
*О.І. Помніков,
викладач Луганського державного університету внутрішніх справ
імені Е.О. Дідоренка*

РОЗВИТОК ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ПРОТОФІЛОСОФІЇ

Проблема справедливості завжди привертала увагу дослідників, що спеціалізуються у галузі етичних, філософсько-правових або філософсько-політичних знань. Це й не дивно, якщо брати до уваги те, що вона “глибоко і давно укорінена в масовій свідомості, будучи концентрованим виразом прагнень до належного устрою суспільного життя” [11, 4]. Інтерес до цієї проблеми постійно підживлюється одним із найсильніших і найгостріших почуттів людини, породжених її соціальним досвідом, – почуттям протесту проти несправедливості, яке охоплює кожного з нас, тільки-но ми опиняємося в ситуації нереалізованих соціальних очікувань: незаслужених, на нашу думку, нагород, надмірно суворих покарань, непропорційних розподілів, невиконаних обіцянок тощо. Як вважає Поль Рікер, саме з почуття обурення, супроводжуваного вигуком: “Це несправедливо!”, починається входження індивіда у сферу права (а, по суті, у сферу багатоманітних міжособових і міжгрупових відносин, що підлягають нормативній регуляції з боку чи то юридичного закону, норми звичаю або моралі, чи то правил, за згодою учасників встановлених на час гри [17, 12]. Неподоланна суперечливість суспільного життя і намагання людини морально виправданим чином “зняти” наявні суперечності сприяє тому, що до “смыслового поля” справедливості залучаються найрізноманітніші форми соціальних за своєю природою конфліктів: економічних, національних, правових, політичних та ін. Як відзначає О.Гьофе, “з політико-практичної точки зору дискурс справедливості розуміється сам собою. Чи йде боротьба за права людини, чи ведеться пошук шляхів звільнення з-під чужоземного гніту, чи висувається вимога нового економічного порядку, участі працівників в управлінні підприємствами, рівноправності жінок або гідного існування майбутніх поколінь – всі ці прагнення безпосередньо чи опосередковано визначаються ідеєю справедливості” [24, 7].

Гострота завдання практичного втілення справедливості зумовлює “повсякчасну” актуальність теоретичних досліджень, покликаних дати обґрунтовані відповіді на широке коло питань, починаючи з вироблення тактичних прийомів прийнятного для зацікавлених сторін розв’язання міжособового конфлікту і завершуючи багаторівневою легітимацією політичних і правових інституцій [24, 3–18].

Наприкінці ХХ ст. проблема справедливості отримала новий поштовх до свого активного розроблення. Своєрідним “могутнім збудником, каталізатором філософських суперечок і дискусій, що стосуються як проблем методу, так і вельми широкого шару соціально-політичної проблематики” [1, 4], стала фундаментальна праця професора Гарвардського університету Дж.Ролза “Теорія справедливості” (“A theory justice”), яка вийшла друком 1971 р. і на кілька десятиліть “спровокувала” великомасштабну інтердисциплінарну дискусію, до якої долучилися такі видатні мислителі сучасності, як Р.Дворкін, І.Берлін, Р.Нозік, П.Лоренц, О.Гьофе, К.-О.Апель, Ю.Габермас, А.-Ф. фон Хайек, П.Рікер, Е.Левінас та ін.

Під час розгорнутої полеміки, яка, у підсумку, вийшла далеко за межі обговорення власне ролзівських ідей, шляхом усвідомлення неспроможності сучасної філософії обґрунтувати логічно несуперечливу концепцію соціальної справедливості були виявлені ознаки глибокої ідеологічної кризи, ототожненої з поняттям “вільного” “західного” світу ліберальної демократії, орієнтованої на цінності індивідуальної свободи, верховенства

права і раціонального впорядкування суспільного життя [10, 5]. Була переконливо продемонстрована принципова обмеженість етичної парадигми, що ґрунтувалася на засадах модерної раціональності щодо диференціації субстанційного розуму (М.Вебер), виокремлення моралі від економіки, політики і права та раціонального, незалежного від релігійних уявлень, інтуїтивних осягнень і культурних традицій, обґрунтування моралі [12, 57]. Розчарування у “філософському проєкті Просвітництва” (А.Макінтайр), осереддя якого становило переконання мислителів, що “шляхом розвитку наукового знання можна звільнити когнітивний потенціал, щоб використати його не лише для підкорення природи”, а й, насамперед, для вдосконалення людини і суспільства [22, 77], “поставило під сумнів можливість розбудови на раціональних засадах справедливого і гармонійного суспільного устрою” [22, 97].

