

С. П. Рабінович

Львівська лабораторія прав людини і громадянина  
НДІ державного будівництва та місцевого самоврядування АПрН України

## ДИАЛЕКТИКА «ФЮСІС» ТА «НОМОС»: АНТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПРИРОДНО-ПРАВОВОЇ ТРАДИЦІЇ

Формування правової культури сучасної України, реформування правового виховання й освіти неможливе без відновлення зв'язків із материнськими й «праматеринськими» правовими культурами, зокрема без звернення до античних витоків європейського права [36, с. 69–75; 24, с. 23; 35, с. 51]. Адже сама східноєвропейська ідентичність правової системи України чималою мірою історично зумовлена опосередкованим зв'язком із правовою культурою Давньої Греції. Значення такої ретроспективи зумовлюється насамперед тим, що специфічною рисою правової думки античності є практично втрачений сучасною культурою нерозривний взаємозв'язок сфер політики, етики і права, стрижнем якого виступає *людина*.

У радянській та пострадянській періоди українського правознавства окремі аспекти природно-правових доктрин давніх греків вже висвітлювались (зокрема Т. Андрусюком, Г. Демиде-ком, А. Кормич, О. Мироненком, І. Музикою, Є. Орачем, М. Палієнком, С. Сливкою, Ф. Шуль-женком) [9; 17; 22; 27; 28; 31; 41].

Деякі історико-теоретичні проблеми розвитку природно-правових концепцій античності було розглянуто в працях сучасних російських правознавців Л.В. Батієва, Є. Ворогіліна, Л.В. Голос-кокова, І.А. Ісаєва, С.Ф. Кечекьяна, І.Ю. Козлі-хіна, Д.І. Луковської, В.С. Нерсисянца, П.А. Оля, В.М. Розіна, Л.І. Спірідонова, В.А. Четверніна [4; 13; 7; 12; 15; 16; 19; 24; 26; 29; 32; 39]. Особливо важливе значення докторська дисертація Г.Г. Бернацького «Розвиток уявлень про природу природного права в історії правової думки» (2001), в якій вперше на пострадянських теренах здійснено монографічне дослідження теорії природного права в історії західноєвропейської правової думки [5]. Слід також відзначити монографію В.А. Гуторова «Антична соціальна утопія» (1989), яка містить багатий фактичний та бібліографічний матеріал по розглядуваним проблемам, а також праці А.В. Ахутіна та А.С. Богомолова, в котрих

узагальнено результати зарубіжних досліджень дихотомії «природи» та «установлення» [3; 6].

Означеній проблематиці приділялась значна увага в зарубіжній філософії права та теорії моралі (Дж. Адамс, П. Вермільї, Р. Гірцель, Р. Грант, О. Гьофе, Д. Доббс, В. Джороспе, В. Йегер, Б. Йек, А.–Г. Кроуст, Е. Макінтайр, М. Мейер, Ф. Міллер, Дж. Позер, П. Тамалті (Tumulty), Дж. Шелл, М. Шелленс, С. Сінха, Дж. Фінніс, Ф. Хайніманн та інш.) [21; 30; 42–62].

Поряд із цим, у вітчизняній юриспруденції низка аспектів давньогрецької природно-правової думки залишаються недостатньо вивченими. Зокрема, поки що практично нез'ясовані питання взаємозв'язку між світоглядно-методологічними підходами грецьких мислителів та змістом нормативних концепцій «природи», «природи речей» та «природи людини»; співвідношення між концепціями природного права (справедливості), з одного боку, та державного закону, суспільної моралі й моральності, з іншого.

У рамках даної статті буде здійснено спробу дати відповіді на вказані питання, що, власне, і становить мету пропонованого дослідження.

**Методологічні застереження.** Аби увійти до контексту античних дискусій про природні основи справедливості й права, насамперед потрібно зазначити, що давньогрецьке розуміння закону і справедливості (права) є ціннісно-антропологічним, зорієнтованим на людину та її благо. Провідним принципом античного праворозуміння є *речово-матеріальний телеологізм* (О. Ф. Ло-сев), найбільш послідовно виражений в Арістотеля. Звідси постає давньогрецьке розуміння «арете» (чесноти) як досконалого стану, як максимальної відповідності будь-якого предмета – в тому числі людини, суспільства, держави та їх нормативних установлень – своєму призначенню, ідеї.

Давньогрецькому праворозумінню притаманні морально-правова нероздільність, трактування права як справедливості. Йому властивий збіг благого, прекрасного, добродісного, морально правильного із правим,

правовим за природою. Це проявилось у відсутності в політичній та соціологічній думці греків (аж до Арістотеля) такого самостійного поняття «право», яке змістовно відрізнялось би від поняття «справедливості» («діке», «дікайосіне»). Причиною цього, як видається, виступає насамперед суспільно-політичний та економічний устрій такої унікальної спільноти як суверенний грецький поліс, в якому ступінь соціального відчуження загалом була досить незначною.

