
О.І. Помніков,
старший викладач-методист НМЦ
Луганського державного університету внутрішніх справ

ПРО РОЛЬ СОКРАТА У СТАНОВЛЕННІ АНТИЧНОГО ДИСКУРСУ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Проблема справедливості – одна з найдавніших у європейській та світовій етиці. Повною мірою вона зберегла свою актуальність і на сьогоднішній день. Адже питання про справедливість постає щоразу, коли виникає потреба дати моральну оцінку *конфліктів* (політичному, військовому, соціальному, національному, релігійному, міжособовому та ін.), обґрунтувати чи спростувати *вимоги* (моральні, правові, економічні, політичні), виправдати або заперечити існуючий *порядок* (соціальний, політичний, правовий, моральний) та ін. Як зазначив свого часу О.Гьофе, “світ, у якому панує справедливість, – така ж сама дороговказна думка епохи сьогодні, як і вчора. Чи відбувається боротьба за права людини, чи провадиться пошук шляхів звільнення з-під чужоземного гніту, чи висуваються вимоги нового економічного порядку, участі працівників в управлінні підприємствами, рівноправності жінок чи гідного існування майбутніх поколінь – усі ці устремління прямим або непрямим чином визначені ідеєю справедливості” [31, 7].

Сучасний дискурс справедливості активно розвивається протягом останніх чотирьох десятиріч, передусім, завдяки працям Дж.Ролза, П.Рікера, Р.Порті, Ю.Габермаса, К.-О. Апеля, О.Гьофе, П.Козловського та інших дослідників. Він має певні переваги над дискурсами попередніх епох, зокрема античності (Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон) та Нового часу (Т.Гоббс, Б.Спіноза, Дж.Локк, Ж.-Ж. Руссо, І.Кант, Гегель), оскільки має інтердисциплінарний характер, користується новітніми методами аргументації, таким, як, наприклад, теорія прийняття рішень та теорія ігор, що забезпечує його науковість і звільняє від моралізаторських обертонів [31, 5]. Однією з найбільш визначних рис сучасного дискурсу справедливості, можливо, є його глибоке історичне вкорінення та усвідомлення власної історичної обмеженості.

З урахуванням нових поглядів, вироблених у процесі дискусії, що розгорнулася під впливом ідей М.Вебера, М.Фуко, К.-О. Апеля, Ю.Габермаса, П.Гайденко, О.Єрмоленка та ін. щодо культурно-історичної зумовленості типів раціональності, звернення до теоретичної спадщини попередніх епох для сучасного дослідника проблеми справедливості – це не лише спроба “зануритися” в історію людської думки, віднайти витоки тих або інших концепцій, створених у минулому, але й можливість критично поставитися до власних уявлень, поглядів, переконань. Ми цілком поділяємо обґрунтовану З.М. Оруджевим тезу, що “минуле – це не те, що “пройшло і зникло”, ... а те, що продовжує існувати в іншій формі і діяти”. Адже “не тільки я зберігаю минуле в пам'яті, у рукописі, у символі і т.д., а воно визначає мою поведінку, мою діяльність, мій світ, мої цілі, мій спосіб мислення, який, у свою чергу, і... визначає суспільство, “управляє” ним. Минуле продовжує реально взаємодіяти з людиною (а не лише з її пам'яттю, в якій би формі її не взяти) як визначальна частина теперішнього часу” [22, 19].

Звернення до Сократа – першої “теоретичної людини” в історії європейської культури, яка надала власне філософського виміру дискурсові справедливості, – відкриває можливість порозмислити над питаннями: які альтернативні шляхи розвитку європейського дискурсу справедливості були відкинуті внаслідок долучення до нього Сократа? Наскільки були праві критики Сократа, покладаючи на нього відповідальність за надмірну раціоналізацію давньогрецької філософії? У чому, власне, полягав “філософський спадок Сократа”, який отримали продовжувачі класичного античного дискурсу справедливості – Платон і Аристотель, і якою мірою цей “спадок” визначає зміст

підлягають покаранню і одержують один від одного відплату за несправедливість, згідно з порядком часу”) /DK 12, В 1/.

