступають як міра її особистої свободи: саме тому її свобода не повинна обмежувати свободу інших. Тому ставлення Гоббса до феномена індивідуалізму має дуалістичний характер, оскільки, з одного боку, існує раціональний підхід, який передбачає, що всі вчинки людей мають бути доброчесними і повинні погоджуватися із розумом, щоб не вступав у протиріччя із приватними інтересами інших людей та держави загалом особистий інтерес індивіда, а сприяв їм, з іншого боку – егоцентричний підхід, згідно з яким такі людські ознаки, як прагнення до влади, багатства, пошани та ін. – це необхідність [427, с. 31–32]. Гоббс, будучи гуманістом, не обходить питання свободи волі людини. Як вважав мислитель, свобода і необхідність сумісні, а добровільні дії людей виникають через їхню волю, вони є наслідком свободи, але як будь-який акт людської волі, будь-яке бажання і схильність виникають з якої-небудь причини, а причина – з іншого безперервного ланцюга – то вони виникають з необхідності. Він був одним з перших філософів, який вказав на приховані протиріччя в гуманістичній філософії, які мають своїм джерелом головний постулат гуманізму – свободу волі окремого індивіда [102, с. 166–167].

Для Т. Гоббса людина – складний механізм, наділений егоїстичними рисами і спрямований на використання інших людей як засобів для досягнення своїх цілей, а держава – штучно створене тіло, існуюче в силу

суспільного договору. Приватне, індивідуальне у філософії Т. Гоббса – це щось первинне, а суспільно-державне – вторинне і похідне [302, с. 19]. Щоб зрозуміти закони діяльності державного механізму, потрібно почати з вивчення окремих особистостей (людей – «атомів»), тих елементарних важелів, з яких цей механізм складено [375, с. 61].

Вираженням амбівалентних настроїв Т. Гоббса можна простежити у його знаменитих трактатах «Левіафан» і «Про громадянина», де мислитель робить спробу поєднати індивідуалізм і абсолютизм. Т. Гоббс вважає, що люди своє природне прагнення до щастя забезпечують різними, іноді діаметрально протилежними шляхами, що й призводить до нищівної «війни всіх проти всіх» і «страху кожного перед другим» [194, с. 78]. Під час окреслення своєї правової теорії філософ проголошує, що «природа створила людей рівними щодо фізичних і розумових здібностей». Ця рівність є початком побудови його філософсько-правової концепції. На цьому антропологічному фундаменті Гоббс будує все своє правове вчення та виводить три основні причини війни, якими є любов до слави, суперництво і недовіра. На думку мислителя, ці три основні причини війни кореняться в природі людини, оскільки саме рівні можливості людини, позначені нами як перша антропологічна константа, створюють умови для існування суперництва, недовіри і любові до слави [302, с. 20]. Гоббс малює картину природного стану суспільства, виходячи з природи людини і похідних від неї трьох основних причин війни, яке виглядає як стан війни всіх проти всіх. Опинившись у стані війни, що, на думку Гоббса, породжена природою людини, і зокрема її раціональним початком, людина шукає вихід з тієї ситуації, в якій вона мимоволі виявляється. Вихід з ситуації, що склалася, людина здійснює, керуючись розумом, що логічно призводить до необхідності примусу з боку загальної влади. Далі Гоббс будує технологію виведення людини з війни, яка набуває вигляду системи законів. Причому вся ця система законів має своєю підставою першу частину максими розуму, яка виступає як перший і фундаментальний природний закон, а саме – пошук

миру і збереження його у разі досягнення. Як висновок, уявлення Гоббса про право і його природу мають раціональне начало [415, с. 58].

Отже, за вченням Гоббса, природний стан суспільства має всередині себе тенденцію самознищення. Для недопущення цієї реалізації повною мірою люди роблять висновок про необхідність укладання між собою договору, результатом якого і є держава [375, с. 61]. Люди під впливом власного розумного вибору та через почуття самозбереження під владу держави добровільно передають якусь частину своїх природних прав, водночас беручи на себе обов'язок бути задоволеним тією мірою свободи стосовно інших людей, яку б вони дозволили для інших щодо себе. Держава, своєю чергою, зобов'язується гарантувати безпеку особистості, а також власну суверенність від усього того, що завадило б їй виконувати свої обов'язки щодо неї. Водночас Гоббс звертає увагу на те, що всі ці вимоги мають спільне підґрунтя – моральну автономію особи [194, с. 78]. Гоббс вважає, що держава – це необхідна умова для суспільного життя, культури і, у підсумку, прогресу цивілізації. Він вивів «золоте правило» взаємин між людьми – не роби іншому того, чого ти не побажав би, щоб було зроблено щодо тебе. Це гуманістичне «золоте правило», вважав філософ, могло б виступити природним і важливим самообмеженням постійного людського егоїзму [102, с. 210]. «Подібно до того, як існує особисте благо окремого громадянина, – зазначає філософ, – існує всезагальне благо держави. Не можна вимагати, щоб мужність та розсудливість окремої людини, якщо вони корисні тільки їй одній, розглядались як доброчесність державою або якими-небудь людьми, яким вони не приносять жодної користі» [105, с. 259].

Отже, філософсько-правові погляди Гоббса є суто індивідуалістичними. На думку мислителя, підвалинами будь-якого акту поведінки особистості чи суспільства є творення благ заради користі і слави, із любові до себе, а не до ближнього. Водночас Гоббс відстоює і інтереси суспільні, зазначаючи, що всі вчинки людей були доброчесними, розумними, щоб особистий інтерес не суперечив приватним інтересам інших людей та

держави загалом. До того ж, на думку Гоббса, всі вчинки та звички індивіда треба розцінювати за їх мотивами та користю, яка приноситься державі, як добрі або погані [427, с. 31–32].

Природне право, за вченням Гоббса, розуміється як «свобода всякої людини використовувати власні сили на свій розсуд, на збереження своєї власної природи, тобто власного життя, і, отже, свобода робити все те, що, за її судженням і розумінням, є найбільш відповідним для цього засобом» [104, с. 98]. На думку Гоббса, основою природного права є такі індивідуальні права особистості, як: право індивіда на власне життя і самозбереження, право на інтелектуальну автономію (ніхто не може змусити індивіда думати інакше, аніж так, як йому підказує його власний розум) [302, с. 19]. Цілком логічно слідує з права на життя й інтелектуальну автономію право незалежності рішень, прийнятих автономним розумом із питань, що стосуються індивіда особисто. Отже, Т. Гоббс безапеляційно заперечує будь-які форми авторитарної опіки з питань, що стосуються її індивідуального благополуччя [194, с. 79].

Отже, Т. Гоббс вбачає в ідеї рівності причину до суперництва між людьми, а тому проголошує державу як єдиний раціональний вихід з ситуації, водночас наділяючи її фактично необмеженими повноваженнями. Мислитель будує свої філософсько-правові погляди, спираючись на раціоналізм, оскільки підкреслює добровільність людини під час передачі частини своїх природних прав державі. Отже, вчинки людини мають бути доброчесними та погоджуватися з розумом.

Гоббса варто вважати індивідуалістом, оскільки він вважав, що любов до себе – ось головний чинник у будь-якому акті поведінки людини. Водночас свобода не повинна обмежувати свободу іншої людини, адже головне кредо мислителя «не роби іншому того, чого не побажав би аби було зроблено щодо тебе». Т. Гоббс не заперечує індивідуалістичні інтенції особи на незалежність у справі вирішення своєї власної долі, тобто надає інтелектуальну автономію на незалежність рішень, що стосуються людини

особисто та прийняті автономним розумом. Тому мислитель стверджує, що ніхто не може змусити людину думати інакше, аніж так, як їй підказує її власний розум. Т. Гоббс заперечує будь-які авторитарні форми щодо індивідуального благополуччя людини. Як висновок, можна говорити про три основні природні, індивідуалістичні права людини, які витікають з філософії Т. Гоббса, а саме: право індивіда на власне життя і самозбереження, право на інтелектуальну автономію та захист приватного інтересу людини [302, с. 21].

Наступний представник філософії просвітництва – Джон Локк. Індивідуалістичні ідеї філософії Нового часу отримують свій подальший розвиток у працях англійського філософа Дж. Локка, погляди якого на проблеми гуманістичної філософії і політичний устрій держави знаходили розуміння і віталися багатьма його сучасниками. У своїх філософських трактатах Локк дає обґрунтування політичним і правовим реформам англійського суспільства в епоху «славної» Англійської революції, спрямованої на обмеження королівської влади, на створення парламентської форми правління, на забезпечення релігійної свободи тощо. У своїй філософії Локк сприйняв і розвинув ідеї попередників – Бекона і Гоббса про людину, суспільство і державу. Як і Гоббс, Локк розглядає людей в «природному» стані як вільних, рівних і незалежних. Локк, визнаючи егоїстичні нахили людини, розробляв проблематику приватної власності і праці як засобу її досягнення [259, с. 26]. Дж. Локк підхопив ідею Т. Гоббса про договірне походження держави. Дж. Локк та Т. Гоббс мають спільні думки з приводу того, що індивід виступає кінцевою соціальною реальністю, а не суспільство. Особистий інтерес, на думку Локка, є одним з основних мотивів людської поведінки: кожна людина бажає уникнути зла та прагне до щастя. Індивідуалізм у Локка має буржуазний характер, оскільки його вимоги повної свободи та рівності ґрунтуються на непорушності приватної власності та невтручанні держави у приватне життя і особисте процвітання людей. Філософ, інакше кажучи, декларує принцип: не людина для держави, а

держава для людини [427, с. 31–32]. Дж. Локк, будучи під впливом остаточної політичної перемоги буржуазії в Англії, відстоює позицію відкритого і рішучого захисту права особи бути, а тому, якщо Гоббс вважав немислимим мирне становище і дотримання прав людини без фактично необмеженої влади абсолютного суверена – держави, то для Локка така безмежна влада несумісна зі справжніми інтересами особи. Як вважав мислитель, будь-яка влада, неодмінно стає на шлях зловживань і порушень прав людини, які укорінені у природному стані суспільства, якщо керується своєю нічим не зв'язаною волею. Локк з метою захисту цих прав і висуває вимогу розподілу влади між різними її гілками. Саме індивідуалістична відраза до авторитаризму посприяла вимозі розподілу влади [194, с. 80–81]. Філософсько-правові ідеї Дж. Локка щодо обмеження втручання держави в справи громадянського суспільства та верховенства права багато в чому посприяли ідеї правового суспільства. Дж. Локк у праці «Два трактати про державне правління», обґрунтувавши природні права людини та дослідивши гарантії щодо їхнього додержання та захисту від сваволі влади, першим серед мислителів на концептуальному рівні у ланцюжку «особа – суспільство – держава» розмістив на першому місці особу, її потреби та інтереси, на другому – потреби й інтереси суспільства і лише на третьому – потреби й інтереси держави [186, с. 9].

На відміну від Гоббса, який вибудував правову теорію з властивим йому культом закону і державної влади в дусі етатизму, у Локка через всю його філософсько-правову теорію лейтмотивом пройде ідея свободи. Подібна трансформація розуміння свободи не могла не викликати зміни не тільки у теорії договірного походження держави, а й її базових основ, включаючи інтерпретацію природного стану суспільства. Згідно з поглядами англійського філософа Локка, у природному додержавному стані панує природний закон природи. В його трактуванні цей стан істотно відрізняється від гоббсівської картини війни всіх проти всіх. Будучи вираженням розумності людської природи, закон природи «вимагає миру і безпеки для

всього людства». Відповідно і людина згідно з вимогами розуму також і в природному стані, коли переслідує свої інтереси і відстоює своє життя, свободу і власність, прагне не нашкодити іншому. Також Локк, на відміну від Гоббса, трактує основні, тобто невід'ємні, властиві від природи права людини як право власності. Дослідник наполягає, що людина має право, причому має право саме згідно із законом природи, відстоювати «свою власність, тобто своє життя, свободу і майно». Зводячи право власності, як бачимо, у ранг антропологічної константи, філософ постає на теоретичну позицію, властиву для природно-правової концепції [415, с. 58–59]. На думку Локка, природний стан – це «стан повної свободи щодо дій та розпорядження своїм майном і особистістю», «стан рівності, за якого всяка влада і всяке право є взаємними, ніхто не має більше іншого» [150, с. 260]. Як вважав Локк, в основному природний стан – це стан доброзичливості і миру. Закон природи закріплює безпеку та мир. Локк стверджував, що для створення гарантій природних прав і законів, люди відмовилися від права самостійно забезпечувати ці права і закони. Для гарантії природних прав (свобода, рівність, власність) і законів (мир і безпека) створена держава, яка не повинна зазіхати на ці права, повинна бути організована так, щоб природні права були надійно гарантовані [137, с. 161–167].

Основу вчення Локка складають просвітницькі ідеї про «природне право» і «суспільний договір», що підводить до розгляду соціально-політичного процесу як розвитку людського співжиття від природного стану до цивільного самоврядування. Він розглядає приватну власність і працю як природні атрибути людини, вважаючи, що їх первинність виступає умовою задоволення потреб [164, с. 42–43]. Усі наші сприйняття, згідно з вченням Локка, супроводжуються простими ідеями задоволення чи страждання. Відсутність задоволення або ж наявність болю в цей момент, а також їх передчуття в майбутньому, створюють у нас почуття занепокоєння. Бажання пов'язане з прагненням задовольнити цей внутрішній неспокій, усунувши біль або досягнувши задоволення. Водночас задовольняється те бажання, яке

викликає максимум внутрішнього неспокою. Отже, бажанням є занепокоєння розуму щодо нестачі чи відсутності деякого блага. Як вважає Локк, саме занепокоєння визначає волю щодо наших дій, а не очікуване благо. Поки не вступає в гру занепокоєння, ідея всякого блага в розумі, подібно до інших ідей, є лише об'єктом пасивного умогляду, але не діє на волю і не спонукає нас до діяльності. Тут знову-таки є каузальний зв'язок: відсутність блага викликає занепокоєння, яке і підштовхує нас до дії. Отже, йдеться не про мотив до дії, що полягає в інтенціональній спрямованості на предмет, у прагненні до блага. Мова про чисто каузальний вплив зовнішнього світу на внутрішній механізм (механізм занепокоєння), а останнього – на поведінку. Інтенціональне, смислове відношення зі світом не грає тут жодної ролі; бажання ґрунтується не на змісті, а на причинності. Причинність тут має лінійний характер: від зовнішнього до внутрішнього і від внутрішнього до зовнішнього [371, с. 31].

Попри індивідуалістичні ідеї Локка, його як філософа турбують питання взаємодії людей у громаді. Незважаючи на те, що індивід є власником своєї праці і це забезпечує незаперечне право на плоди праці як на індивідуальну власність, з іншого боку – ця ж сама праця вводить індивіда в систему відносин з іншими індивідами. Тому власність для Локка є основою не тільки індивідуалізації, а й соціалізації [222, с. 279–280].

Е. Соловйов зазначає: «Локк виявився великим тлумачем зароджуваної правосвідомості, він зумів зафіксувати та висловити такі її настанови, які не тільки зберегли свою соціальну дієвість упродовж всього XVIII століття, а й, у певному сенсі, взагалі виявилися «вічними». Парадоксальна (абсолютно незрозуміла для жодного з «традиційних» суспільств) ідея «рівності без зрівнювання», рівності, що допускає і, більше того, оберігає та стимулює природну несхожість людей – одна з основних тем у політико-юридичних вченнях філософів, зокрема, на англійському ґрунті у Гоббса і Локка» [368, с. 152]. Локк вважається чи не найбільшим просвітником, який відстоював ідею рівності. Виходячи з того, що атеїзм для нього є неприпустимим, він був

прихильником теологічної інтерпретації основної рівності. Як вважав Локк щоб між людьми можна було встановити принцип основної людської рівності, вони повинні мати релігійні переконання та вірити в Бога, а тому атеїсти повинні бути позбавлені громадянських прав. Можливості, які надає держава для реалізації природних відмінностей та нерівностей, на думку Локка, як це не парадоксально на перший погляд, є кращим засобом для усунення неприродних привілеїв. Водночас Локк, який увійшов в історію як один з найвідоміших вчених-філософів, теоретиків рівності, є найяскравішим прикладом того, як розходиться ідея рівності з практикою не тільки на рівні людських громад, а й у житті та праці однієї людини. Дж. Локк, хоча і прямо не підтримував рабство, вважаючи його огидним, проте не протестував проти поневолення чорних африканців, а, навпаки, допомагав у розробці колоніальної політики і навіть написав конституцію рабовласницького штату Південна Кароліна. Найбільш репрезентативною ілюстрацією епохи Просвітництва є якраз таке співіснування різних позицій Локка – життєвої та наукової, коли позитивне ставлення білого соціуму до колонізації і рабства супроводжувалося правовими гуманістичними реформами, які вважаються дотепер найважливішими в історії для розвитку прав людини. Отже, епоха Просвітництва, з одного боку, насильно змішуючи народи і цивілізації, прискорила процес глобалізації суспільства, а з іншого – привнесла в нього трагічний присмак приниження та дискримінації, який кожний поневолений народ відчував та нерідко й відчуває дотепер, зі своїми особливостями та специфічними наслідками [137, с. 161–167].

На думку Локка, істинна рівність – це насамперед юридична рівність, тобто може йтися лише про однакові рівні права, про те, що, незалежно від їхньої природної нерівності, люди є рівноправними суб'єктами щодо економічної, духовної та політичної сфери, також щодо власної долі. Отже, рівність, яку описує Локк, не має жодного відношення до природної однаковості індивідів або вимоги їх штучного «зрівняння» за здібностями, силами або майном. Індивідуальні права на життя, свободу і власність є

фундаментальними та нероздільними, тому що кожне з них є однією гранню єдиного у своїй неподільності права кожного індивіда бути самостійним, незалежним суб'єктом своєї життєдіяльності. Згідно з вченням Локка, основою всіх інших прав є свобода [194, с. 81–82]. Мислитель, аналізуючи міжлюдські, зокрема і міжособистісні відносини, виділяє із ланцюга формування щастя і свободи кілька ланок. Сприйняті від інших людей нашим розумом ідеї не залишаються в ньому бездіяльними, оскільки вони в серці людини пускають коріння, стають духовною, інтелектуальною підставою для здійснення дійсної, реальної свободи і відчуття щастя, повноти життя. Уявлення, зміцнюючи свій авторитет, стають уявленнями відображеними в наших серцях Богом і природою, бо не бачимо іншого джерела їх походження [427, с. 32].

Для Локка свобода – це насамперед незалежність індивіда від чужої волі, право індивіда самостійно розпоряджатися своїм майном і особистістю. Власний розум і вільна воля, даровані їй Богом – це вищі інстанції, до яких звертається людина, які зумовлюють здатність до незалежного самовизначення. Згідно з поглядами Локка, необхідність незалежного індивідуального самовизначення обумовлено тим, що краще самого індивіда ніяка зовнішня сила не здатна усвідомити, в чому полягає її власне благо і визначити шляхи, що ведуть до нього. Це пояснюється тим, що ця проблема крім індивіда не хвилює нікого, зокрема і державу. Природа людського розуму до того ж така, що навіть під тортурами ніяка зовнішня сила не здатна примусити його змінити судження, яке розум склав про речі [194, с. 81]. У філософсько-правових роздумах Джона Локка людина мислиться як вільна, рівна і незалежна «...свобода людини в суспільстві полягає в тому, що вона не підкоряється ніякій іншій законодавчій владі крім тієї, яка встановлена за згодою в державі, і не знаходиться в підпорядкуванні будь-чій волі ...» [222, с. 274].

Дж. Локк вважав, що свобода притаманна людям, невіддільна від них. Одна із природних якостей людини – захищати свої природні можливості:

рівність, свободу, власність від зазіхань на них. Вчений проголошує можливість існування для людини абсолютної свободи, справедливої і істинної, рівної і безпристрасної. Локк у суспільних відносинах бачив прояв свободи людей в тому, щоб жити, дотримуючись загальноприйнятих законів, вільно слідувати своїм бажанням, якщо вони не суперечать законам. Свобода індивіда в соціумі, згідно з поглядами філософа, це обмежена, неабсолютна свобода, проте вона має широкий діапазон: індивід може в межах закону як йому завгодно розпоряджатися своїми правами, це свобода від будь-яких проявів свавілля. Звідси Локк робить висновок, що свобода і розум так само тісно зв'язані між собою, як і несвобода і нерозумність [69, с. 30]. Джон Локк також, як і його сучасники, бачив підставу свободи людини в тому, «що вона має розум, який може навчити її того закону, яким вона повинна керуватися, і дати їй зрозуміти, якою мірою у неї залишається свобода її власної волі» [213, с. 297].

Як вважає Локк, у державному стані свобода гарантується наявністю певного і загального для всіх громадянського закону, компетентного та неупередженого правосуддя і, нарешті, владної публічної сили, здатної втілювати в життя справедливі судові рішення. Згідно з праворозумінням Локка, закони, що видаються в державі верховною, тобто законодавчою владою, повинні відповідати велінням природного закону, тобто закону природи, що передбачає природжені і невідчужувані права і свободи людини. Така відповідність позитивного закону природному виступає як критерій вірності і справедливості [415, с. 62].

Локк вважає, що громадянські закони «є не знищення і обмеження, а збереження і розширення свободи. Адже свобода полягає в тому, щоб не мати обмеження і насильства з боку інших... Вона становить свободу людини розпоряджатися як їй заманеться своєю особистістю, своїми діями, володіннями і всією своєю власністю в межах тих законів, яким вона підкоряється, і, отже, не піддаватися деспотичній волі іншого, а вільно діяти відповідно до власної волі» [222, с. 293–294]. «Де немає закону, там немає і

свободи. Адже свобода полягає у тому, щоб не відчувати обмеження і насилля з боку інших, а це не може бути здійснено там, де немає закону. Свобода не є «свободою для кожної людини робити те, що їй заманеться»... (адже хто міг би бути вільним, коли б будь-яка інша людина свавільно могла його тиранити?)» [222, с. 293]. Тому, закон контролює нерозумну сваволю і вимагає не завдавати збитків життю, здоров'ю, свободі або власності іншого, які є невід'ємними правами людини. Отже, людина мусить діяти в межах закону. Водночас для Локка будь-яка декларація права на життя, що не спирається на гарантії вільного від деспотичного втручання держави індивідуального самовизначення, є більш ніж сумнівною. Отже, мислитель свідомо акцентує на повазі до політичної, духовної та економічної самостійності індивіда, на визнанні його як вільного суб'єкта вибору та дії, на толерантному ставленні до чужої несхожості [194, с. 83].

Свої уявлення про свободу і закон Локк формулює так: «Свобода людей, які перебувають під владою уряду, полягає в тому, щоб мати постійне правило для життя, загальне для кожного в цьому суспільстві і встановлене законодавчою владою, створеною в ньому; це – свобода слідувати моїм власним бажанням у всіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної, невизначеної, невідомої самовладної волі іншої людини» [221, с. 16].

Філософ підкреслює: «Не дивлячись на всілякі лжетлумачення, метою закону є не знищення і не обмеження, а збереження і розширення свободи. Адже у всіх станах живих істот, здатних мати закони, там, де немає законів, там немає і свободи» [221, с. 34]. Дійсно, щоб задовольнити у системі природної свободи стабільність як індивідуального, так і суспільного благополуччя, «кожна людина, поки не порушує законів справедливості, має повну свободу задовольняти свої інтереси тим способом, який їй до вподоби». Натомість «суверен має дбати лише про три обов'язки... по-перше, це обов'язок захищати суспільство від насильства та втручання інших незалежних суспільств; по-друге, обов'язок якомога краще захищати

кожного члена суспільства від несправедливості та утисків з боку будь-якого іншого члена суспільства або обов'язок утвердити несхитне дотримання правосуддя; по-третє, обов'язок виконувати певні громадські роботи і запроваджувати певні суспільні інституції...». Будь-яке суспільство в іншому разі «спіткає повний занепад» [366, с. 630].

Отже, ключове місце у вченні Локка з усього комплексу філософсько-правових проблем займає проблема свободи окремої людини і підданих загалом. Філософ не лише проголошує доцільність такої свободи, а й бажає теоретично обґрунтувати її необхідність і конструктивно конкретизувати шляхи і форми її забезпечення в своїх філософсько-правових ідеях щодо: суспільного договору про заснування держави; невідчужуваних природних прав; індивідуальної згоди на членство в цій державі; мети і меж державних повноважень; поділу влади і правомірності спротиву незаконним діям влади. Отже, Локк здійснює філософсько-правове обґрунтування всього цього комплексу ідей і уявлень, спираючись на юридичну концепцію праворозуміння. Значна перевага філософсько-правового значення полягає у виявленні необхідного внутрішнього зв'язку між свободою і законом, свободою і правом. Локк пов'язує свободу із законом і межами законності, відкидаючи розуміння свободи як довільного розсуду і незв'язаності ніяким законом, наділяючи поняття закону і законності необхідною юридико-змістовною характеристикою. На відмінну від Гоббса, Локк відкидає уявлення про свободу і закон як протилежні, несумісні і взаємовиключні явища. Якраз закон як вираз свободи і демонструє правову природу та правовий характер закону в локківському трактуванні [415, с. 61].

Отже, свободу Локка можна репрезентувати як **свободу від** незаконного зовнішнього втручання, тобто, як «негативну свободу», оскільки:

по-перше, мислитель вияв нерозривний зв'язок належної рівною мірою кожної дорослої людини свободи з законом. З одного боку, закон обмежує

свободу, а з іншого – через нього держава запевняє про певний простір свободи кожному із громадян;

по-друге, Локк відділив свободу члена суспільства від свободи природної [28, с. 61]. «Природна свобода людини полягає у тому, що вона є вільною від будь-якої вищої за неї влади на землі і не підкоряється волі чи законодавчій владі іншої людини, а керується тільки законами природи. Свобода людини у суспільстві полягає в тому, що вона не підкоряється жодній іншій законодавчій владі, окрім тієї, котра встановлена за згодою у державі, і не знаходиться у підпорядкуванні чиєї-небудь волі та не обмежена жодним законом, виключаючи ті, що будуть встановлені певним законодавчим органом відповідно до висловленої йому довіри», – вважав Джон Локк [222, с. 274].

Джон Локк зрівнює свободу з самоприналежністю. Людське «Я» (self) чинить опір спробам позбавити його власності – саме в цей контекст вписується ідея «прав людини», розроблена Локком. Однак, найсильнішу дію Джона Локка на розвиток індивідуалізму пов'язують, скоріше, з його епістемологією і з філософією свідомості. Тут потрібно виділити три аспекти індивідуалістичної філософії Локка. По-перше, теорія ідей Локка, яку варто інтерпретувати як ранню форму репрезентаціонізму, згідно з яким суб'єкт має безпосередній контакт не зі світом, а з опосередкованими репрезентаціями світу. По-друге, уявлення про сприйняття як про продукт лінійної каузальності від зовнішнього до внутрішнього. По-третє, прояснення мотивації і дії через внутрішні механізми занепокоєння: це уявлення розриває інтенціональний зв'язок суб'єкта зі світом, зводячи дію і мотивацію до внутрішніх каузальних механізмів індивіда. Всі ці три аспекти інтерналізму або індивідуалізму донині впливають на розуміння свідомості в когнітивних науках і частково в філософії свідомості. Всі ці тези Локка свою актуальність зберігають у сучасній індивідуалістичній філософії [371, с. 4–5].

Дж. Локк, продовжуючи ідею договірного походження держави, на відмінну від Т. Гоббса, більше акцентував на індивідуалістичних тенденціях,

аніж суспільних, вважаючи, що індивід повинен мати політичну, духовну та економічну самостійність і бути вільним суб'єктом вибору та дії. Зосереджуючись на індивідуалістичному аспекті спадщини англійського філософа, треба звернути увагу на його основні філософсько-правові постулати: індивідуальні права на життя, свободу і власність є за своєю суттю фундаментальними та нероздільними; свобода є основою всіх інших прав; ця свобода передбачає свободу від різних відносин, крім тих, в які індивід вступає добровільно з урахуванням власного інтересу; свобода від залежності щодо інших робить нас людьми; свобода кожного індивіда може бути обмежена тільки такими правилами і обов'язками, які необхідні для того, щоб забезпечити таку ж свободу іншим; рівність не зрівнює, а оберігає і стимулює природну несхожість людей; люди є рівноправними суб'єктами щодо економічної, духовної та політичної сфери і власної долі; людина має право задовольнити свободу тим способом, яким йому до вподоби, але не порушувати законів справедливості; індивід є власником своєї особистості і здібностей, і в цьому відношенні він нічим не зобов'язаний суспільству; лише сам індивід може визначити в чому полягає його власне благо; право власності є антропологічною константою, а праця – це первинна умова задоволення потреб; людське суспільство складається з ринкових відносин; держава є результатом суспільної домовленості для захисту власності індивіда в його особі і у вигляді благ, і отже, збереження впорядкованих відносин обміну між індивідами, які розглядаються як власники самих себе; невтручання держави у приватне життя та особисте процвітання людей.

Отже, ідеологія антропологічного індивідуалізму одиницності була остаточно сформульована в філософії Джона Локка. Цей період виявився центральним для формування комплексу ідей, характерних для індивідуалізму, а тому епоха Просвітництва є величезним і складним конгломератом різних чинників, багато з яких зумовили його формування. Під величезним впливом локківської парадигми перебувала думка французьких діячів Просвітництва, тому філософія Локка використовувалася

для обґрунтування французької Революції. Саме Велика французька революція остаточно затвердила у Франції той індивідуалізм, який в Англії став соціальною реальністю на століття раніше – на превелике невдоволення консервативних критиків Революції, які і ввели в обіг термін «індивідуалізм» [371, с. 16].

Глибокі й цікаві роздуми Шарля Луї Монтеск'є значно збагатили раціоналістичну теорію природного права і природного закону. Будучи явним супротивником ідеї Гоббса про «війну всіх проти всіх» як «характерну рису природного стану людей», Монтеск'є на початку своєї праці «Про дух законів» проголошує Бога творцем і хоронителем природи. Монтеск'є підкреслює, що Бог не може, навіть за своїм бажанням, порушити природний закон, управляти світом поза властивими йому правилами, оскільки сам діє за «неминучими» законами, які не залежать від сваволі та є незмінні. Філософ не погоджується з пантеїзмом, який ототожнює Бога з природою, тому що як Боже творіння природа не може бути зруйнована Його намаганнями [410, с. 59–62]. З цих позицій Монтеск'є критикував Гоббса також і за те, що він вважав людей агресивними, які бажають лише панувати одне над одним. Згідно з поглядами французького мислителя, людина, навпаки, спершу слабка, вкрай боязка і прагне до рівності з іншими. Крім того, ідея влади і панування настільки складна і залежить від безлічі інших ідей, що не може бути найбільшою ідеєю людини [415, с. 67]. Люди втрачають свідомість своєї слабкості як тільки з'єднуються в суспільстві, тоді зникає існуюча між ними рівність, розпочинаються війни двоякого роду – між народами і між окремими особами. Поява цих двох видів війни обумовлює встановлення законів між людьми, які розривають відносини між народами (міжнародне право); законів, що окреслюють відносини між правителями і керованими (політичне право); законів, які встановлюють відносини всіх громадян між собою (цивільне право). За Монтеск'є, потреба людей, що живуть у суспільстві, у загальних законах обумовлює необхідність утворення держави. Для утворення держави і встановлення загальних законів

необхідний досить розвинений стан життя людей в суспільстві, яке Монтеск'є називає громадянським станом. Він вважає, що закон взагалі – це людський розум, керуючий всіма людьми [151, с. 368–371]. Французький мислитель, спираючись на раціоналістичні уявлення про розумну природу людини і природу речей, прагнув досягнути логіку історично мінливих позитивних законів. Монтеск'є вважав закон чимось закономірним в тих чи інших відносинах, розумним і необхідним, що протиставляється випадковому, довільному і фатальному. Закон якраз і виражає момент визначеності, обумовленості і пронизаності тих чи інших відносин розумним початком, тобто присутність необхідного і розумного в цих відносинах. Тобто, формальний або, іншими словами, «позитивний» закон є лише зовнішньою формою вираження закладеного в людині розумного початку [415, с. 66].

«Всім законам передують закони природи, названі так тому, що вони впливають єдино з устрою нашої істоти» [254, с. 159]. До природних законів, за якими людина жила в природному, тобто дообщинному стані, він відносить такі якості людської природи: добування собі їжі, прагнення до миру, до відносин з людьми на основі взаємного прохання, бажання жити в суспільстві [415, с. 66]. «У природному стані люди народжуються рівними, – писав Монтеск'є, – але вони не можуть зберегти цієї рівності – суспільство забирає цю рівність у них і вони знову стають рівними тільки завдяки законам» [149, с. 196].

Отже, як вважає Монтеск'є, у досуспільному, тобто в природному стані люди організовували суспільне життя керуючись приписами розумного початку, закладеного в людини від природи. На цьому етапі суспільного розвитку люди здатні обходитися без приватних «позитивних» законів. Лише згодом, у процесі розвитку суспільних відносин, люди усвідомлюють слабкість, через що зникає існуюча між ними рівність і починаються війни між окремими особами і між народами. Саме поява воєн і ворожнечі між

людьми і спонукає встановити «позитивні» закони. Так з'являються позитивні закони, що визначають відносини між людьми [415, с. 72].

Характеризуючи свою філософію, Монтеск'є писав: «Я почав з вивчення людей і знайшов, що всю нескінченну різноманітність їх законів і звичаїв не викликано єдино свавіллям їх фантазії. Я встановив загальні правила і побачив, що окремі випадки як би самі собою підкоряються їм, що історія кожного народу впливає з них як наслідок і всякий приватний закон пов'язаний з іншим законом або залежить від іншого, більш загального закону» [255, с. 159].

Отже, у філософії Монтеск'є загальним поняттям закону охоплюються всі закони, причому як незмінні, що діють у світі фізичному, так і мінливі, що функціонують у світі розумних істот. Подібно до всіх інших природних тіл, людина як істота фізична керується незмінними природними законами, але як істота розумна вона дотримується і людських законів. Проте, у силу неминучої обмеженості розуму, здатності помилятися, безперестанку порушує як ці вічні закони природи, так і мінливі людські закони [415, с. 66]. Монтеск'є визнає природне право як першорядного значення закон, поряд із законами церковними, божественними й громадянськими, які регулюють певні сфери суспільного життя. Водночас позитивний закон не повинен суперечити природному праву, оскільки це основа всього [410, с. 59–62].

Ш. Монтеск'є зробив значний внесок у розвиток індивідуалізму, бо основним предметом філософсько-правових досліджень цього французького мислителя і головна цінність, що відстоюється в них, є свобода. Справедливі закони та належна організація державності є важливими умовами забезпечення цієї свободи. Згідно з Монтеск'є, свобода можлива взагалі лише за помірних правлінь, але не за демократії чи аристократії, а тим більше за деспотії. Та й за помірних правлінь свобода є лише там, де виключена можливість зловживання владою [415, с. 70]. Як писав мислитель: «Будь-яка людина, наділена владою, схильна зловживати нею, і вона йде в цьому напрямі, поки не досягне встановленої для неї межі». Тому, у концепції

Монтеск'є верховенство права може бути забезпечене лише розподілом влади на законодавчу, виконавчу і судову з тим, щоб «різні влади могли взаємно стримувати одна одну» [254, с. 345].

Монтеск'є у своїй філософії приділяє багато уваги свободі та її співвідношенню з законом. Він пропонує два види законів про політичну свободу: 1) закони, які встановлюють політичну свободу в її відношенні до державного устрою; і 2) закони, що встановлюють політичну свободу в її відношенні до громадянина. Отже, Монтеск'є виділив інституціональний та особистісний аспект політичної волі, що підлягають законодавчому закріпленню. Політична свобода без поєднання цих двох аспектів залишається неповною, нереальною і незабезпеченою. Щодо особистісного аспекту свободи – то це свобода щодо окремого громадянина, яка полягає у його безпеці [151, с. 373–375]. Для Монтеск'є свобода полягає у тому, щоб «мати можливість робити те, що повинен хотіти, і не бути примушений робити те, чого не повинен хотіти ... Свобода є правом робити все, що дозволено законами. Якби громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, оскільки те ж саме могли б робити й інші громадяни» [255, с. 160]. Особистісний аспект свободи, як міркує мислитель, полягає в безпеці громадянина. «Якщо не огорожена невинність громадян, то не огорожена і свобода» [255, с. 318].

Отже, Ш. Монтеск'є продовжував розмірковувати на філософсько-правові теми, які ми вже зустрічали у філософії Т. Гоббса та Дж. Локка, зокрема: тема природного стану та суспільного договору. Розкриваючи, насамперед, цю найбільш актуальну тематику цього часу, мислитель розмірковує і щодо індивідуалістичних атрибутів, зокрема: проблема рівності, як наголошує мислитель, у природному стані всі були рівні, а згодом цю рівність змогли забезпечити лише закони, які повинні бути справедливими; проблема свободи, яка у його філософії розглядається у двох аспектах: політичному та особистісному. Для індивідуалічної проблематики важливим є розкриття саме особистого аспекту свободи, який насамперед

полягав у безпеці громадянина. Забезпечення цієї свободи є справедливі закони та належна організація державності.

Для Вольтера Бог – безособовий розум, що створив матерію і наділив її здатністю до руху. Як вважав мислитель, віра в Бога є корисною, так як вона надає надію, служить втіхою для одних людей і утримує від злочинів інших. Тому, «якби Бога не було, його варто було б вигадати». Вольтер, посилаючись на Ньютона, стверджував, що створений світ кінцевий, матеріальний, причому матерія складається з першоелементів – атомів, які є незмінні, нерозкладні, тверді тіла. Своєю чергою, людина, на думку мислителя, – матерія, здатна відчувати і мислити. Мислення – атрибут, дарований матерії всемогутнім Богом. Оскільки в людей з народження немає однакових метафізичних понять, то вродженого знання немає. На думку Вольтера, людина – суспільна істота. Як тільки її ізолювати, вона втратить здатність мислити. За Вольтером збереженню суспільства завжди сприяли людські пристрасті. Хід історії визначається думками людей: «світом править думка». Думки великих людей поступово опановуються розумами значної частини їхніх співгромадян, змінюють суспільне життя. Ці думки можуть бути як істинними, що сприяють суспільному благу, так і помилковими, породжують заборони і забобони. Як вважав французький філософ, деспотична влада неминуче поступиться місцем «царству розуму»; поділ ж людей на багатих і бідних непереборний і буде зберігатися завжди [156, с. 355–356]. Якраз доба Просвітництва бачилася Вольтеру як доба панування розуму. Саме індивідуалізм у цю пору розглядав соціалізовану людину як раціональну особистість. Розум як джерело права дозволяє їй розвиватися на основі науки, пізнаних людиною закономірностей [346, с. 32].

Вольтер своєю філософією декларує за кожною людиною природне право на життя і задоволення елементарних потреб. Це право не є людським, а природним правом усіх живих осіб, оскільки рівняє всіх людей і не залежить ні від могутнього правителя, ні від будь-якої волі. Мислитель пояснює виникнення нерівності і пов'язаного з нею насильства природними

умовами існування людей. Так, коли для задоволення потреб людині не вистачає природних багатств, вона потрапляє у залежність від тих, кому таких багатств вистачає [410, с. 59–60]. «Неможливо на нашій нещасній землі, щоб люди, які живуть у суспільстві, не були розділені на два клани: один багатий, який командує, інший бідний, який служить» – так вважає мислитель [38, с. 62].