Намагання дати адекватну відповідь на практичні виклики сучасності та вийти за межі дискредитованої парадигми спонукає дослідників до пошуку відмінних від модерної раціональності і альтернативних філософських парадигм. У цьому контексті особливу увагу привертає аристотелівська парадигма, яка завдяки працям А.Макінтайра, Ч.Тейлора, П.Рікера, М.Волзера та ін. переживає сьогодні певний ренесанс.

За висловом А.Макінтайра, “аристотелеїзм є *філософськи* наймогутнішим передсучасним різновидом моральної думки” [12, 162–163]. Водночас, віддаючи належне евристичному потенціалові Аристотелевої етики для розв’язання методологічних проблем сучасності, Макінтайр настирливо застерігає дослідників від спроб “осучаснення” великих мислителів минулого, розгляду їх ідей “поза культурним і соціальним оточенням, в якому вони жили і мислили” [12, 18]. Погоджуючись із цією позицією, відзначимо, що дослідження особливостей античного дискурсу справедливості, на нашу думку, не має обмежуватися лише Аристотелем; що заслуговує на увагу також і звернення до ранніх етапів історії давньогрецької соціальної думки, зокрема, до її протофілософського періоду, коли відбувалося становлення фундаментальних концептів античної культури, зокрема й концепту справедливості.

Правомірно постає запитання: у чому саме полягають парадигмальні особливості античного дискурсу справедливості, які зумовили його принципову відмінність від дискурсу сучасного? Усвідомлюючи серйозність поставленого питання і не претендуючи на повноту відповіді, ми спробуємо зробити перший крок до його розв’язання, звернувшись, по суті, до передісторії античної етики.

Метою даної статті, таким чином, є сутнісна реконструкція протофілософського поняття справедливості, що сформувалося в ранній античній культурі і згодом стало підґрунтям для рефлексії над цим поняттям у межах філософської свідомості. Для досягнення цієї загальної мети передбачається розв’язання двох основних завдань, пов’язаних з: 1) аналізом конкретних ранніх античних текстів, що відобразили найдавніші уявлення еллінів про справедливість; 2) побудовою на основі проведеного аналізу загальної логічної схеми становлення цього поняття у контексті розвитку античної суспільної думки.

Під час нашої розвідки керуватимемося висловленою О.Гьофе тезою: “... історія мови є відображенням соціального і політичного розвитку” суспільства [24, 128–129] і “в історії понять полягає своєрідний “короткий виклад” того “роману”, котрий становить собою соціальна і політична історія людства” [24, 122–123].

Дослідження історії розвитку давньогрецької мови засвідчує, що в міфологічних уявленнях догомерівського часу поняття справедливості входило до “більш загального синтетичного поняття, що відображало світовий порядок у цілому” [7, 7]. У міфологемі Порядку як “гармонійної взаємовідповідності всіх частин” Всесвіту (Е.Бенвеніст) поєднувалися уявлення про непорушність і неминущу силу існуючих звичаїв з уявленням про принципову близькість регулятивних механізмів людського гуртожитку з регулярністю

природних явищ. “У глибокій давнині, – відзначав щодо цього О.Г. Дробницький, – абстрагування того, що повторюється, і його абсолютизація сприяло тому, що суспільне життя взагалі уявлялося як щось одвіку-неминуще; історичне минуле переживалося як постійно присутнє в теперішньому часі. Загальноприйняті норми поведінки мислилися як відвічно існуючі й незмінні. “Консервативність” такого мислення свого часу стала необхідною сходиною у формуванні ідеї “належного світопорядку” як чогось стійкого, “правильного” на відміну від випадкових перипетій мінливої і поліморфної буденної практики” [8, 243].

