



МЕТОДОЛОГІЯ ТЕОРІЇ І ПРАКТИКИ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ

УДК 340.11(477):342.726–053.6

В. Завальнюк,

професор кафедри загальнотеоретичної юриспруденції
Національного університету «Одеська юридична академія»

ВИТОКИ ЮРИДИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В УКРАЇНІ

Перед українською юридичною антропологією, виходячи з необхідності європейської цивілізації, постали певні завдання, до яких можна віднести: 1) розвиток доктрини духовності в правовому просторі; 2) розроблення концепції охорони вільної волі українського громадянина; 3) духовне обґрунтування національного законодавства, а отже, вироблення напрямів формування справедливої держави [1, с. 246].

Розвитку антропоцентричних правових уявлень сприяли особливості світобачення та духовності українського народу, які зумовлені багатьма чинниками, серед яких можна назвати і природне середовище з його краєвидом, і геополітичне розташування України, і характер родинних стосунків зі специфічними рисами побуту, і драматичні події історії, і специфіку культурних процесів і тому увесь комплекс різноманітних чинників зумовив неповторний характер української ментальності, сам тип українця та його культури [2, с. 36].

В українській культурі досить виразно ці процеси простежуються з кінця XVIII – поч. XIX ст., але намагання учених вичленити певні риси характеру русичів-українців відомі ще із часів Київської Русі. Про це свідчить, наприклад, «Повість минулих літ», у якій є відомості про особливі риси характеру слов'янських племен і зазначено, що

«всі ці племена мали свої звичаї й закони своїх батьків, кожен – свій норов і побут» [3, с. 8–9].

Перший період складання передумов для розвитку української юридичної антропології – князівська доба, починаючи із часів християнізації Київської Русі й закінчуючи втратою незалежності Галицько-Волинським князівством (з X до сер. XIV ст.). Духовним джерелом правової думки того часу була антична спадщина і патристика (твори отців церкви – Івана Золотоустого, Григорія Нисського, Василя Великого, Григорія Богослова, Єфрема Сірина, Івана Лествичника, Івана Дамаскіна та ін.). Релігійно-етична проблематика стає основною в цей період, осмислюється роль книжного слова, уміння перекладати і витлумачувати текст Святого письма і твори отців церкви. Значна роль у розробленні етичної проблематики належить агіографічній літературі. Саме у ній був сформований етичний ідеал української культури. Святість, образ святого розуміється як втілення морального ідеалу (любви, милосердя, внутрішньої гармонії і миру, терпимості тощо). Саме в цей період зростає інтерес до окремої особистості, до особливостей її внутрішнього світу і своєрідності життєвого шляху. Проблема добра і зла поєднується з проблемою святості й гріховності людини, із поняттями плоті і душі, тіла і духу [2, с. 37].





Постановка питання про співвідношення людини і права не є новою і сягає найдавніших часів формування українського етносу. Правові уявлення українців відображають віру наших предків у те, що у світі панує закон Вищої Справедливості, віру в Бога, який пильнує, щоб люди дотримувались Його законів – «заповідей», а за їх порушення – «гріхи» карає одиниці й народи. Халепи, катастрофи, що звалювалися на народи, були карою за гріхи, за те, що «беззаконієм своїм» якась спільнота «прогнівила Господа» [4, с. 222].

За часів Київської Русі виникають перші спроби осмислити історію та її сенс, долю та призначення батьківщини, роль християнства в історії, співвідношення необхідності («закону») та свободи («благодаті»). Символічне тлумачення Святого Письма в історії українських філософсько-правових пошуків зустрічається вже в найдавнішій пам'ятці оригінальної давньоруської писемності «Слові про Закон і Благодать» Іларіона Київського. Розглядаючи людську історію, Іларіон стверджує уявлення про Божественне як джерело гармонії та порядку в цьому земному світі. Завдяки прийняттю християнства на Русі, пізнанню єдиного Бога, мислитель вважає сучасну йому історію настільки досконалою, що не майбутнє, а сучасне є найвищим втіленням мрії про ідеал. У цьому сенсі майбутнє зливається із сучасним, хрещення Русі дарує довгоочікуване «спасіння» [4, с. 223].