Рівність людей ним розуміється в строго політико-юридичному сенсі: набуття усіма людьми однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону і однаковий захист їх законом. Така рівність в його трактуванні вельми змістовна і соціально ефективна. Однак, Вольтер не був прихильником майнової рівності (егалітаристом) і спільності майна, оскільки, згідно з міркуваннями філософа, володіння майном (або відсутність такого) має позначатися на становищі людини в суспільстві. Зокрема, на думку Вольтера, право голосу в питаннях громадського блага може мати не будь-хто, а лише власники. Отже, Вольтер – це мислитель, який першорядне значення надавав не формам управління держави, конкретним інститутам і процедурам влади, а принципам, що реалізуються за допомогою цих інститутів і процедур. Для нього такими правовими принципами були свобода, власність, законність, гуманність [151, с. 365–366].

Вольтер вважає справжнім фундаментом природної моральності «золоте правило» моралі, згідно з яким люди є вільні та рівні між собою особистості: «Чини з іншими так, як ти хочеш, щоб чинили з тобою» або «Не роби іншим того, чого не хочеш, щоб робили тобі». Вольтер стверджує, що в глибинах свого серця кожна людина має право вважати себе рівною іншим людям, але, водночас, кожна людина повинна працювати й виконувати свої обов'язки. У суспільстві природне право на рівність регламентоване певними правилами-законами (загальнообов'язковими і строго дотримуваними), без яких неможливе існування суспільства, адже вони покликані запобігати можливості будь-якого порушення владою, різними соціальними групами чи індивідуумами громадянських прав [410, с. 60]. Як підкреслює Вольтер у

«Думках про державне правління»: «Свобода полягає в тому, щоб залежати тільки від законів» [203, с. 130].

Вольтер, вступаючи в дискусію з Ньютоном і Кларком, які вважали, що безмежне вільне буття віддало людині – своєму творінню – обмежену частку цієї свободи, зазначав, що на землі не існує людини, яка не відчувала б у собі іноді присутність свободи. Мислитель визначає ту свободу, якою володіє людина як спонтанність, як здатність вільно коритися велінням розуму, яка найчіткіше проявляється в момент, коли людська воля бореться з людським бажанням. Індивід перемагає у цьому процесі бажання за допомогою волі, кориться наказу розуму в силу необхідності, але добровільно. Проте, коли розум слабкий, а пристрасті, які володіють людиною, сильні, то людина не може бути вільною. Однак, існує так звана «спонтанна свобода для душі», якою можуть володіти практично всі, оскільки вона рівнозначна здоров'ю тіла, яка є властивою майже всім людям. Але оскільки природні якості людини можуть бути розвинені більшою чи меншою мірою, то і наша свобода, як і все інше, обмежена, обманлива, одним словом, дуже незначна, бо дуже незначна і сама людина [80, с. 289].

У Вольтера насамперед свобода – це свобода особистості, індивіда, приватна свобода, а не свобода суспільства загалом. Важливою для Вольтера є свобода праці, яка є правом кожного «продавати свою працю тому, хто за нього дає найбільшу плату, бо праця є власністю тих, хто не має ніякої власності». За переконанням Вольтера, справжня свобода розкривається в тому, що люди стають автономними суб'єктами та перестають бути формально залежними один від одного. Водночас повинні залишатися відносини залежності, певної зв'язаності дій індивідів, оскільки повна автономність спричинює хаос у суспільстві, виникнення безладних зіткнень у ньому автономних воля [151, с. 365–366].

Вольтер у своєму «Філософському словнику» визначав свободу як здатність діяти, в силу необхідності, яка визначає існування. Мислитель розвиваючи своє вчення зазначав, що свобода байдужості неможлива,

оскільки не можна прийняти рішення без участі в цьому процесі розуму. Він вважав, що не залежно від обставин, людина завжди буде діяти так, ніби вона свободна. Критикуючи свободу байдужості, він зазначає, що подібна свобода, по суті справи, означає «детермінувати себе без причини, інакше кажучи, це наслідок без причини» [81, с. 688].

Отже, вся теорія свободи у Вольтера загалом зводиться до того, що він визначає свободу як «виняткову можливість діяти», відзначаючи наявність її як у людей, так і у тварин. Водночас навіть йому доводиться визнати той факт, що мало хто здатний володіти нею повною мірою, так як у людини свобода «слабка і обмежена», як і інші людські здібності. Лише рівна Творцеві людина може володіти всією повнотою свободи [69, с. 31–32].

Як висновок, Вольтер та інші мислителі доби Просвітництва розкривали суть індивідуалістичних тенденцій через раціоналізм, адже людина – це раціональна особистість, яка приймає рішення, бореться зі своїми бажаннями опираючись на розум. Розум як джерело права дозволяє людині розвиватися на основі науки, пізнаних нею закономірностей.

Основними індивідуалістичними принципами Вольтера є: гуманність, яка полягає у декларуванні природного права кожної людини на життя і задоволення елементарних потреб; свобода проявляється в тому, що люди стають автономними суб'єктами та перестають бути формально залежними один від одного; свобода полягає лише в тому, щоб залежати від законів; люди рівні між собою та вільні особистості, а рівність розуміється ним в політико-юридичному сенсі: набуття усіма людьми однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону і однаковий захист їх законом; власність – свобода праці, яка є правом кожного «продавати свою працю тому, хто за нього дає найбільшу плату, бо праця є власністю тих, хто не має ніякої власності».

Монтеск'є і Вольтер – великі французькі просвітителі, які у першій половині століття відрізнялися помірністю своїх політичних і філософсько-правових поглядів. У цей час найбільш популярною є теорія так званої

освіченої монархії, згідно з якою досить наявності на престолі розумного, широко освіченого короля для поліпшення життя людей. Вимагаючи від правителів необхідних для управління державою комплексу знань, французькі просвітителі не виступали за докорінну зміну суспільного життя; вони вимагали тільки юридичної рівності всіх людей перед законом, висловлюючи інтереси найбільш заможної частини французького суспільства – буржуазії, яка ставала значною економічною силою в країні. Зате під знаком більш радикальних політичних і філософсько-правових ідей проходить друга половина століття. У цей період представниками цих ідей були Дідро і Руссо, які виступали від імені найбільш демократичної частини французького суспільства і відображали підйом суспільної самосвідомості загалом [33, с. 4–5]. Так, Дідро вимагає рівності всіх громадян перед законом, гарантій їх політичної волі, причому особливо наголошує на необхідності охорони громадянина і суспільства від посягань правителя. Цей мислитель усюди підкреслює необхідність охорони власності, також надати це право власності абсолютно усім, зокрема селянам [344, с. 123–124].

Уявлення про те, що джерелом усіх людських знань є чуттєві сприйняття – є основою гносеологічних поглядів Дідро. Почуття повинні контролюватися розумом і експериментом; тому є три головні засоби дослідження природи – спостереження, роздум, експеримент [156, с. 363].

Подальший свій розвиток філософсько-правові ідеї щодо індивідуалізму отримали в творчості Ж.-Ж. Руссо, який є одним з найбільш яскравих і оригінальних мислителів в усій історії філософських вчень про право, державу, закон і суспільство. Мислитель з обставин схвалення і захисту принципу народного суверенітету по-новому репрезентує ставлення до природного стану і договірне походження держави. Природний стан, у його трактуванні, – це лад загальної свободи і рівності. Однак, поява приватної власності і соціальної нерівності стали суперечити природній рівності, а тому починається боротьба між бідними і багатими. Відповідно до поглядів Руссо, приватна власність повинна бути, але, водночас, він за

відносно вирівнювання майнового становища громадян і з цих егалітаристських позицій заперечує розкіш і надлишки, бінарність багатства і бідності. Згідно з вченням Руссо, нерівність приватної власності, доповнена політичною нерівністю, у підсумку привела до абсолютної нерівності за деспотизму, коли щодо деспота всі рівні у своєму рабстві і безправ'ю. Руссо засуджує таке хибне і згубне для людства становище, а тому пропонує своє бачення зміни історії – утворення такого політичного організму, який би був наче договором між народами і правителями [415, с. 73]. Це можливо завдяки створенню «такої форми асоціації, яка захищає усією своєю силою особистість і майно кожного з членів асоціації і завдяки якій кожен, з'єднуючись з усіма, підкоряється, однак, тільки собі і залишається настільки ж вільним, як і колись» [354, с. 160]. Завдяки такому договору, вважав Руссо, немає жодного учасника, «відносно якого інші не набувають того ж права, яке вони йому поступаються відносно себе, а, отже, кожен ... набуває все, що він втрачає». Водночас громада, відчужуючи індивідуальну власність людей, «зовсім не знедолює їх, а, навпаки, лише забезпечує за ними законне володіння і перетворює узурпацію в дійсне право, що, своєю чергою, заміняє моральною і законною рівністю ту фізичну нерівність між людьми, яку могла створити природа; люди, будучи нерівні за силою і розумом, стають рівними...» [355, с. 52].

Ж.-Ж. Руссо вважає, що людина як природна істота від природи вільна і рівна своєму побратиму. Соціальний пристрій повинен реалізовувати цей принцип. Саме договір, укладений між державою та її громадянами, які добровільно делегують групі осіб владні повноваження щодо управління, виконує таку функцію. Юридичні закони, що регулюють людські відносини, мають природний характер [250, с. 25]. Розгорнуте визначення закону у Руссо звучить так: «Коли весь народ виносить рішення, яке стосується всього народу, він розглядає лише себе, і якщо тоді утворюється відношення, то це – ставлення цілого предмета, що розглядається з однієї точки зору, до цілого ж предмету, оскільки він розглядався під іншим кутом зору, – без будь-якого

поділу цього цілого. Тоді сутність того, про що виноситься рішення, має загальний характер так само, як і воля, що виносить це рішення. Саме цей акт я і називаю законом» [354, с. 177]. Був запропонований механізм, що забезпечує функціонування влади та дає гарантію від її узурпації – поділ влади на виконавчу, законодавчу і судову. Ця конструкція, так чи інакше, культивує уявлення про закон як джерело права людини і про рівність всіх перед законом. Так виникає ідея правової держави [250, с. 25].

Ж.-Ж. Руссо, спираючись на ідею договірної походження держави, вважає, що вона виникає як результат зіткнення «волі всіх» і «загальної волі», що виражають, відповідно, загальні і приватні інтереси: «відкиньте з цих виявів волі взаємовиключні крайності, – пише Руссо, – у результаті складання розбіжностей, що залишилися, вийде загальна воля» [354, с. 170]. Руссо відрізняє загальну волю та волю всіх. Провідною ідеєю у системі філософсько-правових поглядів Жан-Жака Руссо є ідея спільної волі, адже людей об'єднує спільна користь, тому спільна воля є виразом універсальної справедливості. Результат угоди між завжди рівними і є спільною волею, а тому спільна воля не становить сумарне волевиявленням всіх членів суспільства, а є реальністю, згідно з якою кожен відмовився від власних інтересів на користь суспільних [410, с. 61].

Загальна воля, що є основою суспільного договору, знаходить своє втілення в суверені і його законах. Своєю чергою, воля всіх – це інтереси приватні, вона становить лише суму виявів індивідуальних волей приватних осіб. Відмінність волі всіх від загальної волі розкривається через відмінність між індивідом як приватною людиною, приватною особою зі своїми приватними інтересами, і тим же індивідом як громадянином – членом «публічної персони», носієм загальних інтересів. Основою відмінності прав людини від прав громадянина є це розрізнення, яке має на увазі роздвоєння індивіда на члена суспільства і громадянина держави. Правда, у Руссо, немає чіткого смислового і термінологічного розходження між суспільством і державою, але він все ж зазначає відмінність громадянина від приватної

особи і використовує цю ідею в трактуванні відносин між сувереном і індивідами. Отже, суспільний договір Руссо дає політичному організму, тобто державі, над усіма його членами – учасниками угоди необмежену владу; ця влада, яку направляють спільною волею, і є єдиний, неподільний і невідчужуваний суверенітет народу [415, с. 77].

Суспільний договір Ж.-Ж. Руссо, сприяє до усвідомлення людиною колективної загальної волі, яка уособлює суспільний інтерес і загальне благо, у досягненні якого беруть участь всі члени. Як стверджував філософ, цей спосіб життя сприяє досягненню свободи, встановлення рівності і розвитку «почуття товариства». В історії заклик до свободи, рівності і братерства відомий як заклик Французької революції (1789–1799), що зробила значний вплив на теорію і практику політичних рухів того часу [177, с. 31–32]. Свобода, згідно з поглядами Локка, полягає в тому, щоб «керуватися власним бажанням у всіх випадках, коли цього не забороняє закон, а не бути залежним від непостійної, невизначеної, чи невідомої самовладної волі іншої людини» [250, с. 25].

Ж.-Ж. Руссо пов'язує свободу з розумністю, оскільки людина прагне до свободи, то вона повинна бути розумною, тому що свавілля, як «розум в гарячці», призводить до зіткнення соціальних груп. Ймовірно, саме влада як центральна проблема його творчості є причиною такого розуміння свободи. Власне тому в його працях розглядаються відносини людини до зовнішньої природи як такої, до природного права іншої людини. Руссо, розуміючи цивілізацію як чинник, що перетворює людину в тирана самого себе і природи, що не дозволяє людині ні повернутися назад, ні відмовитися від досягнутого, бачить вихід із ситуації в освіті. Розвиватися краще той лад буде, коли наймудріші правитимуть більшістю. Свободу у такому контексті можна розглядати як умову народження найкращих способів управління суспільством і «вписування» людського буття в суспільне життя [164, с. 44–45].

Ж.-Ж. Руссо розділяє свободу людей та природну свободу: «...свобода людей в умовах існування системи правління полягає в тому, щоб жити відповідно до постійного закону, загального для кожного в цьому суспільстві ... водночас, як природна, свобода полягає в тому, щоб не бути нічим пов'язаним, крім закону природи» [222, с. 275]. Ж.-Ж. Руссо під «природною свободою» розумів певний ідеал природного стану, за якого людина не залежить ні від кого і який забезпечує людям рівність. Однак, він не вважає, що перехід від природного стану свободи до держави є згубним для людей. Визнаючи позитивні сторони суспільного договору, він стверджував ідею про те, що людина повинна повернутися до суспільства як невід'ємна його «частина», як непорушна цілісність. Більше того, соціальна модель «суспільного договору» є взаємопроникненням проектування між людиною і суспільством. Отже, прокладалися кроки в розумінні цілісності і нерозривної єдності людського і суспільного буття [164, с. 44].

Щодо індивідуалістичних поглядів Руссо, то його вчення має доволі дуалістичну природу, адже, з одного боку, він твердить, що «повне відчуження кожного з членів асоціації з усіма його правами на користь всієї громади, бо, – додає він, – якщо б у приватних осіб залишалися якісь права, то, оскільки тепер не було б такого старшого над усіма, який був би вправі вирішувати спори між ними і всім народом, кожен, будучи суддею самому собі в деякому сенсі, почав би незабаром претендувати на те, щоб стати таким у всіх відносинах; природний стан продовжував би існувати, і асоціація неминуче стала б тиранічною або марною» [354, с. 161]. З іншого боку, мислитель говорить зовсім супротивне: «Відмовитися від своєї свободи – це означає відректися від своєї людської гідності, від прав людської природи, навіть від її обов'язків. Неможливе ніяке відшкодування для того, хто від усього відмовляється. Подібна відмова несумісна з природою людини; позбавити людину свободи волі – це значить позбавити її дії якої б то не було моральності» [354, с. 156].

У своїй «Сповіді» Ж.-Ж. Руссо описує неповторність індивіда через власний досвід: «Я єдиний... Я створений інакше, ніж будь-хто із бачених мною; насмілююся думати, що я не схожий ні на кого на світі. Якщо я не кращий за інших, то принаймні не такий, як вони» [353, с. 9–10]. Ж.-Ж. Руссо право кожного на самовизначення виводить із неповторності індивіда, яка ґрунтується на праві людини дивитися своїми очима на світ і діяти відповідно на власний розсуд. Тому, завдання «суспільного договору» полягає не лише у тому, щоб об'єднати індивіда в соціальне ціле і зорієнтувати його відповідно до вимог «загальної волі» [194, с. 87]. За слушним зауваженням Ф. Гаєка, раціоналістичний індивідуалізм Руссо «незмінно виявляє тенденцію до розвитку в свою протилежність, а саме: у соціалізм чи колективізм» [84, с. 390].

Отже, підсумовуючи філософсько-правові погляди Ж.-Ж. Руссо, спостерігаємо, що він робить акцент на неповторності індивіда, його рівності та свободності. Вектор індивідуалістичних тенденцій простежуємо під час розгляду цим мислителем свободи та волі, які є ключовими детермінантами його філософії та філософії індивідуалізму зокрема. За Ж.-Ж. Руссо свобода полягає в: незалежності від інших людей; праві на самовизначення; можливості слідувати власним бажанням, які не забороняє закон.

Щодо волі, то її мислитель поділяє на два аспекти: загальна воля та воля всіх. Загальна воля утворилася із відмови кожного від власних інтересів на користь суспільних, а воля всіх – це інтереси приватні, які є сумою виявів індивідуальних воель приватних осіб.

П. Гольбах продовжує лінію механіцизму, вважаючи, що матерія – сукупність всіх існуючих тіл; її найпростішими, елементарними частинками є незмінні і неподільні атоми, основні властивості яких – протяжність, вага, фігура, непроникність, механістичний рух. Спираючись на ідеї, розвинені в механістичній картині світу, П. Гольбах (XVIII ст.) активно використовує механічні аналоги (моделі) для пояснення соціальних явищ і обговорення проблем людини як природної і соціальної істоти, наслідком чого стало

формування суб'єктивізму, вираженого у відмові людини від своєї колишньої орієнтації на Бога і перенесення центру ваги на суб'єкта. Суспільство зображувалося атомізованим, тобто таким, що розпалося на окремі одиниці (людські індивідууми) – так звані соціальні атоми. П. Гольбах у розумінні людини як машини акцентував на ідеях універсальності механічних законів, вважаючи можливим описати з їх допомогою людське суспільство [375, с. 61].

За Гольбахом, громадянин повинен терпляче переносити всі ті неминучі незручності, що спричиняє йому держава, яка, з іншого боку, несе відповідальність за його моральний стан. Людина зобов'язана співпрацювати із суспільством, в якому живе; повинна допомагати йому власними фізичними силами, розумними порадами, особистими дарунками та ніколи не забувати про те, що вона є незначною часткою суспільного цілого, а тому не може порушувати порядок того цілого [427, с. 34–35]. Водночас французький філософ Поль Анрі Гольбах наполягав на тому, що сильна держава через реалізацію людьми їх права на свободу думки, совісті та релігії повинна забезпечити їх щастя та свободу. Він захищав право кожної людини жити індивідуальним, не схожим на інші, духовним життям, думати по-своєму [269, с. 340].

Лише розумна людина за логікою суспільного життя здатна усвідомлювати важливість і необхідність допомоги інших людей для досягнення власного добробуту. На думку Гольбаха, саме тому індивідуалізм, будучи соціальним феноменом, не може бути відірваним від суспільства; він з індивідом, як з виокремленою одиницею соціальності, не пов'язується, навпаки, він будується на ідеях альтруїзму та патріотизму, нехай навіть вимушених. Французький матеріаліст П. Гольбах розвивав ідеї індивідуалізму через теорію «розумного егоїзму». Як і в Епікура та Гоббса, його індивідуалізм базується на натуралістичній основі, а саме: у контексті «особистої користі» розглядається поняття «індивідуалізм». Поняття «особистої користі» є основним філософським поняттям мислителя, який

вважає, що саме користь є мірою людських суджень. Гольбах вважав, що релігійна мораль гальмує прогрес суспільства, а тому висуває ідею «природної моралі». Витікаючи з природних нахилів людини, принципи природної моралі будуються на гармонійному поєднанні особистого інтересу з суспільними. Для Гольбаха особистий інтерес є єдиним мотивом та єдиною метою людських вчинків і це те, що необхідно кожній людині для власного щастя. Жодну людину, з огляду на це, не можна назвати безкорисною чи позбавленою інтересу [427, с. 34–35]. «Людина ніколи не втрачає з виду мету самозбереження та досягнення щастя, – зауважує Гольбах, – тому вона завжди діє у власних інтересах» [107, с. 42].

Принцип «розумного егоїзму» Гольбаха не треба ототожнювати з суто егоїстичними інтересами, оскільки він передбачає, що особистий інтерес в умовах тріумфу принципів «універсальної моралі» не буде суперечити аналогічному прагненню інших членів суспільства. Тому Гольбах такі прояви індивідуалізму, як себелюбство, егоїзм, особистий інтерес розділяє на раціональні та нераціональні. У своїх вчинках всі люди керуються любов'ю до себе, але не всі вони є доброчесними. Праця заради щастя інших людей і не перешкоджання їм – ось приклад справжньої доброчесної людини, яка бажає бути дійсно щасливою. Будучи ірраціональною, людина прагне досягти власного щастя самотужки, сподіваючись насолоджуватися життям серед суспільних негараздів [427, с. 34–35]. «Без доброчесності, – зазначає Гольбах, – суспільство не може існувати та бути корисним власним чином. Тільки об'єднавши людей, які натхненні бажанням робити один одному приємне та готові працювати для взаємної користі, суспільство може надати їм реальні переваги» [106, с. 314].

Отже, філософія П. Гольбаха беззаперечно є індивідуалістичною, на це вказують такі його міркування: розгляд людини як «атома», тобто як окремої, самостійної частини суспільства; захист права кожної людини жити індивідуальним, не схожим на інші, духовним життям, думати по-своєму; виділення любові до себе як основного чинника людських вчинків та дій;

твердження, що саме «особиста користь» є мірою людських суджень та єдиним мотивом і метою людських вчинків.

К. А. Гельвецій – індивідуаліст, оскільки для нього вихідним поняттям слугує індивід. Але водночас найбільш важливим є максимальне задоволення індивіда, а не його самозбереження, як для Гоббса, або його невід’ємні права, як для Локка. Гельвецій – це утилітарист, представник філософії корисності. Відповідно до неї, питання про правильність чи неправильність дії обумовлене тим, чи веде воно до корисних або шкідливих наслідків (тобто отримує індивід задоволення або страждання внаслідок здійснення дії) [361, с. 422].

За Гельвецієм фізична чутливість є основою всіх думок і дій людини. Будь-яке судження є певним результатом випробуваних відчуттів, оскільки розумові операції зводяться до спостереження подібностей і відмінностей між чуттєвими сприйняттями. Від природи люди мають однакові розумові здібності; а розумова нерівність – наслідок різного виховання. Усе людське життя – безперервне виховання, під яким мислитель розумів не лише вплив педагогів, а й вплив на розум людини таких зовнішніх чинників, як форма правління, звичаї народу, випадкові події. Тому, немає двох людей, які б мали абсолютно однакове виховання. Гельвецій джерелом більшості громадських лих вважав невігластво. Саме недосконалі закони є результатом нещастя людей і народів, тому необхідно прийняти справедливі закони, які гарантували б деякий мінімум власності для всіх громадян, скасувавши розподіл людей на два класи, один з яких живе в злиднях, інший – пересичений різними надмірностями. Гельвецій говорив про необхідність усунення занадто різкої диспропорції в розподілі багатств [156, с. 363].

Як вважав Клод Андріан Гельвецій, наявність рівноваги сил між громадянами, яка забезпечується через закони, передбачає справедливість. Взаємний і благотворний страх один до одного заставляє людей бути справедливими. Людина є справедливою лише через визнання законів. Гельвецій у своїх філософсько-правових поглядах має на меті оптимізацію

суспільних відносин у державі. Важливе місце займає ідея поєднання особистих інтересів із суспільними. Як він вважав, таку мету можна досягнути через розповсюдження Просвітництва і законодавчого забезпечення справедливого розподілу суспільних благ [113, с. 78–79].

Індивідуалізм і його прояви, як вважає Гельвецій, можуть виступати як джерелом зла, так і джерелом доброчесності. Інтерес – це «могутній та всезагальний стимул, який маніпулюючи усіма людьми, штовхає їх то в бік пороку, то в бік доброчесності» [98, с. 127]. «Якби люди, – вказує Гельвецій, – були до всього байдужими, то вони не знали б особистого інтересу, а без особистого інтересу вони б не створили суспільств і не було між ними договорів; тоді б не існувало і спільного інтересу та, відповідно, не було б справедливих та несправедливих вчинків; отже, фізична чуттєвість та особистий інтерес є джерелами справедливості. Це істина, що спирається на юридичну аксіому: інтерес є мірою людських вчинків» [97, с. 315].

За Гельвецієм «... люди люблять тільки себе і байдужі до інших; вони не народжені ні добрими, ні злими, а готовими стати тими чи іншими залежно від того, об'єднує чи розділяє їх спільний інтерес» [97, с. 315]. Людину роблять такою, як вона є, саме співвідношення індивідуального та соціального начала. У фізичній природі та в індивідуалізмі людини, що найчастіше проявляє себе як особистий інтерес, Гельвецій вбачає висхідний пункт розвитку людства як певної організованої спільноти та проголошує їх джерелом ідей справедливості [427, с. 36–37]. У своїй праці «Про розум» Гельвецій вважає, що править прогресом особистий інтерес, «особиста вигода», під якою треба розуміти «єдину і загальну міру гідності людських вчинків». Своєму власному інтересу людина підкоряється лише тому, що така її природна суть. Очікувати юридичної та політичної рівноправності для кожного є справедливо, оскільки всі люди наділені порівнюваними потребами [97, с. 187].

У разі, якщо особистий інтерес тлумачити через нестримність задоволення особистих бажань, яким усі інші людські пристрасті

підпорядковуюються, то особистий інтерес перетворюється на крайній індивідуалізм – егоїзм. Особистий інтерес не перетвориться на егоїзм лише у тому разі, якщо його інтерпретувати як задоволення людиною необхідних для неї інтересів, які відповідні інтересам суспільства. За Гельвецієм рушійним мотивом поведінки людей є саме в такому аспекті індивідуалізм, який не виокремлюється із соціальної тотальності, рахується з нею та не переростає у егоїзм [427, с. 36].

Людина шукає задоволення і уникає страждання, які є егоїстичними почуттями, властивими тільки окремому індивіду. Мислитель дає таке просте психологічне пояснення рушійних сил функціонування людини: поведінка людей пояснюється тим, що вони автоматично прагнуть до задоволення і уникають болю. Гельвецій не намагається звести все до чистої механіки, але він не погоджується і з ідеєю вільної раціональності, що вимагає, щоб дії пояснювалися на основі міркувань, які розуміє людина і яким вона прагне слідувати. Людина, згідно з поглядами цього мислителя, діє за простим принципом, згідно з яким кожен вибір дії ґрунтується на знаходженні ресурсів, що призводять до найбільшого індивідуального задоволення. Отже, Гельвецій дотримується цільової теорії мотивації [361, с. 422]. «Себелюбство робить нас повністю тим, чим ми є... Любов до влади та до засобів заволодіння нею пов'язана у людини із себелюбством. Кожен бажає панувати, тому що кожен бажав би збільшити своє щастя і з цією метою бажав би, щоб цим займалися всі його співгромадяни. Але з усіх засобів примусити їх до цього найвірніші – це сила та насильство» [97, с. 188]. Водночас, як писав Клод Адріан Гельвецій, кожен від природи отримує право думати і говорити те, про що думає, а тому жоден правитель не може переслідувати за те, що хтось думає не так, як інші [269, с. 338–343].

Філософ зазначав, що «хочеш поступати чесно, бери до уваги та довіряй тільки суспільному інтересу, а не оточуючим людям. Особистий інтерес часто вводить їх в оману» [97, с. 204]. Гельвецій, будучи представником епохи Просвітництва, думає, що людей потрібно просвітити

тільки щодо їх особистих інтересів. Коли люди знають, що веде до задоволення, і що веде до болю, вони будуть шукати тільки перше («добре»). І коли кожен шукає то, що є добрим, результат буде добрим для кожного. Це ідея гармонії, взаємозв'язку особистого і загального інтересу. Виходячи з цього принципу, метою суспільства є досягнення найбільшого щастя для максимально великої кількості людей. Відповідно до цієї ідеї, максимізація індивідуального задоволення автоматично приводить до найбільшого універсального блага [361, с. 422].

Отже, Клод Адріан Гельвецій є індивідуалістом, оскільки виступає за максимальне задоволення індивіда, вбачає себелюбство як головну мотиваційну силу людини, утверджує за особистим інтересом право бути рушійною силою людських вчинків та визнає в фізичній природі та індивідуалізмі джерело ідей справедливості. Як вважав К. А. Гельвецій, максимізація індивідуального задоволення автоматично приводить до найбільшого загального блага.

Мислителі Нового часу поставили на перше місце автономію, свободу та природні потреби окремого індивіда, розуміючи його як самотнього та незалежного атома суспільства. Натомість, в епоху Просвітництва індивідуалізм був основою філософсько-правових роздумів, що стосувалися розуміння природного стану та утворення державності. Так, Т. Гоббс розглядав природний стан як суперництво, «війна всіх проти всіх», Дж. Локк вважав, що у природному стані панували мир та доброзичливість, Ш. Монтеск'є трактував природний стан, як стан, в якому людина спершу слабка та прагне рівності з іншими. Ж.-Ж. Руссо, своєю чергою, вбачав у природному стані лад загальної свободи та рівності. Розуміння природного стану у цих мислителів різне, однак, їх всіх об'єднує одна мета – створення політичного організму як дійсного договору між народом і правителями. Полемізуючи на тему суспільного договору, кожен з цих мислителів торкався одвічних філософсько-правових питань, а саме: свободи, волі, рівності, справедливості. Ці філософсько-правові принципи розглядалися через

натуралістичну природу людини, а саме через її головну властивість, як вважалося на той час, – розум. Людина – це раціональна особистість, яка приймає рішення, бореться зі своїми бажаннями опираючись на розум. Розум, як джерело права, дозволяє людині розвиватися на основі науки, пізнаних нею закономірностей. Отже, у добі Просвітництва присутній пріоритет раціонального, що передбачає впевненість у необмеженій можливості людського розуму, де розум – можливість забезпечити внутрішньою свободою людину. Тому, на перший план висувається пропагування необхідності постійного розвитку мислення та поширення наукових знань.

Отже, індивідуалізм в епоху Просвітництва є раціональним індивідуалізмом, якому притаманна така система властивостей:

1) ознаки, притаманні змінам у людській свідомості: розкріпачення самосвідомості людини; формування активного, діяльнісного ставлення до світу; наголошення на потребі в самопізнанні, самооцінці та самоствердженні; акцентування на вільній, здатній до самовизначення особистості; любов до себе – головний чинник у будь-якому акті поведінки людини;

2) властивості, пов'язані зі свободою: встановлення, що свобода кожного індивіда може бути обмежена тільки такими правилами і обов'язками, які необхідні для того, щоб забезпечити таку ж свободу іншим; встановлення невтручання держави у приватне життя та особисте процвітання людей; свобода виявляється в тому, що люди стають автономними суб'єктами та перестають бути формально залежними один від одного; надання інтелектуальної автономії на незалежність рішень, що стосуються людини особисто; закріплення за індивідом політичної, духовної та економічної самостійності; заперечення будь-яких авторитарних форм щодо індивідуального благополуччя людини; право людини задовольнити свободу тим способом, яким їй до вподоби, не порушуючи законів справедливості;

3) властивості, що пов'язані з рівністю: рівність розуміється суто в політико-юридичному сенсі: набуття усіма людьми однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону і однаковий захист їх законом; проголошення рівності соціальних можливостей та права кожного громадянина реалізувати свої природні індивідуальні нерівності; закріплення за рівністю права не зрівнювати, а оберігати та стимулювати природну несхожість людей;

4) ознаки, що стосуються природних та індивідуальних прав людини: утворення природних прав людини та їх нормативне утвердження; утвердження індивідуальних прав на життя, свободу і власність як фундаментальних за своєю суттю та нероздільних одне від одного; виявлення, що право власності є антропологічною константою, а праця – це первинна умова задоволення потреб; захист права кожної людини жити індивідуальним, не схожим на інші, духовним життям, думати по-своєму;

5) ознаки, що стосуються суспільно-правових змін: новий тип комунікації – визнання не тільки іншого «Я», а й власної індивідуальності; демократизм, який передбачав залучення широких верств населення до культури і знання; утвердження нової системи цінностей, яка стала позитивно зверненою до людини; формування державно-правового ідеалу; порядок створення демократичних форм правління;

6) ознаки щодо приватного інтересу людини: утвердження за особистим інтересом права бути рушійною силою людських вчинків; забезпечення вільного вияву індивідуальної ініціативи; твердження, що саме «особиста користь» є мірою людських суджень та справжнім розумінням індивідуальної волі; лише сам індивід може визначати, у чому полягає його власне благо; максимізація індивідуального задоволення автоматично приводить до найбільшого загального блага.

Як висновок, хотілося би підкреслити справді індивідуалістичну природу Просвітництва, адже майже у всіх мислителів цієї доби спостерігаємо, з одного боку, тяжіння до індивідуалізму та приватного

інтересу, з іншого – до суспільного інтересу. Мислителі цього часу закликають до відмови від своїх прав на користь громаді, з одного боку, та акцентують на індивідуальності природи людини – з іншого. Така дуальність не є свідченням заперечення ідеї індивідуалізму в епоху Просвітництва, оскільки має своє пояснення. У цей час панували дві головні філософсько-правові ідеї. Перша ідея – це ідея раціональності, яка якраз висвітлює індивідуальність людини, значення її здібностей та розумових можливостей. Інша ідея – це ідея більш суспільного значення – ідея «суспільного договору», державності, в якій висвітлюються державні проблеми та пошук узгодження інтересів суспільних та індивідуальних. У філософії більшості мислителів цього часу ми спостерігаємо різні спроби поєднання особистісного та суспільного аспекту. Водночас всі вони погоджуються в одному – у чітких межах свободи людини та у її праві на самовизначення, максимальне задоволення особистих потреб, захист приватного інтересу тощо.

Отже, філософсько-правові ідеї просвітників взяли за основу культурно-онтологічний досвід філософської класики. Просвітники, продовжуючи ідеї гуманістів епохи Відродження, сформулювали свої філософсько-правові ідеали та власне ставлення до життя і людини як окремої особистості. Просвітницькі ідеї стверджували силу морального та суспільно-правового виховання, необхідності визнання раціонального мислення. У працях мислителів цього часу спостерігаємо розкриття ідеї особистості, що самовизначається. У цей час специфіка філософсько-правового дискурсу щодо ідеї особистого самовизначення полягає вже не просто у визнанні її зв'язку з природними правами людини, а у пошуках шляхів і умов включення до системи чинного законодавства.

Висновки до Розділу 5

У цьому розділі ми розглянули особливості формування індивідуалізму у Новий час та Просвітництві і встановили таке:

1. Філософія Нового часу характеризується відкриттям нового соціального про шарку – буржуазії, яка прийшла на заміну феодалізму та сприяла розвитку і зародженню капіталізму. Цей період в житті суспільства характеризується насамперед відстоюванням ідеї свободи, братства, рівності, цінності держави, посиленням самостійності кожної людини та одержанням незалежності від станової або родової приналежності. У розвитку філософсько-правової думки відкривається наступний етап, який пов'язаний з прогресом в економіці, техніці, зростанням продуктивності праці. Відбуваються суттєві перетворення в соціально-політичній сфері життя суспільства, наука відіграє в житті людей все більшого значення, змінюються свідомість і світогляд людей, оскільки на перше місце висувається принцип самоцінності відмінності.

2. Поняття «індивідуалізм» у Новий час отримує дещо іншу інтерпретацію, на відміну від епохи Відродження, оскільки відбулася моральна реабілітація людини, йдеться про розкріпачення індивідуальної ініціативи, створення умов для повного самовизначення особи, обґрунтування суверенності людини як морального суб'єкта, утвердження права на задоволення своїх потреб, і, як наслідок, «атомізація» суспільства. На нашу думку, ця нова філософія була визначена такими основними ідейними чинниками: утворення буржуазії, яка активно відстоювала ідеї свободи, братства, рівності, цінність нації та республіки, також викреслила з суспільного життя значення станової та родової приналежності; перехід до ринкових відносин, як результат – право розпорядження своїми здібностями та майном і утворенням приватності; релігійна реформація, що передбачала деїзм (звільнення від зовнішніх сил задля повного творчого самовизначення), оскільки людина сама здатна «уподібнитися до Бога»; розвиток

природознавства, який передбачав уподібнення життя людини до життя природи та висунення на перший план принципу причинності та закономірності природних процесів; утвердження визначної ролі розуму у пізнанні світу та застосування раціональності до філософсько-правових форм співжиття людей, зокрема права; висунення на перший план демократії, яка утвердила значення невід'ємних прав людини та правової держави як «універсальне» рішення проблеми державності, що відповідає природі людини; розкриття свободи через єдність і оригінальність кожного індивіда (індивідуальна свобода); утворення школи природного права, яка змінює ідеали соціальної справедливості та утверджує найвищу цінність – можливість відчувати, осмислювати, пізнавати буття.

3. XVII століття не без підстав називають «століттям геніїв», вказуючи на різноманіття, унікальність і творчу міць великих представників культури цього часу. Досить згадати імена Бекона, Декарта, Паскаля, Спінози, Лейбніца, без яких би не відбувся незвичайний злет філософсько-правової думки. Для характеристики концепції індивідуалізму в філософії Нового часу було розглянуто філософсько-правові думки цих філософів, оскільки саме вони дають можливість побачити народження уявлення про людину (особистість) як суб'єкта, що мислить та пізнає.

Ф. Бекон виділяв два основних критерії, які стають основою індивідуалістичної концепції. Йдеться про розум та любов. Саме розум як можливість вільно діяти і творити своє життя, як відлік системи цінностей та основа пізнання стає основою новоєвропейської раціоналістичної лінії філософсько-правової думки. Для мислителя розум – єдиний шлях підкорити природу та розширити її владу над нею. Саме тому розум і свобода – взаємопов'язані категорії, адже свобода – це активне використання індивідом законів природи для своїх цілей. Своєю чергою, наука – це багаж знань, а її завдання – покращити життя людини. Однак, щоб мати бажання накопичувати знання, користуватися розумом людині потрібний стимул, і цим стимулом є любов – любов до себе, не егоїзм, оскільки філософ

розмежовує поняття самовдосконалення та самозадоволення.

У філософії Декарта відшліфовано раціоналізм. Декарт звертається до досвіду і спостереження, будучи представником критичного раціоналізму, апелює до розуму, у сфері якого і треба шукати істину. Згідно з його філософією, як і філософією раціоналізму взагалі, саме мислення, розум треба ставити в основу будь-якого існування, і саме в ньому знаходиться сутність всіх явищ.

Виділено основні аспекти індивідуалізму, які дісталися нам у спадок від філософії Декарта, і які досі характеризують індивідуалізм у філософії свідомості:

1) інтерналізм: індивід у Декарта – це суб'єкт, який виявляється замкнутим у внутрішньому просторі своїх конотацій, тобто немає сутнісного зв'язку зі світом, оскільки світ лише предмет об'єктивації. Зовнішня причина конотації недостовірна, сама ж конотація абсолютно достовірна. Свідомість індивіда ізольована від світу, саме тому індивід повинен бути незалежним від авторитетів, традицій та звичаїв;

2) атомізм ідей. Прості ідеї, як вважає філософ, є свого роду атомами свідомості, з яких складаються більш складні ментальні стани. Свідомість складається із незмінних елементів;

3) лінійний каузальний зв'язок між свідомістю і світом – у Декарта немає глибинного смислового зв'язку між свідомістю і світом, оскільки свідомість – це те, що всередині та відділяється від світу за принципом «внутрішнє–зовнішнє»;

4) суб'єктивна свобода, яка означає – змусити індивіда відмовитися від володіння речами;

5) раціоналізм – завдяки розуму людина здатна відрізнити помилкове від істинного, обрати і відстоювати самостійний пошук. Звідси, індивід не повинен нічого брати на віру, адже має все піддавати незалежній поведінці особистого розуму;

6) вільне самовизначення, яке передбачає висунення на перший план

самостійність особистості, її інтелектуальну свободу, самоповагу.

