

аспірантка кафедри теорії держави і права
Національного університету «Юридична
академія України імені Ярослава Мудрого»

РОЗУМНІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ У ПЕРІОД АНТИЧНОСТІ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

У статті представлений огляд основних концепцій щодо розуму в ученнях філософів часів Античності, представників середньовічної філософії та доби Відродження. Розкриваються зміст і значення розумності для права в історії філософсько-правової думки означеного періоду.

Ключові слова: розум, розумність, раціоналізм, право, мораль, закон.

В статье представлен обзор основных концепций разума в учениях философов Античности, представителей средневековой философии и эпохи Возрождения. Раскрываются содержание и значение разумности для права в истории философско-правовой мысли обозначенного периода.

Ключевые слова: разум, разумность, рационализм, право, мораль, закон.

The article provides an overview of basic concepts of reasonableness in the teachings of the philosophers of antiquity, the representatives of medieval philosophy and Renaissance. The content of reasonableness and its significance for law value in the history of philosophical and legal thought of the designated period is being revealed.

Key words: reason, rationality, rationalism, law, morality, statute.

Розум, розумність як феномени, їх значення для людського буття залишались предметом вивчення філософів протягом усього існування людства. Сьогодні актуальність подібних питань не втрачена; виникають прогресивні погляди на розум, переосмислюється його значення в осягненні навколишнього світу; розумність набуває дедалі більшого значення як юридичне поняття. У цьому плані необхідно звернутися до витоків даної категорії — а саме до античної, середньовічної думки, а також до думки Відродження.

Антична філософія стоїть на тому, що тільки розум виявляє – не тільки показує, а й доводить – абсолютну достовірність і непорушність, істину, тільки розум надсуб'єктивний у людині і універсальний, тобто всезагальний, він досягає речі такими, якими вони є насправді, у своєму вічному образі. Так, Демокрит створив цілісну теорію природи завдяки тому, що всі без винятку явища трактував як матеріальні, але, проте, наділені

душею. Він відокремив моральну дію від тих дій, які вчиняються з примусу, під тиском інших людей або щоб уподібнитися іншим людям. Сутність цієї етики була такою: найвищим благом є задоволення, а засобом його пошуку – розум за допомогою віднайдення міри всьому; розум керує бажаннями; як у пізнанні, так і в діяльності Демокрит протиставляв почуття і розум [1].

Згідно з ученням Сократа знання про людину, форми її індивідуального, суспільного і політичного життя, душі і тіла, пороки і чесноти та знання про світ у цілому – це не різні знання, але лише різні частини єдиного знання про божественну істину буття, наближення до якого є життєвим обов'язком кожної людини, що прагне до розумного і добродесного життя. Сократ називає це слідуванням розуму буття, яке всупереч усім зустрічним перешкодам є ясным, хоча і тяжким життєвим обов'язком людини перед собою, своїм оточенням, полісом, прийдешніми поколіннями і богами. Сократ

не залишає людині морального вибору: вибір зумовлюється знанням, оскільки чеснота – це знання, а пороки і зло творяться через незнання.

Розумність людини є вищим проявом божественної турботи про людей, яка є наслідком наявності у людини безсмертної душі. Саме завдяки божественній душі людина прилучається до божественного знання. Крім того, душа – берегиня знань, придбаних нею раніше у вічних мандрах у цьому і тому світі; людське ж пізнання – це, по суті справи, спогад душі про колишні знання [2, с. 28]. У співвідношенні з благом як результатом «діяння зі знанням» зло є непорозумінням, наслідком проступків, вчинених через незнання. Отже, добро і зло, за концепцією Сократа, не два різних і автономних начала, а наслідок наявності або відсутності одного і того ж початку, а саме – знання.