Принципи рівності, справедливості, працьовитості, честі та самосвідомості як необхідні умови співжиття людей проголошували у «Повчанні дітям» Володимир Мономах, у «Слові» Данило Заточеник, агіографічній літературі. Загальновідомими є настанови Володимира Мономаха щодо допомоги знедоленим людям: «Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступитесь самі, а не давайте сильним погубити людину» [3, с. 457]. Виключним милосердям відзначались

ченці Печерського монастиря. Їхні діяння були відображені у Печерському патерику – найпопулярнішій в Україні книзі, – що сприяло поширенню ідей толерантності, милосердя, соціального служіння [5, с. 7–9].

Другий період теоретико-правової думки в Україні охоплює часи бароко (XVI – XVIII ст.), для якого є характерною підвищена увага до людини, до людського у всіх сферах життя. Ідеалом культури бароко стає «героїчна особа».

Антропологічні погляди на право і, навпаки, розуміння людини як носія зумовлених її божественною природою прав були властиві мислителям доби українського Ренесансу – С. Оріховському, К. Саковичу, П. Могилі [6, с. 506].

Станіслав Оріховський-Роксолан став одним із перших в Європі і першим серед українських філософів права, який обрав методологічною основою осмислення державно-правових інститутів концепцію природного права та значну увагу приділив феномену свободи і принципам справедливості, рівності та невідчужуваності прав людини [7, с. 8]. Будучи ідеологом станового суспільства, С. Оріховський чи не вперше в історії української правової думки звертає увагу на визначальну роль особистої свободи у житті не тільки людини, але й усього суспільства: «Бо як неволя думку в людині тлумить, нищить, гасить (що теж і на обличчі людському відобразитись мусить), так і вольність у людині думку множить, серце підносить, обличчя веселим, око сміливим, погляд і ходу жвавою в ній робить» [8]. Чи не вперше в українській правовій думці він поставив питання про місце жінки у суспільному житті, про її права, хоча спонукальним мотивом тут виступили особисті причини, пов'язані з виходом зі священства та одруженням, що було розцінено церквою як порушення обітниць целібату [9].

Дуже виразно проявляється у С. Оріховського антропологічний підхід до державно-правових явищ. Так,



він надає закону антропоморфних рис, називаючи його «правителем вільної держави». Але оскільки цей правитель мовчазний, сліпий і глухий, він обирає собі посередника – короля, який є вустами, очами й вухами закону [10].

Кирило Транквіліон-Ставровецький у своєму «Зерцалі богословія» (1618) говорить про людину як про малий світ і поділяє її на тіло (що складається із чотирьох елементів й уподібнюється «макрокосму» – природі) та безсмертну душу [11; 12, с. 24].

Касіян Сакович, розмірковуючи над природою людини, одним із перших пов'язав антропологію та право: «У законі було колись написано: непристойно громадянину не знати законів своєї Вітчизни. І я можу сказати: ще непристойніше людині не знати про закони своєї природи, не знати про властивості та обов'язки членів, з яких складається її тіло, не знати того, що зберігає її природу в цілості, непорушною і що призводить до її руйнування» [13, с. 66].

І. Галятовський у специфічних барокових філософських стильових формах продовжував розробляти християнське антропологічне вчення, зокрема, ідеї про правдиву людину та праведне життя, орієнтуючись не тільки на православу, але й західну традицію [14].

Антропологічні принципи пізнання суспільної дійсності та права, зокрема, у гуманістичній філософській літературі, носили абстрактно-розсудливий характер, але в історичній та публіцистичній літературі вони знаходили практичне утілення. Так, наприклад, розмаїття правового життя, зумовлене етнічними та релігійними характеристиками, відзначалось мислителями, які проживали або перебували на території України. Мало не перший такий приклад антропологічного дослідження продемонстрував Михалон Литвин, автор публіцистичного памфлету «Про характери татар, литовців та москвитян», який відзначав такі позитивні риси правового життя татар, як заборона оборнення на рабів співплемін-

ників, обмеження невольництва сімома роками, підсудність злочинів тільки центральним установам держави, полігамія та підпорядковане чоловікам місце жінок у сім'ї. Автор особливо підкреслював шанування татарами правосуддя: «Свято почитають вони в себе мир і правосуддя, повертаючи кожному те, що належить йому, недоторканим і не вилученим на користь чиновників як десятину або під якою-небудь іншою назвою. Тому що не наживі, але справедливості служить заняття правосуддям у цих безбожних язичників» [15]. Михалон Литвин протиставляв цим, на його думку, правильним правовим звичаям розбещеність і несправедливість правових установ власного народу.

