

УДК 343.131(477):177.9

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТІ З ПОЗИЦІЇ ФІЛОСОФІЇ

Трубніков В. М.,

доктор юридичних наук, професор,
завідувач кафедри кримінально-правових дисциплін
юридичного факультету
Харківського національного університету
імені В.Н. Каразіна

Скакун О. Є.,

кандидат юридичних наук, доцент,
перший заступник начальника УСБУ
в Харківській області

Анотація: Статтю присвячено розгляду принципу справедливості з позицій філософії. Автори стверджують, що правильною видається думка, що справедливість – це не тільки етична, філософська категорія, але й правове поняття, яке санкціонує певні суспільні відносини, відповідні цим відносинам правила поведінки, вчинки і діяльність людей.

Ключові слова: філософське розуміння справедливості, порівняльно-правова характеристика принципу справедливості, принцип справедливості в системі принципів кримінального права України, поняття, ознаки, роль і значення принципу справедливості у кримінальному праві.

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению принципа справедливости с позиции философии. Авторы утверждают, что правильным представляется мнение, что справедливость – это не только нравственная, философская категория, но и понятие, которое санкционирует определенные общественные отношения, соответствующие этим отношениям правила поведения, поступки и деятельность людей.

Ключевые слова: философское понимание справедливости, сравнительно-правовая характеристика принципа справедливости, принцип справедливости в системе принципов уголовного права Украины, понятие, признаки, роль и значение принципа справедливости в уголовном праве.

Annotation: The article is devoted to the principle of justice from the perspective of philosophy. The authors state that seems to be the belief that justice – is not only a moral, philosophical category, but a concept that authorizes certain social relations that correspond to these relations of rules of conduct, actions and activities of the people.

Key words: philosophical understanding of justice, comparative-legal characteristic of the principle of justice, the principle of equity in the principles of criminal law of Ukraine, the concept, features, role and importance of the principle of fairness in the criminal law.

У зв'язку із багатозначністю розуміння категорії справедливості на початку дослідження її кримінально-правових та кримінально-виконавчих аспектів доцільно коротко розглянути стан ставлення до справедливості в сучасних соціально-правових реаліях. Для нього характерна неоднозначність оцінки місця справедливості в системі соціальних і державно-правових процесів. З одного боку, ідея справедливості пронизує людські потреби й інтереси, надаючи їм етичного й правового аспекту, з іншого – як це не парадоксально, – сама ідея справедливості піддається сьогодні критиці й сумнівам. При цьому сформувався два основні напрями такої критики. Перший ставить під сумнів саму ідею справедливості, її роль і значення для політико-правової діяльності держави та її інститутів. Суть аргументів прихильників цієї точки зору полягає в тому, що правова і політична діяльність влади забезпечується позитивними законами, які є основним джерелом для рішень законодавчих органів влади та реалізуються через державний примус. У такому «замкненому колі» втрачаються цінність і правова природа справедливості. Така точка зору відображає класичний правовий позитивізм. Другий напрям критики відображає протилежну точку зору і представляє анархічну критику справедливості. На думку його прихильників, захист принципів свободи вимагає відмову від будь-яких найсправедливіших

заборон і розпоряджень. Вони вважають, що необхідно відкинути усякий порядок примусу, а отже, і будь-яку форму державно-правового співтовариства. Щоправда, цей критичний напрям у принципі не відкидає ідею справедливості, але виступає при цьому проти правових умов її здійснення. Таким чином, справедливість і тут залишається незатребуваною.

Потрібно сказати, що у вітчизняній юридичній літературі існує думка про несумісність права і моралі, яка обґрунтовується тим, що законодавець не в силах перетворити на право моральні норми. Більш того, існує точка зору, згідно якої постановка питання про визначення права через справедливість неправомірна. Тож визначення її нічого не додає до визнання як принципу права формальної рівності [1-3]. Все це свідчить про складність та дискусійність проблеми, яку ми розглядаємо.

На наш погляд, неправильно вважати, що право, моральність і справедливість існують окремо одне від одного в часі й просторі і що тому (як стверджується критиками справедливості) можна безболісно відмовитися від поняття справедливості. Насправді вони одночасно співіснують в державно-правових відносинах, у тому чи іншому ступені розвитку, а також у вищій формі їх прояву – справедливості. Тому більш правильно видається думка, що справедливість – це не тільки етична, філософська категорія, але й правове поняття, що санкціонує певні суспільні відносини, відповідні цим відносинам правила поведінки, вчинки і діяльність людей.

Конкретне відбиття справедливості знаходить у правових нормах, а також вчинках людей, що застосовують ці норми.

Справедливість – поняття про належне, пов'язане з історично змінними уявленнями про невід'ємні права людини. Справедливість вимагає відповідності між практичною роллю людини або соціальної групи в житті суспільства і їх соціальним статусом, між їх правами і обов'язками, діями і подякою, працею і винагородою, злочином і покаранням, заслугами культури і їх суспільним визнанням. Справедливість завжди має історичний характер, корениться в умовах життя людей. Для ілюстрації такого визначення слід розглянути його еволюцію, яка відбувалася паралельно з розвитком і формуванням в суспільстві правової і етичної свідомості.

