

мічного пристосування: конформність, інновація, ритуалізм, ретритизм і заколот.

У відомій «Соціальній системі» Т. Парсонс розширив типологію аномічних пристосувань Р. Мертона, використовуючи систему 3-х змінних замість 2-х і формулюючи 8 типів девіантної поведінки. У такий спосіб проведено розрізнення між деякими окр. аспектами соц. напруги. Розрив між зумовленими культурою цілями й інституціоналізованими засобами, що є у Р. Мертона визначальним чинником напруги, для Т. Парсонса являє собою один із його конкр. випадків. З погляду Т. Парсонса, напруга може набувати й ін. форми, як, напр., невідповідність очікувань діючого стосовно самого себе очікуванням ін. щодо нього або нездатність діючого виробити певні інституціонально очікувані прихильності. Т. Парсонс пояснює виникнення девіантних мотивацій невиконанням очікувань. Ставлення до джерела такої фрустрації амбівалентне. Воно може бути «пристосовницьким» (Т. Парсонс називає придушення незадовільненої потреби позит. стороною амбівалентності) або «відчуженим» (тут переважає негат. сторона амбівалентності й потреба уникнути фрустрації); поведінка – активною або пасивною. «Пристосовницька активна» орієнтація веде до інновації, «пристосовницька пасивна» – до ритуалізму. «Відчужена активна» орієнтація – до «заколоту», «відчужена пасивна» – до «ретритизму». Третя змінна – ставлення до «соц. цілей» (людям, колективам) або «нормат. зразків».

А. – явище, яке виявляється не тільки на загальносоц., але й на індивід.

рівнях. Вона викликає особливий психол. стан особистості, який характеризується відчуттям втрати орієнтації в житті, що виникає, коли людина опиняється перед необхідністю слідування нормам, які суперечать одна одній. Людина потрапляє в ситуацію невизначеності, яка характеризується не тільки необхідністю постійного індивід. соц. вибору у сферах, де (у здоровому сусп-ві) мала б діяти соц. регламентація, але й необхідністю вибору етичного. Це призводить до розмивання кордонів соц. норми, до неефективності (а подекуди – й небезпечності) категоричного імперативу, до соц. відчуженості, до глибокого внутрішньоособистісного конфлікту.

Якщо на макросоц. рівні А. викликається дисфункціональними відносинами між соц. підсистемами (напр., у Р. Мертона), то на рівні мікросоц. – дисфункц. відносинами між індивідами й цими підсистемами. Останнє є предметом індивід.-психол. вивчення А. (деякі автори позначають його як «відчуження»). Аномічний стан індивідів, звичайно, безпосередньо пов'язаний з аномічним станом соц. системи, однак в аналіт. цілях вони розмежовуються. Це знайшло відбиття навіть у термінології: для позначення «соціальної» А. використовується дюркгеймівський варіант цього слова (*anomie*); для позначення А. «психологічної» – термін, запропонований амер. соціологом Л. Сроулом (*anomia*).

К. Бей уважав, що певний ступінь А. необхідний для макс. свободи в сусп-ві: у випадку надмірного затвердіння норм індивід. свобода обмежена. Він доводить, що сучасні індивіди повинні роз-

вивати психол. свободу, що дасть їм можливість бути терпимими до А. й ін. типів амбівалентності оточення. Відсутність єдиної нормат. системи, – стверджує Бей, – необхідна для розвитку здатності індивідів до самот. судження.

Г. Беккер стверджував, що деякий ступінь безнормності має місце в будь-якому сусп-ві через недосконалість соціалізації, внутр. конфліктів і нововведень. Х. Руйтенбік, К. Фішер, С. Мілгрем, Д. Рісмен і ін. звертають увагу на індустріалізацію й урбанізацію як причини аномічного сусп-ва.

Таким чином, А. – це, передусім, відсутність закону, організації, норм поведінки, їхня недостатність. Крім того, її можна розуміти як ступінь розбіжності між декларованими соц. приписами (у т. ч. – й форм. законами) й тим, як ці закони втілюються на практиці, як насправді існують сфери соц. життя, що мають керуватися означеними приписами і законами. Соц. А. – це проблема, яка стосується кожного суб'єкта, що діє у соціумі, адже вона (у найбуденнішому розумінні) втілюється у звичці «обходити закони», в оформленні цілої системи дієвих «правил», що діють паралельно й розбіжно із офіц. зак-вом.