На думку деяких дослідників, таких як Йегер, І.Д. Рожанський, А.Г. Тихолаз та ін., цей вислів слід розглядати як намагання Анаксимандра висловити думку про впорядкованість космосу та закономірність природних явищ за допомогою аналогії з правовими процесами. Так, наприклад, І.Д. Рожанський зазначає, що “ми маємо справу тут з суто антропоморфною аналогією, позбавленою якого б то не було теологічного підтексту. Щоб зрозуміти значення цієї аналогії, треба уявити собі сцену грецького суду, де одна зі сторін, що сперечаються, звинувачує іншу в тому, що та захопила собі надто велику частку – чи то силою, чи то обманом. Винний повинен зазнати покарання (*δ'Якзн κβ'Я ф'Яуїн д'й'д'нб'й*) згідно зі встановленим судом порядком (*κβ'ф'Ь ф'Юн ф'Ьойн*) і тим самим відновити порушену справедливість” [26, 62]. Схожі висловлювання, які засвідчують намагання поєднати воедино положення про організуючу роль правових законів у людському суспільстві та положення про розумну впорядкованість всесвіту й закономірність природних процесів, ми знаходимо також у Геракліта, Піфагора, Солона, Демокрита та багатьох інших мислителів докласичної доби.

Софісти були першими з давньогрецьких філософів, які піддали сумніву об'єктивність та загальнообов'язковість вимог справедливості. Якщо ранні грецькі мислителі виходили з безперечного визнання обов'язковості соціальних норм і правових законів, не задаючись питанням, відкіля виходять ці норми й закони і чим вони виправдовуються, і були переконані в тому, що дотримання законів у будь-якому разі приносить користь, а недотримання – шкоду, то для софістів ці положення були аж ніяк не самоочевидними [30, 153].

Спостерігаючи різноманіття звичаїв інших народів і законів інших держав, а також швидкі зміни державного устрою у своїх полісах, софісти висунули тезу про відносність усіх суспільних норм, державно-правових установлень моральних оцінок і імперативів. Як наслідок поняття справедливості в їхній філософії “позбавляється об'єктивної загальності, воно пов'язується тільки з корисністю, суб'єктивною оцінкою правових і моральних норм” [7, 11].

Піддаючи критиці настановлення людської культури, уже старші софісти – Протагор, Гіппій, Антифонт та інші – розмежовують норми, визначені людьми (“писані закони”), і “божественний і загальний закон” природи (“природне право”).

Протагор, розвиваючи тезу про суб'єктивність будь-яких людських уявлень (“людина є мірою всіх речей...”), підкреслював історичну зумовленість суспільних поглядів на справедливість, їх відносний і волевстановлений характер: “Що будь-якому місту здається справедливим і прекрасним, те і є для нього (таким), допоки він так думає” [16, 12].

Гіппій першим серед софістів у душі природно-правової теорії протиставив природу (*ι'ε'υ'ι'τ*) законові (*ν'ε'μ'π'τ*) [11, 230]. Природа (природа речей) постала в його трактуванні істинним, природним правом, що протистоїть штучному, людському законові (позитивному праву). Він стверджував, що природне право зрівнює і єднає людей, тоді як закони їх роблять нерівними і роз'єднують. На ґрунті природного права, вважав філософ, немає ніякого сенсу протиставляти громадян одного міста громадянам іншого, а також дискримінувати громадян усередині того самого міста. Звертаючись до своїх співрозмовників-еллінів, громадян різних держав, Гіппій каже: “Люди, що зібралися тут! Я вважаю, що ви всі отут родичі... і співгромадяни – за природою, а не за законом: адже подібне споріднене подібному за природою, а закон – тиран над людьми – примушує багато до чого, що огидне природі” (Платон. Протагор, 337d) [23, 449]. Основним аргументом у його критиці полісних законів виступає вказівка на їхню умовність, мінливість, плинний і тимчасовий характер, залежність від розсуду законодавців, що змінюють один одного. Усе це, на думку Гіппія, показує, що запроваджені людьми закони – щось випадкове, позбавлене внутрішньої необхідності. “... Хіба можна... надавати

серйозного значення законам і покорі їм, – каже він, – коли самі їхні творці часто скасовують їх і переробляють?” (Ксенофонт. Спогади про Сократа, IV, 4, 14) [14, 150].