Коли в XVII столітті відбувається остаточна заміна геоцентричної системи на геліоцентричну (започаткував цей процес ще у XVI ст. М. Коперник) людина із центру Всесвіту перетворюється на маленьку піщинку в неосяжному космосі. Відтоді починається криза середньовічного антропоцентризму. Вихід із цієї кризи було знайдено у філософії Г. Сковороди: людина, перестаючи бути центром Всесвіту, стає малим світом – «мікрокосмом», а «внутрішня» людина стає центром цього малого світу [16, с. 31]. Мікрокосм (малий світ, людина) теж складається з видимої і невидимої натур. У людині, як і в усьому існуючому, є тілесне і духовне, тлінне й вічне, проте істинне лише невидиме, а тілесне є «тінню» цього невидимого. Справжня людина народжується тоді, коли досягає невидимість, коли стає духовною, коли вона пов'язана зі своїм внутрішнім світом, єством якого є Бог. По своїй сутності, по своєму «серцю» людина тотожна Богові, і, пізнаючи своє єство, вона пізнає Бога. Служіння Богові, любов до нього є одночасно служінням і любов'ю до самого себе [17, с. 154–200].

Як філософ-антрополог Григорій Сковорода уперше в українській думці вивисує духовну особистісність, наголошуючи, що саме дух спричинює в людини цілу низку відчуттів, яких не



знають ані рослини, ані тварини, ані інші явища природи. Концепт про внутрішню людину як духовну особистість є наскрізний. У цьому дослідники вбачають стрибок антропологічних знань уперед, якщо порівняти вчення Г. Сковороди з поглядами на людину його вчителів з Києво-Могилянської академії. Проф. М. Кашуба пише: «<...> Перекликаючись з ученням ренесансного гуманізму» та «ідеологів Реформації <...> діячі академії приділяли основну увагу пізнанню зовнішнього світу – природи і людини як частини природи, визнаючи, проте, її право на духовне та душевне життя. І лише Сковорода, який значною мірою виріс на традиціях академії, піднявся на щабель вище своїх попередників» – зробив «людську особистість як таку», а не загалом людину, «центром філософської системи» [18, с. 178].

Для Г. Сковороди був характерний вдумливий антропологічний підхід; він розглядав людину як «мірило» її власної природи та довкілля, завжди намагаючись уникати всякого роду перебільшень щодо ролі духовних, природних, будь-яких інших виявів людського. Саме такого гатунку антропологізм (й це одразу кидається у вічі) властивий і філософії Г. Сковороди, і концепціям фундаторів філософської антропології ХХ ст., зокрема М. Шелера.

В антропології Г. Сковороди ми знаходимо й мотиви, характерні для середньовічної філософсько-правової думки. Це, насамперед, стосується його вчення про серце як осердя духовного й тілесного буття людини, що отримало назву «філософія серця», або «кардіоцентризм». В ідеї ж «сродної праці» Г. Сковороди втілюється прагнення філософа передати бачення дороговказів на шляху емпіричного та духовного вдосконалення людини.

Наступний етап формування антропологічного розуміння права був пов'язаний із поширенням ідей романтизму (ХІХ ст.) Зокрема, актуальними аж до сьогодення залишаються антропологічні студії М.І. Костомарова. У своїй

статті «Дві руські народності» він дав стислу, але виразну антропологічну характеристику менталітету українців (південнорусів у тодішній підцензурній традиції) в його відмінності від менталітету великорусів. Він звертав увагу на ширшу релігійність українців, розвинуту емоційність та чутливість, здатність відчувати красу природи та навколишнього світу, індивідуалізм і повагу до приватності, любов до свободи [19, с. 34–80]. Правовий складник менталітету українців, на думку ученого, – волелюбність.