Якщо чеснота – це щось, що живе в душі, то, значить, вона і є розум: адже все, що стосується душі, само по собі не корисно і не шкідливо, але стає шкідливим або корисним з нерозсудливості або завдяки розуму. Згідно з цим міркуванням – чеснота, якщо вона корисна, і є розум. Сократ однозначно стверджує: чесноті навчитися не можна, тому що він розрізняє поняття знання і думки. Строго кажучи, знання і, отже, чеснота, за Сократом, – це божественний розум, доступний, і то не повністю, лише філософському з'ясуванню в поняттях [2, с. 34].

Ключова теза всієї філософії Платона полягає в тому, що при належному використанні нашого розуму ми можемо дізнатися, що є благом [3]. Специфіка платонівського розуміння закону як «визначення розуму» полягає в тому, що в законі формулюється не розум існуючих відносин, а розум неіснуючих нині відносин. Законом Платон називав розум, який стоїть над усім і став загальним повелінням держави. Законодавець має переслідувати трояку мету: щоб держава, яка розбудовується, була вільною, дружельбною всередині та володіла Розу-

мом. Платон поділяв усі блага, які забезпечує закон, на два роди: людські та божественні. І найперше благо з божественних – розуміння; друге, що супроводжує розум, – здоровий стан душі; з їх змішування з мужністю виникає третє благо – справедливість, а четверте – мужність [4]. Маючи на увазі розумність закону, Платон стверджував, що люди повинні, надаючи опір усім іншим захопленням, слідувати лише одному – вимогам закону. Платон дуже високо ставив знання про закони, вважаючи невідповідним співзвуччя божественного і чудесного закону (*nomos*) та розуму (*noys*). У цьому зв'язку він наполегливо рекомендував вивчати твори про право [5, с. 507].

Розум, за Аристотелем, – «найвище в нас, а з предметів пізнання вищі ті, з якими має справу розум». Як відомо, Аристотель розрізняє розум і розсудливість. Розум пов'язаний насамперед з актом розуміння, розсудливість – з процесом пояснення. У «Никомаховій етиці» Аристотель каже, що розсудливим здається той, хто здатний приймати правильні рішення у зв'язку з благом і користю не тільки для нього самого, але в цілому [6].

Розумність закону в інтерпретації Аристотеля означає його правильність і правомірність, його відповідність політичній справедливості і праву, вираженість його політичної природи, ідеї права. Разом з тим розумність закону в трактуванні Аристотеля означає, що його вимоги вільні від афектів і егоїстичних інтересів, властивих людям взагалі і володарям особливо. Тому в пошуках справедливості слід звертатися до будь-чого нейтрального, тобто до закону, завдяки його надособистісному, надперсональному характеру, однаковому підвищенню над усіма, загальнообов'язковості його веління та заборон. Закон, будучи загальною мірою, не може передбачити всі можливі конкретні випадки життя. У випадку нерегульованості приватного випадку правом виникає необхідність виправити недолік і заповнити прогалину,

залишену законодавцем. Подібне подолання негативних наслідків загального характеру закону Аристотель називає правдою. Правда також справедлива, хоча і не в сенсі букви закону, а в душі справедливого законодавця. Праведна людина, навіть маючи законне право на своєму боці, не дотримується букви закону на шкоду ближньому, а застосовує його вільно, як вчинив би сам законодавець, знаючи цей випадок [5, с. 518]. Такий прийом перекликається з аналогією права, що існує в сучасній юридичній теорії та практиці і передбачає у подібних випадках звернення до загальних принципів права і змісту законодавства.

Марк Туллій Цицерон основу права вбачає у справедливості як вічній, незмінній і невід'ємній властивості природи в цілому і людської природи зокрема. Отже, під «природою» як джерелом справедливості і права (природного права) у вченні Цицерона маються на увазі весь космос, увесь навколишній для людини фізичний і соціальний світ, форми людського спілкування та співжиття, а також саме людське буття, що охоплює його тіло і душу, зовнішнє і внутрішнє життя. Усій цій «природі» (через її божественний початок), згідно з Цицероном, притаманні розум і закономірний, визначений порядок. Саме ця духовна властивість природи (її розумно-духовний аспект), а зовсім не її предметний і тілесно-матеріальний склад, що займає підрядне і другорядне місце (як тіло по відношенню до душі, чуттєві частини душі по відношенню до розумної її частини), і є, за Цицероном, справжнім джерелом і носієм природного права.