Уявлення про принципову близькість, якщо не тотожність, соціального і природного порядків позначилося на слововжитку. Е.Бенвеніст, звернувшись до найдавніших пластів індоєвропейської лексики, дійшов висновку, що уявлення про універсальний світовий порядок було “вихідним уявленням правової, а також релігійної і етичної свідомості індоєвропейців”; “порядок” був фундаментальним принципом, “якому підлегли як устрій світу, рух світил, зміна пір року і перебіг років, так і відносини між богами і людьми і, нарешті, самі людські відносини. Все, що стосується людини або світу, знаходиться у владі “Порядку”. Таким чином, це – релігійна й етична засада всього суспільства; без цього принципу все повернулося б до хаосу” [3, 299].

Цю точку зору поділяє і З.Рижкова, яка, зокрема, відзначає, що “космологічний архетип індоєвропейців ґрунтується на моделі одвічного, ніким не створеного Всесвіту, першоелементи якого в нескінченних різноперіодних циклах зародження, становлення і руйнування обумовлюють одвічні космічні зміни, локальні й глобальні. У межах цієї космології сенсом існування людини, яка, будучи невід’ємною складовою єдності Всесвіту, також проходить через численні стани народження і смерті, є приведення власної свідомості, енергія якого пов’язана зі всіма енергіями Всесвіту, у відповідність до космічної гармонії” [16, 113].

У свідомості архаїчної людини, яка була “близькою до природи, не відокремлювала себе від природного космосу, вважаючи його закони також законами і свого власного існування” [2, 49], порядок суспільних відносин, або звичай, поставав, зазвичай, як окремих випадок універсального космічного порядку, вселенського закону, який мав примусовий характер і, через своє божественне встановлення, не підлягав етичній критиці, а вимагав безперечного підкорення.

Бінарний характер первісної свідомості, суворе протиставлення “своїх” і “чужих” зумовили той факт, що норми, які регулювали відносини всередині первісних колективів, і норми, що регулювали відносини між цими колективами, за своїм змістом не збігалися. Відповідно, склалися й особливі поняття *внутрішньородового* і *міжродового* порядку [3, 299–325]. У давньогрецькій мові цим двом сферам регуляції суспільних відносин відповідали терміни $\theta\epsilon\mu\iota\zeta$ і $\delta\iota\kappa\eta$.

Слово $\theta\epsilon\mu\iota\zeta$ (утворене від кореню зі значенням “класти”, “ставити”, “встановлювати”) означало звичай внутрішньо-родових відносин, установлення, що стосувалися дому і сім’ї. Як вважалося, $\theta\epsilon\mu\iota\zeta$ мав сакральне походження і поставав у якості своєїрідної неперсоніфікованої божественної сили, якій рівною мірою підкорялися і смертні (люди), і безсмертні (боги). “В епосі, – відзначає Е.Бенвеніст, – *themis* належить до встановлень, що визначають права й обов’язки кожного при авторитеті голови роду *genos* ($\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$), чи то в повсякденному житті, у межах дому, чи у виняткових обставинах: сватання, весілля, битва тощо. *Themis* є атрибутом *басилея*, позначеного божественним походженням, а форма множини *themistes* ($\theta\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\zeta$) вказує на сукупність його розпоряджень, зібрання законів, що йдуть від бога, – неписане право, зібрання висловів, заборон, отриманих через оракулів, що закріплюють у свідомості судді (в родовому суспільстві він – голова родини) ту

поведінку, якої слід дотримуватися кожного разу, коли йдеться про дотримання порядку всередині роду” [3, 301].

На відміну від $\theta\epsilon\mu\iota\zeta$, $\delta\iota\kappa\eta$ – це “право, що регулює міжсімейні відносини” [3, 303], “зобов’язання за природою або за соціальною угодою” [3, 305] і має не божественне, а земне походження.

Етимологічно давньогрецьке слово $\delta\iota\kappa\eta$ походить від індоєвропейського коріння *deik-*, що мав значення “говорити”, “вказувати”. Розвиток значень цього кореню в похідних від нього словах (*to dikaion* – правосуддя; *ho dikaios* – справедливий, правосудний; *dikaio syne* – справедливість, правосудність (як внутрішня властивість людини, риса вдачі); *dike* – правда-вирок, справедливість тощо) значною мірою був пов’язаний із специфічною особливістю архаїчної свідомості надавати вимовленому за певних (визначених ритуалом або звичаєм) обставин реченню характеру вимоги, що має незаперечний авторитет. Е.Бенвеніст указує, що один із варіантів цього кореня – *dix* – “буквально можна було б визначити як “вказівка за допомогою незаперечного слова на те, що повинне мати місце”, тобто як правовий імператив” [3, 304].