Антрополого-правові погляди на людину розробляли й інші українські мислителі. Так, у працях українського історика, публіциста та громадського діяча М.П. Драгоманова питання людини і права простежуються у контексті розроблення ним проблем прав людини, а також уявлень про особу як соціальну цінність, розвиток конституціоналізму через інтереси особи й суспільства, протиставлення прав людини та нації, бачення національності ґрунтом для поступу людини й громади. Як зазначає Т.Г. Андрусак, «права людини в суспільно-політичних поглядах Михайла Драгоманова є вихідними, базовими положеннями, точкою підрахунку у побудові всієї системи державності. Ідея свободи в драгоманівському розумінні не абстрагується в інтересі певної соціальної групи – класу чи нації, а розглядається як органічна потреба людської особистості. Водночас для Драгоманова наявність прав людини є гарантом успішного розвитку нації, і, навпаки, свобода нації, її державність створює належні умови для успішного гарантування та захисту прав людини» [20, с. 15]. Саме через право, на думку мислителя, всі громадяни наділялися різноманітними правами та свободами, необхідними для здійснення політичної свободи.

Найвизначнішим українським мислителем, у якого отримали подальший розвиток ідеї кардіоцентризму та антропологізму, а на їх основі – обґрунтування права, був П.Д. Юркевич. «Філо-



софія серця» П.Д. Юркевича підбиває своєрідний підсумок доби класичної української антропології права, в його системі найяскравіше виявляється дія антропологічного принципу права серед усіх філософів і правознавців класичної національної теорії права. П.Д. Юркевич, продовжуючи традицію «філософії серця», розробив вчення про моральну особистість. Як зазначає Л.Г. Кудрик, «філософія серця» П.Д. Юркевича, що базується на Св. Письмі і творах Отців церкви, заперечує в етиці утилітаризм і «розумний егоїзм», а її гуманістичний зміст полягає у визнанні безумовної цінності кожної людської індивідуальності, свободи її самовизначення. Осмислення права П.Д. Юркевича, зазначає В.М. Тихонов, «базувалось на релігійно-романтичній «філософії серця», згідно з якою джерело розвитку особи і суспільства знаходиться у духовній сфері, в реалізації божественного замислу та божественного ідеалу любові» [21, с. 13].

Німецький дослідник його творчості Роланд Піч зазначає, що для дослідження здобутків теорії права та держави П.Д. Юркевич виробив три «принципи», або «закони права», які можна розглядати як явища: 1) національного духу; 2) історичного характеру народу; 3) одвічної ідеї правди. Усі ці принципи є науково обґрунтованими, бо у своїй основі мають природу людини».

Спираючись на спеціально підібрані й упорядковані вислови зі Святого Письма, а також використовуючи результати наукових досліджень у галузі психології та філософії, П.Д. Юркевич усебічно обґрунтовує значення серця в людському житті, говорить про серце як про онтологічний корінь буття людини і передумову пізнання. Серце дає змогу людині відрізнити справедливе від несправедливого, добре від лихого. «За будь-якої зустрічі протилежних бажань та інтересів, – зазначає П.Д. Юркевич, – вона повинна звертатися до моральних вимог справедливості, що вкаже їй, де і коли її бажання незаконні, де і коли вони суперечать бла-

гу її ближнього та блага загальному» [22, с. 351].

Основні принципи православної антропології за П.Д. Юркевичем: «1) людина не є продуктом еволюції тваринного світу, а створена Богом «згідно з власною неподільною природою як окрема й індивідуальна особистість»; 2) сутність людини – наявність у неї духу, а не наявність родових загальних ознак (уяви, розуму, волі); 3) кожна людина є індивідуально неповторною, її душа має свої особливості і своєрідний розвиток; 4) свобода – це здатність людини як духовної істоти піднятися вище причинно-наслідкових зв'язків, протистояти інстинктам, які лежать в її біологічній природі; це можливість самовизначитись у своїй діяльності і робити моральний вибір; 5) людина, будучи духовною і вільною істотою, є відповідальною за кожну свою думку і вчинок; 6) людина покликана переносити свій духовний стан у зовнішній світ і цим самим виконувати одну із основних заповідей Бога – «установлення миру, загальної приязні та братерства між людьми».

Отже, погляди П.Д. Юркевича на право та державу є антропологічно й аксіологічно орієнтованими [22, с. 286]. Поєднання у його роботах питань права і людини, її природи дає формальні підстави вважати його одним із вітчизняних філософсько-правових антропологів.

Антропологічний елемент простежується у творчості І.Я. Франка. Його тип мислення характеризується антропологічним еволюціонізмом, який намагався пояснити історичні явища до аналогії з біологічно-фізіологічними процесами. Пояснюючи філософсько-психологічні витоки свого антропологізму, він відзначив сутність загальноєвропейського духовного перелому від теологізму до історичного мислення й демократизму як «очоловічення» надприродного, як звернення до дійсності як об'єкта зображення. Письменник пов'язав ці зміни з іменами Белінського, Фейєрбаха, Маркса, Гердера, Гете, Лессінга,



поставивши «антропологізм російських просвітителів у контекст західноєвропейського культурного поступу».