Типово античним видається підхід до права як до канону, *міри*, а до конкретних законів – як до результатів людської творчості, витворів державного мистецтва. Звідси постають дві можливості оцінки значення закону: з одного боку, негативна оцінка як штучного, несправжнього, а з іншого боку – можливість ототожнення законного з істинним, прекрасним і справедливим. Завдяки такій естетичній інтерпретації уможливується й критична оцінка самого закону, закладається теоретичне підґрунтя для його вдосконалення, оскільки твір людського мистецтва (на відміну від творіння природи) як такий може бути різною мірою досконалим і прекрасним. Для такої оцінки давні греки послуговувались категорією «природа» («фюсіс»).

У європейській правовій традиції відбувається постійне переосмислення, переінтерпретація низки категорій давньогрецької філософської думки – «природи» та «закону», «природи людини» та «природи речей», «природної справедливості» тощо.

Досить часто у сучасній правничій літературі можна зустріти інтерпретацію античного природного права як деякого «закону природи». Таке розуміння виникає внаслідок модернізації поняття «природа» й ґрунтується на хибному припущенні про незмінність значень цього поняття в рамках європейської правової традиції. Як зауважує А.В. Ахутін, навіть більшість авторитетних філологів та істориків грецької культури «за якоюсь магічною нездоланною інерцією розуміння перекладають грецьке «фюсіс», виходячи з кола значень, властивих новоевропейській «природі» [3, с. 111].

Зауважимо, що, на противагу О. Шпенглеру, який вважав, що при взаємодії молодшої культури зі старшою у старшій запозичуються лише форми, а смисли цих форм залишаються непередаваними [40, с. 55–58], наше припущення полягає в тому, що при переінтерпретації понять, вироблених старшою культурою, попередні смисли присутні, хоча й проявляються не з таким ступенем інтенсивності. Тому встановлення первісних, вихідних значень тих категорій, які є надбаннями куль-

турної традиції, має не лише історико-правове, але й актуальне теоретичне значення, оскільки завдяки цьому стає можливим з'ясувати як змістовні витоки, так і смислові відтінки цих понять у контексті сучасного європейського праворозуміння.

У філософській мові Давньої Греції «фюсіс» має цілу низку смислів, вказуючи, зокрема, на визначеність походження, ідею, смисл, причину, джерело руху, загальну причину порядку тощо. Чи не найважливішим є використання «фюсіс» як синоніму «суцього» і «сутності» («усія»), що означає розуміння того, що означає «бути чимось». При чому «фюсіс» у греків є завжди «фюсіс» *чогось*, вона ніколи не виокремлюється як самостійний об'єкт чи суб'єкт [3, с. 120].

Отже, «фюсіс» людини та «фюсіс» справедливості, «фюсіс» права загалом дає у греків відповідь на питання, що означає бути людиною, що таке справжня, сутнісна справедливість, що таке істинне право.

**Дихотомія «фюсіс–номос»: від антитези до синтези.** Водночас протягом давньогрецької історії значення категорій «фюсіс» та «ката фюсіс» (згідно з природою) не залишалось незмінним.

Становлення і цивілізаційне піднесення грецьких полісів (з середини XII по VI ст. до н.е.) були пов'язані з неминучим розпадом общинно-родових, *при–родних* зв'язків. На цьому етапі концепція «ката фюсіс» (згідно з природою) виражає ностальгію за втраченою органічністю, притаманною тваринному світу, частинкою якої людина, попри всі досягнення культури, неминуче залишається (Гесіод, Піндар, Гелланік Лесбоський). Водночас в цей період «фюсіс» сприймається сакралізовано і пов'язується із традиційними, звичаєвими нормам грецьких полісів («номос»).

З кінця VI ст. у грецькій культурі (зокрема в іонійських натурфілософів та в елейців) виникає змістовна опозиція «фюсіс–номос». В рамках цієї опозиції «фюсіс» протиставляється людським «номос» (різноманітним соціокультурним «установленням» – найменуванням, гадкам, звичаям та законам) як справжня, істинна форма суцього. Це опозиції «слова» і «діла», «імені» і «діла» (Геракліт, Ксенофан), «назви і дійсності» (Ксенофан, Емпедокл, Анаксагор) «вважатись» і «бути», природних здібностей людини і виховання (Фалес), встановленого людиною і встановленого богами (Геракліт). Тогочасна грецька література підтверджує, що, на думку греків, природу людини (людську натуру, її характер) формують дві незалежних основи – «фюсіс» країни та її «номос» (со-

ціокультурні установлення як форма суспільного життя – звичаї та закони) [3, с. 241, 116].

У період розквіту безпосередньої демократії у грецьких полісах за доби класики (V ст. до н. е.) людська досконалість неодмінно мала соціально-політичний і державний вимір: досконала людина розглядалась грецькими філософами як людина суспільно-політична, громадянин. Звідси постає єдність політичної, етичної та правової реальності, поглинання справедливості і права політикою. Саме в демократичних полісах вперше виникли суспільно-політичні ідеали свободи («елеутерія») і рівності («ісономії» та «ісогорії»), ідея благозаконня («еуномії») та громадянської чесноти («арете») [35, с. 176].