Для судочинства архаїчного суспільства ухвалення рішення з будь-якого конкретного питання полягало в знаходженні належної для цього випадку формули. У цьому випадку “вимовляти” набувало значення “показувати, що потрібно робити, встановлювати норму” [3, 304]. Для судового рішення в цю епоху, наголошує Е.Бенвеніст, “встановлювати справедливість – не значить здійснювати інтелектуальну операцію, що викликає роздуми або суперечки. Проголошуються формули, принагідні до конкретних ситуацій, і роль судді полягає в тому, щоб володіти ними і застосовувати їх” [3, 304].

З розвитком суспільних відносин значення терміну $\delta\iota\kappa\eta$ поступово змінювалося, і з часом “формула, що визначає спосіб надання прав” [3, 305], стала в старогрецькій мові “правосуддям” як таким. “Слово поступово звільнилося від обставин, за яких воно проголошувалося, щоб покласти край зловживанням. Ця юридична формула з часом стає позначенням самого права, коли до $\delta\iota\kappa\eta$ звертаються, щоб присікти $\beta\iota\alpha$ – силу” [3, 305].

Епос Гомера, створений, ймовірно, у VIII ст. до н.е., дає багатий матеріал для реконструкції уявлень про справедливість, характерних для докласового, родового суспільства. В “Іліаді” та “Одіссеї” справедливість не є атрибутом якогось конкретного бога і сама не стає персоніфікованим божеством. Гомер вживає слово $\delta\iota\kappa\eta$, говорячи про “звичай стариків, омившись, наївшись, спати на м’якому ліжку”, “звичай нареченого приносити нареченій багаті дари”, “звичаї” богів, царів, рабів тощо, або про “уділ” (“долю”) людей бути спаленими після смерті [27, 32–33]. $\delta\iota\kappa\eta$ зберігає свій первісний зв’язок із порядком у всесвіті – порядком позаморальним, що лежить зовні сфери етичного виправдання або критики, але таким, що має безперечний авторитет. Порушення $\delta\iota\kappa\eta$ Агамемноном виправдовує гнів Ахілла і його відмову брати участь у битві; порушення $\delta\iota\kappa\eta$ нареченими Пенелопи призводить до того, що Афіна допомагає Одиссею у їх побитті [12, 183]. “Порядок, згідно з яким правлять царі, – звертає увагу А.Макінтайр на характерну рису гомерівського епосу, – хоч і є недосконалим, постає частиною більш загального порядку, згідно з яким правлять боги, і особливо Зевс, хоча, можна припустити, правлять недосконало” [12, 183]. Бути справедливим (*dikaios*) для Гомера означає підкорятися звичаю, не перевершувати існуючого порядку; “чеснота *dikaiois* означає здійснення того, чого вимагає прийнятий порядок” [12, 183].

Таке “позаморальне” розуміння справедливості пояснюється тим, що епоха, зображена Гомером, ще не знала моралі в сучасному її розумінні. Духовний світ людини ще не мав “прихованої глибини” [12, 168], ще не відав трагічного розриву між належним і сущим, між схильністю до певних дій і усвідомленим моральним імперативом. Поведінка

героїв “Іліади” та “Одіссеї” детермінується не моральними мотивами, а соціальним статусом героя і системою ролей, зумовлених цим статусом [12, 169].

За цих умов чесноти – це “... ті якості, які підтримують вільну людину в її ролі і виявляють себе у тих діях, що визначаються цією роллю” [12, 168].

Вплив олімпійських богів на долі героїв у гомерівській міфології обмежується наглядом за дотриманням норми поведінки, встановленої звичаєм. Боги виявляють свій гнів лише тоді, коли люди – випадково чи не випадково – від існуючого порядку відступають [5, 137]. Відзначимо, що самі боги в зображенні Гомера етично індиферентні; їхні вчинки, зазвичай, продиктовані такими самими низькими мотивами, як і вчинки смертних: ревнощами, заздрістю, користоловством. Таке уявлення про божество вже в класичну епоху виглядатиме протиприродним і не випадково Платон дорікатиме Гомеру і деяким іншим поетам за те, що, “склавши для людей брехливі оповіді”, вони, по суті, чинили наклеп на богів [13, 141–148].