Лит.: Дюркгейм Э. Норма и патология. В кн.: Социология преступности (Современные буржуазные теории). М., 1966; Мертон Р. К. Социальная структура и аномия. В кн.: Социология преступности (Современные буржуазные теории). М., 1966; Orru M. Anomie: History and meanings. Boston etc., 1987; Hilbert R. A. Durkheim and Merton on anomie: An unexplored contrast and its derivatives // Social Problems, 1989, 36 (3);

Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М., 1994; Нікітін А. В. Вплив аномії на нормативну поведінку суспільства // Право України, 2003, № 9.

В. Д. Воднік.

### АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА.

Поняття «античність» (від лат. *antīqua*) – «стародавнє», «древнє» набуло в історії конкр. змісту як визначення істор. періоду з 8 ст. до н. е. до 5 ст. н. е., коли мають на увазі Давні Грецію та Рим, непересічні здобутки яких створили фундамент культури Європи і значною мірою всього світу. Особливого значення набули інтелект. досягнення з 8 ст. до 2 ст. до н. е., періоду, коли від китайської «Піднебесної імперії» до грец. полісів виникає раціонально спрямована вченість, що отримала назву філософії. Цей період виникнення «філософської віри» як віри в людський розум був визначений як «осьовий час» (К. Ясперс), який також можна вважати й «епохою виникнення філософії права» (В. Бачинін, В. Чефранов).

Питання виникнення й розвитку філос.-прав. поглядів в епоху Античності звичайно розглядається в межах загальноновизнаного змістовно-хронол. розподілу на 3 періоди: досократівського, класичного, періоду еллінізму.

Досократівська філософія права (7–5 ст. до н. е.). Щоб краще зрозуміти чинники виникнення і розвитку філос.-прав. поглядів в епоху Античності, необхідно зважати на особливості античної цивілізації. Стародавня Еллада вирізнялася розмаїттям форм соц. і політ. життя. Велику кількість грец. міст-полісів об'єднувала духов. спільність, засн. на міфології з єдиним

пантеоном олімпійських богів, а також гомерівському епосі. Крім того, завдяки енергійному засвоєнню світу, його пізнанню, поступовій відмові від консервативних традицій, прагненню більш раціонально влаштувати спільне життя, греки мали великі досягнення, у т. ч. у філософії права. На неї, як і на розвиток філос. думки в цілому, мала вплив така культ. особливість, як 2 її протилежні начала – «аполлонівське» і «діонісійське». «Аполлонівське начало» змушувало людину прагнути гармонії з Космосом і сусп.-вом. Шлях до цього начала лежав у додержанні в усьому «міри». «Діонісійське начало» виявлялося у схильності до порушення міри, традицій, заборон. Однак, за свідченнями пам'яток давньогрец. культури, своє призначення давній еллін вбачав не в порушенні норм і гармонії, а в їх пошуку, створенні й захисті. Аполлонівське і діонісійське начала з'являються в античній культ. свідомості як міфологічні прототипи (архетипи) діалект. взаємодії номосу (закону) і дісномії (беззаконня). Греки перші означили це протиставлення та його універсальність, хоча початок філософствування був пов'язаний не з поняттєво-логіч. побудовами, а з образно-метафоричними міркуваннями, що спиралися на міфологічне осмислення світу. У морал.-прав. філософії спочатку проблеми моралі і права були розчинені в міркуваннях античних мислителів про Космос, логос, долю. При цьому поняття моралі та права змішувалися, що було природ. для синкретичного міфологічного мислення.

Уже за часів Гомера (кін. 2-го тис. до н. е.) греки оперують такими поняттями, як «правда», «справедливість»

(діке), «звичай», «звичаєве право» (теміс), «номос» (закон) та ін. Божественна за своєю природою справедливість виступає як об'єктивна підстава і критерій прав. Про спільне коріння й основи справедливості та закону говорить і Герсіод (7 ст. до н. е.). Згодом уявлення про взаємозв'язок справедливості та права було розвинене у «семи мудреців»: Солон, Фалеса, Хілона, Біанта та ін. (6 ст. до н. е.), які доводили необхідність дотримання «міри» і «середини» у всіх справах і вчинках. Це були поняття, що уособлювали справедливість і морал. засади людської поведінки, а також положень зак-ва.