Поляризація соціальних інтересів у полісах сприяла поступовому руйнуванню уявлень про гомогенність соціонормативної сфери. Так, вже в «Антигоні» Софокла (V ст. до н. е.) відображено усвідомлення певної структуризації суспільних установлень – поділ полісних «номой» на писані («графос») й неписані («аграфос»); при цьому неписаним, традиційним «номой» (звичаям та суспільній моралі) тут надається ціннісний пріоритет щодо писаних установлень. Демокрит (460–370 рр. до н. е.) вперше в європейській етико-правовій думці заклав основи розмежування внутрішньо-морального та зовнішньо-морального і юридичного, наголосивши при цьому на вирішальному значенні внутрішнього переконання, почуттів сорому та обов'язку (рос. – долг) (Фрагменти 603, 604, 605, 607, 608, 692, 789) [20].

Динаміка суспільно-політичного життя й розширення економічних зв'язків призвели до розуміння конвенційності, умовності та змінюваності, або й випадковості соціонормативної реальності. Ці процеси сприяли оцінці сутності закону як ціннісно-нейтрального «простого договору», який принципово нездатний зробити громадян досконалими людьми (Лікофрон), або ж розглядався як «тиран» і «деспот», котрий змушує багато до чого, противного людській природі (софісти, згодом – кініки).

Криза полісу позначилась виникненням у суспільно-політичній думці греків опозиції «природи» та «установлення» («фюсіс–номос»). Вироблена софістами антитеза «фюсіс–номос» позначила те проблемне поле, в якому наступними поколіннями античних філософів здійснювалась розробка природно-правових проблем. Розвиток інтерпретацій вказаної опозиції в етико-політичних дискусіях грецьких філософів відобразив, так чи інакше, історичні етапи кризи полісу.

У виступах софістів «фюсіс» вперше почала протиставлятися десакралізованій соціонормативній реальності; поняття «фюсіс» вперше почало використовуватись як критерій для оцінки істинності, досконалості існуючої політико-правової системи.

Вважається, що першим софістом, який протиставив «фюсіс» та «номос», був Гіппій (друга пол. V – 1-а третина IV ст. до н. е.). Він висловлював негативне ставлення до більшості так званих «неписаних законів» і релігійних звичаїв, доводячи, що вони не є ані загальноприйнятими, ані вічними й непорушними. Зокрема, цей софіст не визнавав, що заборона шлюбів між батьками і дітьми є божественним установленням [33, с. 121]. Тим установленням, які лише вважаються неписаними законами, Гіппій протиставляв *справжні* неписані закони. Ті «неписані закони», які однаково виконуються в кожній країні, Гіппій вважав *природним правом*. На підставі власних історико-етнографічних досліджень він зробив висновок, що лише два людських звичаї «витримали ... перевірку і виявились загальнолюдськими» – вшановування богів і батьків (*Ксенофонт. Спогади про Сократа IV 4, 19*).

В антиномії «фюсіс–номос» звертає на себе увагу здатність її складових до взаємоперетворення. Так, якщо в «Антигоні» традиційні, неписані «номос» мають значення «фюсіс», то вже в багатьох софістів, а згодом у кініків вся традиційна мораль окремих людських спільнот інтерпретується як умовний «номос», якому протиставляється деяка істинна всезагальна «фюсіс». Цікаво, що в анонімному софістичному трактаті «Двоїсті міркування» (близько 400 р. до н. е.) зазначається, що у гірського народу масагетів вшанування батьків, виражається в тому, що «вони вбивають своїх батьків та з'їдають їх і в них вважається найпрекраснішою могилою бути похованими у своїх дітях» [6, с. 209]. Таким чином відбувається своєрідна перестановка місць природи і установлення. (Цей приклад також ілюструє, наскільки відмінними можуть бути конкретні соціокультурні форми, в яких виражаються загальні принципи «природної справедливості»).

У процесі полеміки з традиційними та релігійними уявленнями про право (справедливість) софісти створили перші концепції світського, секулярного природного права. Вони розпочали використання емпіричних – історико-соціологічного та порівняльного – антрополого-правових методів з метою відшукування істинних «номос», які б відповідали загальнолюдській «природі». Порівняльні емпірико-соціологічні (антрополого-правові) дослідження у багатьох ви-

падках призводили софістику, з одного боку, до ціннісного й гносеологічного морально-правового релятивізму, до волюнтаристських інтерпретацій права, а з іншого боку, – до діалектичного й конкретно-історичного розуміння протилежностей «справедливості–несправедливості», «природи» і «установлення». «Номос» формує й виражає другу, соціально-культурну природу людини. Однак при цьому сам «номос» повинен бути сформований згідно з деякою «природою» (А.В. Ахутін). Таким чином розкривається античне уявлення про людину як про діалектичний синтез природи й мистецтва (О. Ф. Лосев), природи й культури.