Силою, що стоїть над свавіллям богів і людей, у гомерівському епосі постає Доля, втілена в образі Мойри. В архаїчну епоху поняття *мойри* поєднувало в собі низку схожих значень, таких як “частина, частка (здобичі)”, “уділ”, “жереб”, те, що “належить за заслугами”, власне “доля” [18, 11]. Первинним серед них, як вважає Дж.Томсон, було значення: “частина здобичі, поділена за допомогою жеребу” [21, 347]. “Застосування жеребу, – пояснює Дж.Томсон, – служило гарантією рівності. Поділ долі при цьому ставав неупередженим тому, що він виходив за межі людського контролю. А оскільки він виходив за ці межі, то й набував магічного значення як вияву сили Мойри або Парок, богинь, які визначали долю кожної людини” [21, 347].

В образі Мойри в давньогрецькій міфології втілювалася ідея приреченості перебігу подій (змінити який не можуть ні смертні, ні безсмертні), зокрема й невідворотності розплати за вчинені лиходійства. Функція покарання винних Мойра здійснювала за допомогою Еріній – жорстоких духів помсти, які безжально переслідували всіх, хто скоював злочини, тобто порушував існуючий порядок речей [9, 55–56].

Починаючи з VII ст. до н.е. роль справедливості в релігійно-міфологічних уявленнях античного суспільства істотно зростає [21, 346]. Богиня справедливості Діке поступово “висувається на перший план” у пантеоні олімпійських богів і, по суті, переймає низку функцій Мойри та Еріній, поставши “суверенною космічною силою, що контролює перебіг подій у світі” [6, 271]. На відміну від міфологеми Долі, якій була “притаманна ірраціоналістично-індетерміністська тенденція” і яка не мала “жодних розумних підстав, будь-якого розумного внутрішнього принципу”, Діке, як відзначає В.П. Горан, втілила “принцип справедливості, слідувати якому належало не лише внаслідок зовнішнього авторитету” богині, “і не лише тому, що нехтування справедливістю спричиняє невідворотні покарання”, а й тому, що вона “заслугує, щоб дотримуватися її заради неї самої” внаслідок “справедливості її встановлень за самим їх внутрішнім змістом” [6, 271–274].

Піднесення богині Діке стало вираженням глибоких змін у структурі суспільних відносин і в суспільній ідеології античного суспільства, що супроводжували процес розпаду родових колективів і формування класової полісної держави. Уявлення про непорушність світового порядку і сакральну силу спрадавна існуючого звичаю, що становили основу міфологічних поглядів архаїчної епохи, руйнувалися мірою поглиблення соціальної диференціації і загострення соціальних суперечностей; “на зміну... нормам примітивної зрівняльності, неспроможним, як виявилось, перед лицем нових суспільних відносин, прийшли соціальні постулати, що впливали з розуміння суперечності суспільного розвитку” [27, 36]. У суспільному житті звичай, який приписував формальне дотримання спрадавна існуючого порядку, втрачає своє панівне значення і дедалі

важливішу роль починає відігравати закон, який спирається на розумність і справедливість своїх встановлень.