Піфагор і його послідовники (6–5 ст. до н. е.) обстоювали таку думку: життя людей має відповідати висновкам філософії про справедливість і право, про «належну міру» і правила людських взаємин. Піфагорійцям належить положення, що не втратило актуальності й до сьогодні: «справедливе полягає у відплаті іншому рівним». Це визначення є рац. інтерпретацією архаїчного принципу таліону («око за око, зуб за зуб»). «Належну міру» і «домірність» вони розуміли як числову пропорцію, тобто прирівнювання, що відіграло важливу роль у формуванні ідеї прав. (форм.) рівності.

Поглиблення думок про зумовленість полісних законів об'єктивними загальносвіт. закономірностями відбувається у Геракліта (530–470 до н. е.). Проблеми права, як і всі людські справи, на його думку, перебувають у нерозривному зв'язку та єдності з космічними процесами. Знання про справедливість і закон – це частина знань про Космос (як «упорядкований всесвіт»). Він вважав,

що весь світ підкорюється божественному космічному Логосу, якому підкорене життя і окр. людей, і поліса у цілому. У злагоді з ним мають існувати правосуддя і мораль. Через міру і справедливість людині відкривається шлях до космічної гармонії і вищ. досконалості, а в їх дотриманні – зміст людського буття.

У подальшому розвитку філос.-прав. думки були використані ідеї Геракліта про розум як об'єктивну основу мінливих людських уявлень про справедливість і правду, про Логос як основу номосу. Звідси беруть початок природ.-прав. доктрини Античності та Нового часу, які тлумачать природ. право як певне розумне начало, що повинно виявлятися в позит. законі.

Як певне протиставлення поглядам Геракліта були ідеї Демокріта (470–366 до н. е.) про закон і д-ву як штучний результат природно зумовленого розвитку людського сусп.-ва. Разом із тим поліс і його закони є штучними, людськими утвореннями. Співвідношення природ. і штучного – це співвідношення того, що існує «по правді», і того, що існує згідно із «загальною думкою».

Демокрітівська розробленість проблем «природного» і «штучного», «істини» і «загальної думки», природ. справедливості і закону мала вплив на розвиток природ.-прав. думки софістів, Сократа, Платона, Аристотеля та ін.

Пошуки природ. основ права в самій людині і людському сусп.-ві було продовжено в 5–4 ст. до н. е. софістами Протагором (481–411 до н. е.), Горгієм (483–375 до н. е.), Гіппієм (460–400 до н. е.) та ін.

Софісти першими у явній формі протиставили тиранічному позит. закону

одвічну правду природи, проте витлумачили її суб'єктивістськи.

Вони вважали окр. людину мірою всіх речей, включаючи морал. правила і штучні полісні закони. Тому морал.-прав. філософія софістів, що доводила умовність існуючого у сусп.-ві правопорядку, а також моралі, підживляла засади моральності й розхитувала правопорядок. Їхні логіч. доведення відсутності абсолютних заборон часто приводили до невиконання встановлених законів.

*Класичний період* (5–4 ст. до н. е.). Філос.-прав. тенденція, що протиставляє суб'єктивістським поглядам софістів, виникає в античному сусп.-ві у творчості Сократа, Платона й Аристотеля.

Творчість Сократа (469–399 до н. е.) – це поворотний пункт античної філос.-прав. свідомості. На відміну від софістів, Сократ бачив своє покликання у зміцненні основ моралі та права.

На його думку, в основі людського буття, соц. життя і порядку є вищі, божественні закони – неписані розпорядження і заборони, що мають космічне походження, тобто він відновлює натурфілософ. ідею Логосу як космічної необхідності. Закони д-ви і вимоги моралі, за Сократом, повинні відповідати вищ. справедливості Логоса. Але, на відміну від софістів, вона доводить існування заг. морал. і природ.-прав. норм, що мають абсолютний характер, тому і справедливість – не просто критерій законності, вона тотожна їй. Він висунув 2 типи основ моралі і права – об'єктивні й суб'єктивні. Об'єктивні – це неписані (космічні, божественні) розпорядження і заборони, найважливіша

суб'єктивна підстава морал. і законослухняної поведінки – знання. Лише людина, яка знає, що таке справедливість, може бути справедливою, а яка знає суть чесноти, – добродесною, тому знання – це шлях до морал. поведінки, а незнання – шлях до пороків і злочинів. Таким чином, *Сократ* піднімає морал. і прав. проблематику на рівень логіч. дефініцій і понять, започатковуючи теорет. дослідження у цій галузі.