Варто зазначити, що серед українських дослідників права значний внесок у розроблення юридичної антропології було зроблено Б.О. Кістяківським.

Як методолог права і автор соціокультурної правової концепції Б.О. Кістяківський чільне місце відводив соціології та антропології права, принагідно акцентуючи на антропологічному принципі права [23]. Визначаючи свою позицію як «науковий ідеалізм», він обґрунтував взаємозв'язок особи та права і свідомої діяльності людини як основи права, розпочавши цю роботу вже у своїй докторській дисертації «Суспільство та індивід». Зокрема, він зазначав, що основу міцного правопорядку становить свобода особистості та її недоторканність. Дослідник критикує ніцшеанство, штірнеріанство та анархізм, які висунули нові концепції особистості. Б.О. Кістяківський зауважує, що наша суспільна свідомість ніколи не висувала ідеалу правової особистості і взагалі ідея права ніколи не була для нас цінністю. Обидві грані цього ідеалу (особистості, дисципліновані правом і стійким правопорядком, та особистості, які наділені всіма правами і вільно користуються ними) не були притаманні вітчизняній інтелігенції. На його думку, її духовні лідери неодноразово або зовсім ігнорували правові інтереси особистості, або проявляли до них пряму ворожість.

Природне право, що підноситься над політичними і правовими відносинами як недосяжний етичний зразок, також слугує критерієм, який дає змогу судити про цінності того чи іншого соціального інституту. Держава, яка відповідає вимогам правової особистості, її правам та свободам, є правовою. Усе XIX століття, констатував Б.О. Кістяківський, проходило під знаком боротьби передових сил з прибічниками старого режиму, що намагалися загальмувати історичний розвиток, відстояти свої привілеї, стати на заваді про-

гресивним суспільним перетворенням. При цьому в періоди загострення соціальних конфліктів у різних класів і груп населення з'являються схильність і можливість діяти насильницькими, а не правовими методами. Він вважає, що це суперечить засадам, які встановлюють конституції та декларації прав людини. Шляхом детального аналізу теорій щодо співвідношень держави і людини Б.О. Кістяківський дійшов висновку, що держава і людина в них не порівнюються, а розглядаються як то-жність. Таке можливо лише в тому разі, коли держава і людина розглядаються не в їх реальній складності, а як суб'єкти прав і обов'язків, що мають певною мірою подібні цілі і завдання, інакше кажучи, як особи.

Учений припускає визнання права як найбільш значного виразника культури і розглядає культуру як спосіб реального буття права. Тому історично сформований рівень правосвідомості та правової культури є визначальним чинником побудови правової держави. Він підкреслює, що у XVIII ст. та першій половині XIX ст. особистість визначалася загальними або родовими ознаками, проте згодом основною її характеристикою було визнано те, що зумовлює її своєрідність, індивідуальність і неповторність. Але ці риси, своєю чергою, не породжуються соціальним середовищем, швидше реалізуються через нього (всупереч або завдяки йому), вони творяться вільно кожною людиною з себе самої. Проте Б.О. Кістяківський не вважає ці протилежні погляди взаємовиключними і розробляє принцип-критерій для регулювання взаємин між індивідуальним і загальним, суспільним цілим і особистістю, – це гідне людське існування, «у кожній людині представлена і втілена певна культурна мета як щось життєве і особисте» [24, с. 274].

Розвиток особистості та всього суспільного організму Б.О. Кістяківський пов'язував зі становленням правової держави, в якій за людиною визнаються невід'ємні, непорушні та недоторканні



права. У правовій державі визнається певна сфера самовизначення та самореалізації особистості, в яку держава не має права втручатися. Відомий правознавець слушно зазначає, що невід'ємні права особи не створюються державою, оскільки вони самі за своєю суттю безпосередньо належать особистості. Серед таких невід'ємних прав він називає свободу совісті, політичні права. На його думку, завдяки невід'ємним правам і недоторканності особистості державна влада у правовій державі не тільки обмежена, а й суворо підзаконна. «У правовій державі влада має бути організована так, аби вона не пригнічувала особистість. У цій державі як окрема особистість, так і сукупність особистостей (народ) мають бути не лише об'єктом влади, але і її суб'єктом».