Зміна моделі організації соціуму, за висловом А.Г. Тихолаза, “спричинила зміну моделей сприйняття людиною світу” [20, 26]. Заміна звичаю законом “відобразилася в новому світогляді, який розглядає відносини між природними явищами не за аналогією з наочними кровно-родинними відносинами в родовому колективі, а за “моделлю” абстрактних і безособових правових норм у полісі” [20, 26]. Ці зміни торкнулися і сфери релігійних уявлень. Ф.Ф. Зелінський указував як на найважливішу тенденцію в релігійній свідомості VIII–VII ст. до н.е. на тенденцію зближення *сакрального і морального*, яка виразилася в “послідовній моралізації грецької релігії” [9, 71]. Боги були “піднесені до значення етичних сил, ідеалів людської діяльності і людських відносин” [25, 34]. Сам голова олімпійського пантеону – Зевс відтепер постає у ролі верховного судді – хоронителя закону і порядку. “Спочатку, – наголошує Ф.Ф. Зелінський, – і в Греції, як і скрізь, бог оголошувався не в правді, а в силі, і гомерівська *epoca* була епохою поступового злиття понять “бог” і “добро”... Спочатку бог наглядав тільки – зате дуже ревниво – за сакральним обов’язком людини, тобто за виконанням нею обов’язків щодо нього, бога; потім він поширює свою турботу й на ті людські відносини, які внаслідок слабкості однієї із сторін легко вели до спокуси зловживання силою – відносини синів до старих батьків, господаря до беззахисного гостя. І, нарешті, весь етичний обов’язок людини стає предметом божеської *opis* – так називає Гомер в “Одіссеї” всевидющу і караючу етичну силу божества” [9, 71].

Уже в поемах Гесіода, створених у VII ст. до н.е., “відобразився величезний зсув, що відбувся в народній свідомості на межі VIII і VII ст. до н.е., зумовлений розпадом родоплемінної організації” [27, 36]. Критично оцінюючи загальний стан суспільної моральності свого часу, Гесіод розглядає людську історію як процес неухильної деградації, як рух від кращих форм суспільного життя (“золоте століття”) до гірших (“залізне століття”). Головною причиною цієї деградації, на його думку, є зростання жадібності і насильства, зневага законом і справедливістю.

Поняття справедливості (*δικη*) використовується Гесіодом не лише як синонім порядку суспільних відносин, а як поняття, що має моральний зміст, *ціннісне і нормативне* значення. Гесіод пов’язує справедливість із чесністю, помірністю; справедливість виявляє себе у відмові від захоплення чужої власності шляхом обману або насильства, у виконанні даних обіцянок, дотриманні укладених угод. Підґрунтям справедливості є міра, поєднана з розумною доцільністю, розумінням взаємної вигоди, корисливим розрахунком.

Гесіода цікавить, насамперед, справедливість у її земному втіленні – в тих законах і порядках, що регулюють відносини між людьми. Водночас, у його поемах виразно проявляють себе уявлення про сакральний характер справедливості. На відміну від Гомера, в якого справедливість відокремлена від сфери божественних встановлень, у Гесіода вічна Правда (Справедливість) сама стає божеством: вона втілюється в образі діви Діке, “славної, шанованої всіма олімпійськими богами” дочки Зевса і Феміди.

Гесіод, за висловом Е.Д. Фролова, дає “чудову систематизацію міфологічних уявлень і образів, що належать до сфери права і політики” [23, 141]. У “Теогонії” в переліку шлюбних союзів Зевса другим (після шлюбу з Метідою – Премудрістю) названий шлюб із Фемідою (Див.: Теогонія, 901–906).

“Феміда, – зауважує Е.Д. Фролов, – остаточно стає переважно богинею права, яка безпосередньо визначає лад людського життя. Її три доньки від шлюбу із Зевсом, три Ори (або Гори), які раніше відали змінами пір року і були уособленням порядку в природі, стають втіленням порядку в суспільстві. Судячи з їх імен, Евномія (Благозаконність) представляє порядок політичний, Діка (Справедливість) – правовий, а Ірена, або Ейрена

(Мир) – зумовлений тим і іншим загальний добробут життя. Три інші дочки Феміди від Зевса, три Мойри, відають долями людей, визначаючи долю і тривалість життя кожного” [23, 141–142].

На відміну від Гомера, Гесіод послідовно втілює у своїй творчості ідею єдності сакрального і морального. Божественна за походженням і за єством справедливість протиставляється в його поемах силі і насильству, твореному людьми. Справедливість (Діке) перебуває під заступництвом олімпійських богів, і сам владика олімпійців Зевс є її верховним хоронителем, суворо караючи тих, хто “в гордовитості злий і в справах нечестивих нидіє” [4, 46]. Як відзначає В.Н. Ярхо, “на відміну від гомерівського, етично індиферентного Зевса, гесіодівський глава олімпійців наділений безперечними моральними функціями: він покликаний карати людей за скоювані ними несправедливі діяння” [26, 331].