Продовжуючи індивідуалістично-раціональну традицію філософії Нового часу, Б. Паскаль, як і інші мислителі цього часу, бачив у людині насамперед розумну істоту, що здатна мислити, самопізнавати і на основі цього формувати власну моральність. Натомість у філософії Спінози, на нашу думку, народжується поки не зовсім оформлена філософсько-правова ідея – у свободі індивідуального вибору і різноманітності саморозвитку людства. Окрім того, до головних індивідуалістичних ознак філософії цього мислителя запроповано віднести таке: основа філософії – поняття субстанції як єдиної, нескінченної, вічної природи; пантеїстичні погляди, згідно з якими Бог прирівнюється до природи, яка є логічно впорядкованою; людина є частиною природи, ланкою світового ланцюга причин і наслідків; свобода – це ступінь розумової поведінки людини; людина повинна прагнути до самозбереження та власної корисності; діяти доброчесно – це жити згідно з розумом, прагнути до власної корисності; розум і доброта – головні умови співжиття людей.

Індивідуалістичні ідеї були предметом філософського дослідження Г. Гроція, який вважав, що людина, на відміну від тварини, вища істота, а тому їй від природи притаманне прагнення до спілкування з собі подібними, яке є спокійним і керованим власним розумом, а також здатність до знання і діяльності згідно із загальними правилами. Також, завдяки його філософсько-правовому вченню, індивідуалістична концепція збагатилася такими ідеями: розумна природа людини є критерієм визначення дії як морально порочної або морально необхідної; джерелом природного права є приписи здорового глузду; світове співтовариство повинно засновуватися на принципах гуманізму, співтовариства, прагнення до миру і розумного порядку.

Монадологія Г. Лейбніца – це поворот до осмислення індивідуальності, адже завдяки його вченню про монади сформувалися суспільні уявлення про унікальність, неповторність людської душі. Тому монада – суть індивіда, суб'єкта, що мислить у собі можливість розвитку. Монади, як і індивіди,

існують самі собою, не залежать від нічого іншого, крім Бога, кожна має свої відмінності та індивідуальну розвиненість. Як і монада, людина не тільки відображає світ, але його інтерпретує, тому особистість – це мікрокосмос, який відображає універсум. Г. Лейбніц відстоював тезу про нескінченний потенціал саморозвитку людства, адже завдяки діяльності людина стає вільною. Згідно із вченням цього філософа, бути найбільш вільною для людини – це бути детермінованою розумом, але водночас він і не заперечив значущості чуттєвого пізнання. Тому від розумності залежить ступінь свободи. Своєю чергою людський вчинок є індивідуальним актом волі лише тоді, коли він вмотивований.

Свій розвиток індивідуалістична філософія Нового часу знаходить і в працях Д. Юма, який вважав, що: індивід – це сукупність афектів, комбінацій, які завжди є індивідуалізовані; мотиви вчинків людини визначаються їх причинами, а тому свободи волі не існує; людина може керувати лише змістом чуттів, а не поняттям про їх субстанцію; досвід – найголовніша складова пізнання; свободу треба розглядати як самодетермінацію, тобто людина відповідає лише за те, що було детерміноване власною, індивідуальною природою.

4. Будучи закономірною сходинкою в філософсько-правовому розвитку будь-якої держави, Просвітництво, незалежно від національних особливостей його прояву у тій чи іншій країні, прямує до індивідуалізму та охоплює низку загальних рис. Зокрема: принцип пріоритетності раціонального, що передбачає впевненість в необмеженій можливості людського розуму, де розум – можливість забезпечити внутрішньою свободою людину; новий тип комунікації – визнання не тільки іншого «Я», а й власної індивідуальності; історичний оптимізм, переконаність у силі прогресу науки і суспільства, пропагування необхідності постійного розвитку мислення та поширення наукових знань; демократизм, який передбачав залучення широких верств населення до культури і знань; свобода як ключова характеристика індивідуалізму; гармонізація інтересів людини і

суспільства через утилітаризм (викорінення протиставлення приватного інтересу спільному та окультурення, навчивши індивіда йти за вимогами суспільства не на шкоду іншим і суспільству загалом).

5. Доба Просвітництва характеризується переходом з теоретичних роздумів про особистість та її місце у суспільстві до практичних дій, які полягають у нормативному закріпленні природних прав людини. Беззаперечно, така позитивна зміна вплинула і на природне право, яке стало оцінюватися щодо справедливості та можливості дійсно забезпечити рівність та свободу для суспільства. Такі позитивні філософсько-правові зміни не могли б відбуватися без участі таких відомих просвітників, як: Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, П. Монтеск'є та ін. Саме ці мислителі закладають основи сучасного індивідуалізму через їхній внесок у розвиток прав людини та їх розуміння.

Т. Гоббс вбачав в ідеї рівності причину до суперництва між людьми, а тому проголошує державу як єдиний раціональний вихід з ситуації, водночас наділяючи її фактично необмеженими повноваженнями. Мислитель будує свої філософсько-правові погляди, спираючись на раціоналізм, оскільки підкреслює добровільність людини під час передачі частини своїх природних прав державі. Отже, вчинки людини мають бути доброчесними та погоджуватися з розумом.

Гоббса варто вважати індивідуалістом, оскільки він вважав, що любов до себе – ось головний чинник у будь-якому акті поведінки людини. Водночас свобода не повинна обмежувати свободу іншої людини, адже головне кредо мислителя «не роби іншому того, чого не побажав би аби було зроблено щодо тебе». Т. Гоббс не заперечує індивідуалістичні інтенції особи на незалежність у справі вирішення своєї власної долі, тобто надає інтелектуальну автономію на незалежність рішень, що стосуються людини особисто та прийняті автономним розумом. Тому мислитель стверджує, що ніхто не може змусити людину думати інакше, аніж так, як їй підказує її власний розум. Т. Гоббс заперечує будь-які авторитарні форми щодо

індивідуального благополуччя людини. Як висновок, можна говорити про три основні природні, індивідуалістичні права людини, які витікають з філософії Т. Гоббса, а саме: право індивіда на власне життя і самозбереження, право на інтелектуальну автономію та захист приватного інтересу людини.

Дж. Локк, продовжуючи ідею договірного походження держави, на відмінну від Т. Гоббса, більше акцентував на індивідуалістичних тенденціях, аніж суспільних, вважаючи, що індивід повинен мати політичну, духовну та економічну самостійність і бути вільним суб'єктом вибору та дії. Зосереджуючись на індивідуалістичному аспекті спадщини англійського філософа, треба звернути увагу на його основні філософсько-правові постулати: індивідуальні права на життя, свободу і власність є за своєю суттю фундаментальними та нероздільними; свобода є основою всіх інших прав; ця свобода передбачає свободу від різних відносин, крім тих, в які індивід вступає добровільно з урахуванням власного інтересу; свобода від залежності щодо інших робить нас людьми; свобода кожного індивіда може бути обмежена тільки такими правилами і обов'язками, які необхідні для того, щоб забезпечити таку ж свободу іншим; рівність не зрівнює, а оберігає і стимулює природну несхожість людей; люди є рівноправними суб'єктами щодо економічної, духовної та політичної сфери і власної долі; людина має право задовольнити свободу тим способом, яким йому до вподоби, але не порушувати законів справедливості; індивід є власником своєї особистості і здібностей, і в цьому відношенні він нічим не зобов'язаний суспільству; лише сам індивід може визначити в чому полягає його власне благо; право власності є антропологічною константою, а праця – це первинна умова задоволення потреб; людське суспільство складається з ринкових відносин; держава є результатом суспільної домовленості для захисту власності індивіда в його особі і у вигляді благ, і отже, збереження впорядкованих відносин обміну між індивідами, які розглядаються як власники самих себе; невтручання держави у приватне життя та особисте процвітання людей.

Ш. Монтеск'є продовжував розмірковувати на філософсько-правові теми, які ми вже зустрічали у філософії Т. Гоббса та Дж. Локка, зокрема: тема природного стану та суспільного договору. Розкриваючи, насамперед, цю найбільш актуальну тематику цього часу, мислитель розмірковує і щодо індивідуалістичних атрибутів, зокрема: проблема рівності, як наголошує мислитель, у природному стані всі були рівні, а згодом цю рівність змогли забезпечити лише закони, які повинні бути справедливими; проблема свободи, яка у його філософії розглядається у двох аспектах: політичному та особистісному. Для індивідуалічної проблематики важливим є розкриття саме особистого аспекту свободи, який насамперед полягав у безпеці громадянина. Забезпеченням цієї свободи є справедливі закони та належна організація державності.

Вольтер та інші мислителі доби Просвітництва розкривали суть індивідуалістичних тенденцій через раціоналізм, адже людина – це раціональна особистість, яка приймає рішення, бореться зі своїми бажаннями, опираючись на розум. Розум як джерело права дозволяє людині розвиватися на основі науки, пізнаних нею закономірностей. Основними індивідуалістичними принципами Вольтера є: гуманність, яка полягає у декларуванні природного права кожної людини на життя і задоволення елементарних потреб; свобода проявляється в тому, що люди стають автономними суб'єктами та перестають бути формально залежними один від одного; свобода полягає лише в тому, щоб залежати від законів; люди рівні між собою та вільні особистості, а рівність розуміється ним в політико-юридичному сенсі: набуття усіма людьми однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону й однаковий захист їх законом; власність – свобода праці, яка є правом кожного «продавати свою працю тому, хто за нього дає найбільшу плату, бо праця є власністю тих, хто не має ніякої власності».

Підсумовуючи філософсько-правові погляди Ж.-Ж. Руссо, спостерігаємо, що він акцентує на неповторності індивіда, його рівності та

свобідності. Вектор індивідуалістичних тенденцій простежуємо під час розгляду цим мислителем свободи та волі, які є ключовими детермінантами його філософії та філософії індивідуалізму зокрема. За Ж.-Ж. Руссо свобода полягає в: незалежності від інших людей; праві на самовизначення; можливості слідувати власним бажанням, які не забороняє закон.

Щодо волі, то її мислитель поділяє на два аспекти: загальна воля та воля всіх. Загальна воля утворилася із відмови кожного від власних інтересів на користь суспільних, а воля всіх – це інтереси приватні, які є сумою виявів індивідуальних воель приватних осіб.

Було встановлено, що філософія П. Гольбаха беззаперечно є індивідуалістичною, на це вказують такі його міркування: розгляд людини як «атома», тобто як окремої, самостійної частини суспільства; захист права кожної людини жити індивідуальним, не схожим на інші, духовним життям, думати по-своєму; виділення любові до себе як основного чинника людських вчинків та дій; твердження, що саме «особиста користь» є мірою людських суджень та єдиним мотивом і метою людських вчинків.

Доведено, що Клод Адріан Гельвецій є індивідуалістом, оскільки виступає за максимальне задоволення індивіда, вбачає себелюбство як головну мотиваційну силу людини, утверджує за особистим інтересом право бути рушійною силою людських вчинків та визнає в фізичній природі та індивідуалізмі джерело ідей справедливості. Як вважав К. А. Гельвецій, максимізація індивідуального задоволення автоматично приводить до найбільшого загального блага.

РОЗДІЛ 6

ВИЗНАННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ АВТОНОМІЇ ОСОБИСТОСТІ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

6.1 Розгляд в Німецькій класичній філософії людини як внутрішньо активної істоти, що впливає на світ і конструює його

Розвиток німецької класичної філософії є одним з найважливіших виразів епохального підйому духовної культури, що почався з середини XVIII ст. у німецьких державах. Цей підйом мав неабиякий вплив на суспільну свідомість та був включений у загальноєвропейський рух суспільної думки, який отримав назву Просвітництво. Просвітництво найбільш яскраво і потужно розгорнулося у Франції та ідеологічно підготувало найбільшу буржуазно-демократичну революцію Нового часу, яка в кінці XVIII ст. дощенту зруйнувала у цій країні феодально-абсолютистський лад. У своїх соціальних ідеалах німецька класична філософія, яка пройшла величезний вплив подій, що відбувся в інших європейських країнах (насамперед в Англії і Франції), передбачала перспективи прогресивного розвитку Німеччини [261, с. 6–7]. Отже, гносеологізацію людської сутності породжує Новий час. На пізнанні сходиться все різноманіття людських можливостей. Свого найвищого розквіту ця тенденція досягає в Німеччині – у так званій німецькій класичній філософії, яка надзвичайно вплинула на подальший розвиток європейської філософії. Вся філософія XIX ст., більше того, була або продовженням, або подоланням німецької класичної філософії [160, с. 128].

Чим же відрізняється німецька класична філософія від філософії XVII століття? Насамперед установкою на науковий експеримент. У першій «Критиці» І. Кант згадує про експерименти Г. Галілея, Г. Штала, Е. Торрічеллі. Тут йдеться про те, що розум вбачає в природі тільки те, що

він створює за власним проєктом, і що він повинен не йти у природи на повіді, а змушувати відповідати на його питання. Справа поки не стосується суджень *a priori*, йдеться про активну діяльність розуму, який не просто поглинає те, що доставляють йому органи чуття, а проводить власні умовні експерименти, які потім відтворюються в реальній дії [134, с. 121].

Філософська революція в Німеччині в принципі має той же соціальний зміст, що і французька філософська революція кінця XVIII ст. Це – критика абсолютизму, станових привілеїв, кріпосництва, обґрунтування громадянських прав члена суспільства, особистої безпеки громадян, необхідності представницьких установ, конституційного забезпечення приватної власності та ін. Відмінність же німецької теорії від французького прототипу полягає в тому, що її представники свідомо виступають не від переважної більшості нації, тобто від імені третього стану, а як мислителі, які висувують буржуазно-демократичні вимоги з абстрактних принципів «чистого», тобто загальнолюдського, безособового розуму. Англійська революція XVII ст. та французька революція XVIII ст. збагатили своїм історичним досвідом німецькі держави кінця XVIII – початку XIX ст. та зробила безпосередній вплив на їх розвиток. Успадкувавши ідейне багатство англійської та французької освіти, німецька класична філософія долає в низці відносин властиві їм помилки. У німецькій класичній філософії це і стало однією з найважливіших історичних передумов розвитку діалектики [148, с. 7, 9].

Нова епоха в духовному житті Німеччини відбулася через дві знаменні події. Так, 1755 року з'явилася книга – філософський трактат «Загальна природна історія і теорія неба» і відбулася прем'єра п'єси «Міс Сара Сампсон». У книзі йшлося про обґрунтування гіпотези щодо природного походження Сонячної системи, висловлювалися сміливі припущення про розвиток і загибель зоряних світів. Книга вийшла в Кенігсберзі анонімно, хоча розумілося, що перші сміливі припущення, які критикували поширену думку про те, що природа не має історії і часу, належать кандидату філософії

Канту. Щодо п'єси, то вона належала Лессінгу, який вперше започаткував на сцені німецького театру появу нових героїв – простих людей. У трагедіях до цього гинули картинні персонажі, запозичені з давньої міфології або всесвітньої історії – великі світу цього [274, с. 5].

Визначимося з хронологією терміна «німецька класична філософія». Вважається, що цьому періоду притаманні цілком певні часові межі: з 1781 року (рік виходу в світ першої редакції «Критики чистого розуму») до 1831 року (рік раптової смерті Гегеля). У ці хронологічні межі вписується і формальна, і змістовна єдність проблемного поля німецької класичної філософії. Водночас є підстави і для дискусій, наприклад, про «докритичний» період творчості Канта або про те, чи входить «філософія одкровення» «пізнього» Шеллінга в «німецьку класичну філософію». Але скільки б не велася ця полеміка, зрозуміло, що виходячи з терміна «німецька класична філософія», насамперед йдеться про німецьку філософію [274, с. 23–24]. Необхідно вказати на те, що німецька філософія має національний характер, тобто йдеться про реальний процес народження і життя філософсько-правових ідей, які не можливі у відриві від специфіки історичного процесу. Національна філософія є стрижнем національної самосвідомості і відкриває такі істини, виробляє такі цінності, які визначають сутність світогляду народу цієї країни [200, с. 4–5].

Отже, філософсько-правові ідеї індивідуалізму отримали свій подальший розвиток у працях німецьких філософів XVIII–XIX ст. Німецька класична філософія – це визначальний період для індивідуалізму, оскільки на перший план виходить проблема високої моральності індивіда, підкреслюється важливість прагнення людини до власної духовної сутності. З одного боку, індивідуалізм формується як руйнівний принцип диференціації, що, порушуючи гармонію Всесвіту, більше характерний тваринному світові; з іншого – у власній більшості мислителі цього часу вимагають визнання почуття власної гідності особистості, свободи її дій в

усіх сферах суспільного життя; індивід повинен трактуватися не як засіб, а як мета [427, с. 37–38].

Німецька класична філософія становить велику і найбільш впливову течію західноєвропейської філософської думки Нового часу, що підводить підсумок її розвитку. Найяскравіші представники цієї течії: І. Кант, Г. Гегель, Л. Фейєрбах [393, с. 22]. Ці мислителі по-новому репрезентували багато філософських і світових проблем, які не змогли вирішити ні Раціоналізм, ні Просвітництво, ні Емпіризм. Починається зміщення акцентів з аналізу природи на дослідження людини, її природи та історії саме з німецької класичної філософії. Представники німецької класичної філософії вперше усвідомили, що людина живе не у світі природи, а у світі культури. Людина вище світу природи і всього буття, оскільки здатна до раціонального пізнання [71, с. 25]. Подібні установки визначали духовну ментальність німецької класичної філософії. У цій культурно-історичній ситуації складається новоєвропейський тип особистості, основними якостями якої є вільнодумство, знання і вміння діяти зі «знанням справи». Людина, як і сьогодні, повинна оцінювати свої можливості, опиратися на власний розум, нести відповідальність за зміст своїх принципів і вчинків, щоб не розгубитися перед безліччю моральних і релігійних установок. Реалізуючи свій приватний інтерес, людина може покладатися тільки на себе, на своє вміння правильно чинити в будь-якій конкретній ситуації. Людина бере відповідальність за свої думки, висловлювання, цілі і засоби їх досягнення, бо ніякої офіційної ідеології і розпорядчих кодексів моралі не існує [126, с. 131].

Саме німецька класична філософія становить свого роду філософську революцію, про яку можна говорити в двох аспектах. По-перше, у тому аспекті, що і Кант, і Фіхте, і Шеллінг, і Гегель, і Фейєрбах здійснили своїми вченнями радикальні новації в розвиток філософської думки. Не менш важливо, що кожний з них вважав себе радикальним новатором у філософії. Так, Кант, долаючи в Німеччині раніше пануючу «метафізику», вважав, що

він робить «коперниківську революцію» щодо всієї попередньої філософії. Фіхте був переконаний, що для філософії значення його «науковчення» рівнозначно значенню Великої французької революції для соціально-політичної історії людства. За Гегелем, у створеній ним системі «абсолютного ідеалізму» людська думка вперше і назавжди знайшла «абсолютну істину». На думку Фейєрбаха, його «антропологія», революційно «перевертаюча» гегелізм, водночас означає глобальний кінець філософії в колишньому її розумінні. По-друге, у більш глибокому розумінні, виявленому марксизмом, революційний характер німецької класичної філософії полягав у тому, що її вченням було розроблено діалектичний світогляд і були створені передумови для відповідного його суті матеріалістичного перетворення. Під час цього перетворення, розпочатого К. Марксом і Ф. Енгельсом в 40-ві роки XIX ст., після ознайомлення з основними роботами Фейєрбаха, розкрилися революційні потенції гегелівської діалектики, в якій діалектична думка німецької класичної філософії досягла своєї кульмінації [261, с. 8–9].

Всіх цих мислителів також об'єднувало дослідження проблеми свободи, яке посідає значне місце в класичній німецькій філософії. Основний напрям еволюції цих досліджень полягав у переході від трактування свободи у вигляді космологічної ідеї до розкриття її антропологічної і соціальної складових, тобто в переході від дослідження її можливості до розуміння дійсності. Власне, і Кант, і Фіхте розрізняли ідею поняття свободи і факт свободи. Насамперед, Кант аналізував ідею свободи і розвинув космологічне обґрунтування свободи, виходячи з традицій метафізики. Фіхте, навпаки, виходив з факту свободи і обґрунтував її суб'єктивно, формально. Відштовхуючись від Фіхте, Шеллінг намагається поєднати обидва способи обґрунтування свободи, бачачи в цьому основну ціль свого дослідження. Свої головні зусилля він зосередив на дослідженні онтологічних підстав людської свободи. У нього проблема людської свободи лежить у площині дихотомії добра і зла, набуваючи етичного відтінку [377].

Тому не можна не визнати, що мають величезні заслуги класики німецької філософії під час розкриття та обґрунтування ідеї людської свободи. Виділимо найбільш важливі варіанти розгляду поняття свободи, що використовуються цими мислителями, будучи обмежені дослідженням і тому не вдаючись у докладніший їх опис. Отже, по-перше, свобода є підставою автономії волі, гідності, відповідальності; по-друге, свобода – це ціль і засіб досягнення загального правового стану, як рушійний чинник розвитку відносин приватної власності, становлення держави і формування законодавства; по-третє, свобода розуміється як природне право, з якого, як наслідок, виводяться всі інші права. Наявність у розумінні людської свободи такого різноманіття значень представниками німецької класичної філософії свідчить про те, що саме це поняття є складним і багатограним, а проблема свободи трактується дуже широко, охоплюючи всі сторони буття окремого індивіда, суспільства і держави загалом. Упродовж усього періоду німецької класичної філософії здійснювався безперервний розвиток, поглиблення змісту поняття свободи, відбувалося становлення свободи як культурної форми, тобто спостерігалось змістовне зростання поняття свободи, яке визначило її сучасну смислову повноту [369, с. 30–33].

Отже, видатні мислителі німецької класичної філософії, незважаючи на значні розбіжності поглядів на свободу, намагалися зробити ідею свободи ключовою, через що розглядали її з різних позицій: психологічних, філософських, правових, етичних і ін. До особливостей свободи цієї епохи варто віднести:

1) перша особливість – свобода особистості тісно пов'язана з капіталізмом. Визначення капіталізму та інтерпретація свободи сформульовані так, що припускають необхідність нерозривного зв'язку між ними. Для свободи капіталізм відкриває величезну, якщо не ключову, сферу соціального життя: виробництво і розподіл благ, що мають на меті задоволення людських потреб. При капіталістичній формі економічної організації свобода може процвітати, навіть більше, свобода стає

необхідною, адже без неї неможливо досягти цілей економічної активності. Свободу особистості капіталізм визначає як здатність керувати своєю поведінкою виключно за допомогою схеми «засіб-мета»;

2) друга особливість – індивідуалізм відбивається через концепцію свободи особистості. Його основою є ідеологія особистої, індивідуальної свободи, однією з вирішальних умов якої є автономія особистості, її право на незалежність, невтручання у сферу приватних інтересів з боку суспільства і держави. Основою такого підходу якраз є філософія негативної свободи, яка ототожнюється з власністю, причому з власністю на все, чим володіє людина у цьому світі: її життя, особисті якості, здібності і таланти, матеріальні об'єкти і відносини та ін.;

3) третя особливість – подвійність оцінки свободи особистості, тобто, наявність свободи у одних людей вимагає, щоб інші люди залишалися залежними (невільними) [356, с. 34–36].

Ще однією характерною рисою для німецької класичної філософії є ідея духовності і моральності, яка була реалізована не тільки в філософії, а й у німецькій літературі, насамперед, у роботах Гердера, Лессінга, Гете, Шиллера. Особливого звучання набуває в них тема гуманізму, конкретної моральності, моральної людини і морального суспільства. Для всіх представників німецької класичної філософії гуманність, гуманізм представляються як природна мета розвитку суспільства. Їх сенс у повному розкритті задатків і здібностей людини, її розуму, духовності як потреби в щасті, у перевазі людських чеснот. Для німецьких класиків характерне розуміння того, що гуманність, духовність, добродіяння не дані людині від природи, спочатку вони формуються через виховання та освіту. Поняття гуманності у німецькій класиці містить три основні положення: 1) про індивідуальне освітнє виховання як спосіб формування і розвитку особистості; 2) про освіту як особливий соціальний інститут; 3) про соціум, який живе і розвивається тільки завдяки тому, що в людині існують здібності, які повинні бути розвинені і втілені в життя. Іншими словами,

поняття гуманності знаходить своє втілення в ідеї конкретного суспільства, виховує людину як носія найважливіших духовних якостей [47, с. 65]. Німецька філософія, на відміну від своїх попередників, вводить якісно новий підхід до аналізу взаємозв'язку людини і світу. Людина розглядається як внутрішньо активна істота, що впливає на світ і навіть конструює його. Саме Кант поклав початок такому підходу, оскільки ввів у філософію поняття об'єкта і суб'єкта пізнання, підкресливши водночас активність суб'єкта, що пізнає. Кант показав, що «суб'єкт» і «людина» не тотожні. Тільки тоді людина виступає суб'єктом пізнання, коли здійснює активну діяльність, спрямовану на осмислення об'єкта [369, с. 33]. У літературі вважають, що однією з істотних рис німецької класичної філософії є її увага в процесі пізнання і життя людини до активної, конструктивної діяльності. Застосування принципу конструювання в концепціях Канта і Фіхте дозволяє обґрунтувати перехід від уявної, духовно-практичної діяльності до діяльності матеріально-практичної. У Канта це – реальні експерименти, у Фіхте – переробка природи. Близькі ідеї висловлюють і інші представники німецької класичної філософії. У цьому вони наближаються до Марксового пояснення життя людини і ставлять перед філософами сьогодення завдання подальших досліджень конструктивної діяльності людини [134, с. 131].

Підсумовуючи вищенаведене, варто звернути увагу, що класична німецька філософія до аналізу взаємозв'язку людини і світу підходить якісно по-новому, розглядаючи людину, насамперед, як внутрішньо активну істоту, що впливає на світ і конструює його. Тому, хотілося б виділити риси, які були притаманні Німецькій класичній філософії: зміщення акцентів з аналізу природи на дослідження людини, якій притаманні такі якості, як: вільнодумство, знання і вміння діяти зі «знанням справи»; твердження, що людина живе не у світі природи, а у світі культури; особливе ставлення до філософії, оскільки вбачали в ній роль совісті та душі; розробка німецькою класичною філософією цілісної концепції діалектики; твердження, що ніякої ідеології чи розпорядчих кодексів моралі не існує; дослідження людської

сутності, духовного життя людини, а не тільки людської історії; гуманність, гуманізм представляються як природна мета розвитку суспільства; раціонально-теоретичне осмислення явищ дійсності, тобто людина повинна оцінювати свої можливості, опиратися на власний розум та нести відповідальність за свої вчинки та принципи; людина здатна до раціонального пізнання, а тому вище світу природи і всього буття; розгляд індивіда як мети, а не як засобу; підкреслення важливості прагнення людини до власної духовної сутності та вивчення проблеми високої моральності індивіда; основними якостями людини стають вільнодумство, знання і вміння діяти раціонально, а отже нести відповідальність за свої дії; акцент на почутті власної гідності особистості; розкриття антропологічної, онтологічної і соціальної складової свободи; розуміння свободи як підстави автономії волі, гідності, відповідальності; цілі і засобу досягнення загального правового стану як рушійного чинника розвитку відносин приватної власності, становлення держави і формування законодавства; як єдине природжене природне право, з якого, як наслідок, виводяться всі інші права; людина розглядається як внутрішньо активна істота, що впливає на світ і навіть конструює його; введення у філософію поняття об'єкта і суб'єкта пізнання, підкресливши водночас активність суб'єкта, що пізнає; «суб'єкт» і «людина» не тотожні, оскільки людина виступає суб'єктом пізнання тільки тоді, коли здійснює активну діяльність, спрямовану на осмислення об'єкта.

6.2. Автономний індивід, наділений «трансцендентальною» свободою, у філософсько-правових ідеях Канта

Питання про вплив ідей І. Канта на індивідуалізм є практично невичерпним. Настільки ж невичерпним є питання про рецепцію кантівських ідей в індивідуалізм. Ці питання припускають як всебічний розгляд історії філософії, так і певну інтерпретацію кантівської спадщини.

В історії філософії права кантівська спадщина має дуже складну долю. Через те, що в філософії Канта переплетені кілька основних мотивів, розвинених зовні автономно (їх можна позначити, наприклад, як гносеологічний і етичний, методологічний і метафізичний, когнітивний і ціннісний), виявилось, що згодом, нерідко залишаючись у тіні іншого, було акцентовано на якомусь одному з них. Крім того, система Канта за своєю внутрішньою суттю дуалістична і у вирішенні практично будь-якого питання містить суперечливі тенденції, що також сприяло спробам або штучно розділяти ці тенденції, або по-новому синтезувати їх (а це найчастіше були дві сторони однієї медалі: пошук єдності науки і метафізики, віри і знання, теорії і практики, суб'єкта та об'єкта припускав інтерпретацію кантівської філософії, як «прірву» між сторонами цих дихотомій). За двісті років, можна сказати, вже склався певний «стереотип» руху «вперед від Канта», заданий Фіхте і втілений Гегелем. Цей рух характеризується спрямованістю від кінцевого розуму до нескінченного, від індивідуалізму до універсалізму, від автентичності в пізнанні тієї чи іншої сторони до їх розчинення в загальному процесі і «зняття інакшості» за Гегелем, від автономії культурних сфер до їх злиття в якусь єдину, «вищу» форму духовності. Виражена в різних варіантах, ця загальна тенденція останніми роками актуалізується під час вирішення таких проблем, як проблема раціональності (її «долі», кордонів, співвідношення різних типів), проблема «науковості» взагалі, проблема синтезу наук, єдності наукового знання, проблема співвідношення пізнавального і ціннісного підходу до дійсності. Вирішення цих епістемологічних проблем явно або неявно пов'язано з питанням про можливість цілісного ставлення людини до світу, і навіть з мрією про відновлення втраченої нібито колись духовної єдності людини з природою. Звідси – великий інтерес до вивчення індивідуалізму, прагнення включити цей досвід як в епістемологічний, так і в світоглядний горизонт сучасності [386, с. 12–13].

І. Канта часто порівнюють із Сократом, оскільки обидва філософи приділяли багато уваги проблемам індивідуума. Сократ і Кант розкривають людину однобічно. Так, людина за своєю природою у еллінського мудреця добра, натомість у Канта – зла. У Канта, індивідуалістичні тенденції окремої особистості жорстко обмежуються поняттям «зла». Сталою рисою людської природи є схильність до зла [427, с. 37]. Людина, згідно з вченням Канта, не лише має схильність до зла, але вона ще й егоїстична. Як вказує філософ: «з того дня, коли людина починає говорити від першої особи, вона всюди, де тільки це можливо, проявляє своєлюбиме «Я» (Selbst) і егоїзм розвивається нестримно, майже відкрито (адже йому протистоїть егоїзм інших людей), або таємно, щоб позірною самовідданістю та уявною скромністю возвеличитись у думці інших» [172, с. 358]. Німецький класик є рішучим противником будь-яких егоїстичних проявів, властивих людській натурі (логічних, естетичних або моральних). Кант відстоює повний контроль розумом над душевними проявами людини та приборкання егоїзму. Філософ протиставляє егоїзму такий образ думок, за якого людина аналізує своє «Я» не як весь світ, а лише як його частину [99, с. 78].

Можна було б у цьому контексті вказати на ідентичність позицій Канта і Гоббса, однак, на відміну від останнього, зло у Канта не вроджена якість і не людина має негативні вроджені схильності, а є людська схильність до зла і цієї тенденції не можливо подолати. До зла і підступності штовхає індивідів тваринний егоїзм, незважаючи на наявність у них гуманності та особистої гідності. Людина лише як істота у собі повністю моральна та добра [427, с. 37–38]. Отже, для Т. Гоббса та І. Канта причини розгляду людини з індивідуалістичного погляду є різними. Так, люди для Т. Гоббса в «природному стані» будуть боротися за владу, воюючи між собою. Тотальній війні можливо запобігти лише бажанням вижити, а отже, згуртуватися і утворити соціум. І. Кант, з іншого боку, насамперед розглядає людей як моральних осіб, які наділені гідністю та автономією. Людські стосунки у філософській системі І. Канта базуються на повазі та визнанні. У групі та

спільноти ми об'єднуємося на вільній основі, дотримуючись певних кордонів [365, с. 145–146]. «У моральній філософії Канта є певні аналогії з моделлю людини Гоббса, навіть якщо їхні доктрини в інших аспектах докорінно відрізняються. Обидві доктрини припускають самодостатнього індивіда, що обирає; обидві містять певні стримані стосунки між особами. Для Гоббса фундаментальною рисою громадянського та морального об'єднання, що веде до стриманості, є рівність можливостей; для Канта – це визнання кожною особою, кожним іншим буттям рівноцінних моральних можливостей як потенційно вільної та раціональної волі, члена королівства цілей з раціональною здатністю розуміти та приймати моральний закон як свій номос. Між такими особами стосунки керуються принципом поваги» [1, с. 216].

На думку Канта, людина попри схильність до зла має задатки добра, так як її власний розум постійно нагадує їй про необхідність слідувати надприродним вимогам обов'язку. На думку Канта, завдання морального виховання якраз у тому й полягає, щоб добрі задатки змогли взяти верх над властивою схильністю людини до зла. І незважаючи на те, що зло споконвічно в людині переважає, задатки добра також постійно дають про себе знати, проявляючись, наприклад, у вигляді почуття провини. Тому, згідно з поглядами Канта, будь-яка нормальна людина «ніколи не вільна від провини», яка становить основу моралі. Не може бути названий істинно моральною людиною той, хто завжди впевнений у своїй правоті і не схильний до докорів совісті [99, с. 79–80].

Людина постійно повинна вдосконалюватися та прагнути добра. У Канта носієм індивідуалізму виступає не сама людина, а її свободна воля, що передує будь-якій дії. Воля є першопричиною добра та зла. Добро ми маємо у тому разі, коли найвищий принцип (воля згідно з вченням Канта) нас направляє діяти згідно із законом та на його користь; зло тільки тоді виникає, коли налаштовує нас вступити у протиріччя із законом [282, с. 100]. Філософ стверджує, що «людина повинна розвивати свої здібності до добра.

Провидіння не вклало їх у неї в уже готовому вигляді, це тільки одні здібності, що не відрізняються у моральному відношенні. Самій себе вдосконалювати, виховувати й, у випадку схильності до зла, розвивати в собі моральні якості – саме в цьому обов'язки людини» [173, с. 449–450].

Кант подібно до Декарта стоїть на позиціях антропологічного дуалізму, але його дуалізм, на відміну від декартівського, – це не дуалізм душі і тіла, а особливий морально-природний дуалізм. Згідно з вченням німецького класика, людина є двоїстою істотою, так як належить одночасно двом світам: світу розуму і світу природи. Як живий організм, тобто як природна істота, людина не вільна від невблаганних законів природи, але вона має свободу вибору вчинків як носій розуму. Як мислить Кант, якби людина підпорядковувалася виключно своїм природним потягам, то її життя було б не чим іншим, як хаотичним розгулом пристрастей: кожен індивід дбав би лише про негайне задоволення власних егоїстичних потреб і спонукань, його дії стояли б поза мораллю, оскільки в цьому випадку не могли б бути кваліфіковані як добрі або злі [99, с. 79–80].

Отже, Кант поділив Універсум на два окремі світи – феноменів і ноуменів. Людська істота, на думку Канта, існує в двох світах. З одного боку, поведінка людини детермінована законами природи, вона феномен, складова сенсигельного світу, з іншого боку, вона – ноумен, оскільки здатна виходити за межі природної каузальності завдяки «трансцендентальній свободі». Отже, як ноумен людина володіє трансцендентальною свободою; як феномен вона свободною не є, оскільки не може вийти з-під детермінації за законами природи. Але оскільки ці судження стосуються різних світів, то їх несумісність насправді є умовною, «скандалу протиріччя розуму з самим собою» тут немає. Людина-ноумен, через здатність виходити за межі природної причинно-наслідкової детермінації, виступає як автономний індивідуум, наділений «трансцендентальною» (моральною) свободою, здатний до дійсно вільного вибору та вчинку [28, с. 64]. Сенсигельний світ феноменів та інтелігібельний світ ноуменів не розділені нездоланною

пріркою, оскільки принципи інтелігібельного світу мають становити підстави буття у сенснбельному світі, а ноуменальний характер людини мусить бути основою його феноменального характеру. Людина, ухвалюючи то чи інше життєве рішення, має виходити виключно з повелінь обов'язку, а не з обставин зовнішнього порядку (кар'єра, зиск та ін.) [119, с. 11].

Кант у своїй практичній філософії ділив людину на дві істоти: людина у нього опинялася громадянином двох світів. Як емпірична (розумна) істота вона підпорядкована строго природній необхідності. Людина як духовна істота користується свободою і перетворює свій власний розвиток у мету. На думку Канта, все в світі має значення лише як засіб, і тільки людина – мета в собі [47, с. 53]. Як вказує мислитель: «чини так, щоб ти завжди відносився до людства й у своєму обличчі, й в обличчі будь-кого іншого як до цілі та ніколи не відносився би до нього тільки як до засобу» [170, с. 270]. І. Кант в практичній філософії прагнув знайти загальнозначущі і необхідні етичні закони, які визначають вчинки і життєдіяльність людей. Буття він розглядав як продукт творчої свободи людини, її діяльності. Тому в центрі його філософії – людина, сенс її життя, місце в світі, її цінності та ін. [47, с. 52].

Отже, згідно з вченням Канта, людина, з одного боку, належить до природи, а з іншого – до сфери моралі, моральної свободи і абсолютних цінностей. Будучи складовою чуттєвого світу явищ, вона підпорядкована необхідності, а як носій духовності вона абсолютно вільна. Кант, ґрунтуючись на зазначеній вище відмінності, робить спробу систематизації філософської антропології, розділивши її, відповідно, на фізіологічну і прагматичну. Різниця між ними полягає в такому: фізіологічній антропології підлягає вивчення те, якою робить людину природа (якою вона створена, як вона розвивається та ін.); на відміну від фізіології, прагматичне людинознавство робить предметом розгляду людину як вільно діючу істоту, намагається осмислити, якою вона може стати в результаті своїх власних зусиль. А оскільки, Кант не раз підкреслював першорядне значення моральності в житті людини (у сфері моральності людина вже не

підпорядкована необхідності, яка з невідворотною силою панує в сфері явищ; як суб'єкт моральної свідомості вона вільна), стає ясно, що в межах його системи центральне місце повинна зайняти антропологія прагматична [99, с. 80–81].

У Канта об'єктивно-загальне виявляється непізнаваним, ми не здатні про нього судити з достовірністю, але можемо формувати свої уявлення про нього, які б з реальними його прототипами випадково опинялися в чомусь схожими. Заслугою Канта, водночас, є те, що він вперше чітко розрізняє емпірично-загальне від «справжньої загальності». Перше пов'язане лише з суб'єктивною абстракцією того однакового, що лежить у полі досвіду людини, а друге від досвіду людини не залежить, воно поширюється і за межі «всякого можливого досвіду». Людина в філософії Канта, у силу такого уявлення про загальне, виявляється не причетна до об'єктивно-загального змісту світу. Вона розглядається, з одного боку, як одне з явищ у світі природи і як будь-яке явище, включене у загальний зв'язок причинних залежностей і підпорядковане необхідності. Але, як вважає Кант, з іншого боку, «щодо деяких здібностей» людина володіє причинністю особливого роду, яка здатна до власного розумодосягнення, а значить, людина в цьому відношенні випадає із загальної причинної обумовленості, виступає як безумовна істота, суб'єкт пізнання і мотивації поведінки, тобто здатна вільно ініціювати власну низку причинності. Виходячи з різних підходів, ми приходимо до різного розуміння причетності людини до об'єктивно-загального. Розглядаючи людину як феномен ми приходимо до того, що вона є вплетеною в загальний причинний взаємозв'язок, підпорядкований законам природи, а як ноумен – свободна від цієї загальної необхідності, мимовільно вершить свою долю і власні закони. Своєю чергою, Кантом людина розуміється як ноумен [192, с. 35–36].