Ідею природного права підтримував також і Антифонт, судження якого про закон і справедливість набирали часом чітко вираженого утилітарного забарвлення. Антифонт загострив антитезу “природи” і “права”, стверджуючи в термінах філософів-елеатів, що природа – це істина, а позитивне право – гадка, що одне майже завжди суперечить іншому [25, 60]. Хоча справедливість, за загальною думкою, і полягає в дотриманні державних законів, однак, зазначав Антифонт, “багато що [з розпоряджень, визнаних] справедливими за законом, вороже природі [людини]” [2, 321]. Звідси поставала рекомендація дотримуватися полісних законів лише в діях явних, вчинених у присутності свідків (для того, щоб не піддаватися покаранням), а лишаючись наодинці, додержувати велінь природи.

Указуючи на переваги “природи” над “законом”, Антифонт підкреслював, що веління природи не обмежують волі людини, тимчасом як навіть корисні встановлення законів її сковують [2, 321]. Таємне порушення державних законів лишається, як правило, без наслідків, тоді як порушника законів природних неминуче наздожене нещастя, “тому що розпорядження законів довільні [штучні], а [веління] природи необхідні. ...Розпорядження законів суть результат угоди [договору людей], а не виникли самі собою [породження природи]; а веління природи суть самовиниклі [уроджені початки], а не продукт угоди [людей між собою]” [2, 320].

Софісти молодшого покоління (Фрасимах, Пол, Калікл та ін.) пішли ще далі своїх попередників у спростуванні справедливості як регулятивного принципу суспільно-політичного життя, доходючи в окремих випадках до прямої апології насильства та безпринципності в політиці.

Фрасимах убачав головний критерій успішної політики у відповідності законів інтересам можновладців. На цій основі він висуває тезу: “Справедливість – ... це те, що придатне найсильнішому” (Платона. Держава, 338c) [24, 93]. У кожній державі, пояснював він свою думку, силу має той, хто перебуває при владі. Володіючи силою, усяка влада встановлює закони, зорієнтовані на власну користь: демократія – демократичні закони, тиранія – тиранічні, олігархія – олігархічні та ін. Установивши подібні закони, влада проголошує їх справедливими для підвладних і тих, хто відступає від цих установлень, карає як порушників справедливості. Піддані змушені здійснювати те, що придатне правителеві, тому що в його руках – сила. Унаслідок ретельності підданих володар процвітає, а вони самі – нітрохи. Звідси випливає висновок, що несправедливість у політичних відносинах є доцільнішою і вигіднішою, ніж справедливість (Платон. Держава, 338d–348e) [24, 93–106]. Висміюючи наївний, на його погляд, підхід до політики з моральними мірками, Фрасимах стверджував: “Справедливість і справедливе – по суті, це чуже благо, це щось, що влаштовує найсильнішого правителя, а для підневільного виконавця – це чиста шкода, тоді як несправедливість – навпаки: вона править, чесно кажучи, простуватими, а тому й справедливими людьми” (Платон. Держава, 343 z-d) [24, 90–115].

Заперечував обґрунтованість вимоги підпорядкувати політику моральним критеріям також і Пол Агригентський. Оскільки у відносинах між людьми однаково немає справедливості, стверджував Пол, краще самому чинити несправедливість, реалізуючи свої бажання і цілі, ніж терпіти несправедливість від інших. Краще бути тираном, ніж його жертвою. І з цих позицій він у принципі виправдував свавілля тирана – “волю робити в місті, що вважаєш потрібним, – убивати, відправляти у вигнання – одним словом, діяти так, як тобі заманеться” (Платон. Горгій, 469c) [23, 504].

Калікл у традиційному для софістів дусі протиставляв природне право позитивним законам та загальноприйнятим звичаям і джерело права вбачав не у волі пануючої меншості, а у волі більшості, що обстоює свої інтереси. “По-моєму, – казав він, – закони саме встановлюють слабосильні, а їх більшість. Заради себе і власної вигоди

установлюють вони закони, роздаючи і похвали, і осудження” (Платон. Горгій, 483b-з) [23, 523]. Ті, хто становить більшість, тільки за своєю незначністю задовольняються часткою, рівною для усіх. Боячись піднесення сильних і прагнучи їх стримати, більшість зводить свої погляди в звичай, за яким проголошується несправедливим і ганебним прагнення піднятися над юрбою. А за природою, наголошує Калікл, справедливим є те, що кращий підноситься над гіршим і сильніший над слабшим. Усюди (серед тварин, людей, держав і народів) природною ознакою справедливості, на його думку, є те, що сильний повеліває слабким і стоїть вище за нього (Див.: Платон. Горгій, 483b–484c) [23, 523–524].