Подвійність, іманентна гесіодівському образу справедливості (утилітарно-прагматичній і сакральній одночасно), дасть підстави відомому російському юристу XIX ст. П.Г. Редкіну углядіти вже в поемах Гесіода зародок ключової для давньогрецької правової думки ідеї розмежування “природного” і “позитивного” права: “Така правда і справедливість – дочка неба, небесна, божественна, і дочка природної сили, світова, натуральна, природна, – відрізняється від права земного, позитивного, так що тут знаходимо ми зародок двох понять, що проходять крізь всю історію грецької філософії права: поняття про право за природою або єством (фюсеї) і поняття про право за людським положенням або встановленням (номо), або поняття про природне і позитивне право” [15, 395].

У поемах Гесіода вперше у виразній формі була проголошена думка про те, що дотримання справедливості сприяє благу народу; а порушення її тягне за собою загибель самих винних і горе народу, до якого вони належать. Ідея про взаємозв’язок суспільного блага і справедливості знаходить подальший свій розвиток у ученні легендарного афінського законодавця Солона.

“... У творчості Солона, – писав В.Н. Ярхо, – по суті, вперше ставиться питання про відповідальність людини перед народом. Для Гомера подібної проблеми не існувало, оскільки в поведінці його героїв знаходила безпосереднє вираження воля богів. У Гесіода з’явилося розуміння відповідальності людини перед *богами* – вони карають винного в несправедливості або користюбстві, причому часто за його провину страждає цілий народ, страждає, але не закликає злочинця до відповіді. Солонівська постановка питання по-новому вирішує проблему співвідношення божественного управління світом і поведінки людини” [27, 41]. У центрі уваги Солон перебуває особистість – і як творець справедливості, і як відповідач у разі її порушення.

Законодавча діяльність Солон – одного з фундаторів афінської демократії – здійснювалася в умовах гострої боротьби між родовою знаттю, що скопила в своїх руках значні багатства, і демосом, доведеним до межі відчаю безправ’ям і непомірними борговими зобов’язаннями. Ця боротьба відбувалася то в прихованій формі, виражаючись у глухому незадоволенні народу політикою знаті, то у вигляді відкритих озброєних конфліктів, таких, як Кілонова смута [14, 157–190]. Трагічний досвід суспільних хвилювань привів Солон до висновку, що держава, як повітря, потребує стійкого законного порядку: беззаконня і міжусобиці несуть загрозу самому існуванню поліса. При цьому головним критерієм встановлюваних ним законів стає справедливість, що розуміється як гармонійна рівність між інтересами всіх громадян поліса. “Фундаментальною думкою в грецькій ідеї держави, – наголошував Дж.Г. Себайн, – була гармонія життя, яке спільно ведуть всі її громадяни. Солон вважав своє законодавство таким, що створює гармонію або рівновагу

між багатими і бідними, завдяки якій як ті, так і інші по справедливості одержують те, що їм належить” [19, 53].

Головну причину соціальних конфліктів Солон вбачав у схильності людей до користолюбства і непомірності в задоволенні бажань. У бажанні щастя самому по собі, в прагненні до задоволень, властивому кожній людині, на думку Солона, немає нічого негожого. Прагнення людини до багатства можна вважати навіть похвальним. Проте насолоджуватися достатком спокійно має лише той, хто здобував його чесним шляхом, не порушуючи волі богів і не переступаючи встановленого в державі порядку. Хто ж, піддавшись ваді накопичування (*pleonexia*), прагне зайвого, хто заради своїх інтересів зневажає інтересами інших, той служить несправедливій справі і, кінець кінцем, повинен понести покарання.

Як і Гесіод, Солон поділяє уявлення про божественний нагляд за дотриманням справедливості, хоча тлумачить його по-своєму. Кара Зевса, вважає Солон, є невідворотною, але вона не “б’є усліпу”, а є вибірковою; вона падає не на весь народ, а на безпосередньо винних у злочинах: у гордовитості, користолюбстві, порушенні клятв та інше, – або їх нащадків [27, 41–42]. При цьому Солон як політика цікавить більше не “небесний” аспект справедливості, а земний, людський. Афіньський законодавець переводить рішення проблеми справедливості в практичну площину: людям слід не нарікати на недолік справедливості, а стверджувати її за допомогою діяльності, зокрема, через ухвалення розумних законів.