Як і для Декарта, для І. Канта діяльність мислення або *cogito* здійснюється у формі «я мислю», що означає, що досвід логічно і граматично організований як «мій» досвід, тобто як досвід тої чи іншої особи. Канта

цікавили об'єктивні підстави людського досвіду, тому він насамперед критикував розкриття деяких «невидимих», прихованих «механізмів» або «інструментів» свідомості, діяльність яких організовує і впорядковує людський досвід, роблячи його предметним, у кантівському сенсі об'єктивної представленості. У своїй філософії Кант не просто апелює до безпосередньої очевидності «Я», але робить цю очевидність робочим інструментом. Мислитель, по-перше, звертає увагу на двоїсту структуру самосвідомості, яка охоплює два елементи, два «Я»: «1) «Я» як суб'єкт мислення (в логіці), яке означає чисту апперцепцію (рефлексуючих «Я») і про який ми нічого більше сказати не можемо, так як це абсолютно просте уявлення; 2) «Я» як об'єкт сприйняття, отже внутрішнього почуття, яке містить розмаїття визначень, що роблять можливим внутрішній досвід» [166, с. 365]. По-друге, Кант намагається визначити характер інтенціональності, даності обох «Я» у свідомості і знайти підставу для їх розрізнення в актах самосвідомості. Тобто, Кант фактично є засновником абсолютно іншої моделі гносеологічної теорії особистості [409, с. 75–76]. На думку Канта, основною відмінною ознакою людини є наявність у неї самосвідомості. Завдяки цьому людина і становить індивідуальність, особистість. Як пише мислитель: «Та обставина, що людина може володіти уявленням про своє «Я», нескінченно піднімає її над усіма іншими істотами, що живуть на землі. Завдяки цьому вона є особистістю і в силу єдності свідомості за всіх змін, які вона може зазнавати, вона одна і та ж особа, тобто Істота, за своїм становищем і гідністю абсолютно відмінна від речей, які нерозумні на відміну від тварин, якими можна розпоряджатися як завгодно. Це справедливо навіть тоді, коли людина ще не може вимовити слово «Я»: адже вона все ж має його в думці; і у всіх мовах, коли говорять від першої особи, завжди має мислити це «Я», хоча самосвідомість (Ichheit) і не висловлюється особливим словом» [416, с. 21].

Свого часу Канта не задовольняла фундаменталістська орієнтація в осмисленні передумов і підстав пізнання, яка властива мислителям XVII

століття, зокрема Декарту. Як обґрунтовано стверджує німецький мислитель, вихідне картезіанське положення «я мислю ...» за своєю суттю представляє твердження догматичне, бо Декарт так і не помітив, що передумовою акту самосвідомості є сприйняття зовнішнього світу, а значить і визнання його існування. Кант виводить докази існування зовнішнього світу з актів суб'єктивності. Зруйнувавши натуралістичне уявлення про безпосередність розуму і буття, філософія Канта зробила аналіз проміжної ланки – суб'єкта, його активності в пізнанні – однієї зі своїх головних проблем. Основоположник німецької класики цим кроком істотно змінює передумови всього філософствування: вперше не характер і структура пізнаваної субстанції, а характер і структура самого суб'єкта, що пізнає, конституують як предмет знання і способи пізнання. Кант у процесі свого дослідження робить висновок, що «предмети повинні узгоджуватися з нашим пізнанням», переносить центр ваги в аналітиці пізнання на суб'єкта, істотно трансформувачи спосіб обґрунтування науки і наукового знання, прийнятий в філософії XVII століття. У цьому повороті Кант бачив цілком закономірний і природний розвиток тих тенденцій, які вже виявило природознавство Нового часу. Німецькому мислителю представлялося явищем безсумнівно позитивним активна пізнавальна установка, що вимагає не споглядання, а випробування природи [409, с. 73–74].

Своєю чергою, у творчості Руссо мали місце зерна демократичного індивідуалізму, які у поглядах визначного представника німецького Просвітництва І. Канта знайшли сприятливий ґрунт. Кант, безумовно, у своїй філософській творчості підсилює ідею інтелектуальної автономії особистості, коли розглядає пізнання як діяльність, що діє відповідно до своїх власних законів, а суб'єкта, що пізнає, ключовим чинником, що конструює предмет пізнання, а не тільки визначає його спосіб [194, с. 88–89]. Гегель визнає, що в Кантівській філософії особливо цінна та ідея, що «людина знаходить у собі безумовно міцний, стійкий центр» [93, с. 444].

I. Кант характеризує свою епоху як вихід людини зі стану неповноліття, що розуміється як нездатність користуватися своїм розумом «без керівництва когось іншого». Головне, як вважав Кант, – звільнити людей від опіки з боку духовенства і уряду, а тому надає «інструкції» як діяти в будь-якій конкретній ситуації і агітує надати «свободу» кожному для користування власним розумом у справах, що стосуються совісті. Якщо людина діє відповідно до свого приватного інтересу, керується своїм власним розумом, несе відповідальність за свої вчинки, складається громадянське суспільство, за якого немає жодної потреби піклуватися про суспільний спокій і безпеку. Правова рівність громадян, у такому разі, забезпечується урядом лише юридично. Люди самі можуть вибратися з невігластва, як вважає Кант, якщо ніхто не прагне навмисно утримувати їх в цьому невігластві. На думку Канта, найважливішою умовою для цього є свобода публічного користування своїм розумом, тобто безперешкодне висловлювання своїх поглядів перед іншими людьми, яке теж забезпечується урядом [126, с. 137].

За логікою Кант у «Вступі» до своїх лекцій розрізняє філософію як шкільне поняття і так звану філософію *sensu cosmico*. Він визначає останню як «науку про останні цілі людського розуму» або «науку про вищі максими користування нашим розумом». Така філософія, на думку вченого, може бути зведена до таких основних питань: 1) що я можу знати? 2) що мені треба робити? 3) на що я смію сподіватися? 4) що таке людина? [167, с. 589]. Але, як додає Кант, «все це можна було б звести до антропології, бо три перших питання відносяться до останнього» [169, с. 332]. На кожен з них покликана дати відповідь самостійна сфера світоглядного осягнення реальності. З першим питанням співвідносить себе метафізика, з другим – мораль, з третім – релігія. Але «Логіка» зводить їх до четвертого питання – питання про сутність людини, що прямо вказує на дисципліну, яка покликана займатися його розробкою, – філософську антропологію [99, с. 77]. «...Зрозуміти історію як ціле означає виходити з ясного уявлення про сутність природи

людини і її можливості як людини. Водночас зрозуміти історію, її сенс означає розглянути цю науку з погляду на призначення в ній людини. Історія знаходить свій сенс, коли вона стає частиною людського призначення. А людське призначення, у кантовому розумінні, – це реалізуватись історично як людина, стати Людиною» [82, с. 45].

Отже, на думку Канта, антропологія покликана бути фундаментальною філософською наукою, а питання про те, що таке людина, – основним питанням філософії. Адже людина, згідно з вченням німецького філософа, – це «найголовніший предмет у світі» [166, с. 351], до якого тільки і можуть бути застосовані пізнавальні засоби. Ще у 1798 році він про це писав у своїй роботі «Антропологія з прагматичної точки зору». Він поділив головну частину цієї праці на три розділи відповідно до трьох здібностей людини: пізнання, «почуття задоволення і невдоволення» і здатність бажання [99, с. 77].

На думку німецького класика, антропологія може бути названа дійсно прагматичною лише в тому разі, якщо вивчає людину як громадянина світу. Кант, у зв'язку з цим, прагне затвердити людину в ролі автономного і незалежного початку, законодавця своєї теоретичної і практичної діяльності. Його антропологія покликана досліджувати те, що людина «як вільно діюча істота робить або повинна робити з себе» [166, с. 351].

Отже, філософсько-правові ідеї Канта безпосередньо пов'язані з його антропологізмом, який, з одного боку, виходить на логіко-гносеологічну проблематику, а, з іншого – перетинається з його концепцією виховання і освіти. Ця концепція істотно орієнтована на духовність, яка допомагає людині зайняти належне місце в світі [318, с. 17]. Основою практичного розуму, моральності є саме духовність, яка допомагає зрозуміти, що потрібно робити, «яким треба бути, щоб вважатися людиною» [47, с. 57]. Духовність для Канта є внутрішньою єдністю нематеріальності особистості. Будучи розумною і духовною істотою, моральною особистістю, людина стає як би безсмертною. Недосяжне в умовах скороминущості чуттєвого життя вище

благо, згідно з вченням Канта, може бути досягнуто за умови, якщо існує безсмертя. А звідси і віра Канта в нескінченне моральне самовдосконалення людини, яка аналогічна вірі в розум у його теоретичній філософії [195, с. 21–22]. У контексті духовності одним з найважливіших завдань Кант вважав розкриття сутності моральності, яка регулює поведінку людини. «Дві речі наповнюють душу завжди новим і сильнішим подивом і благоговінням – це зоряне небо наді мною і моральний закон в мені» [171, с. 499].

Кант у побудові своєї системи моральності виходить з наявності «доброї волі» як сутності моральності. Початок розгляду моральності у нього пов'язано з твердженням про те, що «ніде в світі, та й ніде поза ним неможливо мислити нічого іншого, що могло б вважатися добрим без обмеження, крім однієї тільки доброї волі» [171, с. 228].

У розумінні Канта духовність – це етика обов'язку, яка має своїм джерелом стоїцизм. Однак, Кант до стоїчного духу своєї етики приєднав «щось таке, що забезпечує задоволення життям» [43, с. 120]. У поданні Канта обов'язок – це те, «що підносить людину над самою собою ... Це не що інше, як особистість, тобто свобода і незалежність від механізму всієї природи, що розглядається, водночас, як здатність істоти, яка підпорядкована особливим, а саме даними власним розумом, чистим практичним законам ...». Як стверджував мислитель: «... вчинок за відчуттям обов'язку має власну моральну цінність не в тій меті, яка може бути через нього досягнута, а в тій максимі, згідно з якою вирішено було його здійснити» [170, с. 235, 413–414]. Індивід повинен керуватися у всіх своїх вчинках не поривами власної душі, а лише почуттям обов'язку. «Здійснювати, де тільки це можливо, благодіяння, є обов'язком, й, окрім того, є деякі настільки співчутливо налаштовані душі, – зазначає Кант, – що вони й без всілякого іншого марнославного або користолобного спонукаючого мотиву знаходять внутрішнє задоволення в тому, щоб розповсюджувати навколо себе радість, і їм приємно від задоволення інших, оскільки воно справа їхніх рук. Але я стверджую, що в цьому випадку будь-який такий вчинок, як би він не узгоджувався з

обов'язком і яким би приємним він не був, все ж не має ніякої моральної цінності. Він до пари іншим схильностям, наприклад, схильності до шаноби... Адже максимі не вистачає моральної гідності, а саме здійснювати такі вчинки не за схильністю, а за почуттям обов'язку» [170, с. 233].

У своїй філософії Кант продемонстрував цілий комплекс моральних обов'язків людини. Дуже важливими обов'язками він вважав ті, що стосуються людини, до яких належить турбота про своє здоров'я і життя. Він розглядав як порок самогубство, підбив людиною свого здоров'я шляхом пияцтва і обжерливості. До чеснот він відносив правдивість, чесність, щирість, сумлінність, почуття власної гідності. Висловлювався, що обов'язками один до одного є любов і повага. Вадами, які протистоять повазі, є зарозумілість, лихослів'я і знущання. Кант вважав, що чесноти необхідно вчити, і починати це робити необхідно з ранніх років, наставляючи дитину в моральному катехизисі [318, с. 18].

Кант вважає, що незважаючи на її неморальні вчинки, моральна свідомість притаманна людині. У цьому сенсі Кант говорить про практичний (моральний) доказ свободи волі. Як бачимо, Кант принципово по-новому оцінює свободу волі, бачачи в ній передусім глибинне, трансцендентальне джерело моральності. Кант говорить, що тварини не володіють волею. Від тварини людина відрізняється не тільки наявністю волі, але і наявністю вільної волі. Остання також відрізняє людського індивіда як особистість від інших людських індивідів. Одне з найважливіших положень трансцендентального ідеалізму Канта – це тотожність вільної волі з моральним діянням. Поняття чистого розуму містить ідею вільної волі як доброї волі [182, с. 15–16, 21–22]. Як вчить Кант, воля – це практичний розум. Все вчення Канта про чистий практичний розум необхідністю приводить до висновку, що «воля є здатністю вибирати тільки те, що розум незалежно від схильностей визнає практично необхідним, тобто добрим». Іншими словами, «вільна воля і воля підпорядкована законам – це одне і те ж» [27, с. 3–4]. Кантівське положення про самозаконну волю, за словами

І. Берліна, є одним із ключових положень ліберального гуманізму, який став «формою світського протестантського індивідуалізму, де місце Бога посіла концепція раціонального життя, а місце індивідуальної душі, що прагне об'єднатися з Ним, – концепція індивіда, наділеного розумом, що прагне керуватися розумом і тільки ним, і не залежати від чогось, що може збити його з пуття або обманути його, звертаючись до його ірраціональної натури. Автономія, а не гетерономія: діяти, а не визнавати впливу дій» [36, с. 75]. Роздумуючи про роль метафізики Канта в трансформації європейської культури, В. Пронякін цілком слушно зауважує, «що кантівське обмеження претензій розуму водночас означало його звільнення від будь-якого зовні нав'язаного спонукання... Звільняючи розум від догматики, Кант «звільняє» людину, і в цій обставині полягає, мабуть, найважливіше, найглибше значення трансцендентальної метафізики: рефлексивній практиці суб'єкта, що мислить, Кант надав чітко виразного індивідуально-особистісного виміру» [339, с. 7].

На думку Канта, вільне самовизначення особистості означає не сваволю її емпіричних схильностей, а вираження розумного, трансцендентального, всезагального, морального начала, однією з вимог якого є сумісність свободи дії індивіда з свободою дії кожного іншого. Це начало, незважаючи на свою всезагальність, створює надзвичайно сприятливі умови для вільного самовизначення особистості. Як вважає Кант, бути особистістю – значить бути вільним і у своїх учинках керуватися ідеєю свободи [318, с. 18]. Єдина, безумовна вимога, тобто дійсно категорична, яка випливає із знаменитого кантівського імперативу, зводиться до того, щоб кожний індивід бачив і в іншому, і у власній персоні насамперед ціль, а не засіб здійснення будь-чиїх партикулярних цілей. Тобто, індивід повинен оцінювати свої власні рішення і вчинки через визнання свободи і самоцінності кожної особи і саме через призму цього визнання» [194, с. 89–90]. Канон моральної оцінки наших учинків полягає взагалі в тому, – пише

Кант, – щоб людина могла хотіти, аби максима її вчинку стала загальним законом» [171, с. 264].

Однак, особливо важливим в обґрунтуванні вільного самовизначення людини є, безумовно, положення Канта про автономну, самозаконну волю. Згідно з вченням Канта, воля людини як істоти розумної визначається не природною необхідністю і навіть не божественним провидінням, а винятково внутрішнім законом, поставленим розумною волею. Отже, розумна воля індивіда – сама для себе закон. І саме автономна воля, вважає Кант, є основою гідності людини. З огляду на це, будь-яка опіка, будь-який патерналізм в урядуванні, за якими піддані як неповнолітні не можуть відрізнити, що для них корисно чи шкідливо, розглядаються як найбільший деспотизм [171, с. 270].

Згідно з поглядами Канта, кожна окрема особистість є незбагненим своєрідним поєднання емпіричного і трансцендентального, що ділить її між прагненням до чеснот і бажанням особистого щастя, вимогами обов'язку і позивами схильностей. Ці персональні антиномії вирішити принципово неможливо, навіть у чомусь схожих життєвих ситуаціях. Загального і однозначного рішення не буває незважаючи на шлях їх вирішення: чи-то раціональним (теоретичним) чи ірраціональним (релігійним). Індивід, іншими словами, навіть якщо має бажання, не може уникнути особисто прийнятих рішень і вибору. Лише розумна воля особи, що персонально самовизначається, врешті-решт, повинна вирішувати, дотримуючись надійного дороговказного принципу – принципу моральної автономії. Водночас мислитель визнав мораль, а отже й особистість, що керується нею, незалежною, порушуючи традицію виведення моралі з релігійних заповідей або законів природи. Лише присутній в індивіді моральний закон є засобом у виборі, а не релігійна віра чи вимога природи. Отже, приймати рішення самотійно, на свій страх і ризик індивід зобов'язаний [318, с. 19].

На думку Канта, моральна воля містить практичні основоположні ідеї, які поділяються на максими і закони. Максима – це суб'єктивний принцип,

закон – це об'єктивний принцип. Своєю чергою, закони як імперативи підрозділяються на гіпотетичні і категоричні. Категоричний імператив Канта має кілька формулювань, у яких він відточував цей закон [192, с. 39]. Як відомо, Кант дав кілька формулювань свого категоричного імперативу. Одне з них таке: «Роби так, щоб максима твоєї волі могла стати принципом загального законодавства», тобто, щоб твоя суб'єктивна максима стала об'єктивним законом. Він використовує цю формулу як в «Основах метафізики моральності», так і в «Критиці практичного розуму». Є і інші два формулювання знаменитого принципу, які знаходяться в «Основах» та походять від християнської традиції. Наведемо їх:

1. Роби так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу.

2. Роби відповідно до такої максими, яка водночас сама може стати загальним законом [144, с. 20].

Як пише Кант, закон «вказує тільки максимуму вчинків, а не самі вчинки... він залишає сваволі деякий простір для дотримання закону, тобто не може точно визначити, як і наскільки повинен досягти мети за допомогою вчинку» [171, с. 324].

Отже, глибока філософська розробка проблем права, держави, закону в контексті системно-філософських вчень про природу, суспільство, релігію, державу, право, мораль пов'язана з творчістю представника німецької класичної філософії І. Канта. Його діалектичний підхід означав новий крок вперед у пізнанні державно-правової проблематики, зокрема індивідуальної проблематики. Тому вся кантівська метафізика, а так само вчення про мораль і право, постають як вчення про соціальні регулятори, про належне і неналежне в соціальних відносинах і взагалі в людських діях, як своєрідна соціонормативістика [318, с. 19]. Регулятивна значимість трансцендентальних ідей в межах такої соціонормативістики проявляється в тому, що вони вказують напрям, орієнтир і мету діяльності розуму, а отже і

дій людини як розумної істоти. Отже, для практичної сфери апріорні максими розуму виступають в ролі законів і правил у вигляді повинності, позначаючи норми морального і правового порядку [415, с. 86]. Кантівський категоричний імператив відносно права велить: «... Роби зовні так, щоб вільний прояв твого свавілля був сумісним зі свободою кожного, згідною з загальним законом». Маючи на увазі право, необхідну ідею розуму, Кант визначає його так: «Право – це сукупність умов, за яких свавілля одної (особи) сумісне зі сваволею іншої з погляду загального закону свободи» [170, с. 139–140].

Право моральної особистості, сфера її незалежності від всіх і всього, межі її свободи і відповідальності тільки перед собою за свій вибір – все це пов'язано з моральним діянням і його наслідками. Згідно з вченням Канта, визнання такого автономного статусу моралі та морального діяння, незалежності і автономії людини, моральної свободи є принципом і передумовою, необхідною умовою можливості та істотним складовим моментом права. На регуляцію зовнішніх колізійних ситуацій орієнтовані правові норми і вирішення цих колізій з позицій загального закону свободи, тобто з урахуванням дотримання принципу моральної автономії [415, с. 91–92]. Право для Канта передбачає свободу індивідів і пов'язану з цією свободою можливість свавілля, зіткнення і колізію різних, довільних дій та ін.; право і є загальним для всіх правилом узгодження довільних, колізійних дій вільних осіб. Мета права полягає в тому, щоб спрямовувати свободу і сваволі всіх індивідів, як пануючих, так і підвладних, у розумні і загальнозначущі межі. Лише дії є сферою впливу права, оскільки воно позначає тільки зовнішні кордони загальнодопустимої поведінки, тобто, інакше кажучи, виступає у вигляді заборон, припускаючи дозволеність того, що не заборонено. Таке проворозуміння у основоположника німецької класики має своєю підставою ідею моральної автономії особистості, її абсолютної самоцінності, її здатності розуміти закон, знати свій обов'язок і здійснювати його. У цій моральній автономії особистості, на думку Канта,

корениться можливість свободи і загального для всіх людей закону. за своєю суттю принцип кантівського морального закону є лише модифікацією принципу формально-правової рівності. Кантівська концепція моральності права, інакше кажучи, має правовий зміст і значима для філософії права саме тому і остільки, оскільки ця моральність за своєю суттю юридична [415, с. 88–89].

Право є самостійним феноменом – так вважав І. Кант, коли будував свою теорію. Згідно з вченням мислителя, право є зовнішньою нормою поведінки, «тоді як мораль – норма внутрішня. І все ж право не протистоїть моралі і є основою категоричного імперативу практичного розуму. Воно навіть залежить від нього, як від вищої і безумовної норми» [171, с. 323]. Норми права і моралі мають багато спільного, адже і ті, і інші – результат людського співжиття і є виразом людської волі. Але, будучи засновані на індивідуальній волі, норми моралі, не нав'язані людині ззовні, вони випливають з індивідуальної сутності людини (хоча і підпорядковані вищому і загальному для всіх категоричному імперативу). Норми ж права засновані на волі всіх, на загальній волі [30, с. 81–82]. Мораль і право, як вважає мислитель, мають одне і те ж джерело – практичний розум людини і єдину мету – затвердження загальної свободи. Однак, мораль і право належать різним сферам: сфері морального і сфері легального. «Моральність» для Канта – це «внутрішнє» і позаприродне в суб'єкті, право ж здатне регулювати лише «зовнішнє» (вчинки, дії) [218, с. 58].

Основоположник німецької класики залежно від характеру мотивів, що визначають ставлення людини до вимог морального закону, розрізняє моральність і легальність, моральний і легальний вчинки. Коли йдеться про перший випадок, то тут діяння відбувається заради самого морального закону і продиктовано суто моральним мотивом, у другому випадку – дія обумовлена іншими мотивами, але вимоги морального закону не порушуються. Як зауважує Кант, лише моральне діяння є добрим, оскільки доцільність дії з моральним законом може бути випадковою і сумнівною,

«так як аморальну підставу хоча і можуть викликати часом тотожні з законом вчинки, але частіше буде приводити до вчинків, противним закону». У цьому плані характерне і положення німецького мислителя про те, що «не поняття доброго предмета визначає і робить можливим моральний закон, а, навпаки, тільки моральний закон визначає і робить можливим поняття доброго» [170, с. 224, 387].

Як висновок, незважаючи на те, що Кант не дав чіткої і однозначної відповіді на сформульоване ним фундаментальне антропологічне питання «Що таке людина?», це анітрохи не применшує його заслуг перед нащадками. У вирішенні заявленої ним проблеми він майже не просунувся, але поставив її так ясно і з такою наполегливістю, що визначив корінний ідейний переворот у філософській свідомості, рішуче направив його в антропологічне русло [318, с. 20]. Саме Кант вперше висловив думку про те, що про людину можна філософствувати окремо і виділив антропологічні дослідження як самостійну філософську дисципліну, а тому сьогодні його вважають родоначальником антропологічної конфігурації сучасної філософії [99, с. 82].

Цінність філософії Канта в постановці проблеми особистості, де він не просто розчиняє ідею особистості в індивідуалістичних концепціях, а розглядає співвідношення індивідуального та універсального в людині, ніби визначаючи допустиму міру того й іншого. Складається цілий вузол проблем навколо цього співвідношення, оскільки зачіпаються як окремі наукові дисципліни, так і загальнокультурні, філософські та світоглядні уявлення про передумови та перспективи подальшого розвитку людства і природи. Поняття особистості, значущість якої вже у Канта поширилася далеко за межі етичної проблематики, у подальшому розвитку філософії набуває дедалі більшої «ваги», зокрема гносеологічної і методологічної. Можна сказати, що Кант визначає кордони «персоналістичної гносеології». Отже, катнівська філософія передбачає вихід за межі теорії пізнання і розширення її традиційних задач, оскільки його теорія особистості взагалі не схожа на

антропологію (хоча і зачіпає антропологічні питання), тому що Кант не намагається сформулювати і не спирається на вже готові уявлення про «природу людини», його цікавить те, що свідчить про незвідність особистості до цієї природи, тобто, скоріше, онтологічні визначення існування особистості як факту, що вимагає прояснення власних умов, а не з'ясування причин своїх дій [386, с. 19, 20, 23].

Варто зазначити, що Кант фактично започатковує розрив з утилітаристським обґрунтуванням індивідуалізму, який буде доведено до логічного кінця Роулзом. Усе, що спрямовано проти особистих прав, на думку Канта, є хибним, незважаючи на те, чи веде воно до загальної користі чи ні. Інакше кажучи, для Канта порушення особистих прав індивіда завжди є зло, на відмінну від утилітаристів, які можуть обговорювати питання про те, чи в ім'я добробуту потрібно більшості жертвувати інтересами меншості [194, с. 92].

Отже, І. Кант у своїй філософії здійснив нову інтерпретацію людини як суб'єкта, що пізнає через розум, має свободу вибору вчинків як носій розуму, тому у нього індивідуалізм пов'язаний зі свobodною волею, що передує будь-якій дії. Отже, головна філософська проблема у Канта – це аналіз суб'єкта та його активності в пізнанні, причому характер та структуру самого суб'єкта, що пізнає, конституують як предмет знання, так і способи пізнання [168, с. 87].

Отже, особливу увагу мислитель приділив темам духовності та пов'язаним з ним питанням добра і зла в людині, а також моральності як суб'єктивного чинника, адже лише присутній в людині моральний закон є засобом у виборі людини. Тому, завданням людини є розвивати в собі моральні якості, вдосконалювати та виховувати себе, постійно прагнути до добра, звідси віра філософа в нескінченне моральне самовдосконалення людини, яка аналогічна вірі у розум.

Окрім того, велика частина його філософії присвячена морально-природному індивідуалізму, згідно з яким людина належить двом світам:

світу природи – де вона феномен, частина сенсильного світу та світу розуму – в якому вона ноумен, тобто здатна виходити за межі природної казуальності. Отже, лише людина як носій розуму має свободу вибору вчинків. Тому людина, на думку Канта, – це автономний індивідуум, наділений трансцедентальною або моральною свободою. Окрім того, Кант у своїй філософії навів такі індивідуалістичні ідеї: людина – моральна особа, наділена гідністю, незалежністю і автономією; людина є законодавцем теоретичної та практичної діяльності; виведення доказів існування зовнішнього світу з актів суб'єктивності; будь-якій дії передуює свободна воля, яка є носієм індивідуалізму, а не людина; визнання рівнозначних моральних можливостей та тотожність вільної волі з моральним діянням; все в світі має значення лише як засіб і тільки людина – мета сама в собі; розгляд буття як продукту творчої свободи людини, її діяльності; людина є особистістю завдяки наявності у неї самосвідомості; людина повинна діяти морально в злагоді виключно з апіорним обов'язком, своєю чергою, про необхідність слідувати надприродним вимогам обов'язку їй нагадує розум; почуття провини становить основу моралі, трансцедентальним, глибинним джерелом якої є свобода волі; основою практичного розуму, моральності є саме духовність, яка є внутрішньою єдністю нематеріальності особистості; тлумачення вільного самовизначення індивіда як прояв розумного, всезагального, трансцедентального, морального начала, однією з вимог якого є сумісність свободи дії індивіда зі свободою дії кожного іншого [318, с. 20].

6.3 Інтерпретації індивідуалізму в філософсько-правових ідеях німецьких класиків

Філософію Фіхте вважають наступним кроком після філософії Канта. Фіхте взяв до уваги насамперед етичну концепцію кенігсберзького мислителя, яка вчила про можливість і необхідність для людини діяти

морально в злагоді виключно з апріорним обов'язком, проявляючи свою непідвладність тиску емпіричних якостей. Мислитель, у зв'язку з цим намагався вирішити такі питання: чи можна філософськи охопити ідею свободи, якщо остання відноситься до розряду трансцендентальних ідей? До яких меж філософія в стані реалізувати себе в особистості, щоб потім вже реалізувати свій потужний хід у культурі і в історії? [218, с. 87]. У центрі уваги філософії І. Г. Фіхте завжди знаходилися відносини держави і суспільства, а також людина як сполучний елемент і головний суб'єкт цих відносин. Ця проблематика є центральною в роботі «Декілька лекцій про призначення вченого» (1794) [142, с. 6].

І. Г. Фіхте, продовжуючи лінію Канта, розумів людину як істоту, що діє. До того ж він довів принцип діяльності до такої межі, до якої ніколи не доходив Кант. Також новим кроком у філософії Фіхте було представлення людської реальності і людини продуктами діяльності розуму. Згідно з вченням мислителя, існують дві реальності: в одній ми живемо і змінюємо її реальними засобами, іншу – пізнаємо. І ось цю іншу реальність, «реальні» предмети, призначені для пізнання, ми створюємо самі. Розум, який створює призначену для пізнання реальність, а потім пізнає її, спершу виступає як практичний і лише потім – як теоретичний. У Канта, звичайно, було зовсім не так: для нього зовнішні речі існують самі собою, від них ми отримуємо відчуття і тільки потім вступає в силу діяльність розуму, що здійснює різні види синтезу, а моральність знаходиться взагалі за межами теоретичного розуму, у сфері іншого знання [134, с. 128]. Як пише філософ: «мета земного життя людства полягає в тому, щоб встановити в цьому житті всі свої відносини вільно і згідно з розумом» [87, с. 231]. Як вважав Фіхте, жити заради розумної мети роду, відповідно до розуму – це жити тільки заради досягнення своїх особистих цілей. Жити згідно з розумом – це життя для роду і в роді – значить забувати про свої особисті інтереси, підпорядкувати всі свої життєві ідеї, жертвувати собою. Так живуть великі, рідкісні люди, що працюють і страждають заради людства. Пророки і герої являють собою

образ самопожертви, вони – знаряддя роду. На подвиг великих людей надихає не суттєве прагнення до слави, а віра в рід [218, с. 117]. Отже, «призначення людського роду – об'єднатися в одне тіло, відоме собі у всіх частинах і однаково побудоване» [399, с. 175]. Тому у Фіхте доводиться теза, що людина є істотою соціальною. Така філософсько-правова ідея була відома задовго до появи німецького ідеалізму; ще Аристотель визначав людину як істоту розумну і соціальну. Специфіка доказів соціальності людини у філософії Фіхте полягає у тому, що вона будується як ідеалістична за своїм характером дедукція множинності емпіричних індивідів з принципу самосвідомості [86]. Фіхте завжди виходить із самосвідомості, як вважає мислитель, у нас є різні «почуття», але ми не можемо відносити їх до чогось поза нами, їх ми маємо в собі. Тому ми говоримо лише про факти свідомості або про сприйняття. За допомогою нашої продуктивної уяви ми їх об'єднуємо і так конструюється предмет, який ми повинні потім пізнавати. Тільки в розумі нам даний цей предмет, у мисленні, і він – єдино «даний» і єдино реальний предмет, нічого іншого «реального» для пізнання немає. За вченням Фіхте, все, що дано розуму, створив він сам і містить в собі – це предмет всередині знання. Послідовність Фіхте в тому, що він не виходить за межі пізнання суб'єкта, припускаючи, що знання – це його знання і виходити треба з організації суб'єкта [134, с. 128]. У філософії Фіхте відбувається тотальне поглинання об'єкта суб'єктом, де «останній отримує найбільш відверте іменування – «Я» (треба зауважити, що картезіанська традиція також оперує поняттям *ego*, але у фіхтенському сенсі його недостатньо, тому що йдеться про *super-ego* або, вірніше, *rap-ego*, заздалегідь містить в собі будь-які *alter-*, *prima-*, *post-* і т. д.) і, відповідно, висловлює в собі граничну потенцію і граничний вміст людського» [123, с. 59].

У філософії Фіхте вченню про людину належить абсолютно особлива і суперечлива роль. З одного боку, потрібно мати на увазі раніше розглянуті абстрактно-теоретичні викладки, що стосуються «Я» і «не-Я», щоб «логічно строго» перейти від основоположного науковчення до розуміння людини. З

іншого боку, якщо відразу не взяти до уваги, яке саме «Я», тобто яку інтерпретацію людини має на увазі Фіхте, то характер і спрямованість всіх цих основоположних роздумів науковчення не будуть зрозумілими [157, с. 418]. За словами Фіхте, «Я» є «духовне в людині», а точніше – якась духовна субстанція людства. Людина – це не тільки розумна, але і чуттєва, душевна істота. Відповідно до І. Г. Фіхте, конструює соціальну реальність не окремий індивід, не держава (життя в якій не відноситься до абсолютних цінностей) і навіть не суспільство, в якому постійно вирують пристрасті, а «духовне життя», яке «є творцем всіх явищ та індивідів» [399, с. 686–687]. Духовність І. Г. Фіхте складається з ідей «громадськості». Індивід призначений для життя в суспільстві. Свобода можлива «тільки через діяльність у суспільстві і для суспільства» [340, с. 158]. Звідси Фіхте переходить до аналізу різних форм людської діяльності, таких, наприклад, як моральна, господарська, правова, філософська та ін. Але міркування Фіхте, незважаючи на цю практичну тенденцію, далеко не виходять за межі теоретичної сфери, у нього основною формою практики виявляється моральна діяльність. Єдиним провідником «морального закону» є свідомість людини, оскільки, на думку Фіхте, знання і буття не розділені за межами людської свідомості, а розділяються тільки і виключно в свідомості, і немає ніякого буття, що не опосередковано свідомістю. А якщо це так, то і соціальне буття, будь-яка людська активність мають своєю основою активність свідомості, а значить і духовний світ [340, с. 158]. І. Фіхте пише: «Не індивід, а єдине, безпосереднє духовне життя є творцем всіх явищ та індивідів» [401, с. 686–687].

Вихідною для Фіхте, отже, є духовно-практична, ідеальна діяльність, за її вказівками будується потім і дійсна практична діяльність. Фіхте був одним з найбільш послідовних мислителів, який вважав, що діяльність створює весь світ для людини. Людина живе в тих умовах, які створила сама, і пізнає ту уявну реальність, яку спроектувала, сконструювала. Філософ вважає, що діяльність лише з часом робить людину паном природи. На ранніх етапах

людина піддається ударам долі: стихійним лихам, виверженням вулканів, землетрусів, повеней та ін. Голод, холод, хвороби знищують те, що він насилу створив. Але за допомогою науки, з часом, людина навчається перемагати стихійні сили природи і робиться її паном – ідея Фіхте, яка пізніше буде продовжена Марксом. На кожному кроці свого життя, на думку Фіхте, людина, діючи, засновує свою діяльність на конструкціях, що дозволяють дізнатися дійсність і змінити її з метою втілення моральних ідеалів і наближення кращого світу [134, с. 131].

На думку Фіхте, «... людина завжди повинна погоджуватися з собою» або «... я висловив би основоположне вчення про моральність в такій формулі: вчиняй так, щоб максимуму твоєї волі ти міг мислити як вічний закон для себе» [400, с. 62–63]. Як уже було показано Кантом, у філософії моральності визнання інших особистостей відбувається через моральний закон. Цей останній вимагає бачити в інших людях таких же самосвідомих і вільних істот, як ми самі, і забороняє розглядати їх лише як засіб для здійснення нашого самоствердження. Фіхте хоче показати, що людська індивідуальність, включаючи і тіло, є не природною, а соціально-практичною. Водночас Фіхте пояснює, що таке визнання кожен з індивідів повинен здійснювати не просто перед судом власної совісті (це сфера моралі, а не права), а зовсім специфічним способом: шляхом створення деякої загальної свідомості. Таке об'єднання якраз і конститує правову реальність [86]. Поки вчинки індивіда визначають його бажання і природні схильності, не закон свободи є його максимою, а закон природи, себто егоїзм. Але індивід у боротьбі з власним егоїзмом може досягти стану, в якому він знаходить свободу від природних спонукань, тобто більше не залежить від них, є паном своїх пристрастей. Тут людське «Я», здавалося б, підноситься над «Не-я» і, у такий спосіб, досягається той ідеал свободи, про який весь час говорить Фіхте. Фіхте, однак, заявляє, що стан, за якого людина є сама собі закон, аж ніяк не обов'язково буде станом справді моральним. Від законів природи недостатньо звільнитися – потрібно ще підпорядкувати себе вищому

закону – моральному, який теж є закон, а не просто слідування капризу індивідуальної волі. У разі, коли індивід може подолати свої природні схильності, але не бажає або не здатний підпорядкувати своє емпіричне «Я» моральному закону, то його максимою як і раніше залишається егоїзм, але егоїзм більш витончений і більш небезпечний – торжество свавілля. За словами Фіхте, максима такого індивіда за «необмежене і беззаконне панування над всім, що поза нами» [86].

Отже, Фіхте продовжував філософсько-правову лінію Канта, це простежується у трьох ключових його ідеях: 1) розуміння людини як істоти, що діє, відповідно, її розвиток можливий лише завдяки діяльності; 2) розгляд людини та людської реальності як продуктів діяльності розуму; 3) розкриття духовності та душевності людини, її морального закону.

Саме остання філософська-правова ідея Канта у філософії Фіхте зазнала найбільших змін, адже трансформувалася з ідеї духовності в ідею «громадськості», де свобода можлива через діяльність у суспільстві та для суспільства. Звідси, відбулося тотальне поглинання об'єкта суб'єктом та розгляд людської індивідуальності не як природної данності, а як соціально-практичної.

Наслідуючи Канта, Ф. В. Шеллінг, попри визнання особливості кожного індивіда, все ж обмежує поняттям «зла», його індивідуальну природу. Мислитель вважає, що людина приречена на зло вже від моменту свого народження: «Людина од віку ствердила себе в особливості та себелюбстві, всі що народжуються, народжуються з властивим їм темним началом зла... Тільки з цього темного начала може бути за теперішнього стану людини створено за допомогою божественного перетворення добро як світло» [428, с. 133]. Зло для Шеллінга таке ж породження людської свободи, як і добро. Зло у філософа – це хвороба, яка приголомшує сучасне суспільство сильніше, ніж первісне, свідченням цього є розмах і витонченість злочинів [272, с. 488–490]. Як вважає мислитель, «лише пізнавши всезагальне зло можна зрозуміти добро та зло в людині. Якщо вже в першому творінні

було збуджене зло, яке через діяльність людини перетворилося зрештою на всезагальне начало, то цим може бути, очевидно, пояснена природна схильність людини до зла, оскільки одного разу виниклий у тварі через збудження свавілля безлад сил передається людині вже в момент народження» [428, с. 127].

На думку Шеллінга людина – це єдина істота, здатна і до добра, і до зла, оскільки тільки через людську діяльність і добро, і зло стають дійсними [377]. У цьому контексті варто зазначити, що, не зважаючи на необхідність існування зла, «воно завжди залишається наслідком власного вибору людини» [428, с. 128]. Розмірковуючи над вибором людини, філософ зазначає: «Якщо б індивід діяв тільки як істота, що наслідує власні природні схильності, тобто тільки як егоїстичний індивід, то це була б просто детермінована поведінка; безумовне ж підкорення закону також знищує всяку волю та робить індивіда пасивним та покірним. Насправді ж свідомий індивід, яким він тут припускається, знаходиться у напрузі між альтернативними діями, що виступають в його свідомості як повністю рівно можливі рішення; вибір залежить від нього самого, тому він і є моральною та свободною істотою» [210, с. 103].