Учень *Сократа* – *Платон* (427–347 до н. е.) створив філос. систему, де поряд із фізичним Космосом існує ідеальний Космос. Це вищ. світ ідей (ейдосів), що перебувають поза простором і часом та становлять першооснову і сутність усіх земних предметів і явищ, включаючи й соц. Ідеї не сприймаються почуттями. Найголовніші ідеї – це ідеї справедливості та блага, яких повинно прагнути все у світі.

У творі «Держава» він міркує, що весь уклад її гр-н має бути підкореним нормам і принципам, які випливають з ідей блага і справедливості. Справедливість у сусп. житті – це такий соц. устрій, за якого існує мудрий поділ праці між станами, а також існує міцний і надійний правопорядок, що є пов'язаним зі структурою людської душі. Душа має 3 складові частини – розумну, вольову і почуттєву (афективну), кожній з яких відповідає своя чеснота і сусп. стан. Подібно до того, як єдність 3-х чеснот – мудрості, мужності та помірності – дає четверту, вищу чесноту – справедливість, єднання 3-х станів у заг. турботі про благо д-ви дає справедливий сусп. устрій. Взаємне співіснування станів забезпечує стабільний правопорядок у д-ві й дає змогу досягти вищ. мети

д-ви – справедливості. Для *Платона* така ідеальна д-ва – це продовження ідеального Космосу, земне втілення суворих вимог Логосу. Вище призначення кожної людини – служити д-ві, забезпечувати своєю діяльністю підтримку порядку в полісі й Космополісі.

Філос.-прав. погляди *Аристотеля* (384–322 до н. е.) відрізняються від поглядів його попередників. Це був апологет порядку, тверезий філософ-раціоналіст, який обґрунтував свої ідеї за допомогою теорет. аргументів, а не міфів. Реаліст, а не утопіст, він перш за все цікавиться природ. і соц. основами моралі і права. Такою основою виступає сама людина, наділена особливою «політичною» природою і є «політичною твариною» – унікальним суб'єктом, схильним і до аполлонівської, і до діонісійської моделей соц. поведінки. Мета і зміст людського буття не в пошуках насолоди, а в добродесному і законослухняному існуванні.

Характеризуючи справедливість як певну рівномірність, *Аристотель* при цьому розрізняє два види її вияву: справедливість, що розподіляє (геометричну) і справедливість, що зрівнює (арифметичну). Справедливість, що розподіляє, припускає розподіл усього, що можна розділити між членами сусп-ва (влада, вшанування, виплати та ін.). Тут можливе рівне й нерівне наділення людей відповідними благами залежно від їх чеснот і заслуг перед д-вою. Справедливість, що зрівнює, існує у сфері обміну і «виявляється в зрівнюванні того, що становить предмет обміну». Застосовується цей вид у сфері цив.-прав. угод, відшкодування шкоди, злочину і покарання.

Політ. справедливість є можливою лише між вільними і рівними людьми, які належать до однієї верстви сусп-ва. *Аристотель* трактує політ. справедливість як політ. право, оскільки право – явище політ. Воно є частково природ., частково умовним. Природ. правом є те, що скрізь має однакове значення і не залежить від його визнання чи невизнання. Умовним правом є те, що спочатку могло бути таким чи ін., але оскільки воно визначене (встановлене волею), то ця нерозрізненість долається. Він виступає проти зведення всього права до права волевстановленого: хоча вся галузь права мінлива, проте поняття про справедливість мінливі лише певною мірою. До умовного права він відносить установлення закону (писаного і неписаного) і заг. угод. Неписаний закон (належить до волевстановленого, тобто позит. права) – це прав. звичаї (звичаєве право). Як право має політ. характер, так і різні форми політ. (держ.) устрою мають прав. характер. Так *Аристотель* у своїй філос.-прав. концепції синтезував і розвинув попередні теорії.