Досягти справедливості, на думку Солона, можна, якщо діяти неупереджено, прагнути завжди знаходити розумну середину й утримувати прийнятну рівновагу між конфліктуєчими сторонами. Символ такої рівноваги – незворушна гладінь моря. “Вітри хвилюють море, – писав Солон, – але якби ніхто його не турбував, воно було б *найсправедливішим* з усього існуючого” [27, 43].

Добробут кожної окремої людини в свідомості Солона міцно асоціюється з добробутом його поліса. Досягнення загального блага, як вже відзначалося, вимагає від громадянина здібності до розумних компромісів, готовності заради збереження суспільної гармонії відмовитися від своїх претензій, підпорядкувати свої бажання закону. Водночас, Солон переконаний, що державні закони, які спираються на силу примусу, не повинні брутально суперечити інтересам людини. Закони мають враховувати інтереси різних соціальних груп, встановлювати “розумну середину” між їх домаганнями; в цьому випадку вони будуть і справедливими, і дистрибутивно вигідними для співгромадян.

Отже, підсумовуючи висновки здійсненої розвідки, можемо твердити, що ідея справедливості, минувши значну еволюцію в контексті розвитку давньогрецької суспільної свідомості від органічної складової міфологеми Порядку до самостійного принципу регуляції суспільних відносин, вже в політичній діяльності Солон є одним із головних конститууючих принципів права і одного з найважливіших принципів регуляції суспільних відносин з погляду їх відповідності етичним ідеалам. Внаслідок розвитку державно-правових інституцій, зокрема, становлення полісної демократії, “Справедливість” звільняється від міфологічних і релігійних конотацій і стає символом правового урегулювання суперечок (у будь-яких їх варіантах); вона окреслює собою обрій *цивілізованого* (у давньогрецькому розумінні цього слова) розв’язання конфліктів на противагу голому насильству. Саме таке розуміння цього поняття стане “вихідним пунктом” становлення та розвитку античного філософського дискурсу справедливості, “фокальною точкою” (Макінтайр) якого стала філософія Аристотеля.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Алексеева Т.А.* Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса. – М., 1992.
2. *Бачинин В.А.* “Человек-паук” и “человек-зверь”: две ипостаси “естественного человека” // *Человек.* – 2001. – № 4.
3. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995.
4. *Гесиод.* Работа и дни. – М., 1927.
5. *Гомер.* Одиссея. – М., 1988.
6. *Горан В.П.* Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск, 1990.
7. *Гринберг Л.Г., Новиков А.И.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. – Л., 1977.
8. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. – М., 1974.
9. *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая религия. – К., 1993.
10. *Канарш Г.Ю.* Справедливость как развитие человеческих качеств // *Человек.* – 2006. – № 5.
11. *Кривуля О.М.* Справедливість як ідея і предмет людських турбот // *Ідея справедливості на схилі ХХ століття: Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань.* – Харків, 1999.
12. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. – М., 2000.
13. *Платон.* Государство // *Платон.* Соч.: В 3-х тт. – М., 1978. – Т. III. Ч. 1.
14. *Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2-х тт. – М., 1986. – Т. 1.
15. *Редкин П.Г.* Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. – СПб., 1889. – Т. 1.
16. *Рижкова С.* Еволюція космо-етичних уявлень у релігійних та філософських системах: Стаття перша // *Філософська думка.* – 2003. – № 6.
17. *Рікер П.* Право і справедливість. – К., 2002.
18. *Родзинский Д.Л.* Сознание античного мудреца. – М., 2003.
19. *Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л.* Історія політичної думки. – К., 1997.
20. *Тихолаз А.Г.* Осмысление понятий “хаос” и “закон” в античной философии // *Категории “закон” и “хаос”.* – К., 1987.
21. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический Эгейский мир. – М., 1958.
22. *Тур М.Г.* Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. – К., 2006.
23. *Фролов Э.Д.* Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. – Л., 1981.
24. *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994.
25. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. – СПб., 1996.
26. *Ярхо В.Н.* Греческая литература архаического периода // *История всемирной литературы: В 9-ти тт.* – М., 1983. – Т. 1.
27. *Ярхо В.Н.* Эсхил. – М., 1958.