Софісти здійснили перші спроби «біологічної» та «соціологічної» інтерпретації природного права. Вони небезуспішно доводили наявність у біосоціальної реальності певних доказів на обґрунтування тих чи інших індивідуальних та групових суспільно-політичних інтересів. Однак з огляду на саму специфіку фаху платних вчителів політичної мудрості, а також на очевидну політизованість софістичних концепцій, відповідні аргументи підбирались вибірково й тенденційно, з ігноруванням складності тієї реальності, з якої ці аргументи черпались. Адже єдність людського роду і спільність біологічних потреб, так само як і домінація «сильніших» над «слабшими», є незаперечними антропологічними фактами, які, вочевидь, потребують врахування у конструюванні соціонормативної системи. Однак у будь-якому випадку вразливим місцем підходу, за якого з емпіричних біосоціальних фактів робиться спроба безпосередньо вивести нормативні деонтичні судження, є те, що такий підхід явно чи імпліцитно спирається на апріорні ціннісні положення, без яких такі судження втрачають свою нормативність.

Софістика яскраво продемонструвала можливість політико-інструментального використання тієї чи іншої наукової методології. А саме: умовляючо-метафізичне осмислення походження соціонормативних «установлень» – політико-юридичних норм та інституцій – дозволили обґрунтувати демократичні ідеї про загальну правову рівність та «суспільний договір»; емпірико-біологічні ж підходи до вивчення сфери «природного» призводили до того, що в ідеї справедливості не вбачалось іншого ціннісного змісту, окрім «права сильного на нерівність».

Формулювання дихотомії «фюсіс–номос» є одним з найвищих проявів розвитку раціоналістичних тенденцій у грецькій політико-правовій думці. Водночас концептуалізація зазначеної антитези позначила собою й початок кризи анти-

чної раціоналістичної свідомості, яка за умов поглиблення соціальної диференціації, – а отже, й загострення соціальних суперечностей – поставила перед неможливістю вироблення єдиного поняття права (справедливості). Загалом, слушно відзначаючи моменти відносності в уявленнях про допустиме й заборонене у звичаєвому праві та законах різних народів, софісти, особливо «молодші», були схильні абсолютизувати цю відносність і в багатьох випадках втрачали з поля зору присутні в різних правопорядках всезагальні принципи.

Запереченням етичного релятивізму й нігілізму софістів став поворот до сакралізованої інтерпретації процесів правоутворення і права у філософії Сократа та Платона.

Подібно до софістів, Сократ (470/469–399 рр. до н.е.) в принципі підтримував протиставлення «природи» умовним законам [18, с. 242–243]. Однак при цьому у Сократа поняття природи замінюється загальними категоріями розуму й моралі. Сократ будує свою етико-нормативну систему на основі віри у вищу, моральну сутність людини. Він звертається до сфери людської самосвідомості, прагнучи саме в ній віднайти і з неї вивести життєво значущі, смислові положення. На відміну від софістів, Сократ не допускає протиставлення понять справедливого і законного, стверджуючи, що «богам завгодно, щоби справедливе і законне було одне й те саме» (*Ксенофонт*, Спогади про Сократа IV 4, 45; 2, 11; 4, 12; 6, 6).

Перший і найвизначніший об'єктивний ідеаліст в історії філософії – Платон (428/427–347 рр. до н.е.) протиставляє емпірико-соціологічній й матеріалістичній методології софістів сакрально-метафізичний підхід. За його висловом, лише «Бог є мірою усіх речей, а не людина, як вважають деякі» (мався на увазі софіст Протагор).

Зруйнована софістами натурфілософська й космологічна єдність природи і закону відновлюється Платоном на якісно новій основі. У діалектиці Платона софістичне протиставлення «фюсіс» і «номос» долається завдяки тому, що справжня природа ототожнюється з божественним творчим розумом («нус») і з божественним мистецтвом (Закони, 888e–891v) [11]. Платон прагне довести, що «закон і мистецтво» виникають від природи, принаймні вони «не менше природи хоча б тому, що є породженням розуму» (Там само, 890d). Він вважає, що виникнення законів у будь-якому випадку не залежить від людини, але тільки від Бога, долі й випадку, які керують усіма людськими справами (Там само, 709a–c).

Платон переконаний в наявності зв'язку між справедливістю й людською природою [8, с. 142, 145]. Він, так само як і Сократ, відкидає твердження деяких софістів про те, що і у тварин, і у людей справедливість самої природи полягає у пануванні сильнішого над слабшим. Вважаючи, що існують інші раціональні основи для визначення справедливості, він апелює до «ідеї» людини, яка, на його думку, якраз і є її справжньою природою. Платон вважає, що за своєю сутністю людина – це, насамперед, душа, яка за своїм походженням є божественною, нематеріальною, вічною й безсмертною. «Душа є причиною блага і зла, прекрасного и ганебного, справедливого і несправедливого й усяких інших протилежностей» (Законо, 896d).