У Шеллінга нероздільною єдністю добра і зла є Бог як дух, водночас у душі людини є теж така єдність, однак, якби вона настільки ж була нерозривною в людині, то не існувало б різниці між Богом та людиною, відповідно, вона б розчинилася у Бозі, і не існувало б ні одкровення, ні руху любові [272, с. 488–490]. Проте «кожна суть може відкритися лише у своїй протилежності: любов лише в ненависті, єдність – у 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 рівною мірою містить 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 у творінні взагалі не може залишатися нічого подвійного» [430].

Шеллінг ставить індивідуальність людини у залежність від її гріховності та божественного начала. Так, на думку Шеллінга, до гріхопадіння сама людина знаходиться у центрі всесвіту, божества, а перебування у цьому центрі – сама її сутність, оскільки саме тут людина знаходиться на своєму власному місці. Безгріховна людина є певним ідеалом та має здатність всеоб'ємлюючого об'єктивного пізнання реального світу. Людина, на думку Шеллінга, бачить оточуючий світ таким, яким він є насправді. Проте весь оточуючий світ змішується для людини, як тільки вона залишає своє божественне місце, божественна єдність зрушує для неї з місця, тому вона опиняється на одному шаблі з речами, а не стоїть над ними [428, с. 334].

Людина як самість є істота індивідуальноцентрична. Це дає їй змогу реально вважати свій персональний мікрокосмос моделлю макрокосму. Тут в людині загальний момент підпорядкований її індивідуальному моменту. Що стосується поняття добра, то людина добра остільки, оскільки вона має в собі розум ідентичний універсальному розуму. Людина, будучи особливою, розумною істотою, робить розумне дійсним, на противагу іншим особливим істотам [377]. Відповідно до філософії Шеллінга, людина є одвічною загадкою, оскільки вона містить поєднання всезагальної волі та волі особливої, що є протиріччям вже само собою. Філософ під всезагальною волею розуміє волю Бога, яка «міститься у тому, щоб все універсалізувати, підійняти до єдності із світлом або зберегти в ньому». Людина має бажати з'єднання із всезагальною волею, а тому вона «повинна померти для будь-якої особливості... Звідси й всезагальна необхідність гріха та смерті як дійсного відмирання особистості, пройти через яке, як через вогонь, повинна, щоб очиститися, кожна людська воля» [428, с. 127–128]. Індивідуальна воля особистості протиставляється загальній волі, яка спрямована на досягнення дійсного блага особистості і суспільства. Правове відношення є там, де

здійснюється гармонія загальної та індивідуальної волі. Вищим принципом є поглинання як права того, за допомогою чого формально затверджується індивідуальність волі. Як зазначає філософ, «все, навіть загальна воля, схиляється перед свободою індивідуума, якщо вона ефективна щодо свого власного забезпечення. Загальна воля існує не більше того, як постає питання про забезпечення свободи» [356, с. 34–36]. Наявністю свободи вибору народжуються приватні інтереси, найчастіше протилежні суспільному інтересу загалом. Тому, на думку Шеллінга, безмежний авторитет особистого інтересу необхідно обмежити: із зовнішньої сторони – силою закону, з внутрішньої сторони – через обов’язок. Проте, як вирізняє філософ, не повинна бути ущемлена приватна сфера індивіда. Як підкреслює філософ: «силою непорушного закону треба перешкоджати тому, щоб у всезагальній взаємодії відображалася воля індивідуума. Ця примусова сила закону не може, правда, направлятися безпосередньо проти свободи, оскільки розумна істота не може бути примушеною, а може лише якось сама змусити себе; до того ж цей примус може бути направлено не проти чистої волі, а тільки проти егоїстичного потягу, що виходить від індивідуума та повертається до нього. У ролі ж засобу примусу або зброї, направленого проти цього потягу, не може бути використане ніщо інше, окрім нього» [429, с. 446–447].

Шеллінг продовжив філософсько-правові ідеї своїх попередників, зокрема, його також цікавить питання «зла» в людині та значення розуму у разі прийняття нею рішень. Філософ робить висновок, що індивідуальність залежить від гріховності, приреченості та божественного начала. Завдяки розуму людина робить розумне дійсним. Людина як самість є істота індивідуальноцентрична, на думку Шеллінга, а тому персональний мікрокосмос людини є моделлю макрокосмосу.

Особливість філософії Шеллінга полягає в його розгляді людини як дуалістичної істоти, в якій борються добро та зло, всезагальна воля та воля особлива (індивідуальна), однак, одне залежить від іншого. Людина завжди знаходиться у напрузі між альтернативними діями, тому вона і є свідомою,

лише завдяки свідомості вона може прийняти те чи інше рішення. Щодо загальної та індивідуальної волі, то тут філософ вказує, що перед свободою людини повинно схилитися все, навіть загальна воля, однак, у суспільстві одна і інша волі повинні ототожнюватись або безмежний авторитет особистого інтересу потрібно обмежити, з одного боку, через силу закону (зовнішнє обмеження), а з іншого – через обов’язок (внутрішнє обмеження).

Ідейні підстави Гегеля зробили вирішальний вплив не тільки на образ мислення тієї епохи, а й на всю суспільно-політичну практику XIX ст. Це знайшло, зокрема, своє відображення в підкорені конкретної людської особистості і конкретної людської спільності в ім’я інтересів Світового Розуму, його діалектичного руху і створюваних ним об’єктивних структур. Втім, у ранні роки Гегель був дуже далекий від подібних ідей, оскільки спочатку він повною мірою сприйняв висунуту Кантом антропологічну постановку питання. І незважаючи на те, що в ту пору вона ще не була відома в своєму остаточному вигляді, загальний її зміст був зрозумілий і прийнятий молодим Гегелем, який глибоко вивчав творчість свого великого попередника. Надалі вже цілком антропологічно він мислив, намагаючись через з’ясування органічного взаємозв’язку здібностей душі досягнути те, що Кант знав лише як регулятивну ідею, але не як живе буття. У цей час те, до чого прагнув Гегель, можна з повним правом охарактеризувати як «антропологічну метафізику». Мислитель розмірковує про призначення людини, розуміючи не тільки «людину» як родове поняття, а й «кожну людину», тобто реальну особистість у власному розумінні цього слова. Отже, на думку раннього Гегеля, філософська антропологія покликана виходити з конкретної людської особистості [99, с. 83]. Варто відмітити, що Гегель наголошує про необхідність постійного вдосконалення та саморозвитку людини: «Необхідні людські відносини кожної людини до себе складаються: а) у самозбереженні, у тому, щоб індивід підкорив собі зовнішню фізичну природу та зробив її відповідною до нього; б) для власної духовної природи він повинен створити незалежність від його власної фізичної природи; в) він

повинен підкорити себе власній загальній духовній сутності та зробити себе відповідним їй» [92, с. 201–202].

У Гегеля принцип індивідуалізму виступає як внутрішній моральний суб'єктивний стан індивіда. Своєю чергою, індивід є ні добрим, ні злим за своєю природою, адже «власна основа доброчесності міститься у розумі людини» [91, с. 111]. Індивідуалістичною ідеєю Гегеля є думка про те, що внутрішній світ індивіда має визначатися його вчинками, до того ж, оцінюватися дії людини повинні через мотиви та їхні наслідки. Втім, індивідуалізм у Гегеля, варто зазначити, носить не тільки суб'єктивний, але і соціальний характер: адже треба виводити добро та зло не з людської суб'єктивної природи, а з того, як взаємодіють між собою її воля та суспільна. Якщо збігається мета людини з цілями всезагальної волі, то в цьому разі вона творить добро та є моральною. Зло виникає в результаті того, що воля індивіда піддається спокусі власних примх і приватних інтересів, а не наслідує всезагальну волю, тобто коли індивідуалізм людини набуває крайніх власних проявів [427, с. 43]. Як зазначає філософ «некультурно, коли хто-небудь переслідує такий інтерес, який або не властивий цій людині, або не досяжний в її діяльності, бо розумно робити власним інтересом лише те, чого можна досягнути власною діяльністю. Якщо людина, випробовуючи перешкоди долі, втрачає терплячість, це означає, що свої власні інтереси вона вважає найважливішою справою, чимось таким, до чого, на її думку, повинні пристосовуватися і люди, і обставини» [92, с. 62].

Гегель у громадянському суспільстві в інтерпретації відносин всезагального та особистого інтересів зображує діалектику індивідуалізму. У залежності один від одного знаходяться праця та задоволення потреб, і в такій ситуації суб'єктивне, зокрема себелюбство, слугує задоволенню потреб усіх інших, виникає діалектичне усереднення особливого, індивідуального всезагальним. Тому, здобування та виробляння для інших відбувається тоді, коли кожний сам для себе здобуває, виробляє та споживає. Інакше кажучи, індивід, здійснюючи власні інтереси, сприяє здійсненню всезагальних цілей,

тоді як останні, своєю чергою, сприяють реалізації його прагнень та інтересів [282, с. 116–117].

Гегелівські ідеї водночас містять більше утопічності і однобічності, аніж індивідуалізму, оскільки він здійснює спробу жорстко протиставити і розділити духовну та фізичну суть людини та здійснити суцільне підкорення її індивідуального начала соціальному цілому. Гегель, з одного боку, зазначає, що людина для особистого щастя у суспільстві повинна реалізовувати власне призначення, з іншого – для індивіда, щоб бути щасливим у громадянському суспільстві, всезагальна справа та мета повинні стати особистими. Тобто, на відмінну від суспільного, індивідуальне повинно носити похідний характер та має зумовлюватися ним. Отже, виконуючи перед державою свої обов'язки, кожна людина саме в них повинна шукати своє призначення та власний інтерес, а не навпаки [427, с. 44].

Якщо у Канта протилежність між трансцендентальним і чуттєвим в людині є статичним станом, через що свобода фактично залишається повинністю, то у Гегеля протилежність між індивідом і суспільством може бути подолана в процесі освіти і розвитку особистості. Філософ вважає, що людина не тільки духовна, а й тілесна істота, яка підпорядковується законам природи. Для звільнення індивід повинен подолати свою природну обмеженість. Тобто, людина стає дійсно вільною лише подолавши свою природність [69, с. 38–39]. Гегель критикує протиставлення свободи природі, яке перетворює зовнішнє відношення в сутнісне. Існує лише один абсолютний дух, а свобода – його субстанція, сутність, звідси свобода – абсолютна, необхідність – відносна. Свобода, на думку філософа, первинна, а необхідність вторинна, похідна. Дух осягає необхідність як власне діяння, а її зовнішнє існування – як своє відчужене буття [89, с. 143].

Свобода не може бути надбанням одного окремо взятого індивіда, особливо коли вона виключає свободу інших: «... я тільки тоді істинно вільний, якщо і другий також вільний і мною визнається за вільного. Ця свобода одного в іншому об'єднує людей внутрішнім чином; тоді як,

навпаки, потреба зводить їх разом тільки зовні» [88, с. 422]. Теорія філософа щодо держави як механізму захисту свободи індивідів має безсумнівний інтерес, оскільки він рішуче виступає проти теорії «природного права», яка розглядає державу як свідому відмову людей від властивої їм природи необмеженої свободи з метою забезпечення за допомогою держави обмеженої свободи, яка у них зберігається. На думку Гегеля, держава обмежує лише свавілля, а не свободу. Свобода передбачає розумну волю, право і державу. Право причому виступає як наявне буття свободи, а за межами права існує лише свавілля [69, с. 39–40].

В антропологічній концепції Гегеля є і абсолютний понадособистісний панлогізм, і вчення про всемогутність розуму, і уявлення про тотожність розуму божественного і людського. Але, є тут і щось принципово нове: йдеться про гегелівську ідею, згідно з якою людина тільки в процесі розвитку може і повинна досягти того абсолютного стану свідомості, який їй споконвічно визначено. Гегель відтворює не тільки історію накопичення продуктів людського розуму, скільки історію становлення суб'єктивно-категоріальних форм і способу людського духу. У нього інстинкти і пристрасті виступають лише як слуги Логосу. Фактично Гегель розвитком Світового Розуму замінює людське пізнання як предмет філософії. Пізній Гегель, на відміну від молодого Гегеля, виходить вже не з людини, а з Світового Розуму. Для нього людина виявляється всього лише принципом, в якому Світовий Розум досягає свою самосвідомість і, отже, досконалість. У правоті його переконань не викликає і тіні сумніву жодне протиріччя реального людського життя і навіть історії людства: існування протиріч пояснюється не інакше як простою «хитрістю», до якої вдається ідея, щоб за допомогою їх подолання досягти своєї власної повноти. У Гегеля остаточне вирішення основного питання Канта «Що таке людина?» затемнене або ж зовсім зняте, адже у разі, коли людина є лише місце або медіум, в якому і за допомогою якого пізнає себе Світовий Розум, тоді для пізнання ніяких обмежень немає і бути не може [99, с. 84–85]. Тому, філософія Г. В. Ф. Гегеля

у корені протилежна кантівській ініціативі спроби вияснення антропологічного питання, адже у його творчості намітився «... такий рішучий відхід від антропологічного погляду, якого історія людської думки ще не знала» [53, с. 92]. Така гегелівська модель світобудови здійснила цілком відчутний вплив практично на всі сфери духовного життя XIX століття, бо Гегелю вдалося на якийсь короткий період часу приглушити в свідомості людства нагальне питання, яке вимагало свого вирішення – антропологічне питання Канта [99, с. 86].

Як висновок, дослідники гегелівського вчення розділяють його на два етапи: ранню та пізню філософію, відповідно до зрілості мислителя. Так, на початку свого філософствування багато науковців простежують зацікавленість раннього Гегеля у питаннях божественного та природного начал у людині, панування розуму, значення приватних інтересів для щастя людини. Такий антропологічний напрям у його філософсько-правових ідеях проявлявся у міркуваннях щодо призначення людини, її внутрішнього світу, саморозвитку та вдосконалення, доброчесності. Мислитель розглядав людину не тільки як родове поняття, але й як реальну особистість. Як вважав ранній Гегель, філософська антропологія має виходити з конкретної людської особистості. Індивідуалізм у Гегеля виступає як внутрішній моральний суб'єктивний стан індивіда. Однак згодом ці ідеї набували все більш соціального характеру. Так, спершу це стосувалося питання інтересів та співвідношення загальної та особистісної волі. Мислитель вважав, що коли людська мета ототожнюється з цілями всезагальної волі, то в цьому разі вона творить добро та є моральною. Натомість причиною виникнення зла є наслідування людини своїм приватним інтересам. На думку Гегеля, приватні та загальні інтереси повинні співпадати, у такому разі людина, яка реалізовує власні інтереси, сприяє втіленню всезагальних цілей, тоді як останні, своєю чергою, сприяють справдженню його прагнень та інтересів. Тому, для індивіда всезагальна справа та мета повинні стати особистими, тільки тоді він стане щасливим. З тих пір гегелівські ідеї стали набувати все більшої

однобічності, оскільки Гегель намагається все жорсткіше протиставити і розділити фізичну та духовну сутність людини та суцільно підкорити її індивідуальне начало соціальному цілому. Такий гегелівський підхід принципово відрізняється від поглядів Канта і багатьох інших мислителів. Зокрема, це стосується і ще однієї індивідуалістичної ознаки – свободи. Так, у кантівській філософії в поняття свободи було закладено індивідуалістичний інтерес, а у Гегеля – інтерес колективістський, хоч обидва філософи розглядають свободу індивіда і суспільства у взаємозв'язку. Гегель основи принципу свободи, яка виражається в праві, розглядав не в сваволі, не в суб'єктивних прагненнях окремих осіб, а в державі, що втілює в собі найголовніші принципи абсолютної ідеї, зокрема і принцип свободи. Гегелівська концепція свободи була спрямована проти індивідуалістичного погляду на свободу і, відповідно, проти індивідуалістичної правової ідеології. Дотримуючись загальних інтересів суспільства, на думку Гегеля, саме в державі виявляється Світовий розум, тому умовою справжньої свободи є лише свідоме підпорядкування законам держави, що детермінують приватне свавілля окремих осіб і регулюють його прояви на розумних засадах через право.

Першим, хто піддав критиці філософію об'єктивного ідеалізму Гегеля, був Л. Фейєрбах. Безкомпромісний критик ідеалізму Л. Фейєрбах, на відміну від Гегеля, не відкидаючи тотожності буття і мислення, але розуміючи його матеріалістично, вбачав у гегелівському трактуванні даного принципу тільки тотожність мислення з собою. Єдність буття і мислення, як заявляв Фейєрбах, істинно і має глузд тільки тоді, коли підставою, суб'єктом цієї єдності є людина, а не надлюдське «Я», не ідеалістично ректифікований розум. Людина, на думку Фейєрбаха, найбільш досконала частина вічної природи, але не творіння Бога, не самосвідомість, як у Гегеля, і завдання філософії полягає не в тому, «щоб творити книги, а в тому, щоб творити людей» [62, с. 72]. Л. Фейєрбах спробував протиставити гегелівському абсолютному духу реальну, живу, конкретну людину. Філософ розглядає

будь-яку дію людини як узгодження людської поведінки з людською сутністю. Як він вважає, остання обумовлена антропологічними особливостями людини як природної істоти [69, с. 42]. Насамперед людина – матеріальне тіло, а не тільки «мисляча істота», і тому вона має здатність відчувати. Не може духовний початок у людині бути відділений від тілесного, дух і тіло є двома сторонами тієї реальності, яка називається людським організмом. Однак, згідно з вченням Фейєрбаха, в єдності зазначених двох сторін саме тіло в його цілісності (а не мислення) становить сутність людського «Я». Саме людина – центр всієї методології, а не мислення і навіть не природа. Водночас методологія – не чисто розумовий, як у Гегеля, або емпірично-природний, як у Ф. Бекона, а цілком людський феномен. Тому, не тільки релігія і мистецтво, а також і філософія, методологія, логіка, наука та ін. – все це прояви і розкриття справжньої людської сутності [47, с. 61–62].

Отже, незважаючи на те, що у Фейєрбаха був гегелівський період філософського розвитку, він запропонував антитезу його «абсолютного ідеалізму» – антропологічний матеріалізм. Як вважав Фейєрбах, лише природа і людина є єдиними об'єктивними реальними речами. Він закликає перейти до вивчення людини і природи від роздумів про потойбічні суті, як це роблять ідеалісти. Початковим пунктом філософії, її основою повинна бути не абсолютна ідея, а людина. Тому свою філософію Фейєрбах сам назвав «антропологією». На думку Фейєрбаха, «філософія Гегеля – це раціональна містика», «спекулятивна філософія», яка є безпідставною. Звичайна людська свідомість, яка відірвана від людини і перетворена в абсолют – це абсолютний дух Гегеля. Істинних результатів така філософія не зможе досягти, доки вона перебуває в межах «чистої думки». Думка – це не початок речей, а кінець [381, с. 66–67]. Він стверджував, що Бог є першою думкою, другою – розум, а людина – третьою і останньою. У всій історії людства проглядаються три фазиси філософії, які вона пережила, і зупинився на останньому. Людина, згідно з антропологічним матеріалізмом

Л. Фейєрбаха, в часі і просторі природи є досконалою частиною, нескінченною як психофізична єдність душі і тіла [184, с. 141]. Виходячи з антропологічного матеріалізму, Фейєрбах робить спробу розкрити різні форми суспільної свідомості і, зокрема, релігію. Згідно з думками мислителя, саме людина створила Бога, а не навпаки. Як стверджує Фейєрбах, людська суть і є божественною суттю, будучи звільненою від індивідуальних меж вона об'єктивувалася. Він, виступаючи проти ідеалізму, також був проти вульгарного матеріалізму Фохта, Молешотта, які психічні явища зводили до матеріальних фізико-хімічних і фізіологічних процесів. Істина, як він постійно підкреслював, є тільки антропологія, а не матеріалізм (маючи на увазі вульгарний матеріалізм) чи ідеалізм [381, с. 66–67].

Філософ у власній науці користується антропологічним принципом. Переваги цього принципу, на думку Фейєрбаха, містяться в тому, що вони вимагають розглядати сутність людини не в примарному світі, а в реальній дійсності та уникнути розриву між духом та тілом, який властивий ідеалістичній та дуалістичній філософії. Згідно з мислителем, найвищою метою людини є турбота про себе. Тому, егоїзм або себелюбство як прояв індивідуалізму виражає справжню сутність людської природи. Найважливішим висновком філософії Фейєрбаха є те, що без егоїзму немає людини. Цей висновок заперечував аскетизм та інші інститути теологів, що принижували гідність людини, та був направлений на захист індивідуалістичних концепцій, а саме приватних інтересів особистості [282, с. 120]. Як вважав філософ, людині, безумовно, притаманні пристрасті, які здійснюють вплив на її ціннісні орієнтири, забезпечують захисну реакцію, діють як з егоїстичними цілями, так і досягають найвищих цілей. У сучасному розумінні термін «егоїзм» наповнений негативними характеристиками, але в контексті робіт Л. Фейєрбаха, варто зауважити, він має дещо інший відтінок. Як підкреслював філософ, егоїзм може бути різним: він може розглядатися як добрий, співчутливий, так і як нелюдський, злий і корисливий [184, с. 141]. У цьому контексті Фейєрбах зазначає, що «я

розумію під егоїзмом любов людини до себе, тобто любов до людської істоти, ту любов, яка є імпульсом до задоволення та розвитку всіх тих прагнень та схильностей, без задоволення яких людина не є справжньою, сучасною людиною та не може нею бути; я розумію під егоїзмом людини любов індивідуума до себе подібних індивідуумів, – бо що я без них, що я без любові до істот мені подібних?» [387, с. 546–547].

У Фейєрбаха людина є суспільною істотою. Засобом досягнення гармонійного суспільства, вирішальною силою суспільного і морального прогресу є любов, яка містить в собі сутність і мету людини. Любов, будучи властивістю людини як родової істоти, виявляється тією силою, що скріплює невидимими узами все суспільство. Як пише в своєму першому творі «Думки про смерть і безсмертя» Фейєрбах: «людина любить, вона зобов'язана любити... Але любов її різна, її істина і цінність визначені змістом і обсягом почуття. Можна любити одиничне, чуттєве (гроші, речі), або честь, славу, або істотне, загальне, живе, можна любити окремих людей, конкретні істоти (чуттєва любов), а можна – людину загалом, 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 себе, тим сильніша твоя любов. Не можна любити без самовіддачі» [286, с. 92].

Отже, індивідуалізм і спрямованість до світу є початковим етапом антропологічного світогляду загалом. Самоцінність людини як досконалої істоти полягає в «розумі, волі і серці», у свідомості, волі і любові. Мислитель вважав вищою цінністю любов. «Істинність життя і істинність індивідуальності спирається тільки на істинність почуттів. Життя – це любов» [388, с. 496–497]. Як зазначає Фейєрбах: «людина – ніщо без предмету. Краще охопити власною любов'ю наймізерніший, негідний предмет, ніж егоїстично замкнутися у своєму власному «Я». Але тільки за наявності предмета істинної любові розвивається та виявляється справжня сутність людини» [388, с. 251]. Фейєрбахом розглядається любов як

найвищий вияв людської чуттєвої природи, як найдосконаліший механізм регулювання суспільних відносин, як принцип організації соціального. Лише на засадах шанобливого, глибинного, внутрішнього почуття людини до людини виникає справжня людяність, а її епіцентром є любов [272, с. 490–492].

Отже, у контексті антропологічного принципу Фейєрбаха специфіка трактування людини якраз полягає в тому, що Фейєрбах, матеріалістично витлумачивши людину, не перетворив її в один з об'єктів низки інших об'єктів природи. Він фіксує відмінну рису людини, що робить людину справжнім суб'єктом з його ставленням до світу – суспільну природу людини [15, с. 51]. Гармонійне ціннісне буття людини в світі, як відзначав Л. Фейєрбах, виявляє себе тільки в процесі життєдіяльності, в комунікації, у любові, у співіснуванні. Людина, будучи родовою істотою, синтезує в собі аксіологічні, онтологічні, гносеологічні складові саме завдяки спілкуванню. Комунікація, знімаючи відособленість окремої людини, забезпечує їй надприродну перспективу. Як стверджував мислитель, модусом нескінченного співіснування виступає чуттєвість, примат почуттів над мисленням являє істота людського спілкування. Прагнення до загальнолюдського щастя існує тільки тоді, коли за межами мого «Я» існує інше «Ти», «Я» відкривається собі завдяки єднанню з «Ти». Коли людина одна – вона обмежена, і тільки в напрямі Я–Ти розкривається цінність незалежності. «Комунікативна цінність любові за допомогою взаємопереплетення чуттєвості і розумності в діалозі Я–Ти, Чоловік–Жінка, Людина–Людина через призму не відчуження до трансцендентальних меж людської сутності є, мабуть, аксіологічною домінантою творчості Л. Фейєрбаха.

Отже, любов до іншої людини разом з розумним егоїзмом у творчості Л. Фейєрбаха побудована на діалозі і взаєморозумінні. Це стає ціннісним фундаментом спадщини німецького мислителя та сутністю його нової релігії в сукупності з цінностями щастя, істини, свободи і філософії. Ці цінності

детермінують прагнення людини третього тисячоліття до гармонійного, морального і ціннісного співіснування «Ти» із суспільством» [442].

Отже, як в німецькій, так і в світовій філософії початком епохи матеріалізму та завершальним етапом класичної німецької філософії є філософія Фейєрбаха, яка містить критику об'єктивного ідеалізму Гегеля та має антропологічний характер. Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха ґрунтується на таких індивідуалістичних ідеях: людина не творіння Бога, не самосвідомість, як у Гегеля, а найбільш досконала частина вічної природи; предметом філософії є реальна, жива, конкретна людина, яка має антропологічні особливості як природної істоти; філософ розглядає будь-яку дію людини як узгодження людської поведінки з людською сутністю; найвищою метою людини є турбота про себе; без егоїзму немає людини, тому що егоїзм – це любов людини до себе; егоїзм або себелюбство виражає справжню сутність людської природи та є проявом індивідуалізму; захист індивідуалістичних концепцій, а саме приватних інтересів особистості; людині притаманні пристрасті, які здійснюють вплив на її ціннісні орієнтири, забезпечують захисну реакцію, діють як з егоїстичними цілями, так і досягають найвищих цілей; любов охоплює сутність і мету людини та є вирішальною силою суспільного і морального прогресу, вона розглядається як найвищий вияв людської чуттєвої природи, як найдосконаліший механізм регулювання суспільних відносин, як принцип організації соціального.

Як висновок, індивідуалізм, що був притаманний для періоду німецької класичної філософії, ґрунтувався на вченнях таких відомих філософів, як: Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, Фейєрбах. Вважаємо, що всій німецькій класичній філософії притаманна дуалістичність, оскільки, з одного боку, Кант, Фіхте, Фейєрбах зацікавлені роллю людини у суспільстві, а, з іншого боку, Шеллінг, Гегель розкривають значення соціального та суспільного для людини. Така дуалістична природа цього періоду призвела до продовження розвитку соціальних ідей в марксизмі.

Загалом, можна простежити у всіх вченнях мислителів цього періоду зацікавлення такими дихотоміями, як:

- об'єкт/суб'єкт. Під час розгляду цього виду протиставлення можемо, безсумнівно, стверджувати про пріоритет суб'єкта, адже у німецькій класичній філософії відбулося відкриття трансцендентального суб'єкта Кантом, людина стала розглядатися як суб'єкт, що не тільки визначає спосіб пізнання, але й конструює предмет пізнання, а докази існування зовнішнього світу виводились з актів суб'єктивності;

- добро/зло. Філософів цього періоду цікавило питання, чи людина від природи є доброю чи злою, що керує нею під час прийняття рішень. Незважаючи на різні погляди щодо цього питання, всі зійшлися на одному – людина має здатність виходити за межі причинно-наслідкової детермінації як автономний індивідуум;

- тіло/дух. Більшість філософів німецької класичної філософії твердили про те, що людина належить двом світам: природному та духовному. Всіх їх цікавило питання, яка детермінація: духовна чи тілесна переважає у поведінці людини і зробили висновок, що людина як суб'єкт моральної свідомості є вільною;

- раціональність/іраціональність. Фактично німецька класична філософія є продовження раціоналізму Нового часу та Просвітництва, тому ідея розкриття людини та людської реальності як продуктів діяльності розуму є ключовою. Вважалося, що людина має свободу вибору вчинків як носій розуму;

- егоїзм/добродетельність. Це протиставлення стоїть у площині фактично ще більшої бінарної опозиції, а саме: приватні інтереси/суспільні інтереси. Під час вирішення цього дуалізму спостерігаємо дві позиції: з одного боку, егоїзм вважається негативним явищем, крайнім індивідуалізмом, якого необхідно приборкати шляхом введення законів, морального обов'язку чи імперативу через виховання та освіти. З іншого боку, саме приватні інтереси, людський егоїзм є чинником розвитку усього

суспільства, його економічної складової зокрема;

– загальна воля/індивідуальна воля. Ця дихотомія є продовженням попередньої. Як вважав Шеллінг, перед індивідуальною волею повинна схилитися навіть всезагальна, а сприяння здійснення всезагальних цілей відбувається тільки через здійснення власних інтересів. Натомість Гегель, як і більшість інших мислителів цього періоду, стверджував, що мета людини повинна збігатися з цілями всезагальної волі, тільки тоді вважатиметься, що людина творить добро та є моральною. Якщо воля індивіда піддається спокусі власних примх і приватних інтересів, а не наслідує всезагальну волю, то виникає зло. Як наслідок, подібні міркування отримали свій подальший розвиток у вченнях К. Маркса та Ф. Енгельса, які повністю трансформували поняття свободи з індивідуального в колективне та стверджували, що лише в колективі можлива особиста свобода, а умови для реалізації свободи може надати тільки держава.

Висновки до Розділу 6

Отже, на підставі проведеного аналізу індивідуалізму Німецької класичної філософії ми зробили такі висновки.

1. Встановлено, що Класична німецька філософія до аналізу взаємозв'язку людини і світу підходить якісно по-новому, розглядаючи людину, насамперед, як внутрішньо активну істоту, що впливає на світ і конструює його. Тому виділено риси, які були притаманні Німецькій класичній філософії: зміщення акцентів з аналізу природи на дослідження людини, якій притаманні такі якості, як: вільнодумство, знання і вміння діяти зі «знанням справи»; твердження, що людина живе не у світі природи, а у світі культури; особливе ставлення до філософії, оскільки вбачали в ній роль совісті та душі; розробка німецькою класичною філософією цілісної концепції діалектики; твердження, що ніякої ідеології чи розпорядчих

кодексів моралі не існує; дослідження людської сутності, духовного життя людини, а не тільки людської історії; гуманність, гуманізм представляються як природна мета розвитку суспільства; раціонально-теоретичне осмислення явищ дійсності, тобто людина повинна оцінювати свої можливості, спиратися на власний розум та нести відповідальність за свої вчинки та принципи; людина здатна до раціонального пізнання, а тому вище світу природи і всього буття; розгляд індивіда як мети, а не як засобу; підкреслення важливості прагнення людини до власної духовної сутності та вивчення проблеми високої моральності індивіда; основними якостями людини стають вільнодумство, знання і вміння діяти раціонально, а отже нести відповідальність за свої дії; акцент на почутті власної гідності особистості; розкриття антропологічної, онтологічної і соціальної складової свободи; людина розглядається як внутрішньо активна істота, що впливає на світ і навіть конструює його; введення у філософію поняття об'єкта і суб'єкта пізнання, підкресливши водночас активність суб'єкта, що пізнає; «суб'єкт» і «людина» не тотожні, оскільки людина виступає суб'єктом пізнання тільки тоді, коли здійснює активну діяльність, спрямовану на осмислення об'єкта; розуміння свободи як підстави автономії волі, гідності, відповідальності; цілі і засобу досягнення загального правового стану як рушійного чинника розвитку відносин приватної власності, становлення держави і формування законодавства; як єдине природжене природне право, з якого, як наслідок, виводяться всі інші права.

2. Установлено, що вплив ідей І. Канта на індивідуалізм є практично невичерпним. Настільки ж невичерпним є питання про рецепцію кантівських ідей в індивідуалізм. Ці питання припускають як всебічний розгляд історії філософії, так і певну інтерпретацію кантівської спадщини.

Особливу увагу мислитель приділив темам духовності та пов'язаним з ним питанням добра і зла в людині, а також моральності як суб'єктивного чинника, адже лише присутній в людині моральний закон є засобом у виборі людини. Тому, завданням людини є розвивати в собі моральні якості,

вдосконалювати та виховувати себе, постійно прагнути до добра, звідси віра філософа в нескінченне моральне самовдосконалення людини, яка аналогічна вірі у розум. Окрім того, велика частина його філософії присвячена морально-природному індивідуалізму, згідно з яким людина належить двом світам: світу природи – де вона феномен, частина сенсибельного світу та світу розуму – в якому вона ноумен, тобто здатна виходити за межі природної казуальності. Отже, лише людина як носій розуму має свободу вибору вчинків. Тому людина, на думку Канта, – це автономний індивідуум, наділений трансцендентальною або моральною свободою.

3. Виявлено, що Фіхте продовжував філософсько-правову лінію Канта, це простежується у трьох ключових ідеях Канта: 1) розуміння людини як істоти, що діє, відповідно, її розвиток можливий лише завдяки діяльності; 2) розгляд людини та людської реальності як продуктів діяльності розуму; 3) розкриття духовності та душевності людини, її морального закону.

Саме остання філософська-правова ідея Канта у філософії Фіхте зазнала найбільших змін, адже трансформувалася з ідеї духовності в ідею «громадськості», де свобода можлива через діяльність у суспільстві та для суспільства. Звідси, відбулося тотальне поглинання об'єкта суб'єктом та розгляд людської індивідуальності не як природної данності, а як соціально-практичної.

Виявлено, що Шеллінг продовжив філософсько-правові ідеї своїх попередників, зокрема його також цікавить питання «зла» в людині та значення розуму у разі прийняття нею рішень. Філософ робить висновок, що індивідуальність залежить від гріховності, приреченості та божественного начала. Завдяки розуму людина робить розумне дійсним. Людина як самість є істота індивідуальноцентрична, на думку Шеллінга, а тому персональний мікрокосмос людини є моделлю макрокосмосу.

Особливість філософії Шеллінга полягає в його розгляді людини як дуалістичної істоти, в якій борються добро та зло, всезагальна воля та воля особлива (індивідуальна), однак, одне залежить від іншого. Людина завжди

знаходиться у напрузі між альтернативними діями, тому вона і є свідомою, лише завдяки свідомості вона може прийняти те чи інше рішення. Щодо загальної та індивідуальної волі, то тут філософ вказує, що перед свободою людини повинно схилитися все, навіть загальна воля, однак, у суспільстві одна та інша волі повинні ототожнюватись або безмежний авторитет особистого інтересу потрібно обмежити, з одного боку, через силу закону (зовнішнє обмеження), а з іншого – через обов’язок (внутрішнє обмеження).

Встановлено, що дослідники гегелівського вчення розділяють його на два етапи: ранню та пізню філософію, відповідно до зрілості мислителя. Так, на початку свого філософствування багато науковців простежують зацікавленість раннього Гегеля у питаннях божественного та природного начал у людині, панування розуму, значення приватних інтересів для щастя людини. Такий антропологічний напрям у його філософсько-правових ідеях проявлявся у міркуваннях щодо призначення людини, її внутрішнього світу, саморозвитку та вдосконалення, доброчесності. Мислитель розглядав людину не тільки як родове поняття, але й як реальну особистість. Як вважав ранній Гегель, філософська антропологія має виходити з конкретної людської особистості. Індивідуалізм у Гегеля виступає як внутрішній моральний суб’єктивний стан індивіда. Однак згодом ці ідеї набували все більш соціального характеру. Так, спершу це стосувалося питання інтересів та співвідношення загальної та особистісної волі. Мислитель вважав, що коли людська мета ототожнюється з цілями всезагальної волі, то в цьому разі вона творить добро та є моральною. Натомість причиною виникнення зла є наслідування людини своїм приватним інтересам. На думку Гегеля, приватні та загальні інтереси повинні збігатися, у такому разі людина, яка реалізовує власні інтереси, сприяє втіленню всезагальних цілей, тоді як останні, своєю чергою, сприяють справдженню його прагнень та інтересів. Тому, для індивіда всезагальна справа та мета повинні стати особистими, тільки тоді він стане щасливим. З тих пір гегелівські ідеї стали набувати все більшої односторонності, оскільки Гегель намагається все жорсткіше протиставити і

розділити фізичну та духовну сутність людини та суцільно підкорити її індивідуальне начало соціальному цілому. Такий гегелівський підхід принципово відрізняється від поглядів Канта і багатьох інших мислителів. Зокрема, це стосується ще однієї індивідуалістичної ознаки – свободи. Так, у кантівській філософії в поняття свободи було закладено індивідуалістичний інтерес, а у Гегеля – інтерес колективістський, хоч обидва філософи розглядають свободу індивіда і суспільства у взаємозв'язку. Гегель основи принципу свободи, яка виражається в праві, розглядав не в сваволі, не в суб'єктивних прагненнях окремих осіб, а в державі, що втілює в собі найголовніші принципи абсолютної ідеї, зокрема і принцип свободи. Гегелівська концепція свободи була спрямована проти індивідуалістичного погляду на свободу і, відповідно, проти індивідуалістичної правової ідеології. Дотримуючись загальних інтересів суспільства, на думку Гегеля, саме в державі виявляється Світовий розум, тому умовою справжньої свободи є лише свідоме підпорядкування законам держави, що детермінують приватне свавілля окремих осіб і регулюють його прояви на розумних засадах через право.

Як в німецькій, так і в світовій філософії початком епохи матеріалізму та завершальним етапом класичної німецької філософії є філософія Фейєрбаха, яка містить критику об'єктивного ідеалізму Гегеля та має антропологічний характер. Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха ґрунтується на таких індивідуалістичних ідеях: людина не творіння Бога, не самосвідомість, як у Гегеля, а найбільш досконала частина вічної природи; предметом філософії є реальна, жива, конкретна людина, яка має антропологічні особливості як природної істоти; філософ розглядає будь-яку дію людини як узгодження людської поведінки з людською сутністю; найвищою метою людини є турбота про себе; без егоїзму немає людини, тому що егоїзм – це любов людини до себе; егоїзм або себелюбство виражає справжню сутність людської природи та є проявом індивідуалізму; захист індивідуалістичних концепцій, а саме приватних інтересів особистості;

людині притаманні пристрасті, які здійснюють вплив на її ціннісні орієнтири, забезпечують захисну реакцію, діють як з егоїстичними цілями, так і досягають найвищих цілей; любов охоплює сутність і мету людини та є вирішальною силою суспільного і морального прогресу, вона розглядається як найвищий вияв людської чуттєвої природи, як найдосконаліший механізм регулювання суспільних відносин, як принцип організації соціального.

4. Виявлено, що індивідуалізм у німецькій класичній філософії – це дуалістичний індивідуалізм, оскільки у вирішенні практично будь-якого питання містить суперечливі тенденції, що також сприяло спробам або штучно розділяти ці тенденції, або по-новому синтезувати їх.

ВИСНОВКИ

Дисертація є першим комплексним у сучасній українській філософії права новаційним монографічним дослідженням концептуалізації індивідуалізму у класичній філософії права. У ході аналізу даних гіпотеза про індивідуалізм знайшла своє підтвердження. Особистим внеском автора є виокремлення різновидів індивідуалізму по-філософськи оцінених відповідно до історичних епох, в яких він розвивався. У дисертації обґрунтовані нові в концептуальному плані і важливі для сучасної практики категорії, положення і висновки, одержані особисто здобувачем, зокрема:

1. Проблема генези індивідуалізму має філософсько-правовий характер, оскільки аналіз цього феномена відображає закономірності минулого, сучасності та проектує майбутній розвиток індивідуалізму. Тому категорія індивідуалізму виступає як конкретне історичне явище, яке не залишається незмінним щодо свого змісту. Враховано, що генезис індивідуалізму містить протиріччя: у кожній епосі віднаходимо ознаки то розвитку, то занепаду, то рух, що позначає сповільнення прогресу. Класичний період розвитку індивідуалізму рухався еволюційно, фактично кожна наступна епоха була своєрідним продовженням попередньої, де філософсько-правові ідеї індивідуалізму вдосконалювалися та набували нового змісту.