Не тільки в літературі з філософії і права, але й в буденному житті у визначенні поняття «справедливість» вкладається різне значення. Перш за все, виділяється так звана «процесуальна справедливість», яка відноситься до результату або рішення, досягнутому завдяки правильно функціонуючому механізму застосування закону. Вважається, що застосування закону відносно конкретної особи, що вчинила суспільно небезпечне діяння, передбачене кримінальним законом, і, головне, призначення покарання за це діяння, переслідує мету досягнення справедливості. Саме таке розуміння справедливості є традиційним і виражене в символах: фігура з мечем, терезами й пов'язкою на очах. Таке розуміння справедливості – це логічна оцінка дії згідно критеріям, зафіксованим в загальноприйнятій і обов'язковій нормативній системі – законі.

У другому значенні справедливість – це звернення до певного критерію або сукупності цінностей, які вважаються вищими, ніж ті, які отримали втілення в законі (право справедливості).

Розглянемо уявлення про справедливість, виходячи з історії розвитку філософської думки і найбільш видатних її представників.

Для процесу розвитку права з часів Платона було характерне постійне зміщення вищеназваних двох значень поняття справедливості (Геракліт, Сократ, Платон, Аристотель, Епікур). Платон визначає справедливість як вищу чесноту в державі, побудовану на принципах блага, справедливість розглядається ним як основний принцип ідеального державного устрою. Справедливість піддається глибокому розгляду в його діалозі «Держава», де аналізується другий, моральний рівень справедливості, моральна справедливість.

З погляду Платона, справедливе суспільство – те, в якому кожна людина повною мірою реалізує дані йому від природи здібності. Правитель, або правитель-філософ, від природи наділений здатністю мислити, знає, що таке справедливість і як її досягти. Його завданням є розподіл функцій у державі на основі принципу справедливості, визначення з його допомогою місця в суспільстві звичайної людини, природа якої не дозволяє їй самостійно зрозуміти своє істинне призначення. Платон, конструюючи ідеальну справедливу державу, виходив з доцільності, яка, за його уявленнями, існує між космосом у цілому, державою і окремою людською душею.

Справедливість полягає в тому, щоб кожний початок займався своєю справою і не втручався в чужі справи. Справедливість вимагає ієрархічної співвідповідності цих елементів в ім'я цілого: здатність міркувати личить пануючому початку, іншому – бути озброєним захистом, підкоряючись першому; обидва ці складові керують початком жадаючим, який «по своїй природі жадає багатства». Платон пов'язав справедливість з громадським порядком. Він вважав, що закони природи не можуть механічно переноситися на людське суспільство. Ідеальним громадським порядком Платон вважав винайдене ним суспільство, розділене на три касты: філософів (пануюча каста), воїнів і хліборобів з ремісниками.

Визначивши поняття моральної справедливості, Платон не зупинився на цьому і в пізніших «Законах» звернувся до розгляду «процесуальної справедливості» та пояснив, якого роду соціальної структури можна чекати, якщо процесуальна справедливість стане в руках еліти інструментом реалізації її уявлення про моральну справедливість. Судова влада безпосередньо спирається на принципи такої «моральної справедливості»; діяльність вчителів, поетів і музикантів підлягає цензурі; неслухів, що порушили «моральний закон», піддають вигнанню. Що стосується рабів, то їм встановлені свої закони, відповідні їх стану: «Необхідно карати рабів по справедливості й не зніжувати їх, як вільних людей, умовляннями». Таким чином, на думку Платона, кожному громадянину справедливість відводить особливе заняття і становище. Панування справедливості об'єднує різноманітні й навіть різнірідні частини держави в гармонійне ціле [4–10, с. 4–12].

Подальший розвиток і поглиблення античної політико-правової думки після Платона пов'язане з ім'ям його учня і критика – Аристотеля. Аристотель розрізняє два види справедливості: дорівнювальну і розподільну. Критерієм дорівнювальної справедливості є «арифметична рівність», сферою застосування цього принципу – царина цивільно-правових операцій, відшкодування збитку, покарання та ін. Розподільна справедливість виходить з принципу «геометричної рівності» і означає розподіл загальних благ по гідності, пропорційно внеску того або іншого члена спілкування. Тут можливе як рівне, так і нерівне наділення відповідними благами (владою, почесною, грошима).

На відміну від Платона, Аристотель аналізує властивості права та весь час прагне підкреслити, що закон для нього не є інструментом для досягнення якоїсь мети; правовий закон має цінність сам по собі як умова благого життя, життя розумного – не «може бути справою закону володарювання не тільки за правом, але і всупереч праву, прагнення ж до насильного підкорення, звичайно, суперечить ідеї права». Там, де відсутня «влада закону», – робив висновок Аристотель, – там немає місця і (будь-якій) формі державного ладу. Закон повинен володарювати над всім». Він підкреслює, що рівність – це початковий принцип справедливості. Бути справедливим – значить виконувати все те, що вимагає закон. А він вимагає виконувати всі вимоги чеснот: бути мужнім, розсудливим тощо.