Вчений мріє про створення загальної науки про людину як суспільної істоти і вважає, що жодна з наявних на той час наук не досягає цієї величної мети. Так, не існує такої загальної науки, яка б досліджувала організм або людину як ціле, а існують лише окремі спеціальні науки, такі як анатомія, антропологія, ембріологія, фізіологія, психологія тощо, які розглядають природу людини з різних позицій. Кожна з цих наук утворює, відповідно до мети пізнання, своє власне поняття людини або організму і намагається згідно зі своїм особливим характером чи описати комплекс явищ, який вона розглядає, чи відкрити у ньому певну закономірність. Натомість, як вважав учений, єдина загальна наука про людину є тільки ідеальною метою, а її досягнення взагалі збіглося би із кінцем наукового розвитку.

Офіційна колективістська ідеологія радянської держави зумовила падіння інтересу до антропологічних досліджень, тим більше у праві, де доволі швидко і міцно утвердилася класова антиіндивідуалістична теорія права [25].

Розмірковуючи про соціалізм і право, про теоретичні ідеї та практику капіталізму й комунізму загалом і 20–30-ті ХХ ст. зокрема, В.С. Нер-

сеянц вказував: «Перехід від капіталізму до соціалізму, від приватної власності до власності суспільної, ліквідація індивідуальної власності на засоби виробництва фактично означають не тільки знищення буржуазного індивідуалізму, але водночас і заперечення самостійного статусу та значення індивіда, окремої особи і як суб'єкта економіки, права та політики, радикальну відмову від індивідуального на користь всезагального (суспільного, колективного), всебічну трансформацію людини–індивіда–особи в живе знаряддя і допоміжний засіб всезагального цілого, в простого виконавця відповідних пролетарських функцій по-пролетарськи зорганізованої колективної і соціалістичної спільності – словом, у знеособлення ординарного, безправного «гвинтика» єдиної величезної машини колективного придушення, насилля, владно-централізованого виробництва, розподілу та споживання».

Відзначимо, що з утвердженням у СРСР класової теорії права поступово зникли з поля наукової юриспруденції проблеми людини як біосоціальної істоти, не кажучи вже про проблематику людини духовної. По суті з правничої науки зник і сам термін «людина», який замінила «фізична особа». Людину у праві змінила правова зовнішність, маска. Одночасно відбувалося відчуження людини від права шляхом редукції, а то й заперечення належних їй природжених прав – на свободу світогляду, на вільну думку, вільне пересування, нарешті, на майно та результати своєї праці.

«Нова влада, – зазначають В.Д. Бабкін і В.М. Селіванов у праці «Народ і влада», – продовжила в інших формах «старорежимну практику» «звільнення» людини від важливого мотиву її діяльності – матеріального інтересу в результатах її праці, не дала народу обіцяну економічну свободу, повністю підім'явши під себе особу, руйнуючи індивідуальність». Відтак «соціалізація засобів виробництва, що ліквідує приватну власність і загалом будь-яку



індивідуальну власність на засоби виробництва, означає заперечення індивіда як суб'єкта (особи) економічних і правових відносин, предметом і об'єктом яких є засоби виробництва. Знищення цього аспекту та компонента людської особи (тобто заперечення, невизнання окремої людини власником індивідуальної власності на засоби виробництва і як суб'єкта права такої власності) диктується самою суттю соціалізму (і теоретичного, і практичного)» [26, с. 140].

Загалом ранній радянській теорії права і держави було притаманно або заперечення ролі людини–індивіда–особи, або другорядність її ролі порівняно з роллю колективу, групових суб'єктів. Відтак невинуватим наслідком повного заперечення, ігнорування чи нівелювання ролі індивіда як суб'єкта права в теорії права і держави 20–30-х рр. ХХ ст. стало таке ж ставлення до його правосуб'єктності, і зокрема, в галузевих науках (наприклад, в адміністративному праві).