Віддаючи належне софістам, ми визнаємо як їх безперечну історичну заслугу внесок у руйнування стереотипів суспільної думки, підрив сліпої довіри до релігійних і міфологічних уявлень, підготовку ґрунту для філософсько-раціоналістичної критики суспільних порядків. Як зазначала, зокрема, П.П. Гайденко, “критика софістів поклала край безпосередньому знанню: вона вимагала рефлексії, *опосередковування, перевіряння* кожного твердження, вимагала виносити на суд кожне безпосереднє спостереження, несвідомо придбане переконання або думку, що дорефлексивно склалася. Софістика винищувала все безпосереднє, воювала проти всього того, що жило в свідомості людей без посвідчення його законності. Відтепер право на проживання мав тільки такий зміст, який був допущений у свідомість самою цією свідомістю; а все те, що проникало в неї не цим законним шляхом, а через якісь неконтрольовані свідомістю канали, тобто те, що було засвоєне несвідомо, мало бути викинутим як недостовірне, неістинне, а потім, можливо, частково і впущене назад – після перевірювання. У цьому полягав радикальний *раціоналізм* софістики, який ріднить її з новоевропейським Просвітництвом” [6, 128–129]. Проте, як указує далі П.П. Гайденко, раціоналізм софістів мав низку істотних обмежень, зумовлених, зокрема, тим, що суб’єкта знання вони розуміли як “*окремого, відособленого індивіда, наділеного певною тілесною організацією і нею визначуваного*”. За такого розуміння рефлектуючої інстанції, тобто людського “Я”, раціоналізм софістів “*обертається в теорії пізнання *релятивізмом* і *скептицизмом*, а у сфері моральності, практичної дії – свавіллям індивідуума, який керується тілесними схильностями і який не знає іншого верховного начала, окрім особистого інтересу*” [6, 129].

Софісти викрили і зробили предметом філософського аналізу суперечності між абстрактною, традиційно високо шанованою античним суспільством ідеєю справедливості і конкретними умовами полісного життя, які далеко не завжди відповідали моральним і правовим критеріям. Завдяки їхнім зусиллям уявлення про сутність справедливості і роль її у суспільному житті істотно збагатилися. Однак у їхніх ученнях мали місце “*певна подвійність, поєднання великих починань з помилковими висновками*” (П.І. Новгородцев) [20, 237]. Висновки, яких доходили в ході своїх досліджень “*давньогрецькі просвітители*”, були далеко не бездоганними як із власне філософської (точніше, формально-логічної) точки зору, так і з точки зору вірогідних наслідків їх практичного застосування. Не випадково роль софістики в історії європейської культури виявилася, у кінцевому підсумку, “*негативною*”: становлення античної філософської класики відбувалося через її *критику і спростування*.

З принциповою критикою софістичних учень про справедливість першим виступив Сократ, який, за висловом Дж.Г. Себайна, був “*утіленням творчої сили, що сприяла перетворенню зародкових ідей у чітку філософську систему*” [27, 59]. Саме завдяки йому проблема справедливості вийшла за межі “*обміну думками*” й постала як проблема власне філософська, яка потребувала глибокого й усебічного теоретичного дослідження.

Сократ, по суті, був першим, “*хто філософськи усвідомив, що зміст людського життя не зводиться до отримання натуральних благ*” (Ю.О. Шрейдер) [32, 45]. Він зробив “*відкриття*”, яке визначило хід філософської думки на багато століть уперед: “*відкриття*” духовного світу як самостійної реальності і проголосив необхідність його глибокого пізнання з метою самовдосконалення людини [4, 72]. Відтепер “*чуттєвий, земний,*

людський світ визнавався неспроможним; було встановлено антагонізм двох світів, що вже ніколи не перестане турбувати людську думку” (В.Віндельбанд) [4, 73].

Сократівське філософське усвідомлення справедливості формувалося безпосередньо в процесі критики суб'єктивізму, вузького прагматизму і релятивізму, які, будучи почерпнуті з учень софістів, поширилися в свідомості афінських громадян в епоху Перикла [4, 61–62]. Не випадково у своїх основних моментах воно було немовби “дзеркальним відображенням”, діаметральною протилежністю до тих положень, що їх обстоювали софісти.