Арістотель (384–322рр. до н.е.), подібно до свого видатного вчителя, вважав, що закон має насамперед загальногромадянське етико-виховне призначення. Згідно з Арістотелем, необхідною умовою для виховного ефекту вираженого в законі *права* є тривала, звичаєва дія останнього. «Привчаючись вчиняти добродібно, ми стаємо більш добродібними, а ставши такими, нам легше чинити добродібно (Нікомахова етика, 1104в 2) [2]. Звичка та звичай є природними засобами морального виховання; закріплені в законі справедливі приписи формують «другу натуру» людини завдяки її постійному вправлянню в добродібних вчинках. Відтак у діалектиці Арістотеля антитеза «фюсіс–номос» долається в рамках концепції індивідуального людського розвитку.

Учень Платона вперше здійснив спробу поєднання емпіричного й метафізичного підходів до антрополого-правових проблем, й на цій основі – трактування природного права як основи позитивного права, яке відповідає політичній природі людини й об'єктивному призначенню людини та держави. Емпірико-індуктивний та «дистинктивно-дискриптивний» (О. Лосєв) метод Арістотеля дозволив йому сформулювати положення про принципову відмінність «домашньої справедливості» від справедливості державної й таким чином намітити ідею про взаємозв'язок міжлюдського відчуження і позитивного права, евристичне значення якої важко перебільшити. Відносини між «своїми» за визначенням не допускають відчуження, саме тому вони суттєво відрізняються від відносин між «чужими» – юридичними: це відкриття належить Арістотелю. У такий спосіб вперше було позначено існування межі між нормативними сферами юридичного права і моралі.

Політичні та економічні зміни, які відбулись в античному світі у сер. IV–III ст. до н.е. й призвели до

кризи грецьких полісів і появи величезних військово-монархічних організацій. Наслідком руйнації традиційних для греків демократичних інститутів стало відчуження громадян полісів від політики.

У цей період антитезою сократівсько-платонівському розумінню «номос» стало здійснене кініками «перекарбування цінностей» – повне заперечення усієї соціонормативної полісної культури. Засновником кінічної школи був Антисфен Афінський (близько 450/444–368/360 р. до н.е.), спочатку учень софістів Горгія і Протагора, а згодом Сократа. Учнем Антисфена був – мандрівний проповідник кінізму Діоген Синопський (412/400–325/323 р. до н.е.).

На противагу Платону та більшості інших грецьких філософів періоду класики, кініки вважали, що існуюча держава та її закони є штучними й шкідливими протиприродними («парафюсіс») винаходами. Звідси постає індивідуалістичний ідеал «царственої автаркії», самодостатності й невідповідності кінічного мудреця, який живе «згідно з природою». «Природа» у кініків виступає як етико-аксіологічний принцип, з позицій якого відбувається заперечення усіх культурних надбань суспільства. Кінічний мудрець у громадському житті «керується не загальноприйнятими законами, а законами чесноти» (D.L. IV 11) [10]. «Найвизначніший з усіх людей той, хто зневажає багатство, славу, задоволення, життя, і надає перевагу протилежному – бідності, безслав'ю, праці, смерті» (D.L. IV 105). Кініки не лише на словах, але й на ділі відкидали всі прийняті у грецькому суспільстві традиції й правила пристойності (D.L. IV 52, 69, 72–73, 97). На противагу своєму попереднику Сократу, вони відкинули полісний патріотизм, вперше проголосивши себе «космополітами» – громадянами Всесвіту (D.L. IV 69) [23, с. 111].

Подібно до етики Демокріта, етика кініків виходила «не з природи–максимуму, а з природи–мінімуму, що узаконювала найнижчий рівень потреб і лише економічно необхідну норму споживання» [1, с. 10]. У кінічній інтерпретації «природа» виявлялась не просто біологічною реальністю, а аксіологічним критерієм, підставою її «розумної» оцінки. Сфера нормативної моральності у кініків як сфера духу не співпадає зі сферою матеріальної природи. Природно-нормативне у кінізмі є зовнішнім виявом і передумовою моральнісно-нормативного. Цікавим є той факт, що найбільшою цінністю кініки вважали свободу слова («паргессія»), яка вимагала від своїх послідовників говорити правду в обличчя будь-якому тирану [23, с. 104].

Етика кініків є прикладом доведення до крайнощів соціально-критичного потенціалу природного права, прикладом його соціально-нігілістичної, антикультурної, анархічно-індивідуалістичної інтерпретації.

Кінізм був одним з ідейних попередників стоїцизму – однієї з провідних шкіл післякласичного періоду античної філософії. Головними представниками ранньої Стої (III ст. до н.е. – сер. II ст. до н.е.) є Зенон Кітійський з Кіпру, його наступники – Клеанф із Ассосу та Хрзіпп із Сол [34]. Найвизначніші представники Середньої Стої (II – I ст. до н.е.) – Панецій та Посідоній, римської (I – III ст. н.е.) – Епіктет, Сенека і Марк Аврелій.