Таким чином, «у перші роки становлення радянської держави закладалися основи юридичного світогляду, за яким правоздатність громадян розглядалася виключно як властивість, дарована їм державою з метою вирішення загальних державних завдань розвитку продуктивних сил і підйому народного господарства. Наслідки такого підходу в організації економічного життя суспільства, коли було абсолютизовано і гіпертрофовано «загальні начала», що представлялися у формі державних інтересів, «особистого начала», не забарились позначитися, підготувавши таким чином благодатний ґрунт для поступового становлення й утвердження авторитарного політичного режиму, його подальшої трансформації в тоталітарний політичний устрій сталінської епохи».

Певною мірою схоластичність та відчуженість від людини сучасної юриспруденції є віддаленим наслідком класової парадигми права, що за радянські часи вважалась єдино

правильною. І тут слід погодитись з М.Г. Патеї-Братасюк, яка зазначає, що антропологічний підхід був по-видатному знехтуваний державоцентристською легістською теорією права і подолати цей державоцентризм у праві є нині необхідністю [27, с. 30, 61].

Слід відзначити, що «звелюднення» радянської юридичної науки було, на щастя, не абсолютним. Окремі далекоглядні та добросовісні учені наважувалися ставити і вирішувати антрополого-правові проблеми. Так, Ю.С. Шемшученко в монографії «Людина, природа, закон» (1983) зазначав: «Людина–природа–закон – це взаємопов'язані категорії. Завдяки перетворюючій діяльності людини виникли проблеми охорони навколишнього середовища. Вона ж намагається в сучасних умовах виправити становище, спрямувати свій розум і знання на створення задовільної для неї якості довкілля. Допомагає їй у цьому закон» [28, с. 4]. «Природоохоронна політика радянської держави, – наголошував учений, – має багато аспектів. Але першочерговим її завданням є забезпечення інтересів і потреб людини» [28, с. 82] (маючи на увазі «радянську людину») [28, с. 83].

Глибокий інтерес до розроблення теоретичних питань щодо особи, суб'єктивних прав і людського виміру права у радянській юридичній науці з'явився, як стверджує В.С. Бігун, у 70-х і особливо 80-х рр. ХХ ст. Відзначимо найбільш, напевно, ґрунтовну працю у цій царині – монографію М.П. Орзіха «Особистість і право» (1975, 1977), в якій чи не вперше поставлені питання про правовий вимір біосоціальної природи людини та особистісну цінність права.

У другій половині ХХ ст. правничі думки повертаються до образу вільної людини, яка має можливість політичного й морального вибору між державною сваволею і природним (та/або божественним) правом, а головне – мужність і здатність цей вибір свідомо зробити. Це повернення до першодже-



рел правничої традиції пов'язане, передовсім, із всесвітньою трагедією Другої світової війни, розгубленістю світу перед абсолютним і водночас реальним злом нацизму. Сталий позитивістський підхід до подолання катастрофічних наслідків цього зла, недопущення його відродження в майбутньому виявився недостатнім, а в низці випадків – взагалі неспроможним. Ця методологічна ситуація спонукала інституціоналізацію юридичної антропології як науки та навчальної дисципліни у межах західної традиції права (1960-ті рр.). З деяким запізненням до проблематики людини у праві звернулась і вітчизняна наука (1970–1980-ті рр.).

Ключові слова: антропологічні принципи, антропологічний елемент, юридична антропологія, співвідношення людини і права, природне право, особистість, суспільний організм, теорія права і держави.

Ця стаття присвячена дослідженню розвитку доктрини духовності в правовому просторі, розробленню концепції охорони вільної волі українського громадянина, духовному обґрунтуванню національного законодавства, виробленню напрямів формування справедливої держави.

Данная статья посвящена исследованию развития доктрины духовности в правовом пространстве, разработке концепции охраны свободной воли украинского гражданина, духовному обоснованию национального законодательства, выработке направлений формирования справедливого государства.

This article is devoted to the study, in particular, of development of the doctrine of spirituality in the legal space, the development of the concept of the protection of the free will of the Ukrainian citizen, the spiritual substantiation of the national legislation, the development of the directions of the formation of a just state.