Якщо для софістів справедливість поставала як плід людських установлень (більш або менш довільних), то Сократ підкреслював її об'єктивний щодо людини і суспільства характер.

Якщо софісти в державних законах і суспільних звичаях вбачали переважно інструмент панування над людиною і маніпулювання її свідомістю [13, 107] і з цих позицій фактично виправдували політичний імморалізм, то Сократ наполегливо підкреслював думку, що політика повинна слугувати моральним цілям і що саме справедливість, втілена в законах і звичаях, надає останнім право повелівати.

Якщо софісти були переконані, що дотримання справедливості не вигідне людині, що воно робить її нещасною, оскільки в будь-якому разі спричинює програш у практичних справах, то Сократ, за висловом В.Віндельбанда, “усю свою дотепність, усю свою мудрість і діалектичну спритність... віддав на те, щоб довести всупереч софістам, що не тільки найкращий, але навіть єдино правильний спосіб досягти тривалого щастя полягає... у дотриманні моральних вимог, у підпорядкуванні законів і звичаєві” [5, 73].

На наш погляд, ці розбіжності у позиціях філософських можна вважати певною мірою наслідком розбіжностей у позиціях громадянських. Для софістів, які обстоювали принцип суверенності людської особистості й прагнули вийти за рамки обмежень, накладених полісним укладом життя (не випадково саме вони першими серед античних мислителів висунули ідею космополітизму [25, 55]), інтелектуальні заняття ніколи не були формою служіння суспільству і державі; вони виступали переважно засобом задоволення особистих амбіцій щодо досягнення багатства, успіху, влади^x. Сократ же відкрито ототожнював філософську і громадянську позиції. Як громадянин, він вважав своїм обов'язком служити інтересам поліса. Як мислитель, він убачав своє призначення в тому, щоб “жити, займаючись філософією,.. випробовувати самого себе й інших...” і, відкриваючи для співгромадян засобами самопізнання істинні блага та цінності, сприяти вихованню чеснот та досягненню спільного блага (Див.: Платон. Апологія Сократа, 28e) [23, 83].

Боротьба з “науковим шарлатанством” (В.Віндельбанд) софістів, яке підривало підвалини суспільної моралі, довіру до істини, авторитет батьківських звичаїв і державних законів [4, 64], була для Сократа не тільки проявом наукової чесності, але й своєрідним моральним завданням^{xx}. Сократ підкреслював, як зазначив Діоген Лаерцій, “що є одне тільки благо – знання й одне тільки зло – неучтво” [9, 113], і протягом усього життя наполегливо боровся з останнім як з основною причиною людських вад.

Розуміючи пізнавальну обмеженість софістики, яка спиралася на безпосередній досвід суб'єктивних вражень і тому була приреченою обертатися в колі суперечливих думок, Сократ прагнув надати етичному дискурсу характеру власне теоретичного, предметно-змістового й об'єктивно значущого дослідження. Вперше в історії європейської думки він “задається метою логічно визначити поняття, якими оперувала філософія, але які не були теоретично усвідомленими і з якими недозволено гнучко поводитися софісти”; він шукає “знання, що має однакове значення для всіх, – загальнозначуще, загальне, безумовне, обґрунтоване” (Мудрагей Н.С.) [17, 14–15]. У своїх пошуках він керувався вірою в об'єктивне існування істини й у спроможність людини своїм розумом її осягнути. Ця віра була моментом його особливої релігійної позиції, котру можна було б визначити як своєрідний “культ розуму”. Згідно з релігійними поглядами Сократа, абсолютне знання

є прерогативою бога^{xxx}, котрий володіє “найвищою” мудрістю, порівняно з якою “людська мудрість варта небагато або зовсім нічого не варта” (Платон. Апологія Сократа, 23 а) [23, 76], і який відкриває істину тим, хто наполегливо її шукає^{xxxx}.

Релігійний – у своїй основі – принцип розумного впорядкування і управління світом Сократ поширював на всі сфери буття – природного, соціального та індивідуального. Панування розуму, за Сократом, є універсальним; воно виявляється в природі “як гармонія і доцільність у всій світобудові; в окремії людині – як панування розумної душі над природним і нерозумним тілом; у суспільстві – як панування розумних законів і встановлень” [18, 33].