Філософсько-правові ідеї індивідуалізму віднаходимо ще в епоху Античності, згодом вони продовжують формуватися в Середньовіччі, потім набувають нового змісту в епоху Відродження та особливого відтінку в епоху Реформації і стають вагомими в Новий час та в Німецькій класичній філософії. Починаючи з цього часу, індивідуалізм можна вважати певною культурною віссю розвитку, яка формує її понятійно-категоріальний апарат та дозволяє по-новому охарактеризувати антропологічний блок філософсько-правових проблем. Саме тому набувають ваги всі етапи становлення

індивідуалістичних ідей та «класичний» індивідуалізм як неодмінний атрибут сучасного трактування цього філософсько-правового явища.

2. У ході наукового аналізу візуалізується застосування історичного, цивілізаційного та синергетичного підходів. Історичний підхід до осмислення значень природно-правових категорій проєктує, зокрема, урахування змін історичних типів філософування та їх соціокультурної зумовленості. Кожна епоха з точки зору еволюціонування продукує свої філософські взірці, що зберігають культурне значення до сьогодні. У цьому сенсі йдеться про філософську класику Античності, Середньовіччя, Відродження, Реформацію, Новий час, Просвітництво, Німецьку класичну філософію. Аналізуючи історичні начала індивідуалізму та його філософської рефлексії, дослідники пов'язують його виникнення із суттєво відмінними хронологічними періодами, які тривають від розпаду первіснообщинного ладу і аж до Нового часу. Встановлено, що індивідуалізм є результатом розвитку особистості, а тому стверджувати, що до християнства чи Нового часу розвиток як такий не відбувався, було б неправильним. Перші уявлення про індивіда, його місце у суспільстві мають глибокі коріння, які сягають стародавньої філософії. І нехай у цей період важко простежити чіткі та конкретні факти виникнення індивідуалізму, водночас незначні прояви згодом дали поштовх до поступового виокремлення людини з суспільного цілого. Такими щаблями можна вважати: усвідомлення людиною свого «Я» як більш пізню форму індивідуалізму; самопізнання та самовивільнення людини; усвідомлення власних особистісних рамок позиціонування.

3. Здійснено дослідження джерел відкриття індивідуалізму. Для вирішення цього завдання проаналізовано ту проблемну ситуацію, у надрах якої виник цей феномен. Зазначено, що філософсько-правовий рух до нових результатів протікає як процес оновлення інтерпретації сутності досліджуваного предмета по його історичній осі.

Центром грецької думки не був індивідуалізм сам собою, однак, він розвивався в безперервних дискусіях про форми найкращого державного

устрою, постійно трансформувався через ідеал активного громадянина, від добродіяння якого вирішальним чином залежав добробут усього суспільства. Водночас, епохою Античності доведено, що цінність людини, її індивідуальність, будучи реальною, залишається лише привілеєм деяких (вільних громадян) і не може визначати людську сутність у її загальності. Однак, саме Античність продемонструвала хоча й обмежену, але конкретну і реальну цінність людини через такі категорії права, як свобода, рівність та справедливість.

В античній філософії диференційовано п'ять основних етапів філософсько-правового осмислення проблеми людини.

4. Давньогрецькі уявлення першого етапу у філософсько-правовому осмисленні проблеми людини були сконцентровані у міфах, де людина, боги, поліс, право – органічні частини Всесвіту, що підпорядкований Логосу (загальному закону). Право є проявом Логосу, а звичаєве право є концентрацією вічної справедливості.

Цей період античної правової думки характеризується вивільненням людини від природи, її залежності від традиційних норм та порядків, міфологічної свідомості. Спершу таке вивільнення є лише абстрактним, умовним та можливим тільки в епосі. Адже в цей період у людини відсутнє місце у соціумі та її статус, а сам індивід є частиною природи, родовим елементом, який може лише постійно повторювати традиційні схеми та звичаєву поведінку. Оскільки життя людини наперед визначене долею, а її вчинки та рішення нічого не змінять, то вона є безініціативною.

Єдиним джерелом, де в дофілософській традиції вдається відмежувати індивідуальну свідомість від колективної, є епос. Саме в епосі закладено такі філософсько-правові ідеї, які стали фундаментом подальшого розвитку індивідуалізму. Однак, треба пам'ятати, що як і сама людина, право тут – теж частина природи, адже всі ці ідеї є лише в межах логосно-номосної інтерпретації права. Отже: герой може діяти виходячи із власних інтересів, ставлячи перед собою власні цілі, тобто індивід здатний до самовизначення,

зокрема правового; епічні герої наділені особистісними рисами; герой через усвідомлення зумовленості своєї долі має можливість власного правового вибору; у структурі особистості відокремлюється категорія «одиничного»; підтвердженням індивідуальності є те, що герой завжди мислиться в однині; правові вчинки людини є індивідуально-мотивовані; здійснення свого призначення можливе лише через вольову участь; героїзм є драматичним шляхом боротьби за самобутність і самоствердження.

5. Філософсько-правова рефлексія індивіда відбувалася подекуди дуже повільно та пов'язувалася з багатьма чинниками, зокрема: із втратою шанобливості до традицій та звичаю і зміною родового суспільного ладу. Як тільки людина стала членом полісу-держави, фіксується початок вже іншого етапу у філософії права, який засвідчує першу появу індивідуалізму, адже громадянин полісу вже був сприйнятий як самостійний суб'єкт права, який здатний брати участь у політико-правових відносинах. Щоправда, мовиться лише про вільних громадян. Треба пам'ятати, що антична філософія права теоретично завжди випереджала реальний правовий стан суспільства, оскільки упродовж всієї історії відомі випадки жорстокого поводження з рабами. Тому ідея рівності у філософії права Античності є завжди категорією відносною, бо ця рівність стосується лише вільних громадян.

Отже, другий етап характеризується тим, що індивід звільняється від кровно-родинних відносин, що дає можливість бачити в ньому не тільки індивіда, наділеного особистісними характеристиками, подібного до героїв епосу, а особистість, здатну до самосвідомості, здатну до оцінки своїх і чужих вчинків, на основі власних думок і установок. А отже, суб'єкт тут вже спроможний самостійно оцінити своє місце у світі і ступінь власної волі та самореалізації.

6. Третій етап пов'язаний із філософсько-правовими ідеями атомізму та софізму. Саме ці школи остаточно закріпили перехід права з логосно-номосних ідей до антропних. Спершу право розумілося як прояв Логосу (загального божественного закону), і лише згодом через індивідуалізм

проявляються перші ідеї, які свідчать про вплив людини на право, зокрема: людина здатна самотійно створювати зразки поведінки; право – це результат домовленостей та людських зусиль; закон повинен сприяти реалізації людини тощо. Важливою особливістю цього етапу є те, що тогочасне право потрактоване вже і як позитивне, і як природне.

Запропоновано концептуалізувати основні філософсько-правові ідеї атомізму та софізму, що стали поштовхом до подальшого розвитку індивідуалізму: заперечення свободи необхідності як підкорення традиціям, моральним нормам; здійснення спроби перенесення філософсько-правових інтересів з виміру пізнання природи і навколишнього світу на людину; твердження прив'язаності людини до зовнішніх порядків буття; розгляд індивіда як людини, яка здатна усвідомлювати власну відокремленість, незалежність та правову гідність; розкриття внутрішнього світу людини та значення її духовної свободи під час прийняття правових рішень; виокремлення людини та її індивідуальних якостей як вагомих детермінант при управлінні державою загалом, та у правовому вчинку зокрема; пов'язаність індивідуалізму з активністю людини. Первісно посталим виявлено значення «щастя» для особистості, яке означає свободу та самотійність у прийнятті нею рішень; твердження, що людина є автономний суб'єкт; визнання значення окремих індивідів для функціонування держави; твердження, що саме від волі людини залежить дія законів у державі; затвердження пріоритету індивідуального над колективним; відтворення у філософії права принципу самоцінності та індивідуального «Я»; характеристика права через антропологічно-філософський принцип; розширення філософсько-правових уявлень про свободу, справедливість та відповідальність; поєднання закону з максимально можливою мірою свободи та індивідуальної свободи; перше обґрунтування договірної теорії, згідно з якою право – результат договору та людських зусиль; підтвердження рівності, свободи і незалежності договірного спілкування.

7. Продовжуючи філософсько-правову традицію, започатковану атомістами та софістами, можна стверджувати про подальший наслідок індивідуалістичної філософії, який проявляється у співвідношенні філософських форм античного гуманізму та антропоцентризму.

Цей етап характеризується діаметральною протилежністю, адже по один бік знаходяться філософи, які відстоюють автономію індивіда, а по інший – Платон з ідеями ідеальної держави та абсолютного підкорення індивіда державі. Платон не визнавав особистість, її свободу та потреби, все це, вважав він, може зашкодити державі. Щастя, свобода, досконалість – не мають значення, цим людина повинна жертвувати заради держави. Люди мають бути у всьому рівні, однакові, підкорятися однаковим правилам, подібно мислити і відчувати.

Натомість у своїх філософсько-правових вченнях Сократ та Аристотель продовжують лінію дуалізму права та місця індивіда в ньому. Так, обидва філософи інтерпретували людину як суб'єкта свідомого мислення, який зобов'язаний знати сенс та необхідність законів. Ці мислителі, обґрунтувавши відмінність між позитивним та природним правом, переконували, що право – це і є справедливість, тому обов'язком кожної людини є підкорення законам. Лише, коли людина збагне суть права через власний розум, буде можливим таке підпорядкування. Тільки знання можуть бути критерієм вибору моральних цінностей, а тому так важливо, щоб людина могла самовдосконалюватися. Отже, людина розумна – це людина моральна.

Загальновідомий філософ Аристотель є прихильником індивідуалістичних ідей певною мірою, оскільки надає перевагу особистісних інтересів над суспільними, не заперечує приватну власність, схвалює щастя людей, доводить, що для людини турбуватися про особисте – це нормально, а її доля залежить тільки від неї. Твердження про те, що критерієм оцінки закону є міра його сприяння реалізації справжньої природи людських намірів, є важливою тезою філософії цього мислителя.

8. П'ятий етап зазвичай позначається як елліністичний, коли з'являється низка філософсько-правових шкіл: академіки (платонівська Академія), стоїки, епікурейці, кініки тощо. У цьому періоді філософії права характерний перехід до проблем людської етики, моралізаторських одкровень в епоху занепаду, а потім і занепаду еллінської культури, що зумовлений поглинанням Римською імперією грецької держави.

Остання епоха еллінізму характеризується зменшенням зв'язку держави і суспільної громади, руйнуванням полісу. Держава за таких обставин має насильницький характер щодо індивіда. Щодо права, то, як і раніше, воно характеризується через дуалізм та є вираженням справедливості. Ідея рівності в філософії права набула подальшого розвитку, адже філософи цього етапу виступають за рівність усіх суб'єктів права, зокрема і рабів. Однак, така ідея поширювалася лише в теорії права, натомість на практиці Римська імперія відома своїм жорстоким поводженням з рабами. Щодо ідеї свободи у філософії права, то її розвиток залишився на рівні, а деякою мірою навіть регресував, оскільки софісти більше відстоювали індивідуальну свободу, натомість стоїки її обмежили лише суто до внутрішньої категорії.

Римське право дістало бурхливий подальший розвиток, але в напрямі лише сповідування ідей позитивного права. Всім відомі перші правові інститути (спадкове право, звичаєве, інститут власності тощо), які стали основою для права в подальшому, однак, філософсько-правові ідеї в цей період не набули такого великого значення, як позитивне право. Саме тому свобода зводилася лише до внутрішньої якості людини, а справедливість розглядалася лише як математична, логічна категорія.

9. Вважаємо, що стверджувати про абсолютну відсутність філософсько-правових ідей в епоху Середньовіччя є неправильним. В Античний період теж спостерігалася неоднозначність щодо існування індивідуалізму, однак, проаналізувавши цю епоху, ми встановили, що індивідуалістичні ідеї не лише були присутні, але й стали основою для подальшого розвитку

індивідуалізму. Тому вважаємо, що є принциповим підкреслити значення античного світогляду та філософсько-правової думки для формування середньовічної «версії» індивідуалізму. У літературі ми спостерігали багато думок з приводу того, чи в епоху Античності існував індивідуалізм. Незважаючи на ці суперечності, ми дотримуємось одного принципового положення – те, що античне розуміння особистості було відмінне від середньовічного розуміння, ще не означає, що його не було взагалі. Також було доведено, що, ймовірно, однієї узгодженої концепції у добу Античності, яка б безсумнівно підтверджувала існування індивідуалізму не існувало, однак, навіть той окремий індивідуалістичний спадок, який був підданий аналізу, став підґрунтям для подальшого розвитку індивідуалізму.

10. Встановлено, що християнське вчення повністю видозмінило середньовічне право, яке спиралося у своїй основі на такі принципи:

1) принцип теоцентризму (єдинобожжя, монотеїзм) – згідно з ним – Бог – центр світу, ніщо не відбувається без Його відома. Відповідно до цього принципу релігійні традиції та канони є основою права, а тому воно має теократичний характер. Законослухняна поведінка – це поведінка, яка виконується в межах релігійних норм;

2) принцип креаціонізму, відповідно до якого Богом з нічого створене все. Природне право, як і світ та людина, теж створене ним. Нове природне право пов'язане не із земним порядком, а з духовною єдністю душі і тіла. Цей принцип трактує свободу волі не лише як можливість вибору, а й як творчий акт;

3) принцип антропоцентризму – основною постаттю у світі є людина, для якої створений світ. Всі люди мають автономну індивідуальність. Сутність та призначення людини кардинально переосмислюються. Отже, людина наділена й найвищою цінністю, а Бог є особистістю;

4) принцип гуманізму. У середньовічну епоху з'явився інтерес до внутрішньої сутності людини. Відтоді для права стають важливими воля та

наміри людини, а не факти та поведінка суб'єкта права, як це було в античній філософії. Вчинки людини розуміються як особистісний вибір людини, а не як результат розумної чи нерозумної природи. Віра, людяність, милосердя, чистота душі, добро, людинолюбство та персональна відповідальність займають місце ритуалу і обряду;

5) принцип персоналізму, згідно з яким людина є унікальною особою з індивідуальною неповторністю та незалежною самоцінністю;

6) принцип рівності та справедливості. Через схожість до Бога проголошується рівність між всіма людьми. Своєю чергою справедливість є людська (кожному – своє, відплата рівним за рівне) та Божа (неоспорювана та найчесніша);

7) принцип відповідальності та свободи волі. Людина за свої вчинки повинна нести персональну відповідальність та розуміти суть справедливої відплати. Більше того, покарання за недоброчесну поведінку чекає як на людському суді, так і на Божому. Оскільки людина зобов'язана зректися своєї волі на користь Божої, то воля розуміється обмежено. У сенсі самовизначення людина не вільна, їй дозволяється обирати лише між добром та злом, між гріховною поведінкою та богослухняною. У сенсі свободи вибору є лише одне правильне рішення – вибір Бога.

11. У процесі аналізу філософсько-правових поглядів видатних мислителів середньовічної епохи віднайдені та встановлені ті основні філософсько-правові ідеї та факти, які, на нашу думку, покладені в основу християнського індивідуалізму: створення теологічного права через запозичення основних античних філософсько-правових ідей, здійснення їх трансформації; ідея «людини як центру всього»; дослідження права через призму вищої справедливості; поділ права на позитивне та природне; об'єднання раціонального на ірраціонального інтерпретування способів прийняття правового рішення; формування нових ціннісно-правових орієнтирів, переважно виведених з християнського вчення; перелом у правосвідомості людини – Бог став особистістю, а людина і право Його

творінням; ідея спорідненості між Богом та людиною; особистий Бог визначає особисте ставлення до себе; заклик християнства до кожного індивіда, персоналізація, підкреслення його особливості, самості; розуміння неповторної індивідуальності особистості через прояв їх у моральному житті людини, в її вчинках, виборі; усвідомлення людиною себе як автономної індивідуальності; метафізичне трактування унікальності людини як особи та її незалежної самоцінності; поєднання в людині природних відчуттів переживання, самосвідомості та інтуїтивного розуміння справжньої правової реальності; затвердження за людиною свободи волі та особистої відповідальності; під свободою малася на увазі, насамперед, свобода від гріха і прокляття церкви; осягнення людини через духовність, яка утвердила людину самоцінною, індивідуальною істотою; переорієнтація пізнавальної діяльності людини із зовнішньої сутності на внутрішню; розуміння правових норм не як зовнішнього примусу, а через внутрішнє спонукання людини – совість; обґрунтування індивідуальності через принцип індивідуальної відплати за гріхи, індивідуального порятунку, духовності; виділення основних складових природного права, які мали прямий вплив на індивідуальність людини: право на життя, свободу, щастя та вільний самобутній розвиток; втілення таких принципів Середньовіччя у праві: теоцентризму, креаціонізму, антропоцентризму, гуманізму, персоналізму, рівності та справедливості, відповідальності та свободи волі.

12. Антропоцентризм є основною рисою гуманізму. У гуманістичних ідеях міститься еволюційність філософсько-правових поглядів, суть яких полягає в заміні центру соціально-правового буття – Бога як творця Всесвіту на людину як творця свого життя, держави, соціально-правової культури. Гуманістичне спрямування філософії права – це висування на п'єдестал людини, а потім вже Бога. Розуміння людини зближувалося з розумінням Бога. Це пояснювалося тим фактом, що Бог, який створив людину за своєю подобою, тим самим передав їй свої повноваження – людина є продовженням Божих справ на землі. У новій філософії права Відродження центральною

ланкою стає культ людини, бо найбільшою цінністю є життя людини і сама людина. Цінність людини полягає не в тому, що її поведінка є результатом волі Божої чи втіленням суспільних норм, а в тому, що вона є унікальною та неповторною. Філософи цього часу створили новий соціально-правовий світогляд, в якому – еволюційний погляд на світ, правове буття, який не можливий без особистого досвіду людини. Філософія права наділяла людину такою силою, такою владою, такими можливостями, які вона не мала і не відчувала ніколи раніше. Людина починає самозаглиблюватися, здійснювати самоаналіз та самопізнання, відкриваючи в собі все нові чуттєві грані. Символом Відродження стала фігура людини-творця, оскільки своєю діяльністю людина почала відкривати нові горизонти як у прямому значенні цього слова (географічні відкриття), так і в переносному (анатомічні, мистецькі, інноваційні, технологічні, правові відкриття тощо).

13. Мислителі Ренесансу закріпили в історії ідею натуралізму, згідно з якою людина панує над всією природою, вона творець власного життя. У розумінні індивідуалізації епоха Відродження створила підґрунтя для нових тенденцій, адже починає розкриватися вперше в історії філософсько-правової думки суть особистої свободи і відповідальності. Мислителі Відродження через навернення людини до естетичних ідеалів намагалися утвердити сумісність тіла та душі в людині, водночас надавши значення обидвом чинникам: як душі, так і тілу. Так, з одного боку, душа – це критерій морально-правової поведінки, з іншого – поведінка залежить від ірраціональних почуттів, розуму. Відтак філософія права епохи Відродження відкидає подвійну детермінованість людського вчинку, коли антисоціальний вчинок – це не лише результат волі людини, але й гріховності тіла чи наслідок фортуни або долі. Відтепер людина повністю наділена відповідальністю, оскільки наділена Богом свободою волі, є творцем самої себе. Ця концептуальна установка дала поштовх до розвитку філософсько-правової думки епохи, відповідно до якої поведінка людини розглядається

через свободу волі, мотиви, ірраціональне в людині. Натомість відходить на другий план детермінованість поведінки божественною волею.

З огляду на вище наведене, запропоновано виділити філософсько-правові принципи гуманістичного індивідуалізму.

Гуманізм – на перший план філософсько-правової рефлексії виходять земні проблеми людини. Характеризується захистом гідності особистості, її свободи і всебічного розвитку, відстоюванням людяності суспільних відносин.

Антропоцентризм – перенесення уваги з проблем онтологічних на етичні. Антропоцентризм дозволив інтенсивно розвиватися природно-правовим вченням, основою яких є природні права і свободи людини.

Деїзм та паритетність. Принцип деїзму полягає у подоланні теоцентричної моделі філософії права в результаті зменшення надмірної ролі Бога та релігійних норм у суспільному житті. Таке зменшення призвело до паритетності – нове розуміння співвідношення божественного і природного начал, де людина – партнер Бога.

Самоцінність, тобто цінність та значущість життя людини, її унікальності, індивідуальної своєрідності.

Суверенність, автономність – людина творець своєї долі, самостійний суб'єкт права з активною соціально-правовою позицією.

Самопізнання – пізнання повинне починатися зі спрямованості людини до самої себе, до свого внутрішнього світу. Мета людини – це пошук себе, відкриття своєї сутності, внутрішнє самовдосконалення. У результаті такого процесу виростає самосвідомість людини, її нова суспільно-правова позиція.

Натуралізм, згідно з яким природа – це зразок для людини і її мистецтва життя; людина пан над всією природою, творець власного життя.

Гармонійність. Принцип гармонійності проявляється в декількох аспектах. По-перше, йдеться про гармонію між суспільним та одиничним. Водночас людина репрезентує себе, а не спілку, тому суспільні інтереси не

повинні завдавати шкоду приватним. З іншого боку, людина не повинна ставити власні інтереси понад усе. По-друге, єдність розуму та віри, розуму та свободи волі у правопізнанні. По-третє, подвійність розуміння свободи волі, коли доля людини детермінується як Богом (початок та кінець життя), так і людиною. По-четверте, взаємоузгодженість у людині природних та соціальних виявів.

Раціоналізм. Як вважають прихильники гуманістичного індивідуалізму, розум повинен домінувати над афектами та природними пристрастями.

Моральність. Згідно з гуманістичним індивідуалізмом, моральний критерій – це особистий критерій. Найвище досягнення людини – морально-правова позиція, яка є автономною, незалежною від панівних думок та забобонів. Така позиція змушує діяти через самостійний вибір, об'єднуючи особисті та суспільні інтереси в своїй поведінці.

Свобода та відповідальність. Обов'язковою умовою моральної оцінки людського діяння є свобода. Людина будує своє існування виключно завдяки вільному вибору, свободі волі, власному велінню. Без свободи людини не можлива вища гідність. Істинне призначення людини в цьому світі не тільки у вільному, але й відповідальному самовизначенні особистості.

Толерантність – це співчуття до інших, розуміння їх інакшості та своєрідності.

14. Констатовано, що гуманізм був ідейним підґрунтям для виникнення Реформації, адже його основні філософсько-правові ідеї стали основою Реформації: ідея особистого зв'язку людини з Богом; розуміння порятунку особистості як те, що залежить саме від її внутрішніх зусиль, а не від виконання обрядів; ідея розвитку самопізнання та самоосвіти; обґрунтування особистої та зовнішньої свободи людини; утвердження ідеї соціальної рівності та законності; ідея захисту гідності особистості, свободи її всебічного відстоювання нею (особистістю) свого розвитку.

Отже, період Реформації ознаменувався переоцінкою релігійно-політичних поглядів. Відповідно контекст буття індивідуалізму розвивався як: очищення християнського віровчення від теологічних спотворень; розділення сфер духовного та земного; реформування відносин людини з духовенством; відстоювання права людини на особисте спілкування з Богом без посередників; обґрунтування власного зусилля як детермінанти Божого промислу; утвердження права на особисте тлумачення Слова Божого; закріплення релігійного вибору; набуття віруючими права на духовну свободу.

Виділено основні філософсько-правові ідеї М. Лютера, які сприяли подальшому розвитку індивідуалізму: запровадження релігійного плюралізму як наслідок толерантного ставлення до інакодумства, індивідуальної неповторності; концепція рівності, яка трактувалася через скасування середньовічного імунітету духовенства; акцент на внутрішній світ людини через звільнення особистості від релігійних традицій та обрядів; важливість самопізнання, самосвідомості через право тлумачення Біблії; розкриття релігійної та інтелектуальної свободи як основних складових трудового індивідуалізму; концепція правопорядку, який забезпечується природними законами та підпорядкуванням владі; запровадження відповідальності через двокомпонентність праведності; обґрунтування трудової етики через тему покликання, де покликання людини – це сумлінне виконання своїх обов'язків; обґрунтування свободи совісті як людського індикатора соціально-правової поведінки вперше.

15. Своїми філософсько-правовими ідеями мислителі Нового часу створили нові умови для розвитку «атомічного індивідуалізму». Вперше за всю історію розвитку філософії права, завдяки атомізму та монадології, людина постає як індивід, який наділений своїми відмінностями, особливостями розвитку та здатністю до самодіяльності, аналізу, пізнання, інтерпретації тощо. Окрім того, наука та природознавство дозволили розкрити людину як розумну істоту, яка звільнена від зовнішніх сил задля

повного творчого самовизначення. Через «відкриття» розуму такий обов'язковий компонент індивідуалізму, як свобода, також розкрився по-новому, оскільки свободу інтерпретовано як ступінь розумності. До того ж такий індивідуалізм стає прогресивною тенденцією у праві та джерелом формування демократії і правової держави. З огляду на вищенаведене, запропоновано до ознак «атомічного» індивідуалізму віднести: єдність людини і природи, всебічне вивчення природи людини; безмежне пізнання світу і його перетворення відповідно до своїх потреб; справедливість – це вимога розуму, веління природи розумної істоти; звільнення мислення від трансцендентного Бога і природи; людина – вільна індивідуальність, здатна до самотворення; утвердження людини як морального суб'єкта; обґрунтування прав людини на задоволення її потреб; тлумачення людини не як соціальної істоти, а як автономного, універсального індивіда; самоповага та почуття власної гідності досягаються за допомогою раціонального контролю; пріоритет свідомості над зовнішнім світом; висування на передній план самостійності особистості, інтелектуальної свободи та самоповаги; мислення – основа і початок моральності; вільна людина лише та, яка детермінує все розумом; людська природа представлена сукупністю афектів, комбінація яких завжди індивідуальна; сам факт життя піднесений до рівня найвищого земного блага; вище завдання науки – панування людини над природою і покращення людського життя; очищення людського інтелекту від «ідолів» та звичаєвого способу мислення (пошук самодостатності, незалежності від авторитетів і традицій); основою індивідуальних концепцій стають розум, любов та доброта; пізнання природи – необхідна умова свободи; переорієнтація індивіда від авторитету чужої думки, традиції або закону до свого власного розуму; побудова нового співтовариства, заснованого на принципах гуманізму, прагненні до миру і розумного порядку; розуміння нескінченного потенціалу саморозвитку людства.

16. Виявлено, що індивідуалізм в епоху Просвітництва є раціональним індивідуалізмом, якому притаманна така система властивостей:

1) ознаки, притаманні змінам у людській свідомості: розкріпачення самосвідомості людини; формування активного, діяльнісного ставлення до світу; наголошення на потребі в самопізнанні, самооцінці та самоствердженні; акцентування на вільній, здатній до самовизначення особистості; любов до себе – головний чинник у будь-якому акті поведінки людини;

2) властивості, пов'язані зі свободою: встановлення, що свобода кожного індивіда може бути обмежена тільки такими правилами і обов'язками, які необхідні для того, щоб забезпечити таку ж свободу іншим; встановлення невтручання держави у приватне життя та особисте процвітання людей; свобода виявляється в тому, що люди стають автономними суб'єктами та перестають бути формально залежними один від одного; надання інтелектуальної автономії на незалежність рішень, що стосуються людини особисто; закріплення за індивідом політичної, духовної та економічної самостійності; заперечення будь-яких авторитарних форм щодо індивідуального благополуччя людини; право людини задовольнити свободу тим способом, яким їй до вподоби, не порушуючи законів справедливості;

3) властивості, що пов'язані з рівністю: рівність розуміється суто в політико-юридичному сенсі: набуття усіма людьми однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону і однаковий захист їх законом; проголошення рівності соціальних можливостей та права кожного громадянина реалізувати свої природні індивідуальні нерівності; закріплення за рівністю права не зрівнювати, а оберігати та стимулювати природну несхожість людей;

4) ознаки, що стосуються природних та індивідуальних прав людини: утворення природних прав людини та їх нормативне утвердження; утвердження індивідуальних прав на життя, свободу і власність як фундаментальних за своєю суттю та нероздільних одне від одного; виявлення, що право власності є антропологічною константою, а праця – це

первинна умова задоволення потреб; захист права кожної людини жити індивідуальним, не схожим на інші, духовним життям, думати по-своєму;

5) ознаки, що стосуються суспільно-правових змін: новий тип комунікації – визнання не тільки іншого «Я», а й власної індивідуальності; демократизм, який передбачав залучення широких верств населення до культури і знання; утвердження нової системи цінностей, яка стала позитивно зверненою до людини; формування державно-правового ідеалу; порядок створення демократичних форм правління;

6) ознаки щодо приватного інтересу людини: утвердження за особистим інтересом права бути рушійною силою людських вчинків; забезпечення вільного вияву індивідуальної ініціативи; твердження, що саме «особиста користь» є мірою людських суджень та справжнім розумінням індивідуальної волі; лише сам індивід може визначати, у чому полягає його власне благо; максимізація індивідуального задоволення автоматично приводить до найбільшого загального блага.

Обґрунтовано, що доба Просвітництва характеризується переходом з теоретичних роздумів про особистість та її місце у суспільстві до практичних дій, які полягають у нормативному закріпленні природних прав людини. Беззаперечно, така позитивна зміна вплинула і на природне право, яке стало оцінюватися щодо справедливості та можливості дійсно забезпечити рівність та свободу для суспільства.

17. Мислителі Нового часу надали пріоритет автономії, свободі та природним потребам окремого індивіда, трактуючи його як самотнію та незалежну мікроодиницю в суспільстві. Натомість в епоху Просвітництва індивідуалізм був основою філософсько-правових роздумів, що стосувалися розуміння природного стану та утворення державності. Так, Т. Гоббс розглядав природний стан як суперництво, «війна всіх проти всіх»; Дж. Локк вважав, що у природному стані панували мир та доброзичливість; Ш. Монтеск'є трактував природний стан, як стан, в якому людина спершу слабка та прагне рівності з іншими. Ж.-Ж. Руссо, своєю чергою, вбачав у

природному стані лад загальної свободи та рівності. Розуміння природного стану у цих мислителів різне, однак, їх всіх об'єднує одна мета – створення політичного організму як дійсного договору між народом і правителями. Полемізуючи на тему суспільного договору, кожен з цих мислителів торкався одвічних філософсько-правових питань, а саме: свободи, волі, рівності, справедливості. Ці філософсько-правові принципи розглядалися через натуралістичну природу людини, а саме через її основну властивість, як вважалося на той час, – розум. Людина – це раціональна особистість, яка приймає рішення, бореться зі своїми бажаннями спираючись на розум. Розум, як джерело права, дозволяє людині розвиватися на основі науки, пізнаних нею закономірностей. Отже, у добі Просвітництва надається перевага раціональному, що означає впевненість у необмеженій можливості людського розуму, де розум – засіб до забезпечення внутрішньою свободою людини. Тому на перший план висувається пропагування необхідності постійного розвитку мислення та поширення наукових знань.

18. Індивідуалізм у німецькій класичній філософії – це дуалістичний індивідуалізм, оскільки у вирішенні практично будь-якого питання містить суперечливі тенденції, що також сприяло спробам або штучно розділяти ці тенденції, або по-новому синтезувати їх. Вважаємо, що, незважаючи на таку свою природу, цей індивідуалізм був цінний для розвитку вказаної парадигми загалом такими своїми положеннями: людина – моральна особа, наділена гідністю, незалежністю і автономією; людина залежить від свободи як усвідомленої об'єктивної необхідності; розуміння людини як істоти, що діє: відповідно, розвиток людини можливий лише завдяки діяльності; законодавцем теоретичної та практичної діяльності є людина; виведення доказів існування зовнішнього світу з актів суб'єктивності, тобто зацікавленість внутрішнім моральним суб'єктивним станом індивіда; твердження, що людина – це досконала частина природи; розкриття душевної природи людини, її морального закону; визнання інтелектуальної автономії особистості, коли пізнання – це діяльність; твердження, що будь-якій дії

передуює свобідна воля; підтвердження рівнозначних моральних можливостей та тотожність вільної волі з моральним діянням; розгляд інших особистостей відбувається через моральний закон людини; доведення, що у розумі людини мислиться основа доброчесності; все у світі має значення лише як засіб і тільки людина – мета сама в собі; тотожність вільної волі з моральним діянням; людина є особистістю завдяки наявності у неї самосвідомості; персональний мікрокосмос людини є моделлю макрокосмосу; розкриття буття як продукту творчої свободи людини, її діяльності; людина повинна діяти морально в злагоді виключно з апіорним обов'язком, а про необхідність слідувати надприродним вимогам обов'язку їй нагадує розум; основою моралі є почуття провини трансцендентальним, глибинним джерелом якої є свобода волі; духовність є фундаментом практичного розуму, моральності, яка є внутрішньою єдністю нематеріальності особистості; розкриття вільного самовизначення індивіда через прояв розумного, всезагального, трансцендентального, морального начала, однією з вимог якого є гармонійність свободи дії індивіда зі свободою дії кожного іншого.

19. Питання про вплив ідей І. Канта на індивідуалізм є практично невичерпним. Настільки ж невичерпним є питання про рецепцію кантівських ідей в індивідуалізм. Ці питання припускають як всебічний розгляд історії філософії, так і певну інтерпретацію кантівської спадщини.

Особливу увагу мислитель приділив темам духовності та пов'язаним з ним питанням добра і зла в людині, а також моральності як суб'єктивного чинника, адже лише присутній в людині моральний закон є засобом у виборі людини. Тому, завданням людини є розвивати в собі моральні якості, вдосконалювати та виховувати себе, постійно прагнути до добра, звідси віра філософа в нескінченне моральне самовдосконалення людини, яка аналогічна вірі у розум.

Окрім того, велика частина його філософії присвячена морально-природному індивідуалізму, згідно з яким людина належить двом світам:

світу природи – де вона феномен, частина сенсибельного світу та світу розуму – в якому вона ноумен, тобто здатна виходити за межі природної казуальності. Отже, лише людина як носій розуму має свободу вибору вчинків. Тому людина, на думку Канта, – це автономний індивідуум, наділений трансцедентальною або моральною свободою.

20. Доведено, що всій німецькій класичній філософії притаманний світоглядний дуалізм, оскільки, з одного боку, Кант, Фіхте, Фейєрбах зацікавлені роллю людини у суспільстві, а, з іншого боку, Шеллінг, Гегель розкривають значення соціального та суспільного для людини. Така дуалістична природа цього періоду призвела до продовження розвитку соціальних ідей в марксизмі.

Назагал було простежено у всіх вченнях мислителів цього періоду зацікавлення такими дихотоміями, як:

- об'єкт/суб'єкт. Під час розгляду цього виду протиставлення можемо, безсумнівно, стверджувати про пріоритет суб'єкта, адже у німецькій класичній філософії відбулося відкриття трансцедентального суб'єкта Кантом, людина сприйнята як суб'єкт, що не тільки визначає спосіб пізнання, але й конструює предмет пізнання, а докази існування зовнішнього світу виводилися з актів суб'єктивності;

- добро/зло. Філософів цього періоду цікавило питання – людина від природи є доброю чи злою? Що керує нею під час прийняття рішень? Незважаючи на різні погляди щодо цього питання, всі зійшлися на одному – людина має здатність виходити за межі причинно-наслідкової детермінації як автономний індивідуум;

- тіло/дух. Більшість філософів німецької класичної філософії твердили про те, що людина належить двом світам: природному та духовному. Всіх їх цікавило питання, яка детермінація: духовна чи тілесна переважає у поведінці людини, і зробили висновок, що людина як суб'єкт моральної свідомості є вільною;

– раціональність/іраціональність. Фактично німецька класична філософія є продовження раціоналізму Нового часу та Просвітництва, тому ідея розкриття людини та людської реальності як продуктів діяльності розуму є ключовою. Вважалося, що людина має свободу вибору вчинків як носій розуму;

– егоїзм/добродетельність. Це протиставлення стоїть у площині фактично ще більшої бінарної опозиції, а саме: приватні інтереси/суспільні інтереси. Під час вирішення цього дуалізму спостерігали дві позиції: з одного боку, егоїзм вважається негативним явищем, крайнім індивідуалізмом, якого необхідно приборкати шляхом уведення законів, морального обов'язку чи імперативу через виховання та освіту. З іншого боку, саме приватні інтереси, людський егоїзм є чинником розвитку всього суспільства, його економічної складової зокрема;

– загальна воля/індивідуальна воля. Ця дихотомія є продовженням попередньої. Як вважав Шеллінг, перед індивідуальною волею повинна схилитися навіть всезагальна, а сприяння здійсненню всезагальних цілей відбувається тільки через реалізацію власних інтересів. Натомість Гегель, як і більшість інших мислителів цього періоду, стверджував, що мета людини повинна збігатися з цілями всезагальної волі, тільки тоді вважатиметься, що людина творить добро та є моральною. Якщо воля індивіда піддається спокусі власних примх і приватних інтересів, а не наслідує всезагальну волю, то виникає зло. Як наслідок, подібні міркування отримали свій подальший розвиток у вченнях К. Маркса та Ф. Енгельса, які повністю трансформували поняття свободи з індивідуального в колективне та стверджували, що лише в колективі можлива особиста свобода, а умови для реалізації свободи може надати тільки держава.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Benn Stanley I. A Theory of Freedom. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 338 p.
2. Dumont L. Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. Paris : Ed. du Seuil, 1983. 272 p.
3. Hryshchuk Oksana, Pylypyshyn Pavlo, Romanynets Marta, Horetska Khrystyna. Formation of the Philosophy of Law of Ukraine and the USA under the Influence of Individualist Views: A Consideration through History Aspect. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*. Volume XI Issue 4(50) Summer 2020. P. 1160–1168.
4. Morris C. The Discovery of the Individual. 1050 – 1200. London : [s. n.]; 1972. 190 p.
5. O'Brien G. On the Economic effects of the Reformation. IHS Press, 2003. 176 p.
6. Petitat A. L'unique et ses institutions: jalons dans l'emergence d'un multi-individualisme institutionnel. *Rev. europ. des sciences sociales*. Geneve, 1987. T. 25. № 74. P. 107–134.
7. Pylypenko Volodymyr, Pylypyshyn Pavlo, Radanovych Nataliia. Features of legal regulation of human rights in armed conflicts. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 1, 2021. S. 3–51.
8. Reykowski J. Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość. Warszawa : Państwowe Wyd-wo Naukowe, 1986. 457 s.
9. Richard van Dülmen. Die Entdeckung des Individuums 1500-1800. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. Frankfurt am Mein, 2002. 176 p.
10. Rosanvallon P. Une societe d'individus. CFDT aujourd'hui. Paris, 1989. № 93. P. 54–57.