Таким чином, вказує Аристотель, справедливість є найдосконалішою чеснотою, в ній немов поєднуються всі інші чесноти. Але справедливість виражається, перш за все, у відносинах до інших людей. Тому початковим принципом справедливості є принцип рівності. Несправедливість же виявляється в нерівності, коли люди наділяють себе більше, ніж інших, різними добрими речами тощо, тобто «справедливість є якась середина між надмірністю і нестачею». Люди самі неоднакові і діють у різних умовах. Тому чисто формальне виконання принципу рівності не завжди може бути справедливим. Внаслідок цього Аристотель вводить додатковий принцип – принцип пропорційності: «Якщо справедливе – це рівне, то пропорційно рівне також буде справедливим». Пропорційна рівність полягає в тому, що той, хто має велике майно робить великий внесок, а хто має мале – малий внесок; багато має той, хто попрацював більше, ніж той, хто попрацював менше і т. ін. Одним словом, суспільне життя тримається справедливістю, і справедливість – це пропорційність. Природна ж справедливість (пропорційна) полягає в тому, що ліва рука по справедливості робить менше ніж права, дитина – менше ніж дорослий і т. ін. Правда, як Аристотель, так і інші мислителі розуміли, що державні закони самі по собі можуть бути недосконалими, несправедливими, але вони вважали, що краще виконувати недосконалі закони, ніж жити без законів – у такому випадку в суспільстві наступить хаос, анархія.

Аристотель підкреслював, що як справедливі, так і несправедливі вчинки скоюються усвідомлено і за доброю волею, вільно. Якщо ж індивід вчинить якусь дію через необізнаність (наприклад, думаючи, що вбиває ворога, а насправді убив батька), то таку дію слід вважати не несправедливою, а нещасним випадком.

Правда, варто відзначити, що справедливість розумілася деколи дуже розширено. Справедлива людина зобов'язана враховувати інтереси суспільства. Але справедливість припускає і відповідальність суспільства перед особою, яка також має право оцінити громадські порядки в певних ситуаціях як несправедливі. Інакше кажучи, справедливість є міра відповідності між змістом того або іншого вчинку і його оцінкою в громадській думці. Недаремно справедливість часто зіставляють з об'єктивністю, тобто такою оцінкою різних дій, відносин, розподілів, при якій не виділяється, абсолютизується чий-небудь інтерес (іншої приватної особи, соціальної групи тощо).

Принцип справедливості вимагає, щоб ми ставилися до інших так, як бажаємо, щоб вони ставилися до нас самих.

В подальшому стоїки (Зенон, Хрисипп, Марк Аврелій та ін.)¹ продовжили розвиток ідей про справедливість. Вони вважали справедливість чеснотою, властивою людям, яка виявляється в моральній діяльності. За стоїками, свобода духу, що досягається в процесі морального удосконалювання є підставою справедливості; справедливість уявлялася як безумовні, загальнообов'язкові принципи розуму. Стоїчна філософія виходила з припущення, що Всесвіту властивий раціональний устрій і він

функціонує згідно універсальним раціональним законам, або принципам. Оскільки людина – раціональна істота, вона може пізнати ці закони. Тому їй доступний ідеал абсолютної, універсальної, раціональної справедливості, до якого і треба, наскільки це можливо, прагнути в законодавстві. Римське право, що виникло у цей час, пройняте стоїчною філософією, розглядало розум як критерій справедливих відносин між людьми у сфері політики і права. Юриспруденція називалася наукою про справедливе і несправедливе, мета якої полягала в наділенні кожної людини його правом.

В епоху Середньовіччя стоїчна філософія справедливості, як правління розуму, була перетворена на знаряддя завоювання влади, як це часто трапляється з раціоналістичними системами мислення. Вплив християнства відноситься до більш пізнього періоду, і хоча християнська церква використовувала ідеї стоїцизму, філософія, що стояла за нею була абсолютно іншою. Її завданням було узаконити тим або іншим способом церкву і її представників, а також допомогти в проведенні політики церкви. Найвпливовішим захисником теологічного розуміння справедливості слід вважати Фому Аквінського, який розвинув вчення Августина про Град Божий як вмістище справедливості (справедливість розумілася як природний закон, який тотожний божественному закону, і тлумачення закону повинне бути винесено за сферу звичайного людського розуміння і зроблено предметом особливої теологічної дисципліни). Вважалося, що розуміння справедливості в християнській державі знаходиться в гармонії із законом, диктованим розумом.

Відмінною рисою філософії Нового часу (Ф. Бекон [13; 14], Р. Гроцій, Т. Гоббс, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк [15, с. 15-23; 16]) була реакція на авторитарні концепції закону, права і справедливості. Так, Т. Гоббс стверджував, що справедливість, тобто дотримання угод, є правило розуму, що забороняє нам робити що-небудь, що згубне для нашого життя, з чого виходить, що справедливість є природний закон [17]. Ці філософи сформулювали ряд наступних законів.

Закон перший: діями людей править честолюбство і прагнення до влади. Щоб домогтися стабільності суспільства, треба з'ясувати, який соціальний прошарок честолюбніший – охочі зберегти те, що мають, або охочі придбати те, чого у них немає. Обидва мотиви однаково руйнівні для держави, і для підтримки стабільності виправдана будь-яка жорстокість.

Закон другий: розумний правитель не повинен виконувати всі свої обіцянки. Адже і піддані не дуже поспішають з виконанням своїх зобов'язань. Домагаючись влади, можна сипати обіцянками, але прийшовши до неї, не обов'язково їх виконувати, інакше потрапиш у залежність від підлеглих. Заслужити ненависть за добрі справи так само легко, як і за злі, але зло – ознака твердості. Звідси порада: щоб завоювати владу, треба бути добрим, але щоб її утримати, треба бути жорстоким.

Закон третій: творити зло треба відразу, а добро – поступово. Нагороди люди цінують, коли вони

рідкісні, покарання ж потрібно проводити відразу й у великих дозах [18-19].