Сократ, так само як і Демокрит, вважав, що людина, на відміну від тварин, не має природного почуття міри у своїх потребах і, отже, не може керуватися у своїх діях почуттями задоволення і страждання; навпаки, вона повинна “обмежувати свої прагнення до насолод за допомогою розуму, усвідомлення належного і прекрасного” [10, 358]. У розумі Сократ убачав “*об'єктивний масштаб для оцінювання людей і їхніх учинків, який марно шукали софісти в царині почуттів і бажань*” (В.Віндельбанд) [5, 70], своєрідний “пробний камінь”, яким визначається цінність людини (Див.: Платон. Горгій, 486d) [23, 526].

Сократ стверджував, що “потрібно цінувати не життя як таке, а життя гідне” (Див.: Платон. Критон, 48b) [23, 103]. А гідність (Ьсефію) людини, на його думку, полягала “у висоті розумового рівня” (В.Віндельбанд) [5, 70], у тому, якою мірою її життя було розумно організоване і до яких цілей воно було спрямоване. Проголошуючи примат духу в людині над тілом, а розуму над почуттями і волею, афінський філософ був переконаний, що по-справжньому розумна істота водночас є і моральною, тому що розум не дозволяє зневажати головним заради другорядного: духовним заради матеріального, вічним заради минутого. Справжнє благо для людини, за Сократом, полягає не в чуттєвих насолодах, не в багатстві, красі, удачливості або владі, а в турботі про душу, “про її досконалість і красу, про найкраще та найсуттєвіше у ній” [20, 242].

Духовні блага – а справедливість є одним із найважливіших серед них – виступають, відповідно до переконань Сократа, основною і єдино виправданою метою людської діяльності. Ці блага божественні, “прекрасні і гарні”, і ніякі з благ земних не можна поставити з ними поруч. Так само прекрасна і гарна діяльність, спрямована на досягнення цих благ. “Справедливі вчинки, – розмірковує разом з Ксенофонтом Сократ, – і узагалі всі вчинки, основані на чесноті, прекрасного і гарного. Тому люди, які знають, у чому полягають такі вчинки, не захочуть робити ніяких інших учинків замість таких, а люди незнаючі не можуть їх робити, і навіть якщо спробують зробити, то припустяться помилок” (Ксенофонт. Спогади про Сократа. III, 9, 5) [14, 114]. Звідси випливає твердження, що людська чеснота тотожна знанню і що “і справедливість, і всяка інша чеснота є мудрість” (Ксенофонт. Спогади про Сократа. III, 9, 5) [14, 114].

Мудрість, яка покладається Сократом в основу доброчесності, – це не абстрактне “багатознання”, а мудрість практична, укорінена в життєвому досвіді людини і реалізована у вчинках (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. III, 9, 4) [14, 114]. Її важливими моментами є *поміркованість*, або самовладання (ущцспуэнз) і *розсудливість* (цсьнзуйт)^{xxxxx}. Сократ прямо вказує на зв'язок справедливості з поміркованістю і розсудливістю, зазначаючи, що умовою справедливості як моральної чесноти є вміння людини панувати над самою собою, стримувати свої потяги, встановлювати у своїй душі порядок, що забезпечує верховенство кращої частини душі (розуму) над гіршою (прагненнями і пристрастями) (Див.: Платон. Горгій, 506e–507c) [23, 551–552].

Справжня справедливість, згідно з Сократом, – це знання того, що є добрим і прекрасним, а разом з тим і корисним людині, сприяє її блаженству [1, 64]. Вона полягає в тому, щоб віддавати кожному належне, дотримуватися звичаїв і законів, неупереджено виносити судження і сумлінно виконувати свої обов'язки (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 4, 15–18) [14, 150–151]. Справедлива людина в приватному житті

поміркована; у спілкуванні з людьми терпима і доброзичлива; у житті громадянському неухильно кориться законам і владі (за винятком тих крайніх випадків, коли розпорядження влади явно злочинні і спрямовані проти загального блага); у ставленні до богів виявляє належну повагу (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 4, 1–4) [14, 146–147].