11. Savigny F. K. Vom Beruf unserer Zeit fur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Thibaut und Savigny: Ihre Programmatische Schriften. Munchen, 1973. S. 166.
12. Savigny F.K. Vorrede. Zeitschrift fur geschichtliche Rechtswissenschaft. Bd. 1. Berlin, 1815. S. 2–3.
13. Taylor Ch. The Sources of the Self. Cambridge : Harvard University Press, 2001. 624 p.
14. Аброчнов А. М. Сосуществование и взаимопереходы рационального и иррационального : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Нижний Новгород, 2006. 190 с.
15. Авакян Р. А. Особенности мировоззренческой позиции Л. Фейербаха и ее место в философско-историческом процессе. *Вестник общества наук АН АрмССР*. Ереван, 1989. № 1. С. 42–52.
16. Адорно Т. В. Проблемы философии морали : пер. с нем. М. Л. Хорькова. М. : Республика, 2000.
17. Альбов А. П., Масленников Д. В., Сальников В. П. Роль традиций философии права в формировании правовой культуры личности. История философии права. СПб. : Юридический институт, СПб университет МВД России, 1998. 640 с.
18. Амелина Е. М. Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии XX века. *Общественные науки и современность*. 1997. № 3. С. 65–74.
19. Андрейчук Н. В. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Материалы к курсу «Методика преподавания философии». Калининград : Изд-во КГУ, 2003. С. 25–31.
20. Андрущенко В. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть. Досвід соціально-філософського аналізу. К. : Інститут вищої освіти АПН України, 2006. 634 с.

21. Антология кинизма: Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М. : Наука, 1984. 398 с.
22. Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1: Философия древности и средневековья / ред.коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. 936 с.
23. Антология мировой философии. Т. 1.4.1. М. : Мысль, 1969. 576 с.
24. Аристотель. Политика. Афинская политика / Предисл. Е. И. Темнова. М. : Мысль, 1997. 458 с.
25. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
26. Асмус В. Ф. Античная философия : учеб. пособие для студ. и асп. филос. фак. и отделений ун-тов. 2-е изд., доп. М. : Высшая школа, 1976. 544 с.
27. Афанасьева Г. В. Индивид и общество, герой и толпа. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1995. Вып. 15.
28. Бандурка А. С. Ціннісні засади та операційні принципи мультикультуралізму (аспект філософії культури) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків : Харківський нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди, 2012. 227 с.
29. Баскаков А. Я., Туленков Н. В. Методология научного исследования : Учеб. пособие. 2-е изд., испр. Київ : МАУП, 2004. 216 с.
30. Баскин Ю. Я. Кант и Фихте о сущности и назначении права. *Кантовский сборник: межвузовский тематический сборник научных трудов.* 1986. № 1 (11). С. 81–89.
31. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. Москва : Наука, 1989. 272 с.
32. Бачинин В. А. Философия права и преступления / худож.-оформитель Д. Гапчинский. Харьков : Фолио, 1999. 607 с.
33. Белопольская И. А. Французское просвещение. Особенности развития, мотивы и образы. Воронеж, 2001. 32 с.
34. Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. 175 с.

35. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности : Избранные труды. Москва, 1999. 312 с.
36. Берлін І. Дві концепції свободи. Сучасна політична філософія: Антологія. Київ : Основи, 1998. С. 56–113.
37. Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999.
38. Бернадинер Б. М. Социально-политическая философия Ж.-Ж. Руссо. Воронеж, 1940. 160 с.
39. Бернацкий Г. Г. Развитие представлений о природе естественного права в истории правовой мысли : дисс. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01. СПб., 2001. 504 с.
40. Бичко І. В. Філософія свободи. Філософсько-антропологічні читання. 1998. Київ : Стилос, 1999. С. 65–76.
41. Блан Л. История французской революции : в 2 т. СПб., 1907. Т. 1. 481 с.
42. Блинников Л. В. Великие философы : Учебный словарь-справочник. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Издательская корпорация «Логос», 1999. 432 с.
43. Блинников Л. В. Краткий словарь философов. М. : Наука, 1964. 285 с.
44. Богданов В. С. Феномен авторитета: Социально-философская гипотеза структурирования и моделирования в истории и теории. Київ : Центр социально-политических исследований имени академика Богдана Кистякивского, 1996. 131 с.
45. Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. 368 с.
46. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Человечность человека: основы современного гуманизма : учебное пособие для вузов. 2-е изд., испр. и доп. / под ред. А. Г. Круглова и В. А. Кувакина. М. : Рос. гуманист. общ-во, 2005. 390 с.

47. Ботвинова А. В. Духовность и гуманизм в открытом обществе: социально-философский анализ : дисс. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. М., 2004. 320 с.
48. Брамбо Р. С. Философы Древней Греции : пер. с англ. М. : ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. 347 с.
49. Бранский В. П. Синергетический циклизм в истории, культуре и искусстве. *Мир психологии*. 2002. № 3. С. 25–40.
50. Братасюк В. М. Інтелектуальний консенсус епохи і розвиток правового мислення. *Проблеми філософії права*. 2003. Т. 1. С. 116–121.
51. Братасюк В. М. Правова особистість у умовах правової реальності європейського середньовіччя. *Юридичний вісник. Повітряне і космічне право*. 2011. № 3. С. 24–30.
52. Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция. М. : Университетская книга, 2000. 366 с.
53. Бубер М. Проблема человека. Я и Ты. Москва, 1993. С. 73–15.
54. Будз В. Раціональні та ірраціональні чинники суспільної онтології. *Науковий вісник Чернівецького університету* : зб. наук. пр. Чернівці : ЧНУ, 2011. Вип. 563/564: Філософія. С. 13–16.
55. Букреев В. И., Римская И. Н. Этика права: От истоков этики и права к мировоззрению : Учеб. пособие. М. : Юрайт, 1998. 336 с.
56. Бурий А. Р. До проблеми критики просвітницької ідеології. *Молодий вчений*. 2015. № 2(5). С. 42–45.
57. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения : пер. с нем. Смоленск : Русич, 2002. 448 с.
58. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Москва : Интрада, 2001. 544 с.
59. Бурлука О. В. Розвиток самоосвітньої активності в епоху середньовіччя. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2010. № 4. С. 26–33.

60. Буруковська Н. В. Класична, некласична та постнекласична моделі розвитку наукового знання. *Вісник Академії адвокатури України*. 2007. Вип. 10. С. 19–26.
61. Буткевич О. В. У истоков международного права. Москва, 2008. 881 с.
62. Быховский Б. Фейербах. М. : Мысль, 1967.
63. Бычков В. В. Идеал любви христианско-византийского мира. *Философия любви* : в 2 ч. / под. общ. ред. Д. П. Горского ; сост. А. А. Ивин. М. : Политиздат, 1990. Ч. 1. С. 68–109.
64. Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1971. Т. 1. С. 57–83.
65. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1971. Т. 2. С. 487–525.
66. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. : пер. с англ. 2-е изд., испр. и доп. М. : Мысль, 1977. Т. 1. 567 с.
67. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. : пер. с англ. 2-е изд., испр. и доп. М. : Мысль, 1977. Т. 2. 575 с.
68. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. : пер. с англ. Г. М. Леонычева. М. : Мысль, 1971. Т. 2. 376 с.
69. Вакулич Н. Р. Свобода и личность: социокультурные основания : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Саратов, 2001. 131 с.
70. Варламова Н. В. Типология правопонимания и современные тенденции развития теории права. Москва : ГУВШЭ, ИГПРАН, 2010. 136 с.
71. Васильченко А. В. Философия : учеб. пособие для бакалавров технических направлений. Комсомольск-на-Амуре, 2013. 119 с.
72. Васютинський В. О. Психологічна правда про індивідуалізм і колективізм : монографія. Міленіум, 2016. 138 с.
73. Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. 808 с.
74. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. 804 с.

75. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Избранное. Образ общества : пер. с нем. М. : Юрист, 1994. С. 43–77.
76. Верховодов Е. В. Генезис теории естественного права в Западной Европе : дисс. ... канд. юрид. наук : 12.00.01. Н. Новгород, 2001. 185 с.
77. Виндельбанд В. История новой философии. М. : Терра-Книжный клуб, 2000. Т. 1: От Возрождения до Просвещения : пер. с нем. А. Введенского. 639 с.
78. Вільчинський Ю. М., Кучера Т. М. Філософія епохи Відродження та Реформації. Філософія : навч. посіб. / Ю. М. Вільчинський (керівник авт. кол.), Л. В. Северин-Мрачковська (керівник кол. авт.), О. Б. Гаєвська та ін. ; М-во освіти і науки України, ДВНЗ «Київ. нац. екон. ун-т ім. Вадима Гетьмана». Електрон. текстові дані. К. : КНЕУ, 2019. С. 75–92.
79. Войтенко В. П. Индивидуализм в России и на Западе: сравнительный концептуальный анализ : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2014. 176 с.
80. Вольтер. Основы философии Ньютона. Вольтер. Философские сочинения. М., 1988. Ч. I. Гл. IV. С. 287–289.
81. Вольтер. Философские сочинения. М. : Наука, 1988. 753 с.
82. Воропаев Ю. Ф. Идея истории в философии Канта. *Вестник Санкт-Петербург, ун-та*. Сер. 6. СПб., 1994. Вып. 2. С. 37–48.
83. Вульф де Морис. Средневековая философия и цивилизация / пер. с англ. О. Д. Сидоровой. М. : ЗАО Центрполиграф, 2014. 253 с.
84. Гаєк Ф. Індивідуалізм істинний і хибний. Консерватизм: Антологія. Київ : Смолоскип, 1998. С. 389–400.
85. Гайдеико П. П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.–СПб., 2000. 319 с.
86. Гайдено П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. : Наука, 1990. 127 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt00.htm> (дата звернення: 30.01.2021).

87. Гайденоко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. 287 с.
88. Гегель Г. Сочинения : в 14 т. М. : Партийное издательство, 1935. 468 с.
89. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. 452 с.
90. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб. : Наука, 1994. 423 с.
91. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М. : Мысль, 1970. Т. 1. 671 с.
92. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М. : Мысль, 1971. Т. 2. 630 с.
93. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М. : Соцэкзиг, 1935. Т. XI. 527 с.
94. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / пер. А. М. Водена. М., 1935. 470 с.
95. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. / Отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. М. : Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.
96. Гелеш А. І. Становлення та розвиток ідеї гуманізму в праві у філософії відродження. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. 2011. № 2. С. 427–437.
97. Гельвеций К. А. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1973. Т. 1. 647 с.
98. Гельвеций К. А. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1974. Т. 2. 687 с.
99. Гибадуллина Н. И. Личность как способ человеческой экзистенции : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Чебоксары, 2006. 195 с.
100. Глухарева Л. И., Тимина Е. И. Иррациональность рационального человека. *ВЕСТНИК РГГУ*. Серия «Юридические науки». 2014. № 15 (137). С. 18–27.
101. Глущенко Н. С. Индивидуальность как выражение природно-социального в человеке : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Барнаул, 2006. 167 с.

102. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 2. 715 с.
103. Гоббс Т. Левіафан. Київ : Основи, 2000. 214 с.
104. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. 736 с.
105. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и англ. М. : Мысль, 1989. Т. 1. 621 с.
106. Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. М. : Соцэкгиз, 1963. Т. 1. 715 с.
107. Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. М. : Соцэкгиз, 1963. Т. 2. 563 с.
108. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения : учеб. пособие. М. : Высш. школа, 1980. 368 с.
109. Грабченко А. І., Федорович В. О., Гаращенко Я. М. Методи наукових досліджень : навч. посібник. Харків : НТУ «ХПІ», 2009. 142 с.
110. Грищук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми. Л. : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. 432 с.
111. Грищук О. В. Філософія конституційних цінностей : монографія. Київ, 2019. 736 с.
112. Грищук О. В., Гелеш А. І. Формування та розвиток ідеї гуманізму в праві : монографія. Хмельницький : Хмельницький університет управління та права, 2013. 288 с.
113. Грищук О. В., Добош З. А. Конвергенція справедливості і права: філософсько-правовий аспект : монографія. Хмельницький : Хмельницький університет управління та права, 2013. 268 с.
114. Грищук О. В., Попов Д. І. Застосування природного права при здійсненні судового угляду: філософсько-правові аспекти : монографія. Хмельницький : Хмельницький університет управління та права, 2014. 320 с.
115. Грищук О. В., Романинець М. Р. Формування та розвиток ідеї відповідальності людини в праві. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2013. 268 с.

116. Грищук О. В., Слюсарчук Х. Т. Лібералізм та комунітаризм у філософсько-правовому вимірі : монографія. Хмельницький : Хмельницький університет управління та права, 2018. 209 с.
117. Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а так же принципы публичною права. М. : Госюриздат, 1994. 868 с.
118. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М. : Мысль, 1986. 334 с.
119. Гулыга А. В. Кант сегодня. Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 5–42.
120. Гулянская Е. А. Ценности индивидуализма и коллективизма в организационной культуре современной России : дисс. ... канд. соц. наук : 22.00.06. Ставрополь, 2009. 171 с.
121. Гураленко Н. А. Ціннісно-сміслові константи суддівського пізнання : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.12. Чернівці, 2017. 393 с.
122. Гурвич Г. Д. Философия и социология права : избранные сочинения / пер. М. В. Антонова, Л. В. Ворониной. СПб. : Издательский дом СПбГУ, 2004. 848 с.
123. Гутов Е. В. Метафизика субъекта Иоганна Готлиба Фихте: разум и безумие в классическую эпоху. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – конца XIX веков* : коллективная монография. Екатеринбург, Нижневартонск, 1999. С. 54–69.
124. Гадамер, Г.-Г. Істина і метод. Київ : Юніверс, 2000. Т. I : Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. 459 с.
125. Данилова В. С., Кожевников Н. Н. Основные направления неклассической философии (учебное пособие). *Международный журнал экспериментального образования*. 2015. № 3–2. URL: <http://www.expeducation.ru/ru/article/view?id=6816> (дата звернення: 24.03.2021).

126. Данилова М. И. Индивидуализм: история и современность : дисс. ... д-ра филос. наук : 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2001. 221 с.
127. Данильян О. Г., Тараненко В. М. Філософія : підручник. Харків : Право, 2010. 312 с.
128. Данте Алигьери. Божественная комедия. М. : Наука, 1967. 628 с.
129. Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. 670 с.
130. Дейвіс Н. Європа: історія. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2006. 1464 с.
131. Декарт Р. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1950. 711 с.
132. Декарт Р. Соч. / сост., ред. В. В. Соколов. М. : Мысль, 1989. Т. 1. 656 с.
133. Дені де Ружмон. Єдність культури. Соціальні, економічні та релігійні виміри свободи : збірник текстів / уклали Ю. Біленко, А. Карась, В. Терещенко, О. Фешовець. Львів, 2002. С. 347–367.
134. Длугач Т. Б. Две концепции конструктивизма XVIII века (Кант, Фихте). *Философский журнал*. 2016. № 1. С. 120–133.
135. Дойчик М. В. Ідея гідності людини в європейському ренесансному гуманізмі. *Гілея*. 2010. Вип. 40. № 10. С. 125–131.
136. Драч Г. В. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов н/Д., 1987. 174 с.
137. Дрьоміна-Волок Н. В. Розвиток ідеалів рівності та апологетика расового рабства в працях Дж. Локка і Т. Гоббса. *Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія»*. 2012. Т. 11. С. 160–169.
138. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна : Изд. центр «Феникс», 1997. 301 с.
139. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии : пер. с франц. Москва : Наука, 1990. 575 с.

140. Еманов А. Г. Культура возрождения в аксиологическом дискурсе. Тюменский государственный университет. 2003. V. 1. С. 217–241.
141. Ефимов А. А. Историчность как атрибут социальной жизни: философский анализ : дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2005. 146 с.
142. Ефимова Е. В. Концепция правового государства И. Г. Фихте : дисс. ... канд. полит. наук : 23.00.01. Москва, 1999. 153 с.
143. Жуков В. Либерализм в России. *Вопросы философии*. 1998. № 5. С. 152–153.
144. Завьялова Г. И. Философский анализ трансформаций свободы (логико-исторический аспект): дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Оренбург. 2005. 124 с.
145. Зайцева Н. В. Культура и индивид ХХІ века в персоналистском отражении в условиях поступательной инноватики : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.13. Чита, 2004. 128 с.
146. Зомбарт В. Буржуа : пер. с нем. М. : Наука, 1994. 448 с.
147. Зуєв А. В. Екзистенціальний потенціал постнекласичної науки (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Київ, 2004. 177 с.
148. История диалектики. Немецкая классическая философия / А. С. Богомоллов, З. А. Каменский, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман. М. : Мысль, 1978. 368 с.
149. История политических и правовых учений / под ред. В. С. Нерсисянца. М. : НОРМА-Инфра-М, 2000. 352 с.
150. История политических и правовых учений : учебник / под ред. О. Э. Лейста. М. : Зерцало, 2000. 688 с.
151. История политических и правовых учений : учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН, д.ю.н., проф. В. С. Нерсисянца. 4-е изд., перераб. и доп. М. : Норма, 2004. 944 с.

152. История политических и правовых учений. Древний мир / отв. ред. В. С. Нерсисянц; редкол.: П. С. Грацианский, Л. С. Мамут, О. В. Мартышин М.: Наука, 1985. 349 с.
153. История философии права / А. П. Альбов, В. М. Баранов, З. Ш. Идрисов, Д. В. Масленчиков та ін. СПб.: Юридический институт, СПб университет МВД России, 1998. 640 с.
154. История философии: учеб. пос. для вуз. / А. Н. Волкова, В. С. Горнев, Р. Н. Данильченко и др.; под ред. В. М. Мапельман и Е. М. Пенькова. М.: «Изд-во ПРИОР», 1997. 464 с.
155. История философии в кратком изложении / пер. с чеш. И. И. Богута. М.: Мысль, 1994. 590 с. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000196/index.shtml> (дата звернення: 30.01.2021).
156. История философии: учебник для вузов / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова и Д. В. Бугая. М.: Академический Проект, 2005. 680 с.
157. История философии: Запад-Россия-Восток. Книга вторая: Философия XV-XIX вв. М.: «Греколатинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1996. 557 с.
158. Івін А. А., Нікітіна В. П. Філософія: підручник для академічного бакалаврату. М.: Видавництво Юрайт, 2015. 478 с. URL: http://stud.com.ua/37248/filosofiya/printsipi_zakoni_kategoriyi_dialektiki (дата звернення: 24.03.2021).
159. Ігнат'єва О. С. Віросповідна сутність протестантизму як предмет релігієзнавчого дослідження. *Вісник Черкаського університету. Вип. 154: Серія «Філософія»*. С. 110–117. URL: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchu/N154/N154p110-117.pdf (дата звернення: 30.01.2021).
160. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. 4-е вид. переробл. та доп. Київ: КНТ, 2016. 396 с.

161. Каверин Б. И., Демидов И. В. Философия : учеб. пос / под ред. Б. И. Каверина. М. : Юриспруденция, 2001. 272 с.
162. Каган М. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб. : Петрополис, 2003. 320 с.
163. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере : в 4 т. М. : Изд-во Российского гуманитарного университета, 1997. Т. 1. 581 с.
164. Камардина Г. Г. Свобода как родовая характеристика общественного бытия : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Ульяновск, 2004. 126 с.
165. Канаева Т. В. Структура и функционирование социальной идентичности как результат взаимодействия субъектов : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Кемерово, 2008. 184 с.
166. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. : в 6 т. Т. 6. М. : Мысль, 1966. 743 с.
167. Кант И. Избранные письма. Трактаты и письма. М., 1980. С. 505–619.
168. Кант И. Критика чистого разума : пер. с нем. М. : Мысль, 1994. 591 с.
169. Кант И. Логика. Трактаты и письма. М., 1980. С. 319–444.
170. Кант И. Сочинения в шести томах / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.
171. Кант И. Сочинения в шести томах / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. 478 с.
172. Кант И. Сочинения в шести томах / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1966. Т. 6. 743 с.
173. Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. 696 с.
174. Капицын В. М. Права человека и механизмы их защиты : учебное пособие. М. : ИКФ «ЭКМОС», 2003. 288 с.
175. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неокласичних інтерпретаціях : монографія. Київ; Львів, 2003. 520 с.

176. Карнаух В. К. Волны цивилизации. Санкт-Петербург : СПбГУ, 1998. 98 с.
177. Карташева Е. В. Развитие социального гуманизма как направления гуманистической педагогики Западной Европы в XIX XX вв. : дисс. ... канд. пед. наук : 13.00.01. Ставрополь, 2008. 166 с.
178. Кашуба М. В. Утвердження українського ренесансу. Рецензія на: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. *Філософська думка*. 2001. № 4. С. 153–157.
179. Кемеров В. Е. Типы философствования характеризуются тремя основными этапами: классический, неклассический, постклассический. Гуманитарный портал: Концепты. Центр гуманитарных технологий, 2002–2021. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7062> (дата звернення: 24.03.2021).
180. Кессиди Ф. От мифа к логосу: становление греческой философии / Отв. ред. А. Е. Зимбули. 2-е изд., испр. доп. СПб. : Алетейя, 2003. 360 с. (Серия «Античная библиотека.Исследования»).
181. Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия. М. : Филологическое общество «Слово», ООО «Фирма «Изд-во АСТ», 1999. 672 с.
182. Клевцова Э. С. Социальная свобода человека (Сущность и реализация) : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Черкесск, 2004. 141 с.
183. Климончук В. Суспільно-політична думка стародавньої Греції про свободу і моральну відповідальність. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: політологія, соціологія, філософія. Вип. 12. Ужгород : Вид-во Ужгородського національного університету «Говерла», 2009. С. 24–28. URL: http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvuu/PSF/2009_12/Klymonchuk.pdf (дата звернення: 30.01.2021).
184. Кобець О., Кітов М. Антропологічний матеріалізм Людвіга Фейєрбаха. *Наукові здобутки молоді – вирішення проблем харчування людства у XXI столітті* : Матеріали 81 міжнародної наукової конференції

молодих учених, аспірантів і студентів (м. Київ, 23–24 квітня 2015 р.). К. : НУХТ, 2015. Ч. 4. С. 141.

185. Коваль Т. Б. Личность и собственность в христианстве: Православие. Католицизм. Протестантизм. Сравнительный анализ : дисс. ... д-ра ист. наук : 07.00.03. М., 2009. 490 с.

186. Ковальова Г. П. Ідея правового суспільства: виникнення та розвиток. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди*. Філософія. 2013. Вип. 40(2). С. 6–18.

187. Ковлер А. И. Антропология права : учебник для вузов. М. : Изд-во Норма, 2002. 480 с.

188. Козловський А. А. Право як пізнання: Вступ до гносеології права. Чернівці : Рута, 1999. 295 с.

189. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Москва : Наука, 1980. 486 с.

190. Контарев Анатолий Александрович. Проблема сущности и смысла права в контексте перехода русского правоведения от классического к неклассическому типу научной рациональности. *Философия права*. 2016. № 6 (79). С. 94–99.

191. Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Пермь, 2007. 20 с.

192. Коромыслов В. В. Сущность человека и проблема всеобщего : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Пермь, 2007. 207 с.

193. Корх О. М. Особисте самовизначення в контексті європейського Середньовіччя. Університет митної справи та фінансів. URL: <http://hdl.handle.net/123456789/1183> (дата звернення: 30.01.2021).

194. Корх О. М. Проблема індивідуалізму (історико-філософський аналіз) : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05. Дніпропетровськ, 2002. 396 с.

195. Костина Т. И. Духовность, образование, личность в условиях становления общества устойчивого развития. Философско-методологические

и теоретические аспекты : в 2 ч. / под ред. проф. Ю. Л. Егорова. М. : Изд. «Микрон-принт», 2000. Ч. 1. 116 с.

196. Кошмило О. К. История формирования субъективности (структурно-феноменологический анализ) : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. СПб, 2001. 196 с.

197. Краус В. На пороге нового тысячелетия. Культура будущей Европы. *Вопросы философии*. 1997. № 5. С. 184–191.

198. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник. К. : Книга, 2005. 528 с.

199. Крижановський А. Ф. Правопорядок суверенної України: становлення та тенденції розвитку (загальнотеоретичне дослідження) : дис. ... д-ра юрид. наук. Одеса, 2009. 469 с.

200. Кручинина А. В. Немецкая классическая философия / за ред. канд. фил. наук Н. А. Скоробогатской. Екатеринбург, 2007. 38 с.

201. Кудрявцев О. Ф. Философия человека как проблема исторической феноменологии культуры: христианская патристика и ренессансный гуманизм. Проблемы исторического познания. М. : Наука, 1999. С. 224–235.

202. Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1980. Т. 2. 471 с.

203. Кузнецов В. Н. Франсуа Мари Вольтер. М. : Мысль, 1978. 220 с.

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

205. Кузнєцов В. І. Філософія права. Історія та сучасність : навчальний посібник. К. : ВД «Стилос»; ПЦ «Фоліант», 2003. 382 с.

206. Кульбакина О. Е. Интеграция идей гуманизма: мировоззренческий и праксиологический аспект : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Барнаул, 2005. 165 с.

207. Культурология. История мировой культуры / под ред. А. Н. Марковой. 2-е изд., перераб. и доп. М. : ЮНИТИ, 2000. 600 с.

208. Куманецкий К. История культуры древней Греции и Рима. М. : Высшая школа, 1990. 456 с.
209. Кутовська О. В. Методологія системного підходу та наукових досліджень : Курс лекцій. Тернопіль : Економічна думка, 2005. 124 с.
210. Лазарев В. В. Шеллинг. М. : Мысль, 1976. 199 с.
211. Левчук І. І. Порядок як соціально-політична категорія. *Актуальні проблеми політики* : зб. наук. пр. Одеса, 2009. Вип. 37. С. 296–307.
212. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Сочинения в четырех томах. М. : Мысль, 1983. Т. 2. 686 с.
213. Лейбниц Г. В. Переписка с П. Бейлем. Сочинения в четырех томах. М. : Мысль, 1984. Т. 3. 734 с.
214. Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. М. : Мысль, 1982. Т. 1. : пер. с нем. В. Н. Князева. 560 с.
215. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм. *Вопросы философии*. 2001. № 4. С. 3–9.
216. Леонова Л. Л. Философия права: к становлению новой концептуальной парадигмы. Новосибирск : Новосиб. гос. акад. вод. трансп., 1998. 189 с.
217. Лившиц Р. Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. 152 с.
218. Лицук А. А. Философия истории Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.03. Нижневартовск, 2000. 135 с.
219. Літвінчук Л. Й. Теоретичні та соціокультурні джерела освітніх ідеалів доби Просвітництва. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія*. 2012. Т. 20. Вип. 22(4). С. 67–71.
220. Літвінчук Л. Й. Парадигмальні константи епохи просвітництва в контексті абсолютизації розуму. *Державно-управлінські студії*. 2018. № 5 (7). URL: <http://studio.ipk.edu.ua/paradyhmal-ni-konstanty-epokhy-prosvitnytstva-v-konteksti-absolyutyizatsiyi-rozumu/> (дата звернення: 30.01.2021).

221. Локк Дж. О государственном правлении. Избранные философские произведения. М. : Соцэкгиз, 1960. Т. 2. С. 3–137.
222. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / пер. с англ. и лат. ; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. М. : Мысль, 1988. Т. 3. 668 с.
223. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика : в 8 т. М. : АСТ; Х. : Фолио, 2000. Т. 1. 624 с.
224. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М. : Мысль, 1972. 623 с.
225. Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н.э.): софисты. *История государства и права*. 2008. № 13. URL: <http://center-bereg.ru/l2618.html> (дата звернения: 30.01.2021).
226. Лурье С. Я. Демокрит, Эпикур, Лукреций. О природе вещей : в 2 т. М. : Изд-во Академии Наук СССР, 1947. Т. 2. 717 с.
227. Любутин К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 5. С. 5–18.
228. Лютер М. Избранные произведения. СПб. : «Андреев и Согласие», 1994. 430 с.
229. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации. 95 тезисов. СПб. : Роза мира, 2002. С. 17–86.
230. Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам. LHF, 1997. 705 с.
231. Лютер М. О рабстве воли. Эразм Роттердамский. Философские произведения / отв. ред. д-р филос. наук В. В. Соколов; пер. и коммент. Ю. М. Каган. М. : Наука, 1986. С. 290–545.
232. Маграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса : Богомыслие, 1994. 316 с.
233. Мазуренко Е. А. Одиночество как феномен индивидуальной и социальной жизни : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Архангельск, 2006. 186 с.
234. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М. : Мысль, 1979. 431 с.

235. Мак'явеллі Н. Державець. Флорентійські хроніки : переклад з італійської А. Перепадя. К. : Основи, 1998. С. 393–463.
236. Максимов С. Природно-правове мислення. *Вісник Академії правових наук України*. 2000. № 4 (27). С. 155–164.
237. Максимов С. І. Класична і некласична моделі осмислення правової реальності. *Право України*. 2014. № 1. С. 61–68.
238. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов). Собр. соч. 2-е изд. М. : Политиздат, 1958. Т. 12. 879 с.
239. Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания. Сочинения. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 30–84.
240. Маркс К., Энгельс Ф. Передовица № 179 «Kolnische zeitung. Сочинения. Сочинения. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 93–113.
241. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 30 т. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 3. 630 с.
242. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М. : Политиздат, 1968. Т. 46; Ч. 1. 559 с.
243. Материалисты Древней Греции. М. : Наука, 1955. 240 с.
244. Мелекаева И. К. Гуманизм и гуманные отношения в обществе : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Ставрополь, 2004. 135 с.
245. Меликов И. М. оглы. Свобода как идеал духовной жизни в системе религиозно-философского мировоззрения : дисс. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. М., 2005. 332 с.
246. Мельник О. П. Філософсько-педагогічні аспекти феномена Просвітництва. *Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету*. Мелітополь, 2011. Вип. 6. С. 325–331.
247. Мельничук Н. Ю. Категорії «злочин» та «покарання» у співвіднесенні з поняттям «вільної волі» у контексті класичної філософської парадигми. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. 2009. № 3. С. 326–336.

248. Микеева О. А. Индивидуализм как парадигмальный принцип социального познания : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Армавир, 2008. 178 с.
249. Михайлов А. М. Философия права: классический юснатурализм и историческая школа юристов : учебник. Москва : Юрайт, 2018. 595 с.
250. Мкртычев С. Б. Философско-правовой анализ гуманизма в современном российском правопонимании : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.08. Ростов-на-Дону, 2007. 165 с.
251. Монтень М. Опыты : в 3 кн. М. : ТЕРРА, 1991. Кн. 1. 512 с.
252. Монтень М. Опыты : в 3 кн. М. : ТЕРРА, 1991. Кн. 3. 864 с.
253. Монтень М. Проби : у 3 кн. / пер. з фр. А. Перепада. Київ : Дух і літера, 2007. Кн. 3. 383 с.
254. Монтескье Ш. Избранные сочинения / под ред. М. П. Баскина. М. : Изд-во политической литературы, 1955. 799 с.
255. Монтескье Ш. О духе законов. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1955. С. 157–733.
256. Морська Н. Л. Ірраціональне пізнання в філософській думці України : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.05. Л., 2003. 20 с.
257. Мурадян О. С. Індивідуалізм та комунітаризм як ціннісні засади способу життя : дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.01. Харків : Б.в., 2011. 223 с.
258. Мэй Р. Смысл тревоги / пер. с англ. М. И. Завалова и А. И. Сибуриной. М. : Независимая фирма «Класс», 2001. 384 с.
259. Невзоров М. Ю. Гуманистическая направленность правовой культуры (Социально-философский аспект) : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Липецк, 2004. 155 с.
260. Неклассическая философия права: вопросы и ответы : моногр. / Максимов С. И. и др.; под ред. А. В. Стовбы. Харьков, 2013. 272 с.
261. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века : учеб. пособие для ун-тов. М. : Высш. шк., 1989. 480 с.

262. Нерсисянц В. С. История и современность (об укреплении взаимосвязей юридических дисциплин исторического и теоретического профиля). Методология историко-правовых исследований. Москва : Изд-во ИГиП АН СССР, 1980. С. 40–45.

263. Нерсисянц В. С. Философия права : учебник для вузов. М. : Норма, 2005. 656 с.

264. Ницше Ф. Мы, филологи... (отрывки из ненаписанной книги) / сост. и пер. А. Россиуса. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/other/filologs/> (дата звернення: 30.01.2021).

265. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. общ.-науч. фонд ; Науч.-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. А. А. Гесейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. М. : Мысль, 2010. Т. 3. 692 с.

266. Оборотов І. Г. Темпоральні грані права : монографія. Миколаїв : ТОВ «Фірма «Іліон», 2009. 230 с.

267. Овдиенко В. И. Проблема свободы воли в античной философии : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.03. Краснодар, 2006. 171 с.

268. Ойзерман Т. И. Философия как история философии. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. 448 с.

269. Олійник У. М. Утвердження права на свободу думки, совісті та релігії в філософії права епохи Просвітництва. *Університетські наукові записки*. 2017. № 3. С. 336–346.

270. Омельчук О. М. Розвиток уявлень про поведінку людини у філософії права епохи Реформації. *Університетські наукові записки*. 2011. № 3. С. 362–370.

271. Омельчук О. М. Зародження і розвиток уявлень про поведінку людини в античній філософії. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. Серія юридична. Львів, 2011. Вип. 1. С. 169–180.

272. Омельчук О. М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. Серія юридична. Львів : ЛьвДУВС, 2012. Вип. 3. С. 486–493.

273. Осауленко А. О. Історико-теоретичні аспекти розвитку юридичної відповідальності та покарання. *Право і суспільство*. 2010. № 4. С. 23–27.

274. Охотников О. В. О смысле термина «Немецкая классическая философия». *Вестник ОГУ*. 2003. № 3. С. 21–26.

275. Охріменко Л. В. Персонізація раціонального знання в парадигмі постнекласичної науки : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Львів : [б.в.], 2009. 208 с.

276. Панафідіна О. Що таке класична філософія? Підходи до розуміння класики і проблема їх релевантності. *Філософська думка*. 2019. № 1. С. 74–86.

277. Парамонова И. М. Социальная ответственность: генезис, сущность, структура и стратегия развития (системный анализ) : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. СПб., 2001. 126 с.

278. Пепеляєв С. П. Європейський правовий гуманізм як чинник реформування кримінально-процесуального права України : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12. Київ : Національна академія внутрішніх справ України, 2005. 182 с.

279. Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб. : Наука, 2010. 531 с.

280. Перцев А. В. Брюнинг В. Философская антропология. Теоретические предпосылки и современное состояние. Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург : Деловая книга ; Бишкек : Одиссей, 1997. С. 209–410.

281. Петрихин А. В. Гуманизм как социокультурный процесс противостояния ценностно-мировоззренческих форм гуманности : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Краснодар, 2014. 161 с.
282. Петров Э. Ф. Эгоизм. Философско-этический очерк. М. : Наука, 1969. 207 с.
283. Петрова Е. Н. Экология индивидуальности: философско-социологический аспект. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та , 1992. 160 с.
284. Петрук В. М. Соціокультурні засади легітимації самовизначення соціального суб'єкта. *Гуманітарний часопис*. 2009. № 3. С. 74–78.
285. Петрушенко В. Л. Філософія. Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти III–IV рівнів акредитації. 2-е вид., випр. і доп. Київ : Каравела; Львів : Новий світ–2000, 2002. 544 с.
286. Пивоваров Д. В. Л. А. Фейербах: антропологизм, атеизм и философия религии. *Вестник Уральского института экономики, управления и права*. 2016. № 1 (34). С. 88–95.
287. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 248–265.
288. Пилипишин П. Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Сучасний стан і перспективи розвитку держави і права* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 червня 2020 р.). Львів : Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2020. С. 20–24.
289. Пилипишин П. Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Актуальні питання правової теорії та юридичної практики* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 7–8 серпня 2020 р.). Одеса : ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 9–13.
290. Пилипишин П. Б. Атомізм та софізм як фундамент історичної можливості практичної реалізації індивідуалізму. *Приватне та публічне право*. 2020. № 3. С. 14–18.

291. Пилипишин П. Б. Вплив основних положень гуманістичної програми Джованні Піко делла Мірандоли на індивідуалізм. *Актуальні питання реформування правової системи України* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 липня 2020 р.). Дніпро : ГО «Правовий світ», 2020. С. 121–123.

292. Пилипишин П. Б. Гносеологічно-раціоналістичне розуміння індивідуалізму у філософії права Рене Декарта. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. № 4. С. 322–326.

293. Пилипишин П. Б. Гуманістично-антропоцентрична інтерпретація нового соціокультурного типу людини доби Відродження. *Юридичний вісник*. 2020. № 3. С. 38–45.

294. Пилипишин П. Б. Дуалізм філософсько-правових поглядів на ідею індивідуалізму в епоху Середньовіччя. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів* : міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 5–6 червня 2020 р.). Харків : Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 27–31.

295. Пилипишин П. Б. Зародження філософсько-правових ідей індивідуалізму у дофілософській традиції античності. *Чорноморські наукові студії* : матеріали Шостої всеукраїнської мультидисциплінарної конференції (м. Одеса, 15 травня 2020 року). Одеса : Міжнародний гуманітарний університет, 2020. С. 96–99.

296. Пилипишин П. Б. Ідеї індивідуалізму у філософії права Гельвенція. *Сучасні проблеми правової системи та державотворення в Україні* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 лютого 2021 року). Запоріжжя : Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С. 11–14.

297. Пилипишин П. Б. Ідеї індивідуалізму у філософсько-правових поглядах Ніколло Макіавеллі. *Правове регулювання суспільних відносин: актуальні проблеми та вимоги сьогодення* : матеріали міжнародної науково-

практичної конференції (м. Запоріжжя, 24–25 липня 2020 року). Запоріжжя : Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10–14.

298. Пилипишин П. Б. Ідея свободи людини як головний постулат філософії права доби Просвітництва. *Вплив юридичної науки на розвиток міжнародного та національного законодавства* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 19–20 лютого 2021 року). Харків : ГО «Асоціація аспірантів-юристів», 2021. С. 6–9.

299. Пилипишин П. Б. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фейєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3–4 (74–75). С. 337–345.

300. Пилипишин П. Б. Індивідуалізм як результат протестантської етики у філософсько-правовому вченні М. Лютера. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. Серія: Юридичні науки. 2020. Т. 31 (70). № 4. С. 279–284.

301. Пилипишин П. Б. Індивідуалістична концепція у філософії права Френсіса Бекона. *Підприємництво, господарство і право*. 2021. № 3 (301). С. 212–215.

302. Пилипишин П. Б. Індивідуалістичні інтенції у філософії права Томаса Гоббса. *Правова позиція*. 2021. № 1 (30). С. 18–21.

303. Пилипишин П. Б. Класична парадигма індивідуалізму у праві: філософсько-правовий вимір : Монографія. Хмельницький, 2021.

304. Пилипишин П. Б. Людина як істота індивідоцентрична у філософії права Ф.Г. Шеллінга. *Публічне право*. 2021. № 1 (41). С. 206–211.

305. Пилипишин П. Б. Людина-ноумен як автономний індивід у філософії права І. Канта. *Правові новели*. 2021. № 13. С. 36–43.

306. Пилипишин П. Б. Монадологія як поворот до осмислення індивідуальності у філософії права Г. Лейбніца. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія «Юриспруденція». 2021. № 49. С. 16–19.

307. Пилипишин П. Б. Обґрунтування ідей індивідуалізму у Німецькій класичній філософії права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169–175.

308. Пилипишин П. Б. Обґрунтування індивіда як незалежного атома суспільства у філософії права Нового часу. *Реформування національного та міжнародного права: перспективи та пріоритети* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 22–23 січня 2021 р.). Одеса : ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 8–11.

309. Пилипишин П. Б. Основні світоглядно-правові зміни, які посприяли виникненню індивідуалістичної Реформації. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів* : міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 31 липня – 1 серпня 2020 р.). Харків : Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 15–19.

310. Пилипишин П. Б. Принцип пріоритетності раціонального в епоху просвітництва як можливість розкриття внутрішнього потенціалу людиною. *Право як ефективний суспільний регулятор* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 лютого 2021 р.). Львів : Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. С. 18–21.