Цицерон дає розгорнуте визначення природного права таким чином, що істинний закон – це розумне положення, що відповідає природі, поширюється на всіх людей, постійне, вічне, яке закликає до виконання обов'язку, наказуючи, забороняючи, відлякує від злочину, проте нічого, коли це не потрібно, не наказує чесним людям і не забороняє їм і не впливає на безчесних, наказуючи їм що-

небудь або забороняючи. Пропонувати повне або часткове скасування такого закону – блюзнірство; скільки-небудь обмежити його дію не дозволено; скасувати його повністю неможливо, і ні постановою сенату, ні постановою народу звільнитися від цього закону неможливо. Суть і сенс справедливості Цицерон (слідом за своїми грецькими і римськими попередниками) бачить у тому, що вона віддає кожному своє і зберігає рівність між ними. Мова при цьому йде саме про правову рівність, а не про урівнювання майнового становища людей [5, с. 526]. Цицерон пише: «Природа створила нас для того, щоб ми розділили між собою усю сукупність прав і користувалися ними разом... Тим, кому природа дарувала розум, вона дарувала і здоровий глузд. Відповідно, вона їм дарувала і закон, який є здоровий глузд – як у повеліннях, так і в заборонах. Якщо вона дарувала закон, то вона дарувала і право; розум був даний усім... Значить, і право було дано також усім» [цит. за: 4, с. 75].

За Томою Аквінським, закон продиктований практичним розумом. Людський розум виводить ті чи інші явища для вирішення більш конкретних, приватних випадків із приписів природного права, ніби із загальних і недовомлених посилив. Ці конкретні розпорядження, вироблені людським розумом, Аквінський називає людськими законами. І тут він апелює до Цицерона, який джерело права вбачав у природі. Через те, що практичний розум займається практичними справами, які є одиничними й обмеженими, тому людські закони не можуть володіти тією непогрішністю, яка відрізняє висновки наук, підкріплені доказами [4, с. 105].

Людина, на думку Томи Аквінського, — це природа раціональна («Ratio est potissima hominis natura»), а Розум є наймогутніша природа людини. Призначення людини – розуміти і діяти з розумінням. Це положення лежить в основі його етики і політики. Якби людський інтелект міг володіти блаженством божественного бачення, воля людини не могла б бажати нічого іншого. Але в земному

вимірюванні розум знає добро і зло в речах і діях, що нижче за Бога, а тому наша воля вільна хотіти або не хотіти чогось із земних цінностей. Це і складає суть вільної розумної волі: *ratio causa libertatis* – розум – причина свободи. Саме у свободі людини корінь зла. Людина грішить саме тому, що вільна – вільна віддалятися і забувати універсальні закони, що відкриваються розумом, і одкровення божества [7].

Дантове утвердження розуму означає діяльність людства в сенсі *actuare totam potentiam intellectus possibilis*¹. Розум акумульовано в розвитку держави. Як правило, панує той, хто має сильніший розум: у родині — старший, у селі — той, кого обрали старостою; у місті створює лад тільки один керівник, а в королівстві має правити король. Цілісність людського роду організована навколо одного ядра. Отже, окрема людина повинна встановлювати норми, окрема людина — наказувати, тому її називатимуть монархом або імператором. За Данте, на відміну від Аристотеля і Томи, розум і щастя повністю досяжні лише у світовій державі. Вона є здійсненням людської культури, *civilitas humani generis*, що охоплює народи й нації [8, с. 109].