Усупереч панівній на той час думці, Сократ не вважав допустимим відступати від справедливості заради власного порятунку, діяти несправедливо стосовно ворогів, відповідати несправедливістю на несправедливість, ухилятися від покарання за вчинену несправедливість. Він був твердо переконаний в абсолютному значенні справедливості і переконував своїх слухачів у тому, що “порушувати справедливість ніяким чином не може бути добре або чесно”, що “порушення справедливості у будь-якому разі шкідливе і ганебне для того, хто її порушує” (Платон. Критон, 49 a-b) [23, 104].

Сократ категорично не погоджувався з тими, хто вважав, “що найбільш ганебне на світі – несправедливо терпіти ляпаса чи потрапити до рук мучителів, чи виявитися обікраденим”; навпаки, він свято вірив, що “бити і мучити мене всупереч справедливості або красти моє майно – от що і ганебніше, і гірше; грабувати, продавати в рабство, вламуватися в мій будинок – словом, чинити будь-яку несправедливість проти мене або мого майна і ганебніше, і гірше для того, хто її чинить, ніж для мене, хто від неї потерпає” (Платон. Горгій, 508d-e) [23, 553].

Він рішуче виступав проти тверджень, що позірність справедливості важливіша самої справедливості (Див.: Платон. Держава. 360e–361d) [24, 120–121]; що цінувати потрібно не справедливість як таку, а добру славу і ті переваги, що їх вона надає: пошану, доступ до державних посад, прихильність богів тощо (Див.: Платон. Держава. 362e–364a) [24, 122–123].

Обстоювання справедливості як нині найвищої моральної цінності в її абсолютному значенні було основним предметом знаменитої бесіди Сократа із софістами Горгієм, Подем і Каліклом, зображеної Платоном у діалозі “Горгій”. У ході цієї бесіди Сократ послідовно доводить три принципово важливих для його етики тези:

1) несправедливість є найбільше з можливих зол (“... найгірше на світі зло – це чинити несправедливість” (Платон. Горгій, 469b) [23, 504]);

2) краще терпіти несправедливість, ніж її робити (“... вчиняти несправедливо гірше, ніж терпіти несправедливість” (Платон. Горгій, 473a) [23, 508]);

3) для того, хто скоїв несправедливість, піддатися заслуженому покаранню є благом, тоді як уникнути покарання є злом (“... гірше творити несправедливість, ніж її терпіти, і лишитися безкарним, ніж зазнати покарання” (Платон. Горгій, 474b) [23, 510]).

Розгорнута Сократом на підтвердження цих тез аргументація у певному сенсі має спільні моменти із сучасною наративною теорією. Обгрунтовуючи переваги справедливості над несправедливістю, Сократ виходить не з перспективи сьогоденних переваг або вигод, а з перспективи життя, яке відбулося, життя як завершеної цілісності (причому розглянутої не тільки в часовому відрізку від народження до смерті, але і з врахуванням можливих загробних нагород або покарань, а також у його впливі на життя нащадків). З цього погляду, переваги справедливого життя над несправедливим є очевидними. Справедлива людина живе у ладу із самою собою, отримуючи задоволення вже від самого процесу життя; вона відкрита для дружнього спілкування; їй немає підстав соромитися своїх учинків, боятися людського осуду чи гніву богів, поганой слави або потойбічних кар (Див.: Платон. Горгій, 523a–527e) [23, 570–574].

Сократ переконаний, що тільки через справедливість та інші чесноти лежить шлях людини до справді щасливого життя^{xxxxxx}. Застосовуючи все мистецтво своєї діалектики, він намагається переконати своїх слухачів, що “найщасливіший той, чиєї душі взагалі не торкнулося зло.... Другим же ... буде той, хто звільняється від зла... А це така людина, яка вислуховує настанови, терпить докори і несе покарання... Гірше усіх живе той, хто лишається несправедливим і не рятується від цього зла” (Платон. Горгій, 478e) [23, 517].

Несправедливі люди, які намагаються уникати покарань за свої провини, розвиває свою думку Сократ, подібні до нерозумних хворих, які страшаються застосування ліків для звільнення від своєї хвороби: "... Біль, заподіюваний покаранням, вони бачать, а до користі сліпі і навіть не здогадуються, наскільки більш жалюгідна доля – постійний зв'язок з недужою душею, зіпсованою, несправедливою, нечестивою, ніж з недужим тілом, а тому і роблять усе, щоб не тримати відповіді і не рятуватися від найстрашнішого із зол..." (Платон. Горгій, 479b–e) [23, 518].