На ідеях Відродження і Реформації виросла систематично розроблена філософія справедливості й прав людини, яка радикально відрізнялася від теорій будь-якого попереднього періоду. Першим кроком у цьому напрямі була спроба встановити за допомогою розуму універсальні принципи або аксіоми моралі, політики і права. Як методологічний зразок були взяті докази геометрії, що вважалися точними й універсальними. Поза сумнівом, найсильніший вплив на концепцію справедливості в цей період надавав дивно швидкий розвиток природознавства, а рушійною силою останнього вважали застосування методу, що гарантував математичну точність і достовірність результатів. Р. Декарт намагався побудувати теорію пізнання і систему філософії за допомогою такого математичного методу. Вчення Самуїла Пуфендорфа (1632–1694 рр.) формувалося під впливом теорій Г. Гроція і Т. Гоббса. Істотні відмінності між цими теоріями Пуфендорф намагався примирити, використовуючи загальний для них раціоналізм. Спроба створити світську правову теорію, світське в своїй основі вчення про державу, відстояти свободу думки в умовах Німеччини того часу була прогресом, помірним, але все таки прогресом. Проте одночасно з цим Пуфендорф обґрунтовував необхідність збереження кріпацтва і княжого абсолютизму. У своєму вченні про право і державу Пуфендорф виходить з уявлення про природний стан, який услід за Гоббсом трактує не як історичний факт, а як методологічне припущення, що дозволяє пояснити суть і походження права і держави. Природний стан характеризується свободою і незалежністю індивідів. Людська природа суперечлива. Вона не породжує «війну всіх проти всіх» (як вважав Гоббс), але достатньо егоїстична. Саме останнє (а не природне прагнення до гуртожитку, як вважав Гроцій) в умовах, коли не забезпечені природні права, породжує прагнення людей об'єднатися заради власної користі і безпеки. У результаті виникають політичне суспільство і держава. Пуфендорф відкидає теологічну теорію походження держави. Держава – продукт свідомої діяльності людей, їх рішення об'єднатися. В основі виникнення держави лежать два договори: перший – між людьми про об'єднання і вибір форми правління, другий, – між людьми і обраним ними правителем про обов'язок підданих підкорятися владі і обов'язку правителя піклуватися про підданих. Другий договір припускає збереження у людей деяких природних прав (свободи віросповідання, свободи переконань), але не допускає опору владі. Пуфендорф стверджував, що кращою формою правління є абсолютна монархія. Правда, у неї є деякі недоліки, вважав він, і бажано було б, щоб при монарху створювався якийсь представницький орган. Далі за це вельми скромне побажання Пуфендорф не йде, будучи переконаним, що практично необмежена влада монарха забезпечує головне – громадський порядок і безпеку підданих. Природна свобода втрачена людьми з утворенням держави, що отримала право карати їх в ім'я загального блага.

Обґрунтовувавши за допомогою ідей природно-правової теорії княжий абсолютизм, що склався в

німецьких землях, Пуфендорф виправдовує і кріпацтво, що зміцнилося у той час. Він стверджував, що кріпацтво – результат добровільного договору між панами і тими, хто не мав роботи і засобів існування, і, значить, вигідного їм. Пуфендорф затверджував, що математика і етика рівно достовірні.

Найрозробленіший і систематичний вигляд мали докази Б. Спінози аксіоматичної природи моральних і політичних принципів. Саме в його філософії стає очевидною хибність ідеї про дедукцію принципів природного права за допомогою якогось псевдоматематичного методу. Не дивлячись на геометричну форму, в яку Спіноза втілює свою етичну систему, очевидно, що він виходить далеко за межі дедуктивного доказу в спробі звести моральну справедливість до природних законів, аналогічним законом природних наук. Це була спроба раціоналізації дуже високого порядку, що нагадує ідею стоїків про універсальний характер розуму. Етика Спінози також вплинула на філософію індивідуалізму (фактично, її передбачивши), яка так радикально переосмислила поняття права і справедливості, що це зчинило справжню інтелектуальну і політичну революцію в західному світі.

В англійській філософії цього періоду акцент був зроблений на визначенні справедливості в нових термінах. Найвидатнішим представником був Т. Гоббс, який розробив суворі методи емпіричного, матеріалістичного аналізу, і на цій основі теорію суспільного договору, яка стала основою вчення про цивільне суспільство. Він заперечував, що справедливість можна визначити через інтуїтивно сприйняті універсальні, абсолютні ідеї. Із його точки зору, мінімальною вимогою, яка дозволяє досягти громадського порядку і миру, повинна бути передача людьми більшості своїх «природних прав» суверену (за індивідом залишалося право на самозахист). Така передача складає угоду, або договір, і справедливість можна визначити скільки-небудь осмислено тільки при обліку умов такого договору. За Гоббсом, визначення справедливості повинне враховувати весь контекст емпіричних фактів, що відносяться до структури влади і правління в суспільстві. Громадянське суспільство, таким чином, є вищим етапом розвитку; воно ґрунтується на юридичних нормах, що визнаються всіма. У такому суспільстві можливі три форми правління: демократія, аристократія, монархія. У результаті суспільного договору припиняється війна всіх проти всіх: громадяни добровільно обмежують особисту свободу, одержуючи натомість надійний захист. Томас Гоббс у своїй праці «Левіафан» писав: «Справедливість, тобто дотримання угод, є, таким чином, правило розуму, що забороняє нам робити що-небудь, що згубне для нашого життя, з чого виходить, що справедливість є природний закон».