*Філософія права епохи еллінізму* (4–3 ст. до н. е. – 2–3 ст. н. е.). Багато з аристотелівських ідей дістали подальшого розвитку в епоху еллінізму. Вони стали важливим етапом у формуванні базису для наст. перетворення правознавства в самост. науку.

Концепцію праворозуміння, що виходить з уявлень про справедливість і право, розвиває *Епікур* (341–270 до н. е.), який великого значення надає проблемі індивід. свободи. Свобода людини, на його думку, це її відповідальність за розумний вибір свого способу життя. Вона – поза необхідністю, тому

що «необхідність не підлягає відповідальності». Свобода визначається в результаті з'ясування того, що залежить від нас і не підлягає ніякому господарю.

*Епікур* трактує право як договір людей між собою про заг. користь і безпеку. Але договір – це не деякий форм. акт, мається на увазі уявлення, що люди, спираючись на результати свого пізнання, самі визначають умови свого спілкування і спосіб життя, усвідомлюючи необхідність узгодження людських бажань. Справедливість у нього також має договірний характер («не шкодити і не терпіти шкоди»). Конкр. же зміст поняття справедливості є мінливим, оскільки залежить від особливостей країни, обставин, часу тощо.

*Епікурівська* договірна теорія права спирається на рівність, свободу і незалежність членів договірного спілкування і може вважатися першою філос.-прав. концепцією лібералізму, від якої простежується зв'язок з ідеями сусп. договору Нового часу.

Різні варіанти в цілому фаталістичної концепції природ. права розвивали у цей період давньогрец. й давньорим. стоїки (*Зенон*, *Хрисипп*, *Сенека*, *Марк Аврелій*, *Епіктет*). Як «природний Закон» (заг. закон), що має водночас боже-ственний характер, у стоїків виступає доля (керівне і панівне начало). Усім у світі править цей вічний і незмінний Закон, що всюди встановив необхідні зв'язки причин і наслідків. Людина зобов'язана порівнювати свої думки і вчинки з його вимогами: у цьому полягає її обов'язок і чеснота.

Засн. грец. стоїцизму *Зенон* (490–430 до н. е.) уперше запроваджує поняття «обов'язок». Це поняття має важливе

значення у вченні стоїків. Підставою і чинником наявності у спілкуванні людей справедливості є природ. зв'язок людей (відповідність їй природ. законів), який виступає у ролі нормат.-значущого принципу і критерію як для д-ви, так і для прийнятих нею законів.

Роль права природи відіграє і космічний «закон долі» у природ.-прав. концепції рим. стоїка Сенеки (4 до н. е. – 65 н. е.). Йому підкорюються д-ва і закони, як і всі люди, оскільки вони належать одній світ. цілісності, а тому всі, включаючи навіть рабів, є рівними.

Стоїк Епіктет (50–138) також відстоював природ.-прав. принцип: «чого не бажаєш собі, не бажай іншим». Але гол. у нього була проблема свободи, і насамперед свобода духу, оскільки людина – це мандрівник у світі. Тільки людина, яка має вільний і піднесений дух, здатна перебороти усі незгоди всередині себе: мудрець спокійно ставиться до мінливості долі.

На позиції визнання відповідності людських (держ.) законів заг. законів (природ. праву) стоїть і рим. стоїк Марк Аврелій, рим. імператор (161–180). Але його, як і Епіктета, колиш. раба, найбільшою мірою цікавили не світогляд і не природа, а людина з її внутр. життям духу. Світ з його злом і пороками змушував людину заглибитися в себе і спробувати знайти внутр. сили, щоб непохитно нести свій жереб. Марк Аврелій вважав, що зло неможливо викоринити і людині не слід йому опиратися. Необхідно підкоритися існуючим у д-ві законам і намагатися робити добро. Фаталізм заг. світ. закону так само фатально визначає і всі людські політ.-прав.

явища та відносини, у т. ч. держ. зак-во. Наявні соц.-політ. порядки і закони – це вияв нездоланих, фатальних надлюдських сил.

Ґрунтовне розроблення філос. вчення про право, закон і д-ву з позицій природ. права здійснив Цицерон (106–43 до н. е.), погляди якого сформувалися значною мірою під впливом ідей грец. мислителів, насамперед Аристотеля.