У трактуванні стоїків природний «загальний закон» (логос) є розумом, осмисленістю й всезагальною доцільністю. Всезагальне панування логосу – це панування в усьому космосі доцільності й розумності. Водночас стоїки також отожднювали логос із провидінням («пронойя») та долею («геймармене»). У стоїцизмі стверджується самоцінність природно-нормативного як такого, що відповідає справжній природі людини. Будучи чесною й виявом космічно-гармонійного порядку в людині, морально-нормативне становить благо в самому собі: воно не покликане забезпечувати досягнення людиною жодних емпіричних цілей. Власне саме по собі дотримання, виконання природного як морально-нормативного й проголошується у стоїків щастям.

В умовах зростаючої кризи полісних нормативних установлень відбувалась дедалі більша «індивідуалізація» та психологізація етичних концепцій. За елліністичної доби процеси економічного та політичного відчуження призводять до універсалізації образу досконалої людини – процесу, який зрештою призвів до трансформації «досконалої–людини–громадянина–полісу» в «досконалу–людину–громадянина космополісу» – понаддержавної, ідеально існуючої спільноти добродесних людей. З іншого боку, досконала людина дедалі більше постає як «внутрішня» людина. Відбувається дедалі більша суб'єктивізація, інтеріоризація нормативного, переміщення останнього до сфери моральної свідомості людини з одночасним проголошенням зовнішньої нормативності ціннісно нейтральною (кініки, епікурейці, стоїки). Природно-правові концепції греків дедалі більше набувають індивідуально-моральнісного змісту.

Як видається, не буде перебільшенням твердження про те, що присутній у Демокріта, софістів, Арістотеля, кініків і стоїків універсальний нормативний образ природної людини «взагалі», як

представника усього людського роду та космополіта є доконцептуальною основою новочасних європейських теорій природних прав людини.

**Світоглядно-методологічні основи інтерпретації співвідношення між «природою» та «законом».** Аналіз розвитку філософсько-правової та соціологічної думки давніх греків демонструє зміну поглядів на відношення між сферами суспільної моралі й державного права, а також про співвідношення цих сфер зі сферою природного права (справедливості).

Між світоглядно-методологічними позиціями грецьких мислителів та змістом їх природно-правових концепцій простежується логічний зв'язок. Видається можливим констатувати, що в більшості випадків критична оцінка закону була притаманна насамперед прихильникам матеріалістичної «лінії Демокріта». Підходам останніх протистоять концепції прибічників ідеалістичної «лінії Платона» – Сократа, Платона й Арістотеля, які стверджували про сутнісний збіг законного та справедливого (Сократ) та розглядали у своїх республіканських проектах ідеального полісу закон як вихователя чесноти (Платон і Арістотель).

Розбіжності в етико-антропологічній оцінці закону зумовлювались відмінностями між емпіричним та метафізичним підходами до людини як до учасника нормативної реальності, і, відповідно, розглядом людини, суспільних відносин і закону або з емпірико-соціологічних та матеріалістично-каузальних або ж із метафізико-телеологічних та ідеалістичних позицій, з точки зору фактичного стану цих відносин або ж з позиції їх істинного, справжнього призначення.

Використання емпірико-соціологічних підходів до природи суспільних відносин дозволило багатьом грецьким філософам зробити важливі антрополого-правові відкриття: зокрема, визнати природність відносин влади–підпорядкування у суспільстві (старших над молодшими, батьків над дітьми, досконалих над недосконалими). Метафізико-телеологічні ж підходи дозволяли здійснювати пошуки соціального призначення існуючих державно-нормативних установлень й принципово уможлилювали їхню оцінку й коригування.

Відмінні світоглядно-методологічні засновки призводили до появи різних образів природи людини та природного права (справедливості) у давніх греків. Серед античних концепцій «природи людини» можна умовно виділити такі, що надають нормативного значення «нижчій» – тваринно-біологічній (деякі молодші софісти, кініки), «серединній» – чуттєво-емпіричній (Епікур), соціально-культурній (Демокріт, старші софісти),

етико-політичній (Арістотель) чи «вищій» – боже-ственно-метафізичній (Сократ, Платон); інтелектуалістично-метафізичній (стоїки) та ін. «природам» людини. Загальною же рисою давньогрецьких антрополого-правових концепцій є те, що природність неодмінно пов'язується з деякою «розумною мірою», відчуття якої виступає тією точкою, в якій відбувається злиття буття і мислення.

Природне право (або ж «справедливість, яка походить від природи»), будучи осмисленим виключно емпірико-біологічно чи соціально-емпірично, поставало як право сили (Фразімах, Ксенофонт); умоглядно-метафізичне ж (старші софісти, стоїки) чи умоглядно-біологічне (кініки) його осмислення призводило до парадоксального у рабовласницькій соціальній системі трактування природного права як загальнолюдської рівності й свободи.

Для визначення **співвідношення між сферами природного права і моралі** (в сучасному розумінні вказаного поняття) є важливою специфіка трактування поняття «природи», зокрема в рамках дихотомії матеріального та ідеального, сущого та належного (хоча остання дихотомія загалом не притаманна для філософії античності) і, насамперед, питання про те, чи вичерпує «природно-правове» зміст деонтичного, морально-належного у відповідній доктрині.