На основі античної спадщини арабо-ісламські філософи Середньовіччя створили розроблене вчення про душу, розум, інтелект, знання. Проблема розуму розглядалася ними в декількох площинах. Перша площина – розум як поняття юридичне, пов'язане з питанням про відповідальність людини за вчинки (Шаріат виводив з-під юридичної відповідальності дітей і божевільних). Праведна поведінка – обов'язок людини зрілої, що володіє розумом і знаннями, знанням релігійного закону. Таким чином, поняття розумності є поняття і релігійне, оскільки передбачає знання установлених релігії, її обрядів. Говорячи про фізичне вчення про Розум, арабо-ісламські філософи уявляли його пов'язаним з ви-

сокою організацією «матерії», з будовою людського мозку: різні психічні процеси, «сили душі», які відповідають роботі різних відділів мозку. Особливим чином організована тілесна матерія (мозок), як дзеркало, відображає в собі якийсь цілісний шматок світу – не тільки зовнішній його вигляд, а й внутрішні зв'язки. Свідомість у такому випадку є результатом зіткнення двох матеріальних рядів, але за своїм змістом, як і відображення в дзеркалі, вона вже не є матеріальним.

Розглядаючи проблему розуму в площині метафізики, яка тим не менше стикалася з областю фізики, життєвих (релігійних) проблем, арабо-ісламські філософи визначали розум як одну із субстанцій буття, пов'язану з матерією, але по суті своїй незалежну від неї, що знаходиться в тілі, але нематеріальну. Тут, по-перше, розрізняють розум божественний як один із виразів всемогутності і всезнання бога, у філософії аналогічний творчому, активному початку і законодоцільності світу (світовий розум), і розум людський, подібний божественному, але тільки подібний, а значить, почасти недосконалий.

Учення про діяльний розум, активний інтелект стало в середньовічній арабо-ісламській філософії одним із центральних – через це уявлення філософи намагалися зрозуміти, що таке мислення, його суть, його особливість, ідеальність.

Величезну, засновану на потребах релігійної практики, аналітичну роботу, що виявляє найтонші механізми діяльності свідомості, виконали суфійські мислителі, що прослідкували всі шаблі підготовки людини до містичного осягнення бога, входження в цей стан і переживання його. Нічого містичного в цій свідомості і знанні, як воно описано містиками, не було. Вони тільки більш рельєфно висвітлили деякі функції свідомості та способи отримання знання.

Наголосити варто, що в рамках арабо-ісламської філософії проблема розуму, розумної душі була пов'язана з пи-

¹ Приведення в дію всіх можливостей розуму.

танням релігійно-світоглядним – її смертності чи безсмертя, і в такому вигляді набувала додаткову метафізичну характеристику – зв'язки з тілом і незалежності від нього [9].

Автор утопічної теорії держави і права Томас Мор вважав, що утопічні інституції є кращими за реальний світ, оскільки вони ґрунтуються на людському розумі. Поведінка утопійців скеровується розумом і тому здається морально «доброю». Панування розуму тут ідентичне пануванню добра, а розважливості і бажання безперервно переходять одне в інше. З раціональністю пов'язані дві чільні категорії. Перша: мета розумного порядку – це щастя, щасливе та щастедайне життя; воно виключає несправедливість і соціальні потреби, війну, панщину. Друга категорія: основою розумного порядку є незаперечна рівність наділених розумом людей, яка розгортається далі як рівність у правах, у власності та можливостях [8, с. 146].

Мартін Лютер піддає нищівній критиці людську *superbia*¹, яка ставить на місце божественного закону природний людський правопорядок і вважає, що мірило справедливості можна вивести тільки із самого розуму людини. Єдиним мірилом справедливості, людяності, праведності, за Лютером, є природне право. Засуджуючи партикуляризм і надмірну кількість позитивних законів, Лютер вважає ідеальним правителем того, хто відповідно до порад розуму керується тільки природним правом. Природне ж право Лютер не мислить незалежним і автономним щодо божественної волі [8, с. 164].