Цицерон, як і стоїки, був упевнений у присутності в природ. світі вищ. розумного начала, що максимально зосереджено в людській душі. Завдяки цьому началу Космос – це упорядковане, органічно організоване ціле.

Людиною керують 4 прагнення (здатності): до істини, порядку, величі, благопристойності. Прагнення до порядку (сусп.) формує свідомість, справедливість. Орієнтація на справедливість є природ. для людського розуму, тому все, що є пов'язаним із прагненням творити справедливий сусп. порядок, він називає природ. правом.

Основа природ. права – довічний, неписаний закон, що його люди немов вдихають разом із повітрям природи. Цицерон надає цьому законі універсального характеру, щоб обґрунтувати заг. характер норм природ. права. Основою права він вважає властиву природі справедливість. Вона – вічна, незмінна, невід'ємна властивість як природи, так і людини. Природа – це увесь Космос. Сутність і зміст справедливості виражений ним у словах: «вона відплачує кожному своє і зберігає рівність між ними». Йдеться саме про прав. рівність. Відповідність чи невідповідність людських законів природі (природ. праву) є критерієм їхньої справедливості. Цицерон

розрізняє природ. право і писане. Останнє він поділяє на прив. і публ.

Філософ.-прав. ідеї Цицерона (про природ. право, справедливість, д-ву як «загальний правопорядок» та ін.) мали великий вплив на подальший розвиток правознавства і юрид. освіти.

Лит.: Wormser Rene A. The Story of the Law and the Men who made it – From the Earliest Times to the Present. N. Y., 1962; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991; Бачинин В. А., Чефранов В. А. История философии права. Х., 1998; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2003; Головатий С. Верховенство права, кн. 1: Верховенство права: від ідеї – до доктрини. К., 2006; Філософія права / за ред. О. Г. Данильяна. Х., 2009.

О. Г. Данильян.

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ (МЕТОДОЛОГІЧНІ) ПІДХОДИ** – засн. на висновках певних видів антропології світоглядні ідеї про природу та сутність людини, які визначають особливості виявлення, добору і систематизації науковцем досліджуваних фактів, а також їх інтерпретації та оцінки.

Завдяки саме цим підходам, детермінованим звернутим до людини світоглядом, наука отримує орієнтир насамперед на людську реальність, а у філософії права уможливується пізнання деяких прав. явищ, зокрема людських прав, а також виявлення образів людини у праві.

Проблема людини та її взаємовпливу із сусп.-вом назрівала і загострювалася поступово, у міру того, як пізнавалися соц. характер людини (особистісна нецінність) та її значущість у перетворен-

ні світу і його явищ (особистісна цінність). Так само поступово розширювалося коло антропол. проблематики, що зумовлювало відповідну зміну методології її дослідження.

Оскільки в історії вчень про людину однозначного погляду на останню сформовано не було, то не може бути вироблено і єдиного антропол. погляду на право та права людини, а отже, й уніфікованого антропол. підходу до їх дослідження. Тому можна виділити низку різновидів антропол. дослідницьких підходів, кожен з яких має певні евристичні можливості у пізнанні прав. явищ.

Так, напр., філософ.-антропол. підхід дає змогу утвердити уявлення про д-ву і здійснюване нею юрид. регулювання як про інструменти забезпечення умов для реалізації, охорони та захисту людських прав. Евристичні можливості цього підходу у дослідженні прав людини виявляються, зокрема, в обґрунтуванні на його основі того, що у суб'єктивістських концепціях екзистенціалізму створення людиною соц. (у т. ч. юрид.) норм, закріплення у них положень про людські права розглядаються, зокрема, як: 1) спроба уможливити та «продовжити» буття людини (М. Гайдеггер, К. Ясперс), надати їй «свободу на», а приреченості бути вільною – певних соц. меж (Ж.-П. Сартр); 2) засіб подолання обмеженості людської природи, відвернення самогубства, заохочення людини до «бунту», який є передумовою виникнення нових прав (А. Камю); 3) спроба визначення ступеня відповідальності біосоц. індивідів за перетворення світу і засіб обмеження виявів людського зла (Г. Марсель).