Представник філософії XVIII ст. шотландський філософ Девід Юм пов'язував поняття справедливості з життям людей у суспільстві. Він писав: «Якби люди жили поза суспільством, власність не була б відома і ні справедливість, ні несправедливість ніколи б не існували». Справедливість повинна підтримуватися в суспільстві

державою. «Покора, – писав Д. Юм, – це новий борг, який необхідно винайти, щоб підтримати борг справедливості; і узи справедливості повинні бути доповнені узами вірнопідданості».

Девід Юм у своїх роботах відхиляв як теологічне, так і «договірне» розуміння справедливості; його погляди передували точці зору сучасної прагматичної школи в юриспруденції. Він вважав, що правила і норми виникають у суспільстві для вирішення неминучого завдання – втілити ненасильницьке узгодження різноспрямованих інтересів. Справедливість, як підтримку порядку і стабільності, він розглядав у термінах регулювання відносин власності. Юм вважає людину за істоту суспільну за своєю природою. При цьому філософ не залишає без осмислення і обговорення питання про те, як бути з «себелюбною» природою людини, що так бурхливо обговорювалася його попередниками і сучасниками. Він згоден з тим, що серед перших значних рис людини, природно їй властивих, можна назвати егоїзм. Разом з тим, Юм переконаний, що в «зображенні вказаної якості заходили дуже далеко». Його ж – як філософа, письменника, історика – набагато більше, ніж вражаючі описи злочинства егоїстичної людини, займає скромний, не екзальтований, але достовірний опис і осмислення іншого процесу. Йдеться про повільний, нерівномірний, але неухильний прогрес – якого людський рід досягає, виховуючи в собі найважливішу з усіх якостей, вірніше, цілу суму властивостей, звичок, норм і зобов'язань – їх він іменує то відчуттями доброзичливості, то «соціальними чеснотами».

Питання про те, як і чому людина виявляється здатною до такого роду властивостей і чеснот, Юм вважає за важливіше для вчення про суспільство і мораль, ніж всі поширені в його час внутрішньоетичні суперечки (скажімо, про загальні принципи моралі, або про те, що важливіше для етики – відчуття або розум). Здавалося б, соціальні чесноти, виражені епітетами «товариський, добродушний, людинолюбний, жалісливий, вдячний, доброзичливий, великодушний, добродійний» – відомі людям з давніх часів і глибоко шануються ними. І хіба не є вони улюбленими поняттями етики? Девід Юм готовий погодитися з цим. Проте він не без підстав вважає, що моралістам, які з добросердям описують такого роду чесноти і схильності, не дуже вірять «реалісти», справедливо вказуючи на прямо протилежні вчинки і властивості. До того ж, механізми добродійних вчинків вивчені в етиці поверхово, як і принципи «суспільної корисності», норми взаємодії і взаємодопомоги досліджені в розділах філософії, присвячених суспільству, державі, власності. Тим часом це принципово необхідно. Наприклад, вельми важким, говорить Юм, є питання про мотиви добродійних, людинолюбних вчинків. Мабуть, у людині спочатку, «природно» закладений «афект любові» до людства як такого? На це питання він дає однозначно негативну відповідь: «...ми повинні визнати, що відчуття справедливості і несправедливості не виникає з природи, але виникає штучно, хоча і з необхідністю, з виховання і людських угод». Нехай правила справедливості, соціальні чесноти штучні, продовжує Юм, але вони

жодною мірою не довільні, а підпорядковані суворим законам необхідності.

Одна з перших підстав необхідності – та користь, яку люди незмінно і зі свідомістю своєї зацікавленості витягують з об'єднання в суспільство, що ніяк не відміння і зв'язаних з цим суперечностей, недоліків і незручностей. «Завдяки об'єднанню сил збільшується наша працездатність, завдяки розподілу праці розвивається уміння працювати, а завдяки взаємодопомозі ми менше залежимо від мінливостей долі і випадковостей – вигода суспільного пристрою полягає в цьому примноженні сили, уміння і безпеки». Люди, проте, повинні ясно усвідомити цю вигоду, яка можлива лише в цивілізованому суспільному об'єднанні. Тут, вже на рівні соціального міркування, Юм знову надає величезне значення звичці, що щепиться людям за допомогою сімейного і суспільного виховання. Не менша роль приписується угоді людей між собою.

І хоча «природний стан» і «суспільний договір», про які так багато сперечалися його попередники і сучасники, Юм називає «філософською фікцією», розмова про них, вважає філософ, марна та не безпредметна – вона допомагає зрозуміти, що суспільне народжувалося в працях і муках з особистого, егоїстичного інтересу як первинного мотиву, але на основі його поступового перетворення, перевиховання. Етичне схвалення, відповідні норми і принципи також грали свою перетворювальну роль. Але, мабуть, найбільше значення у вихованні суспільного інтересу і користі Юм, як це не здається парадоксальним, приписує приватній власності, її визнанню, підтримці стабільності, виробленню цивільних законів, які регулюють стосунки власності. Перевиховання і приборкання егоїзму, що виникає з домагань чужої власності, Юм вважає одним з вирішальних актів цивілізованої цивільної, правової взаємодії людей.