Література

1. Дудченко В.В. Традиція правового розвитку: плюралізм правових вчень: монографія. О.: Юрид. л-ра, 2006. 301 с.
2. Рубан А.О. Світоглядні особливості українського національного характеру (філософсько-антропологічний аналіз): дис. на здобуття наук. ступ. канд. канд. філос. наук: 09.00.04. К., 2008. 200 с.
3. Літопис руський: За іпатським списком пер. Л. Махновець / О.В. Мишанич (відп. ред.), Л.Є. Махновець (пер. з давньорус.). К.: Дніпро, 1989. XIV, 591 с., 3 арк. дод. (Давньоруські та давні українські літописи).
4. Морська Н. Гідна влада як репрезентант нації перед законом божественної справедливості в українських філософсько-правових пошуках. Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): матеріали Міжнар. «круглого столу» (м. Львів, 4–5 грудня 2009 р.). Л.: Край, 2009. С. 220–231.
5. Кособуцька Г. Києво-Печерський патерик про допомогу людям з особливими потребами. Вісник Київського нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Сер. «Українознавство». Вип. 11. С. 7–9.
6. Куташев І. Суспільно-політичні погляди Станіслава Оріховського. Політичний менеджмент. 2005. № 3. С. 169–179.
7. Дурфенюк О.М. Філософсько-правова спадщина С. Оріховського: феномен професіоналізму правоохоронця: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. юрид. наук: спец. 12.00.12 «Філософія права». Л., 2007. 20 с.
8. Оріховський С. Квінкункс другий. Українські гуманісти епохи Відродження. К.: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 1–2. URL: http://litopys.org.ua/human/hum12_1.htm
9. Оріховський С. Супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взяття шлюбу. Українські гуманісти епохи Відродження. К.: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 1–2. URL: <http://litopys.org.ua/human/hum10.htm>
10. Оріховський С. Напучення польському королеві Сигізмунду Августу. Українські гуманісти епохи Відродження. К.: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 1–2. URL: <http://litopys.org.ua/human/hum04.htm>
11. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало Богословії. Історія української філософії: хрестоматія-довідник / упорядник В.С. Крисаченко. К.: Леся, 2006. С. 95–111.



12. Потаєва І. Про «філософію серця» в працях Дмитра Чижевського. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 5–6. С. 18–28.
13. Нічик В. *Філософія в Київській братській школі*. Філософська думка. 1982. № 2. С. 54–72.
14. Соломаха І.Г. Ідейні джерела формування християнських антропологічних поглядів І. Галятовського. *Наукові записки Кивськ. ун-ту туризму, економіки і права*. Серія: «Філософські науки». 2011. Вип. 9. С. 126–138.
15. Михалон Литвин. Про звичаї татар, литовців та московитів. URL: <http://litorpys.org.ua/mlytvyn/mlyt01.htm#f1>.
16. Кравченко А.П. Антропологічний принцип у філософії права: дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12. Х., 2008. 216 с.
17. Сковорода Г. Наркисс: Разглагол о том: узнай себе. Повне зібрання творів: у 2-х т. К., 1973. Т. 1. С. 154–200.
18. Сковорода Г. Вибр. твори у 2-х т. К.: Дніпро, 1972. Т. 1. 531 с.
19. Костомаров М.І. *Слов'янська міфологія / упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай; вст. ст. М.Т. Яценка*. К.: Либідь, 1994. 384 с. («Літературні пам'ятки України»).
20. Андрусак Т.Г. *Права людини в поглядах Михайла Драгоманова: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. юрид. наук: спец. 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень»*. К., 1994. 20 с.
21. Тихонов В.Н. *Идеи П.Д. Юркевича о государстве и праве в контексте современности*. Луганск: РИО ЛАВД, 2003. 303 с.
22. Юркевич П.Д. *Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник: Рукописна спадщина*. К.: Ред. журн. «Укр. Світ», 2001. 756 с.
23. Братасюк М. Г. *Творчість Б. Кістяківського як антитеза легізму*. URL: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Fmpp/2011_2/bratasu.htm
24. Кістяківський Б.О. *Вибране / пер. з рос. Л.Г. Малишевської; упорядкування, передмова і примітки Л.П. Депенчук*. К.: Абрис, 1996. 512 с.
25. Завальнюк В.В. *Історія розвитку правових уявлень в українській юридичній антропології*. Митна справа. 2014. № 1. С. 3–12.
26. Нерсесянц В. С. *Філософія права: учебник*. М.: Инфра-М – Норма, 1997. 652 с.
27. Патей-Братасюк М. *Антропоцентрична теорія права: навч. посіб.* К.: б.в., 2010. 396 с.
28. Шемшученко Ю.С. *Людина, природа, закон*. К.: Політвидав України, 1983. 87 с.