У давньогрецькій філософії природно-правове завжди є етично-необхідним, вірним. Проте сфери природно-правового й морального в античності далеко не завжди співпадають. При обмеженні «природного» в моралі та праві лише емпірично сущим сфера морально належного є значно ширшою від сфери природного, в такому разі природне право становить лише біосоціальну складову морального устрою суспільства (Арістотель). Загалом природне право не співпадає з моральністю у тих концепціях, в яких природно-правове пов'язується з біологічними, зоологічними, фізіологічними, психічними, етнічними та ін. емпірично даними факторами. Натомість метафізична інтерпретація «природного» (Сократ, Платон, стоїки) призводить до збігу природного права й моральності. До такого ж, принаймні зовнішнього, збігу, в принципі, призводить і проголошення емпірично-природного – належним (кініки).

Ідея природного права виникає як інтелектуальна реакція на внутрішні протиріччя, притаманні «позитивним» суспільній моралі та праву як явищам культури. Еволюція ж змістовного наповнення природно-правових категорій у суспільно-політичній думці Давньої Греції значною мірою відображала історію розвитку й занепаду полісу,

яка по-різному переживалась і осмислювалась окремими прошарками грецького суспільства.

Суперечності ж між різними, а часом і взаємовиключними природно-правовими концепціями відображають діалектику соціального розвитку, взаємодію неоднозначних ціннісних орієнтацій, неминучі розбіжності й конфлікти потреб та інтересів окремих суспільних груп полісу із цінностями, потребами та інтересами усього полісу, – діалектику, яка на соціальному рівні відтворює всезагальні закономірності буття. У багатьох випадках ці суперечності пов'язані з наданням нормативного значення лише окремим моментам в єдиному суспільно-історичному процесі, «природним станом» якого є постійний розвиток, динаміка, взаємодія необхідного та випадкового, індивідуального й загального.

Слід зауважити, що в багатьох відношеннях проблема природно-правового плюралізму постає як проблема плюралізму ціннісного. При цьому в основі відмінностей між окремими інтерпретаціями природного права лежить онтологічна напруга між духовним та матеріальним, раціональним та позараціональним началами буття і мислення. Тому, як видається, основою подальших досліджень з природно-правової проблематики повинен стати пошук таких синтезуючих, інтегральних підходів, в рамках яких вказані суперечності можуть бути знятимі.

### Перелік літератури

1. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион. – М., 1984.
2. *Аристотель*. Никомахова етика // *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. – Т. 4 / Общ. ред. А.И. Доватура. – М., 1983. – С. 53–295.
3. *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и Новое время («фюсис» і «натура»). – М., 1988.
4. *Батиев Л.В.* Закон и справедливость в философии Платона // *Правоведение*. – 2005. – № 5. – С. 164–175.
5. *Бернацкий Г. Г.* Развитие представлений о природе естественного права в истории правовой мысли: Дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.01. – СПб., 2001.
6. *Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М., 1982.
7. *Голоскоков Л.В.* Правовые доктрины: от древнего мира до информационной эпохи. – М., 2003.

8. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. – Л., 1989.
9. Демиденко Г.Г. Історія вчень про державу і право: Підручник для студентів юрид. вищ. навч. закладів. – Х., 2004.
10. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1998.
11. Законы // Платон. Сочинения в трех томах / Под. общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. – Т. 3. – Ч. 2. – М., 1972. – С. 83–470.
12. Исаев И.А. Метафизика Власти и Закона: У истоков политико-правового сознания. – М., 1998.
13. История политических и правовых учений: Учебник / Под ред. О.Э. Лейста. – М., 1997.
14. История политических учений / Под. ред. С. Кечекьяна и Г. Федькина. – М., 1960.
15. Кечекьян С.Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. – М.–Л., 1947.
16. Козлихин И.Ю. У истоков концепции правового государства: Идея правления законов, а не людей // Вестник Санкт-петербургского государственного университета. – Сер. 6. – Вып. 1 (№ 6). – С. 69–76.
17. Кормич А. І. Історія вчень про державу і право. – Одеса, 2003.
18. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн. 2. – М., 1994.
19. Луковская Д.И. Политические и правовые учения: Историко-теоретический аспект. – Л., 1985.
20. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. – М., 1970.
21. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. – К., 2002.
22. Музыка І.В. Стоїки // Юридична енциклопедія: В 6 т. / Редкол. Ю.С. Шемшученко та ін. – К., 1998. – Т. 5. – С. 651.
23. Нахов И.М. Философия киников. – М., 1982.
24. Нерсесянц В.С. Право и закон. Из истории правовых учений. – М., 1983.
25. Оборотов Ю.М. Традиції та новації в правовому розвитку: загальнотеоретичні аспекти: Автореф. дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.01 / Одес. нац. юрид. акад. – Одеса, 2003.
26. Оль П.А. Правопонимание: от плюрализма к двуединству. – СПб., 2005.
27. Орач Є.М. Історія політичних і правових вчень. – К., 2005.
28. Палиенко Н.И. Учение о существе права и правовой связанности государства. – Х., 1908.
29. Розин В.М. Развитие права в России как условие становления гражданского общества и эффективной власти. – М., 2005.
30. Синха С.П. Юриспруденция. Философия права: Краткий курс. – М., 1996.
31. Сливка С.С. Природне та надприродне право: У 3-х частинах. – Ч. 1: Природне право: историко-філософський погляд. – К., 2005.
32. Спиридонов Л.И. Социальное развитие и право. – Л., 1973.
33. Федотова О.А. Общественно-политические взгляды софиста Гиппия // Проблемы политической истории античного общества. – С. 121–126.
34. Фрагменты ранних стоиков. Т.1. Зенон и его ученики. – М., 1998. Т.2. Логические и физические фрагменты. – М., 1999.
35. Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. – Л., 1991.
36. Халем Ф. фон. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад // Вопросы философии. – 2002. – № 7. – С. 51.
37. Харитонова О.І., Харитонов Є.О: Порівняльне право Європи. Основи порівняльного правознавства. Європейські традиції. – Х., 2002.
38. Харитонов Є.О., Харитонова О.І. Рецепції римського права: парадигма прогресу. – К–д, 1999.
39. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. – М., – 1988.
40. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998.
41. Шульженко Ф.П., Андрусак Т.Г. Історія політичних і правових вчень: Навч. пос. – К., 2001.
42. Adams J. L. The Law of Nature in Graeco-Roman Thought // Journal of Religion, 25 (April, 1945). – P. 97–118.
43. Chroust A.–H. Natural Law and 'According to Nature' in Ancient Philosophy // American Journal of Jurisprudence, 23 (1978). – P. 73–87.
44. Dobbs D. Socrates' Model City and the Practice of Dialectics // The American Political Science Review, 88 (June, 1994). – P. 263–277.
45. Dobbs D. The Piety of Thought in Plato's Republic // The American Political Science Review, 88 (September, 1994). – P. 668–683.
46. Finnis J. Natural Law and Natural Rights. – N.–Y., 1999.
47. Gorospe V. R. Plato's Natural Law Theory in The Republic // The Modern Schoolman, XLIII (January, 1966). – P. 143–173.



48. *Grant R.M.* Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. – Amsterdam, 1952.
49. *Heinimann F.* Nomos and Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken. Des 5. Jahrhunderts. – Basel, 1945.
50. *Hirzel R.* ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ // ASAW, 1900.
51. *Jaeger W.* The Theology of Early Greek Philosophers. – Oxford, 1948.
52. *Meyer M. J.* Stoics, Rights, and Autonomy // American Philosophical Quarterly, 24 (July, 1987). – P. 267–271.
53. *Miller F. D.* Nature, Justice, and Rights in Aristotle's *Politics*. – Oxford, 1996.
54. *Polenz M.* Nomos and Physis. // *Hermes*, 1953.
55. *Poyser G. H.* Ancient Light on Modern Problems (Stoic Influence) // *Hibbert Journal*, 51 (June, 1953). – P. 338–347.
56. *Schall J. V.* Natural Law – Aristotle // *Vera Lex*, VII (#1, 1987). – P. 11–12.
57. *Shellens M. S.* Aristotle on Natural Law // *Natural Law Forum*, 4 (1959). – P. 72–100.
58. *Staley K. M.* Natural Law, Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago, 1983. – P. 137–46.
59. *Tumulty P.* Aristotle, Feminism, and Natural Law Theory // *New Scholasticism*, 55 (Fall, 1981). – P. 450–464.
60. *Westberg D.* Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas. Oxford, 1994.
61. *Yack B.* Natural Rights and Aristotle's Understanding of Justice // *Political Theory*, 18 (May, 1990). – P. 216–237.

С. П. Рабинович

#### ДИАЛЕКТИКА «ФЮСИС» И «НОМОС»: ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена истории естественно-правовой мысли античности, а именно философскому диалогу древнегреческих концепций естественного права. Рассматриваются особенности интерпретаций понятий «Physis» (природа) «Cata Physin» (в соответствии с природой), «Para Physin» (противоестественно) and «Nomos» (установление, закон), анализируются проблемы нравственности и права в философских учениях греческой античности. Выявляется диалектика взаимосвязи понятий «природа» и «установление», обнаруживаются логические зависимости между космологическими, антропологическими, социологическими и этическими аспектами естественно-правовых учений Древней Греции.

S. P. Rabinovych

#### DIALECTIC OF «PHYSIS» AND «NOMOS»: ANCIENT SOURCES OF EUROPEAN NATURAL LAW TRADITION

The article deals with the history of ancient natural law thought, especially with the philosophic dialogue of ancient greek conceptions of natural law. The author observes the peculiarities of the interpretations of the concepts «Physis» (nature), «Cata Physin» (according to nature), «Para Physin» (unnatural) and «Nomos» (law), examines the problems of morality and law in ancient philosopher's teachings. The author reveals the dialectic of the interrelationship of the concepts «Physis» and «Nomos», shows the logical connections between cosmological, anthropological, sociological and ethic aspects of greek natural law doctrines.