«Справедливість» у тлумаченні Юма є, таким чином, широким поняттям, що охоплює так чи інакше корисну всім індивідам їх взаємодію. Її філософ чітко й однозначно пов'язує із станом громадянського миру, хоч би відносною згоди, і різко протиставляє громадянській війні. Девід Юм, проте, розуміє, що громадянські війни найчастіше ведуться під прапором боротьби за справедливість і перерозподіл власності. Філософ принципово не згоден з ототожненням справедливості й рівності: «...історики і здоровий глузд можуть прояснити нам що, якими б пристойними не здавалися ці ідеї повної рівності, реально по суті вони нездійсненні. І якби це було не так, то це було б надзвичайно згубно для людського суспільства. Зробіть коли-небудь майно рівним, і люди, будучи різними за майстерністю, старанністю і працьовитістю, негайно зруйнують цю рівність. А якщо ви перешкодите цим чеснотам, ви доведете суспільство до найбільшої бідності і, замість того, щоб попередити злидні і убогість, зробите її неминучою для всього суспільства в цілому». Історія неодноразово підтверджувала цей прогноз Юма.

Як і в ученнях інших англійських мислителів XVII–XVIII ст.ст., у Юма чимало роль грають роздуми про релігію. У «Діалогах про природну релігію» він розбирає різні докази Бога – телеологічні, космологічні і такі, що мають

відношення до буття (пізніше названі онтологічними) – і до всіх них ставиться критично на тій підставі, що віра в Бога і релігійні переконання набагато більше покояються на відчуттях і схильностях, ніж на раціонально-логічних доказах якого б то не було роду. І тому суперечки про докази – швидше внутрішня справа богословів і філософів.

Що ж до теоретичних якостей згаданих доказів, то тут набуває чинності вже знайома нам гносеологічна лінія Юмової критики раціоналізму: універсум, першопричиною якого домислюється Бог, є щось єдине, і єдине, відносно чого неможливий досвід; а якщо це так, то ніякі обґрунтовані вислови щодо зв'язку світу і світової першопричини не можливі.

Приєднуючись до англійської традиції віротерпимості, Юм висловлюється проти релігійного фанатизму і несамовитості, що викликають «жорстокі безлади в людському суспільстві». Вчення про релігійну свободу тісно пов'язане у Юма з відстоюванням цивільних свобод. Він понад усе вітає політичних письменників, які вільні від «шаленства партій і партійних предрасудков», проте вважає, що «наш світ ще дуже молодий, щоб можна було встановлювати численні загальні істини в політиці, які залишаться справедливими і для прийдешніх поколінь» [20].

Отже, визнання неминучості себелюбства як якості людської природи, але визнання також і значних можливостей людського роду у вихованні і вдосконаленні соціальних чеснот, підтримка власності і працьовитості завдяки законам права і моралі, досягнення згоди і помірності в політиці, релігійна віротерпимість, цивільні права і свободи – ось основні принципи соціально-філософських розділів учення Девіда Юма [21-24].

Підсумки філософського розвитку ідеї справедливості в XVI, XVII і XVIII століттях ми знаходимо в роботах І. Канта, який запропонував два види справедливості: моральну і правову. Людина здатна робити добро, стверджував він, не тільки заради корисливих міркувань, а й заради самої ідеї добра, з однієї тільки поваги до етичного закону і обов'язку. Моральність можлива тільки за умови вільного вибору, якщо людина не має свободи, її рішення може виявитися вимушеним. До Канта багато філософів вважали, що мотивами людських вчинків можуть бути тільки душевні афекти, а не свідомість обов'язку. Інакше кажучи, людина ніколи не діє за сумлінням. Кант заговорив про етичну необхідність. Якщо людина може подолати силу пристрастей, вона знаходить розумну свободу. Етичний закон, отже, обумовлюється розумом і свідчить про його розумність. Це й повинно стати самоочевидною основою поведінки всіх.

Розвиваючи ідеї Юма, Кант стверджував, що людський розум автономний і не є якимсь вторинним джерелом для збагнення законів природи або божественного розуму. Що розум говорить людині, то повинне ставати для нього законом; універсальність імперативів розуму не означає існування якогось надприродного їх джерела, бо для Канта будь-кого такого роду «джерело» непізнанне. Остаточна і універсальна природа законодавства

розуму обґрунтовується тим, що заперечувати розпорядження людського розуму – значить заперечувати саме існування і моральну природу людини. Таким чином, для Канта справедливість реалізується в такому суспільному устрої, де панує визнання такого імперативу розуму: останнім критерієм вчинку є прийнятність принципу, що стоїть за ним, універсального принципу, прийнятного для всього людства; ніщо інше не може бути виправдане з погляду розуму. Кант цілком реально дивився на перспективу виконання людьми цієї заповіді, ставив на перший план правову справедливість, яка, на його думку, повинна упроваджуватися в суспільстві примусовим чином і лише тоді можна розраховувати на її здійснення, реалізацію моральної справедливості.

За Кантом, справедливість – це категоричний імператив (правило поведінки, існує через раціональну природу людини) і розглядається ним як благо. Тому покарання злочинця справедливе, оскільки, виявивши бажання погано поводитися з іншими людьми, злочинець, як людина розумна, цим самим проголошує як слід поводитися з ним. Кант наводить три основні формулювання категоричного імперативу: 1) перше з них вимагає «дій тільки згідно такій максимі, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»; 2) друге формулювання категоричного імперативу у формі «золотого правила», що закликає не робити іншим нічого такого, що ти сам не хотів би зазнати з боку інших; 3) третє формулювання категоричного імперативу Канта суворо забороняє розглядати інших людей як засіб для досягнення власної (хай найвищої і суспільно значущої) мети: «дій так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого також як до мети і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу».