В історії політичної думки, у розвитку вчень про державу помітне місце посідає Ніколо Макіавеллі, який у своєму «Державці» розкрив портрет розумного політика. Обґрунтовуючи цю концепцію, Макіавеллі спирався на аналіз природи людської психіки: «у всіх людей, а особливо у державців, помічають ті або інші

якості, які заслуговують похвали або осуду, однак через свою природу людина не може ні мати одні чесноти, ні неухильно їх дотримуватись, тому розсудливому державцю слід уникати тих вад, які можуть позбавити його держави, від інших же – стримуватись у міру сил, але не більше» [10]. Саме тому Макіавеллі наголошує на тому, що розумному політику не обов'язково дотримуватись своїх обіцянок, особливо якщо відпадають причини їх виконувати. Макіавеллі висуває тезу про те, що правителі держави у своїй політичній діяльності повинні керуватись одним-єдиним принципом – політичної доцільності. Натомість норми моралі та моральні принципи прийнятні для приватного життя людей, однак абсолютно не прийнятні у політиці; у політиці немає нічого недозволеного і немає нічого аморального [11, с. 21].

Отже, можна представити розвиток наукової думки про розум у межах зазначеної періодизації. Класичний період античної філософії відзначився переходом від вивчення природи до вивчення людини, її ставлення до світу, осмислення нею свого буття. Тому в ученнях мислителів Античності так багато уваги приділяється значенню людського розуму у відносинах з іншими; тогочасні мислителі аналізували зміст людських розумових здібностей, їх структуру. В аспекті дослідження питань, пов'язаних з розумом у філософії періоду Середньовіччя, інтерес представляє філософія араб-ісламських мислителів, центральне місце в якій займає вчення про «діяльний розум». Цей період у європейській середньовічній філософії ознаменувався співвіднесенням усіх феноменів людського буття з божественним началом. У вченнях філософів Відродження простежується дослідження розуму з позицій управління державою, створення концепції розумного управителя. Таке осмислення розумності у житті держави знайшло своє відображення у працях М. Лютера, Н. Макіавеллі, Т. Мора та ін.

¹ Гордість.

Література

1. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия [Электронный ресурс] / В. Татаркевич. – Пермь : Изд-во Перм. ун-та, 2000. – 482 с. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/tatarkevich_philohistory/ch14_i.html.
2. Нерсесянц В. С. Сократ / В. С. Нерсесянц. – М. : Наука, 1977. – 152 с.
3. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека [Электронный ресурс] / Л. Стевенсон ; пер. с англ. В. В. Васильева. – М. : Слово, 2004 – 240 с. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/stevl01/txt05.htm>.
4. Історія вчень про державу і право : хрестоматія для юрид. вищ. навч. закл. і ф-тів / уклад., заг. ред. Г. Г. Демиденка. – 3-тє вид., допов. і змін. – Х. : Право, 2005. – 912 с.
5. Нерсесянц В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсесянц. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Норма, 2006. – 848 с.
6. Никомахова этика. Философы Греции [Электронный ресурс] / пер. Н. Брагинской. – М. : Эксмо-Пресс, 1997. – Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/aristotle/nic_ethic.html.
7. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней: Средневековье (от Библейского послания до Макиавели) [Электронный ресурс] / Д. Реале, Д. Антисери. – Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/katr/reale/reale_2.html.
8. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера : пер. з нім. – К. : Тандем, 2002. – 584 с.
9. История восточной философии [Электронный ресурс] / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : ИФРАН, 1998. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/stepz01/txt04.htm>.
10. Макиавелли Н. Государь [Электронный ресурс] / Николло Макиавелли ; пер. Г. Муравьевой. Оригинальное издание: Макиавелли Н. Избранные произведения. – М. : Худ. лит., 1982. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/machiavelli/0.html>.
11. Цвик М. В. Политические взгляды Макиавелли : конспект лекций / М. В. Цвик. – Х. : [б. и.], 1963. – 29 с.