311. Пилипишин П. Б. Принцип самоцінності людини як новація філософії Нового часу. *Актуальні проблеми реформування системи законодавства України* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 29–30 січня 2021 року). Запоріжжя : Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С. 13–15.

312. Пилипишин П. Б. Принцип свободи в епоху Нового часу як умова народження нового індивідуального буття. *Верховенство права у процесі державотворення та захисту прав людини в Україні* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 12–13 лютого 2021 р.). Одеса : ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 24–26.

313. Пилипишин П. Б. Проблема індивідуалізації у розкритті питання гуманістичного антропоцентризму Ренесансу. *Університетські наукові записки*. 2020. Том 19. № 1 (73). С. 212–220.

314. Пилипишин П. Б. Проблема індивідуалізму у дофілософському періоді Античності: філософсько-правовий підхід. *Знання європейського права*. 2020. № 2. С. 121–124.

315. Пилипишин П. Б. Реалізація ренесансного гуманістичного потенціалу у філософії права Нового часу. *Пріоритетні напрямки розвитку правової системи України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 січня 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. Ч. 1. С. 17–19.

316. Пилипишин П. Б. Релігійно-прагматичний індивідуалізм як результат філософсько-правової ідеології Середньовіччя. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. № 1. С. 180–185.

317. Пилипишин П. Б. Розвиток ідей індивідуалізму у філософії права Середньовіччя. *Сучасне правотворення: питання теорії та практики*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 5–6 червня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. Ч. 2. С. 130–133.

318. Пилипишин П. Б. Розкриття сутності людини як стержень індивідуалістичної концепції Іммануїла Канта. *Право і суспільство*. 2021. № 1. С. 15–21.

319. Пилипишин П. Б. Розумний індивідуалізм як філософсько-правова позиція М. Монтеня. *Право та державне управління*. 2020. № 3. С. 8–13.

320. Пилипишин П. Б. Тлумачення людини у Протестантизмі: філософсько-правовий вимір. *Шляхи вдосконалення нормативно-правової бази України як основи сталого розвитку суспільства*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 4–5 вересня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 19–23.

321. Пилипишин П. Б. Філософсько-правова інтерпретація індивідуалізму у філософії Монтеस्क'є та Вольтера. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3–4 (74–75). С. 337–345.

322. Пилипишин П. Б. Філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму в Античній класиці. *Право і суспільство*. 2020. № 4. С. 15–21.

323. Пилипишин П. Б. Філософсько-правовий погляд на трансформацію ідей індивідуалізму у протестантизмі. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169–175.

324. Пилипишин П. Б. Філософсько-правові каталізатори переходу від середньовічного індивідуалізму до ренесансного. *Проблеми вдосконалення правового забезпечення прав та основних свобод людини і громадянина : матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 року). Запоріжжя : Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10-13.

325. Пилипишин П. Б. Філософсько-правові принципи Середньовіччя як фундамент християнського індивідуалізму. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. № 7. С. 270–275.

326. Пилипишин П. Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права Джона Локка. *Юридичний вісник*. 2021. № 1. С. 49–55.

327. Пилипишин П. Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права стародавньої Греції. *Актуальні проблеми прав людини, держави та вітчизняної правової системи : матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Дніпро, 3–4 квітня 2020 р.). Дніпро : ГО «Правовий світ», 2020. С. 123–126.

328. Пилипишин П. Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права античних полісів. *Пріоритети розвитку юридичних наук у XXI столітті : матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (м. Одеса, Україна, 10–11 квітня 2020 р.). Одеса : ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 14–18.

329. Пилипишин П. Б. Фундаментальні ідеї античності як основа ренесансного індивідуалізму. *Юридичні науки: проблеми та перспективи* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.). Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2020. С. 170–172.
330. Платон. Сочинения : в 3 т. / пер с древнегреч. М. : Мысль, 1971. Т. 3. 687 с.
331. Погребняк С. П. Втілення ідей свободи і рівності в праві: історичний аспект. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*. Харків : Право, 2007. Вип. 14. С. 58–69.
332. Погребняк С. П. Основоположні принципи права (змістовна характеристика) : монографія. Харків : Право, 2008. 240 с.
333. Подольська Є. А. Філософія. Підручник. Київ : Фірма «Інкос», Центр навчальної літератури, 2006. 704 с.
334. Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права. М. : Статут, 1998. 353 с.
335. Полікарпов В. Лекції з історії світової культури. Київ : Т-во «Знання», КОО, 2006. 359 с.
336. Попов В. В., Музыка О. А., Разуваева М. И., Уколов А. О. Особенности постнеклассической интерпретации мира. *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*. 2016. № 9–2. С. 305–308. URL: <https://applied-research.ru/ru/article/view?id=10243> (дата звернення: 24.03.2021).
337. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. Москва : Феникс, 1992. Т. 1. 448 с.
338. Прилуцкий А. М. Экзегетика М. Лютера как идейная основа реформации : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.13. СПб., 2004. 154 с.
339. Пронякин В. И. Метафизика И. Канта в контексте духовной истории Европы: метаморфозы мировоззренческой идентичности. Філософія

і соціологія в контексті сучасної культури. Дніпропетровськ : ДДУ, 1999. С. 3–14.

340. Пушкарева М. А., Сафонова О. В. Роль философии в духовной жизни человека в контексте учения И. Г. Фихте. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов : Грамота, 2012. № 12 (26) : в 3 ч. Ч. III. С. 157–160.

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

342. Рабінович С. П. Природно-правові підходи в юридичному регулюванні : монографія. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2010. 576 с.

343. Рагимов Эльдар Камран оглы. Коллективизм – характерная черта социалистического образа жизни : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.02. М. : РГБ, 2006. 196 с.

344. Рассолов М. М. История политических и правовых учений : учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности 021100 «Юриспруденция». 2-е изд., перераб. и доп. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2010. 271 с.

345. Реформация в контексте истории европейской цивилизации. *Сибирь на перекрестье мировых религий* : материалы Третьей Межрегиональной конференции. Н., 2006. С. 27–53.

346. Решетникова Е. В. Сущность современного гуманизма и основные направления его социализации : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Иркутск, 2005. 142 с.

347. Рих А. Хозяйственная этика. М. : Российский филиал изд-ва «Посев», 1996. 816 с.

348. Романовская В. Б., Жданов П. С. Неклассическая рациональность и проблема ценностей в праве. *Российский журнал правовых исследований*. 2015. № 3 (4). С. 18–23.

349. Роттердамский Э. Диатриба, или рассуждения о свободе воли. *Философские произведения*. М., 1987. С. 218–290.
350. Роттердамский Э. Разговоры запросто / пер. с лат., вступ. ст. и примеч. С. Маркиша. М. : Худож. лит., 1964. 703 с.
351. Роттердамский Эразм. *Философские произведения*. М. : Мысль, 1986. 703 с.
352. Рубинский Ю. И. Европейские ценности. Доклады Института Европы РАН. № 189. М. : Институт Европы РАН : Рус. сувенир, 2007. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2009/26/evropejskie-czennosti.html> (дата звернення: 30.01.2021).
353. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения : в 3 т. М. : Госполитиздат, 1961. Т. 3. 727 с.
354. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Принципы политического права. Трактаты. М. : Наука, 1969. 709 с.
355. Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах. Избранные сочинения : в 3 т. М., 1961. Т. 1. 852 с.
356. Рыбаков М. Д. Свобода личности в правовой политике государства : дисс. ... канд. юрид. наук : 12.00.01. Тамбов, 2009. 191 с.
357. Рязанов И. В. История философии: от философии Древнего Востока до Немецкой классической философии : учебное пособие. Пермь : ИПЦ «Прокрость», 2014. 292 с.
358. Садыков Ф. Б. Единство принципов историзма и партийности в науке. Принцип историзма в науке. *Межвузовский научный сборник*. Уфа: Изд-во Башкирского ун-та, 1985. С. 3–17.
359. Самохвалова В. И. Человек и мир: проблема антропоцентризма. *Философские науки*. 1992. № 3. С. 161–167.
360. Северин Л. В. Проблема морального розвитку людини в епоху Середніх віків: (у контексті західноєвропейської культури) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.07. Київ, 1999. 19 с.

361. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / пер. с англ. В. И. Кузнецова ; под ред. С. Б. Крымского. М. : Гуманит. изд. Центр ВЛАДОС, 2000. 800 с.
362. Скоробогатов А. В. История политических и правовых учений : учебно-методическое пособие. Казань : Таглимат, 2004. 209 с.
363. Сливка С. С. Природне та надприродне право : у 3 ч. Київ : Атіка, 2005. Ч. 1 : Природне право: історико-філософський погляд. 224 с.
364. Слободянюк Л. Індивідуалізм: минуле та сучасність. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: Філософія. 2005. № 13. С. 54–58.
365. Слободянюк Л. М. Свобода людини: індивідуальний та соціальний виміри : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Львів, 2007. 184 с.
366. Сміт А. Система природної свободи. Лібералізм. Антологія. Київ : Смолоскип, 2002. С. 626–630.
367. Сокол С. Ф., Козлов В. С. История политических и правовых учений : учеб. пособие. Минск : БИП-С Плюс, 2009. 527 с.
368. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. М. : Политиздат, 1991. 432 с.
369. Соловьева Л. С. Свобода как антропологическая характеристика : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.13. Волгоград, 2012. 145 с.
370. Спиноза Б. Этика. Москва–Ленинград : Государственное соц.-экономическое издательство, 1933. 197 с.
371. Станжевский Ф. А. Индивидуализм в философии сознания и неиндивидуалистические концепции ментального состояния : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.13. СПб., 2017. 176 с.
372. Степанович В. А. История философии. Курс лекций : в 2 т. Москва : Прометей, 2018. Т. 1. Исторические типы классической философии. 458 с.

373. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. 208 с.

374. Сугрובה Ю. Ю. Постренесансні зміни в осмисленні творчості Європи. Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури 2011. С. 19–25. URL: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Api/2011_26/3.pdf (дата звернення: 30.01.2021).

375. Суконкина Е. А. Атомизм в философской онтологии и теории познания : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.01. Нижний Новгород, 2006. 171 с.

376. Таранов П. С. Философская афористика. М. : Остожье, 1996. 575 с.

377. Тимофеев А. И. Тема человеческой свободы у Шеллинга. *Официальный сайт Русская Христианская гуманитарная академия. Раздел «Персоналии»*. С. 87–93. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/shelling/timofeev.pdf> (дата звернення: 30.01.2021).

378. Тимошина Е. В. Классика, постклассика... неоклассика: к обоснованию контрпостмодернистской программы в теории права. *Правоведение*. 2014. № 4. С. 6–29.

379. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики» : пер. з латини. К. : Основи, 2000. 794 с.

380. Трельч Э. Церковь и секта. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 226–237.

381. Третьякова Т. М. Головні аспекти сутності гуманізму Л. Фейєрбаха. *Актуальні проблеми політики* : зб. наук. праць / НУ «ОЮА» ; Південноукр. центр гендерних досліджень. Одеса, 2014. Вип. 51. С. 65–69.

382. Трофимов В. К. История философии : учебное пособие. Ижевск : ФГБОУ ВПО Ижевская ГСХА, 2012. 348 с.

383. Трошкин Е.И. История социологии : учебное пособие. Челябинск : Изд-во ЮУрГУ, 2006. 200 с.
384. Удинкан О. В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: на примере философии С. Л. Франка : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.11. Хабаровск, 2001. 153 с.
385. Федорова Т. Д. Гуманизм как философское самообоснование человека : дисс. ... д-ра философ. наук : 09.00.01. Саратов, 2002. 354 с.
386. Федорова Ю. Ю. Персонализм в отечественной гносеологии XX века и идеи И. Канта : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Ульяновск, 1999. 166 с.
387. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 2. 943 с.
388. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. 676 с.
389. Феномен буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. Київ : УЦДК, 1999. 278 с.
390. Философия западноевропейского Средневековья. Учебно-методическое пособие / под ред. проф. Г. Л. Микиртичан. СПб. : СПбГПМА, 2007. 58 с.
391. Философия права : учебное пособие / отв. ред. : Н. Н. Черногор, О. Ю. Рыбаков ; Ин-т законодат. и сравнит. правоведения при Правительстве РФ. М. : Статут, 2018. 224 с.
392. Философия эпохи Возрождения : методическое пособие / под ред. проф. Г. Л. Микиртичан. СПб., 2007. 60 с.
393. Философия : метод. материалы для самостоятельной работы студентов / ИГАСА : сост. д.ф.н., проф. А. В. Ерахтин. Иваново, 2017. 60 с.
394. Философия : учеб. пособие / В. Н. Сокольчик [и др.]; под ред. В. Н. Сокольчик. Минск : Вышэйшая школа, 2015. 295 с.

395. Философия : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений / В. С. Стёпин [и др.]; под общ. ред. Я. С. Яскевич. 3-е изд. Минск : РИВШ, 2008. 624 с.

396. Философия : учеб.-метод. комплекс для студентов высш. учеб. заведений / сост. Е. Н. Гордей. Барановичи : РИО БарГУ, 2009. 320 с. URL: <https://studfile.net/preview/5707436/#2> (дата звернення: 24.03.2021).

397. Философия : учебно-методический комплекс для студентов естественнонаучных факультетов БГУ / А. И. Зеленков, Н. К. Кисель, И. А. Медведева [и др.]; под ред. А. И. Зеленкова. Мн. : Изд-во БГУ, 2004. 287 с. URL: <http://www.bsu.by/Cache/pdf/232993.pdf> (дата звернення: 24.03.2021).

398. Философия. Учебно-практическое пособие : в 4 т. М. : МГУТУ, 2007. Ч. 1 : История философии / под ред. Ю. В. Еремина. 139 с.

399. Фихте И. Г. Назначение человека. Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993. Т. 2. 798 с.

400. Фихте И. Г. О назначении ученого / пер. под ред. и со вступ. статьей В. Вандека ; Моск. историко-философский ин-т. М. : Соцэкгиз, 1935. 138 с.

401. Фихте И. Г. Сочинения : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993. 798 с.

402. Філософія права : навч. посіб. / О. Г. Данільян, Л. Д. Байрачна, С. І. Максимов та ін. ; за заг. ред. О. Г. Данільяна. Київ : Юрінком Інтер, 2002. 272 с.

403. Філософія права : навч. посіб. / О. О. Бандура, С. А. Бублик, М. Л. Заінчковський та ін. ; за заг. ред. М. В. Костецького, Б. Ф. Чміля. Київ : Юрінком Інтер, 2000. 336 с.

404. Філософія права : підруч. для студ. юрид. вищ. закл. / О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань, С. І. Максимов та ін. ; за ред. д-ра філос. наук, проф. О. Г. Данильяна. Харків : Право, 2009. 208 с.

405. Формула Согласия. Детальное изложение. Гл. 1. О первородном грехе. Пункт 6, II. URL: http://soluschristus.ru/biblioteka/kniga_soglasiya/

kniga_soglasiya_veroispovedanie_i_uchenie_lyuteranskoj_cerkvi/formula_soglasiya_konspektivnoe_izlozhenie/ (дата звернення: 30.01.2021).

406. Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. 511 с.

407. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / сост. и предисл. А. С. Филоненко. М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.

408. Французское Просвещение и революция. М. : Наука, 1989. 272 с.

409. Хайруллин А. Г. Социально-философский анализ генезиса личности и ее свободы : дисс. ... д-ра философ. наук : 09.00.11. Уфа, 2000. 259 с.

410. Хвойницька Х. Особливості трактування природно-правових ідей у творчості просвітників (Вольтер, Ж-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтеск'є). *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Філософські науки. 2014. № 780. С. 58–62.

411. Хегглунд Б. История теологии / пер. с швед. В. Володин. СПб. : Светоч, 2001. 370 с. URL: <http://www.read.in.ua/book246997/> (дата звернення: 30.01.2021).

412. Хорошильцев А. И. Методология познания власти: проблемы теории государства и права. Курск : Изд-во «РОСИ», 2008. 248 с.

413. Цицерон. О природе богов. Философские трактаты. М., 1985. 382 с.

414. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии : Учеб. пособие для вузов. М. : Высш. шк., 1991. 512 с.

415. Чеботарева Е. И. Онтология права и гражданского общества: философский анализ: философский анализ : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Саратов, 2007. 160 с.

416. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX в. М., 1995. 528 с.

417. Чернега Т. М. Антропоцентризм як принцип філософської інтерпретації історії (на матеріалі творчості Г. С. Сковороди) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Одеса, 2006. 203 с.
418. Черникова И. В. Типология науки в контексте современной философии науки. *Вопросы философии*. 2011. № 11. С. 71–79.
419. Честнов И. Л. Актуальные проблемы государства и права. *Эпистемология государства и права*. СПб., 2004. 64 с.
420. Честнов И. Л. Постклассическая теория права : Монография. Санкт-Петербург : ИД "Алеф-Пресс", 2012. 650 с.
421. Чмиленко Ф. О., Жук Л. П. Посібник до вивчення дисципліни «Методологія та організація наукових досліджень». Д. : РВВ ДНУ, 2014. 48 с.
422. Чобанюк М. М. Феномен гуманізму: чувство времени. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди*. Сер. : Літературознавство. 2013. Вип. 4(1). С. 207–214.
423. Чорна А. М. Проблема співвідношення раціонального та ірраціонального у філософських концепціях розвитку історії. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка* : збірник наукових праць. 2008. № 3(24). С. 93–97.
424. Шаповалов В. П. Проблема генезиса человеческой свободы (Философско-методологические аспекты) : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Владивосток, 2003. 196 с.
425. Швырев В. С. О соотношении познавательной и проективно-конструктивной функций в классической и современной науке. *Познание, понимание, конструирование*. М., 2008. С. 30–48.
426. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. М. : ПрогрессТрадиция, 2003. 130 с.
427. Шевченко З. В. Індивідуалізм як складова розвитку демократії : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Київ, 2005. 228 с.
428. Шеллинг Ф. В. Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. М. : Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.

429. Шеллинг Ф. В. Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. М. : Мысль, 1987. Т. 2. 636 с.
430. Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах URL: <http://www.philosophy.ru/library/shel/sh.html> (дата звернения: 30.01.2021).
431. Шершеневич Г. Ф. История философии права. М. : Университетская типография, 1906. 461 с.
432. Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. Москва, 1911. Вып. 1. 698 с.
433. Шитиков М. М. Проблема субъекта истории в философии эпохи ранних буржуазных революций. Красноярск : Изд-во Красноярского университета, 1987. 196 с.
434. Шкуратов В. А. Историческая психология : Уч. пос. 2-е изд. М., 1997. 505 с. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Schkur/index.php (дата звернения: 30.01.2021).
435. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : в 2-х т. / пер. с нем. Минск : Попурри, 1999. Т. 2. 832 с.
436. Шпенглер О. Всемирно-исторические перспективы. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1998. Т. 2. 606 с.
437. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / сост. Р. А. Гальцева ; пер. и примеч. С. С. Аверинцев и др. М., 1991. С. 23–68.
438. Штракс М. Г. Человек и природа в философии Возрождения. М. : МАДИ (ГТУ), 2007. 23 с.
439. Шульженко В. П., Андрусак Т. Г. Історія політичних і правових вчень. Київ : Юрінком Інтер, 1999. 304 с.
440. Энгельс Ф. Диалектика природы. М. : Госполитиздат, 1969. 328 с.

441. Эпикур. Письмо к Менекею. Главные мысли. Лукреций Т. О природе вещей. М. : Художественная литература, 1983. С. 315–324.
442. Южанинова Е. Р. Основополагающие ценности философии Людвига Фейербаха. *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 21. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovopolagayuschie-tsennosti-filosofii-lyudviga-feyerbaha> (дата звернення: 25.11.2020).
443. Юм Д. Твори : в 2 т. М., 1965. Т. 1. 847 с.
444. Яручик А. І. Світоглядно-гуманістична концепція Мішеля Монтеня : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Київ, 2016. 247 с.
445. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. Санкт-Петербург : Наука, 2000. 272 с.

ДОДАТКИ

Додаток А

Праці, в яких опубліковані наукові результати дисертації:

1. Пилипишин П.Б. Класична парадигма індивідуалізму у праві: філософсько-правовий вимір: Монографія. Хмельницький. 2021. 486с.
2. Hryshchuk Oksana V., Pylypyshyn Pavlo B., Romanynets Marta R., Horetska Khrystyna V. Formation of the Philosophy of Law of Ukraine and the USA under the Influence of Individualist Views: A Consideration through History Aspect. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*. Volume XI Issue 4(50) Summer 2020. P. 1160-1168.
3. Pylypenko Volodymyr F., Pylypyshyn Pavlo B., Radanovych Nataliia M. Features of legal regulation of human rights in armed conflicts. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 1, 2021. S. 43-51.
4. Boichenko Svitlana V., Pylypenko Volodymyr P., Pylypyshyn Pavlo B., Sliusarchuk Khrystyna T. Violations of human rights by war crimes: theory and practice. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 4, 2021. S. 270-278.
5. Pylypyshyn P., Hanushchyn S., Bec U., Mykhalitska N., Veresclia V. Legal regulation of the financial and economic security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 1(42), 2022. S. 510–521.
6. Blikhar M., Melnychenko B., Pylypyshyn P., Ryzhkova A., Ruvin S. Economic and legal justification of the methodological approach to the assessment of the state of budget and tax security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 2(43), 2022. S. 357–364.
7. Пилипишин П.Б. Релігійно-прагматичний індивідуалізм як результат філософсько-правової ідеології Середньовіччя. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №1. С.180-185.
8. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові принципи Середньовіччя як фундамент християнського індивідуалізму. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. №7. С. 270-275.
9. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізації у розкритті питання гуманістичного антропоцентризму Ренесансу. *Університетські наукові записки*. 2020. Том 19. № 1 (73). С. 212-220.
10. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму в Античній класиці. *Право і суспільство*. 2020. № 4. С.15-21.
11. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізму у дофілософському періоді Античності: філософсько-правовий підхід. *Знання європейського права*. 2020. № 2. С. 121-124.
12. Пилипишин П.Б. Розумний індивідуалізм як філософсько-правова позиція М. Монтеня. *Право та державне управління*. 2020. № 3. С.8-13.

13. Пилипишин П.Б. Атомізм та софізм як фундамент історичної можливості практичної реалізації індивідуалізму. *Приватне та публічне право*. 2020. № 3. С.14-18.

14. Пилипишин П.Б. Гуманістично-антропоцентрична інтерпретація нового соціокультурного типу людини доби Відродження. *Юридичний вісник*. 2020. № 3. С. 38-45.

15. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм як результат протестантської етики у філософсько-правовому вченні М. Лютера. «Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки». Том 31 (70) № 4, 2020. С. 279-284.

16. Пилипишин П.Б. Філософсько-правовий погляд на трансформацію ідей індивідуалізму у протестантизмі. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.

17. Пилипишин П.Б. Індивідуалістична концепція у філософії права Френсіса Бекона. *Підприємництво, господарство і право*. 2021. №.3. (301). С. 212-215.

18. Пилипишин П.Б. Гносеологічно-раціоналістичне розуміння індивідуалізму у філософії права Рене Декарта. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №4. С. 322-326.

19. Пилипишин П.Б. Монадологія як поворот до осмислення індивідуальності у філософії права Г. Лейбніца. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія "Юриспруденція"*. 2021. № 49. С. 16-19.

20. Пилипишин П.Б. Індивідуалістичні інтенції у філософії права Томаса Гоббса. *Правова позиція*. 2021. № 1 (30). С. 18-21.

21. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права Джона Локка. *Юридичний вісник*. 2021. №1. С. 49-55.

22. Пилипишин П.Б. Обґрунтування ідей індивідуалізму у Німецькій класичній філософії права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.

23. Пилипишин П.Б. Розкриття сутності людини як стержень індивідуалістичної концепції Іммануїла Канта. *Право і суспільство*. 2021. №1. С. 15-21.

24. Пилипишин П.Б. Людина-ноумен як автономний індивід у філософії права І.Канта. *Правові новели*. 2021. №13. С. 36-43.

25. Пилипишин П.Б. Людина як істота індивідоцентрична у філософії права Ф.Г. Шеллінга. *Публічне право*. 2021. № 1(41). С. 206-211.

26. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фейєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.

27. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова інтерпретація індивідуалізму у філософії Монтеск'є та Вольтера. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

28. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права стародавньої Греції. *Актуальні проблеми прав людини, держави та вітчизняної правової системи*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 квітня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. С. 123-126.

29. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права античних полісів. *Пріоритети розвитку юридичних наук у XXI столітті*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 10–11 квітня 2020 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 14-18.

30. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Сучасний стан і перспективи розвитку держави і права*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 червня 2020 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2020. С. 20-24.

31. Пилипишин П.Б. Зародження філософсько-правових ідей індивідуалізму у дофілософській традиції античності. *Чорноморські наукові студії*: матеріали Шостої всеукраїнської мультидисциплінарної конференції, (м. Одеса, 15 травня 2020 року). Одеса: Міжнародний гуманітарний університет, 2020. С. 96-99.

32. Пилипишин П.Б. Дуалізм філософсько-правових поглядів на ідею індивідуалізму в епоху Середньовіччя. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 5–6 червня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 27-31.

33. Пилипишин П.Б. Розвиток ідей індивідуалізму у філософії права Середньовіччя. *Сучасне правотворення: питання теорії та практики*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 5–6 червня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. Ч. 2. С. 130-133.

34. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Актуальні питання правової теорії та юридичної практики*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 7–8 серпня 2020 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. С. 9-13.

35. Пилипишин П.Б. Фундаментальні ідеї античності як основа ренесансного індивідуалізму. *Юридичні науки: проблеми та перспективи*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.). Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2020. С. 170-172.

36. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові каталізatori переходу від середньовічного індивідуалізму до ренесансного. *Проблеми вдосконалення правового забезпечення прав та основних свобод людини і громадянина*:

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10-13.

37. Пилипишин П.Б. Вплив основних положень гуманістичної програми Джованні Піко делла Мірандоли на індивідуалізм. *Актуальні питання реформування правової системи України*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 липня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. С. 121-123.

38. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософсько-правових поглядах Ніколло Макіавеллі. *Правове регулювання суспільних відносин: актуальні проблеми та вимоги сьогодення*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 24–25 липня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. С. 10-14.

39. Пилипишин П.Б. Основні світоглядно-правові зміни, які посприяли виникненню індивідуалістичної Реформації. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 31 липня – 1 серпня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 15-19.

40. Пилипишин П.Б. Тлумачення людини у Протестантизмі: філософсько-правовий вимір. *Шляхи вдосконалення нормативно-правової бази України як основи сталого розвитку суспільства*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 4–5 вересня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. С. 19-23.

41. Пилипишин П.Б. Принцип самоцінності людини як новація філософії Нового часу. *Актуальні проблеми реформування системи законодавства України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 29–30 січня 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С. 13-15.

42. Пилипишин П.Б. Реалізація ренесансного гуманістичного потенціалу у філософії права Нового часу. *Пріоритетні напрямки розвитку правової системи України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 січня 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. Ч. 1. С. 17-19.

43. Пилипишин П.Б. Обґрунтування індивіда як незалежного атома суспільства у філософії права Нового часу. *Реформування національного та міжнародного права: перспективи та пріоритети*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 22–23 січня 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 8-11.

44. Пилипишин П.Б. Принцип свободи в епоху Нового часу як умова народження нового індивідуального буття. *Верховенство права у процесі державотворення та захисту прав людини в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 12–13 лютого 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. С. 24-26.

45. Пилипишин П.Б. Ідея свободи людини як головний постулат філософії права доби Просвітництва. *Вплив юридичної науки на розвиток міжнародного та національного законодавства*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 19–20 лютого 2021 року). Харків: ГО «Асоціація аспірантів-юристів», 2021. С. 6-9.

46. Пилипишин П.Б. Принцип пріоритетності раціонального в епоху просвітництва як можливість розкриття внутрішнього потенціалу людиною. *Право як ефективний суспільний регулятор*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 лютого 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. С.18-21.

47. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософії права Гельвенція. *Сучасні проблеми правової системи та державотворення в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 лютого 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. С. 11-14.

Додаток Б

«ЗАТВЕРДЖУЮ»

Перша проректорка
Хмельницького університету
управління та права
імені Леоніда Юзькова



Ірина КОВТУН

«04» листопада 2022 року

АКТ

про реалізацію наукових досліджень
ПИЛИПИШИНА Павла Богдановича
на тему «Концептуалізація індивідуалізму
у класичній філософії права»

Комісія у складі:

голови комісії: декан юридичного факультету, кандидат юридичних наук, доцент
Захарчук Віктор Миколайович

членів комісії:

завідувач кафедри теорії та історії держави і права, доктор історичних наук, професор Місінкевич Леонід Леонідович,
професор кафедри кримінального права та процесу, доктор юридичних наук, професор Налуцишин Віктор Володимирович

стверджує цим актом, що розроблені в ході дисертаційного дослідження Пилипишина Павла Богдановича наукові положення і висновки з теми «Концептуалізація індивідуалізму у класичній філософії права» були детально вивчені колективом кафедри теорії та історії держави і права Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова та реалізовані у освітньому процесі.

Зокрема дисертантом були надані для ознайомлення наступні наукові публікації:

1. Пилипишин П.Б. Класична парадигма індивідуалізму у праві: філософсько-правовий вимір: Монографія. Хмельницький. 2021. 486с.
2. Hryshchuk Oksana V., Pylypyshyn Pavlo B., Romanynets Marta R., Horetska Khrystyna V. Formation of the Philosophy of Law of Ukraine and the USA under the Influence of Individualist Views: A Consideration through History Aspect. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*. Volume XI Issue 4(50) Summer 2020. P. 1160-1168. Scopus.
3. Pylypenko Volodymyr F., Pylypyshyn Pavlo B., Radanovych Nataliia M. Features of legal regulation of human rights in armed conflicts. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 1, 2021. S. 43-51. Scopus.

4. Boichenko Svitlana V., Pylypenko Volodymyr P., Pylypyshyn Pavlo B., Sliusarchuk Khrystyna T. Violations of human rights by war crimes: theory and practice. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, Vol. 28, No. 4, 2021. S. 270-278. Scopus.
5. Pylypyshyn P., Hanushchyn S., Bec U., Mykhalitska N., Veresclia V. Legal regulation of the financial and economic security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 1(42), 2022. S. 510–521. Scopus.
6. Blikhar M., Melnychenko B., Pylypyshyn P., Ryzhkova A, Ruvin S. Economic and legal justification of the methodological approach to the assessment of the state of budget and tax security of Ukraine. *Financial and credit activity-problems of theory and practice*, 2(43), 2022. S. 357–364. Scopus.
7. Пилипишин П.Б. Релігійно-прагматичний індивідуалізм як результат філософсько-правової ідеології Середньовіччя. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №1. С.180-185.
8. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові принципи Середньовіччя як фундамент християнського індивідуалізму. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. №7. С. 270-275.
9. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізації у розкритті питання гуманістичного антропоцентризму Ренесансу. *Університетські наукові записки*. 2020. Том 19. № 1 (73). С. 212-220.
10. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова рефлексія витоків індивідуалізму в Античній класиці. *Право і суспільство*. 2020. № 4. С.15-21.
11. Пилипишин П.Б. Проблема індивідуалізму у дофілософському періоді Античності: філософсько-правовий підхід. *Знання європейського права*. 2020. № 2. С. 121-124.
12. Пилипишин П.Б. Розумний індивідуалізм як філософсько-правова позиція М. Монтеня. *Право та державне управління*. 2020. № 3. С.8-13.
13. Пилипишин П.Б. Атомізм та софізм як фундамент історичної можливості практичної реалізації індивідуалізму. *Приватне та публічне право*. 2020. № 3. С.14-18.
14. Пилипишин П.Б. Гуманістично-антропоцентрична інтерпретація нового соціокультурного типу людини доби Відродження. *Юридичний вісник*. 2020. № 3. С. 38-45.
15. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм як результат протестантської етики у філософсько-правовому вченні М. Лютера. «Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки». Том 31 (70) № 4, 2020. С. 279-284.
16. Пилипишин П.Б. Філософсько-правовий погляд на трансформацію ідей індивідуалізму у протестантизмі. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.
17. Пилипишин П.Б. Індивідуалістична концепція у філософії права Френсіса Бекона. *Підприємництво, господарство і право*. 2021. №.3. (301). С. 212-215.
18. Пилипишин П.Б. Гносеологічно-раціоналістичне розуміння індивідуалізму у філософії права Рене Декарта. *Південноукраїнський правничий часопис*. 2020. №4. С. 322-326.

19. Пилипишин П.Б. Монадологія як поворот до осмислення індивідуальності у філософії права Г. Лейбніца. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія "Юриспруденція"*. 2021. № 49. С. 16-19.
20. Пилипишин П.Б. Індивідуалістичні інтенції у філософії права Томаса Гоббса. *Правова позиція*. 2021. № 1 (30). С. 18-21.
21. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права Джона Локка. *Юридичний вісник*. 2021. №1. С. 49-55.
22. Пилипишин П.Б. Обґрунтування ідей індивідуалізму у Німецькій класичній філософії права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2020. № 86. С. 169-175.
23. Пилипишин П.Б. Розкриття сутності людини як стержень індивідуалістичної концепції Іммануїла Канта. *Право і суспільство*. 2021. №1. С. 15-21.
24. Пилипишин П.Б. Людина-ноумен як автономний індивід у філософії права І.Канта. *Правові новели*. 2021. №13. С. 36-43.
25. Пилипишин П.Б. Людина як істота індивідоцентрична у філософії права Ф.Г. Шеллінга. *Публічне право*. 2021. № 1(41). С. 206-211.
26. Пилипишин П.Б. Індивідуалізм і спрямованість до світу у філософії права Л. Фейєрбаха. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.
27. Пилипишин П.Б. Філософсько-правова інтерпретація індивідуалізму у філософії Монтеस्क'є та Вольтера. *Університетські наукові записки*. 2020. № 3-4 (74-75). С. 337-345.
28. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права стародавньої Греції. *Актуальні проблеми прав людини, держави та вітчизняної правової системи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 квітня 2020 р.)*. Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. 128 с. С. 123-126.
29. Пилипишин П.Б. Формування ідей індивідуалізму у філософії права античних полісів. *Пріоритети розвитку юридичних наук у ХХІ столітті: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 10–11 квітня 2020 р.)*. Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. 120 с. С. 14-18.
30. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Сучасний стан і перспективи розвитку держави і права: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 червня 2020 р.)*. Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2020. 172 с. С. 20-24.
31. Пилипишин П.Б. Зародження філософсько-правових ідей індивідуалізму у дофілософській традиції античності. *Чорноморські наукові студії: матеріали Шостої всеукраїнської мультидисциплінарної конференції (м. Одеса, 15 травня 2020 року)*. Одеса: Міжнародний гуманітарний університет, 2020. 296 с. С. 96-99.
32. Пилипишин П.Б. Дуалізм філософсько-правових поглядів на ідею індивідуалізму в епоху Середньовіччя. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 5–6 червня 2020 р.)*. Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. 168 с. С. 27-31.

33. Пилипишин П.Б. Розвиток ідей індивідуалізму у філософії права Середньовіччя. *Сучасне правотворення: питання теорії та практики*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 5–6 червня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. Ч. 2. 136 с. С. 130-133.

34. Пилипишин П.Б. Античні філософсько-правові традиції як основа середньовічного індивідуалізму. *Актуальні питання правової теорії та юридичної практики*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 7–8 серпня 2020 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2020. 80 с. С. 9-13.

35. Пилипишин П.Б. Фундаментальні ідеї античності як основа ренесансного індивідуалізму. *Юридичні науки: проблеми та перспективи*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 р.). Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2020. 176 с. С. 170-172.

36. Пилипишин П.Б. Філософсько-правові каталізатори переходу від середньовічного індивідуалізму до ренесансного. *Проблеми вдосконалення правового забезпечення прав та основних свобод людини і громадянина*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 червня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. 140 с. С. 10-13.

37. Пилипишин П.Б. Вплив основних положень гуманістичної програми Джованні Піко делла Мірандоли на індивідуалізм. *Актуальні питання реформування правової системи України*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3–4 липня 2020 р.). Дніпро: ГО «Правовий світ», 2020. 124 с. С. 121-123.

38. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософсько-правових поглядах Ніколло Макіавеллі. *Правове регулювання суспільних відносин: актуальні проблеми та вимоги сьогодення*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 24–25 липня 2020 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2020. 88 с. С. 10-14.

39. Пилипишин П.Б. Основні світоглядно-правові зміни, які посприяли виникненню індивідуалістичної Реформації. *Особливості розвитку законодавства України у контексті євроінтеграційних процесів*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 31 липня – 1 серпня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. 112 с. С. 15-19.

40. Пилипишин П.Б. Тлумачення людини у Протестантизмі: філософсько-правовий вимір. *Шляхи вдосконалення нормативно-правової бази України як основи сталого розвитку суспільства*: міжнародна науково-практична конференція (м. Харків, 4–5 вересня 2020 р.). Харків: Східноукраїнська наукова юридична організація, 2020. 96 с. С. 19-23.

41. Пилипишин П.Б. Принцип самоцінності людини як новація філософії Нового часу. *Актуальні проблеми реформування системи законодавства України*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 29–30 січня 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. 132 с. С. 13-15.

42. Пилипишин П.Б. Реалізація ренесансного гуманістичного потенціалу у філософії права Нового часу. *Пріоритетні напрямки розвитку*

правової системи України: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 січня 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. Ч. 1. 132 с. С. 17-19.

43. Пилипишин П.Б. Обґрунтування індивіда як незалежного атома суспільства у філософії права Нового часу. *Реформування національного та міжнародного права: перспективи та пріоритети*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 22–23 січня 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. 96 с. С. 8-11.

44. Пилипишин П.Б. Принцип свободи в епоху Нового часу як умова народження нового індивідуального буття. *Верховенство права у процесі державотворення та захисту прав людини в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 12–13 лютого 2021 р.). Одеса: ГО «Причорноморська фундація права», 2021. 148 с. С. 24-26.

45. Пилипишин П.Б. Ідея свободи людини як головний постулат філософії права доби Просвітництва. *Вплив юридичної науки на розвиток міжнародного та національного законодавства*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 19–20 лютого 2021 року). Харків: ГО «Асоціація аспірантів-юристів», 2021. 88 с. С. 6-9.

46. Пилипишин П.Б. Принцип пріоритетності раціонального в епоху просвітництва як можливість розкриття внутрішнього потенціалу людиною. *Право як ефективний суспільний регулятор*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 19–20 лютого 2021 р.). Львів: Західноукраїнська організація «Центр правничих ініціатив», 2021. 188 с. С. 18-21.

47. Пилипишин П.Б. Ідеї індивідуалізму у філософії права Гельвенція. *Сучасні проблеми правової системи та державотворення в Україні*: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 26–27 лютого 2021 року). Запоріжжя: Запорізька міська громадська організація «Істина», 2021. 132 с. С. 11-14.

Наукові концепції, висновки та пропозиції дисертаційної роботи Пилипишина Павла Богдановича з теми «Концептуалізація індивідуалізму у класичній філософії права» використано під час підготовки лекцій та навчально-методичних матеріалів з дисциплін «Філософія права», «Теорія держави і права», «Проблеми теорії держави і права», «Проблеми забезпечення стабільності та ефективності законодавства», «Філософсько – правові проблеми юридичної відповідальності» у Хмельницькому університеті управління та права імені Леоніда Юзькова.

Голова комісії:

Віктор ЗАХАРЧУК

Члени комісії:

Леонід МІСІНКЕВИЧ

Віктор НАЛУЩИШИН



Віктор ЗАХАРЧУК
Оксана МАНУРА

Леонід МІСІНКЕВИЧ
Віктор НАЛУЩИШИН
Оксана МАНУРА

Віктор НАЛУЩИШИН
Оксана МАНУРА