Приблизно в той же період, коли Кант роздумував над необхідністю розрізнити два види справедливості (правову і моральну), в Англії виникла філософія, представниками якої стали І. Бентам і Джеймс Міль. Заслуга Канта і Бентама полягає в тому, що ці обидва філософи відкинули всілякі спроби пошуку абстрактної і езотеричної формули справедливості і довели необхідність розглядати справедливість як соціальну, економічну, політичну і юридичну. Не погоджуючись з поняттям моральної справедливості, вони, в той же час, довели, що процесуальна, юридична справедливість є передумовою будь-якого істинно морального діяння. Концепція позитивного права, розроблена Бентамом і Остіном, з'явилася як реакція на теорію природного права. Грунтуючись на відмінності права і моралі, вона висувала ідею права, вираженого тільки в законі. Дана теорія не ігнорує поняття справедливості, але в той же час вважає, що вона знаходиться за межами власне закону, а що законно, то й справедливо. Бентам продовжив справу, почату Гоббсом і Юмом, і вважав, що праву і справедливість може бути додано значення тільки в контексті певного політичного устрою. «Суть справи в тому, що в суспільстві скільки-небудь цивілізованому всі права, якими може володіти людина, всі його надії і радощі, пов'язані з цим володінням, можуть бути виведені єдино із закону» [25-27]. На думку Бентама і Канта, в суспільстві

повинен існувати принцип порядку, що створює умови для рівності людей і який дозволяє їм реалізувати свій етичний потенціал, як би не визначали для себе люди свої конкретні моральні обов'язки. Бентам і Кант провели революцію в розумінні справедливості; їх системи доводять, що можна досягти згоди в питанні про природу і функції юридичної справедливості і в той же час надати широкий вибір у здійсненні тієї свободи, яка стає можливою завдяки юридичній справедливості. Ці видатні й розумні люди не були згодні у визначенні того, що таке моральна справедливість, проте вони цілком погоджувалися, що процесуальна, юридична справедливість є передумовою будь-якого істинно морального діяння.

У філософії Нового часу був виразно виявлений певний взаємозв'язок ідеї справедливості з ідеєю свободи. Найяскравіше втілення ця думка знайшла в ученні Г. В. Ф. Гегеля. На його думку, конституція, в якій «розумна воля доходить до свідомості й розуміння самої себе», і є «...існуюча справедливість як дійсність свободи і розвитку її розумних визначень». У протизв'язку Канту Гегель висуває ідею абсолютної моралі, яка характеризується ним як тотальна цілісність морального буття, як загальне і дух народу. В межах гегелівської філософії ідеї справедливості і права розглядаються через призму філософії об'єктивного духу. Визначальним тут є поняття людської свободи. Формами конкретизації свободи права є: абстрактне право, мораль, моральність. Моральність абстрактного права Гегель розуміє так, що особистості взагалі притаманна правоздатність, а звідси й «повеління права гласить: будь особистістю і поважай інших як особистостей». Реалізація поняття в дійсності, за Гегелем, є ідея, а предметом філософії права – єдність поняття «право» і його втілення, наявного буття. Ідея права (справедливості), яка і є свободою, у Гегеля розгортається в межах держави і права, і сфера об'єктивного духу постає як ідеальна правова дійсність.

Німецький філософ Р. Радбрух, розмірковуючи про справедливість, доводив, що співвідношення етичних цінностей незалежно від осіб не існує [28]. Австрійський юрист Ганс Кельзен прийшов до висновку, що «справедливість логічно непізнана», що вона є «ірраціональним ідеалом» [29-30].

Українська філософська думка внесла значний вклад у розвиток вітчизняної та світової науки в працях таких видатних українських філософів, мислителів, як М. П. Драгоманов, С. Оріховський-Роксолан, Ф. Прокопович, Русин, Сакович, Г. С. Сковорода, К. Ставровецький-Транквілюн, Франко, Чижевський, Т. Г. Шевченко, С. Яворський.

Треба відмітити, що мислителі епохи Відродження в Україні (XVI–XVII ст.): Ю. Дрогобич, Т. Прокопович та інші також висловлювали свої міркування про походження держави, форми державного правління, суть держави та її ідеал, принципу справедливості, обґрунтовували ідеї освіченої монархії, яка обмежується правовим законом. Видатній українській вченій XIX ст. П. Д. Юркевич вважав, що моральна гідність особистості полягає у вільному, бажаному, а не вимушеному виконанні законів справедливості. Доки людина

переслідує свої особисті інтереси в межах справедливості, доти ці інтереси мають поважатися всією нацією.

ПРИМІТКИ

1. Стоїцизм – одна зі шкіл старогрецької філософії, засновником якої був Зенон з Катіона (місто на острові Кіпр), що жив у кінці IV – початку III ст. до н.е. Філософія стоїків поділяється на три основні частини: фізику (філософію природи), логіку і етику (філософію духу). В основі фізики стоїків лежить ідея про Логос як всевизначальної, всепроджувальної, у всьому поширеної субстанції – розумній світовій душі або Богу. Вся природа є втіленням загального закону, вивчення якого украй важливо і необхідно, бо це одночасно і закон для людини, відповідно до якого їй слід жити. В тілесному світі стоїки розрізняли два початки – діяльний розум (він же Логос, Бог) і розум пасивний (або без якісна субстанція, матерія) [185, с. 1038–1040].

ЛІТЕРАТУРА

1. Биншток Ф. И. Проблемы социальной справедливости в зеркале современной экономической теории / Ф. И. Биншток и др. ; под ред. Д. Д. Москвина. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 192 с.
2. Мыслители Греции. От мифа к логике / пер. с древнегреч. ; сост., вступ. статья, коммент. В. Шкоды. – М. : ЭКСМО-Пресс ; – X. : Фолио, 1999. – 831 с.
3. Філософія права : навч. посіб. / [О.Г. Данільян, Л.Д. Байрачна, С.І. Максимов та ін.]. – К.: Юрінком Інтер, 2005. – 272 с.
4. Аристотель : сочинения в 4 томах. – М. : «Мысль», 1976. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. – 1976. – 550 с.
5. Аристотель : сочинения в 4 томах. – М. : «Мысль», 1976. – Т. 3 / перевод, статья и примеч. П. Д. Рожанский. – 1981. – 613 с.
6. Аристотель : сочинения в 4 томах. – М. : «Мысль», 1976. Т.2. – 1978. – 687 с.
7. Бачинин В. А. История философии права / В. А. Бачинин, В. А. Чефранов. – X. : Право, 1998. – 320 с.
8. Бачинин В.А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин ; [худож.-оформитель Д. Гапчинский]. – X. : Фолио, 1999. – 559 с.
9. Загальна теорія держави і права : навчальний посібник / за ред. В. В. Копейчикова. – К. : Юрінком Інтер, 2000. – 320 с.
10. Нерсисян В. С. Ценность права как триединства свободы, равенства и справедливости / В. С. Нерсисян // Проблемы ценностного подхода в праве: традиции и обновление. – М., 1996. – С. 4–11.
11. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М. : Художественная литература, 1965. – 442 с.
12. Шульга А. М. Теория государства и права / А. М. Шульга. – X. : Ун-т внутр. дел., 2000. – 132 с.
13. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыт и наставления / Ф. Бэкон. – М. : Академия Наук СССР, 1962. – 240 с.
14. Околіта С. В. Справедливість та законність: історико-філософський аспект : [навчальний посібник на допомогу аспірантам та здобувачам вченого ступеня кандидата наук] / С. В. Околіта. – К. : ЦГО НАН України, 1998. – 70 с.
15. Гусев В. И. Гносеологічні засади політичної теорії Джона Локка / В. И. Гусев // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія». – Т. 37 : Філософія та релігієзнавство / редкол.: В. Брюховецький та ін. – К. : НаУКМА, 2005. – С. 15–23.
16. Локк Дж. Сочинения : в 3-х т ред. / ред. И. С. Нарский, А. Л. Субботин. – М. : Мысль, 1985. – Т.1 / редакция, авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский ; пер. с англ. А. Н. Савина. – 1985. – 621 с. ; – Т. 2. – 1986. – 560 с.
17. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2-х т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 748 с.

18. Макиавелли Н. Государь: сочинения / Н. Макиавелли. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс. – X. : Изд-во «Фолио», 2001. – 656 с.
19. Макиавелли Н. Избранные сочинения. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма / Н. Макиавелли. – М. : Изд-во АСТ, Пушкинская библиотека, 2004. – 819 с.
20. Сабинина М. В. Давид Юм : его жизнь и философская деятельность / М. В. Сабинина. – СПб, 1893. – 79 с.
21. Нарский И. С. Философия Давида Юма / И. С. Нарский. – М. : МГУ, 1967. – 358 с.
22. Сабинина М. В. Давид Юм : его жизнь и философская деятельность / М. В. Сабинина. – СПб, 1893. – 79 с.
23. Юм Д. Сочинения : в двух томах / Давид Юм. – [2 изд., дополн., испр.]. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – 1996. – 733 с.
24. Юм Д. Сочинения : в двух томах / Давид Юм. – [2 изд., дополн., испр.]. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – 1996. – 799 с.
25. Бентам И. О судебных доказательствах / И. Бентам ; перевод с французского И. Горонович. – К. : Тип. М. П. Фрица, 1876. – 440 с.
26. Бентам И. О судоустройстве: по французскому изданию Дюмона изл. А. Книрим / И. Бентам. – СПб. : Типография Правительствующего Сената, 1860. – 225 с.
27. Бентам И. Тактика законодательных собраний. Политические опыты / И. Бентам. – СПб. : Изд-во Л.А. Велихов, 1907. – 190 с.
28. Радбрух Г. Введение в науку права / Г. Радбрух; вступительная статья Б. А. Кистяковского. – М. : Труд, 1915. – 142 с.
29. Чистое учение о праве Ганса Кельзена. К XIII конгрессу Международной ассоциации правовой и социальной философии (Токио, 1987) : сборник переводов / отв. ред. В. Н. Кудрявцев, Н. Н. Разумович ; пер. С. В. Лезов, Ю. С. Пивоваров. – М. : Изд-во ИНИОН РАН, 1987. – Вып. 1. – 195 с.
30. Чистое учение о праве Ганса Кельзена. К XIII конгрессу Международной ассоциации правовой и социальной философии (Токио, 1987) : сборник переводов / отв. ред. В. Н. Кудрявцев, Н. Н. Разумович ; пер. С. В. Лезов, Ю. С. Пивоваров. – М. : Изд-во ИНИОН РАН, 1988. – Вып. 2. – 213 с.