Приділивши значну увагу обґрунтуванню справедливості як найважливішої чесноти індивідуального життя, Сократ не лишив поза увагою також і питання про суспільне значення справедливості. Він підкреслював, насамперед, що справедливість є неодмінною умовою "процвітання" і "благоденства" як домашнього господарства, так і держави (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 4, 16–17) [14, 150], а знання справедливості і її застосування – найважливішою передумовою успішного здійснення будь-якої діяльності, особливо політичної (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 2, 11) [14, 134].

У своїх міркуваннях Сократ робив акцент на ролі справедливості в забезпеченні суспільного порядку, гармонії і солідарності між громадянами. Справедливість, зазначав він, ґрунтуючись на рівному та безсторонньому ставленні до кожного, вимагає відмови від своєкорисливих інтересів, від особистих схильностей і симпатій: "... треба виступати з обвинуваченням і проти самого себе, і проти сина, і проти друга, якщо вчинено несправедливість..." (Платон. Горгій, 508b) [23, 553]. Вона вимагає дисципліни і громадянської відповідальності; вона не дозволяє порушувати закони, давати неправдиві свідчення, робити брехливі доноси, сварити друзів, влаштовувати в місті заколоти тощо [14, 148–149]. Як наслідок справедливість породжує "єдність і дружбу", тимчасом як несправедливість підриває довіру і налаштовує людей одного проти одного, викликаючи "розбрати, ненависть, міжусобиці..." (Див.: Платон. Держава. 351d) [24, 111]. "... Де б несправедливість не виникла, – казав Сократ, – чи в державі, в племені, у війську або в чому-небудь іншому, – вона, насамперед, унеможливує дію цих груп,.. адже вона призводить до розбратів, до розбіжностей, внутрішньої і зовнішньої ворожнечі..." (Платон. Держава. 351e–352a) [24, 111].

Високо оцінюючи значення державно-правового порядку, Сократ не віддавав явної переваги жодній із конкретних форм державного устрою і однаково критикував недоліки як демократії, так і олігархії та аристократії. Свої політичні ідеали він пов'язував з пануванням справедливих і розумних законів, яке тільки й могло, на його думку, забезпечити можливість полісної свободи – "прекрасного і великого надбання як для людини, так і для держави" (Ксенофонт. Спогади про Сократа, IV, 5, 2) [14, 154].

У державних законах Сократ убачав не механізм обмеження свободи, а переважно інструмент суспільного виховання. Він характеризував закони як найважливіші підвалини полісної моралі, як основу моральної організації суспільного життя громадян [18, 68]. Необхідність коритися законам, на його думку, випливала не з їх примусової сили, підкріпленою погрозою покарання, а з їх розумності^{xxxxxxx}, тому що всякий закон, у кінцевому підсумку, має на меті благо держави і кожного громадянина окремо. Навіть караючи, закон піклується про людину, тому що, виховуючи, допомагає їй рятуватися від "зарозумілості, несправедливості, боягузтва" та інших обтяжливих для самого індивіда вад (Див.: Платон. Софіст, 229a) [24, 291].

Розрізняючи "писані" (встановлені людьми) і "неписані" (божественні) закони (Див.: Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 4, 19–25) [14, 151–153], Сократ, на відміну від софістів, не перетворював відмінність між ними у протиставлення, вважаючи, що й "писані", й "неписані" закони "мають на увазі одну й ту саму справедливість, яка не просто є критерієм законності, але, власне кажучи, тотожна з нею" (В.С. Нерсисянц) [19, 408].

У питанні про роль законодавства в державі і про зміст громадянських обов'язків Сократ висунув своєїрідну "патерналістську версію" (Нерсисянц В.С.) контрактної теорії

[11, 236–237]. За його поглядом, кожен громадянин від народження перебуває під опікою держави й одержує від неї необхідну допомогу і захист. Зокрема, держава створює сприятливі умови для вступу в шлюб, народження, виховання і навчання дітей та ін. А громадяни добровільно приймають на себе зобов'язання перед державою, найважливішим з яких є неухильне додержання її законів (Див.: Платон. Критон, 50з–52а) [24, 106–108]. Щодо цих зобов'язань, Сократ застосовує термін “угода” (Див.: Платон. Критон, 50с) [24, 106]. Однак, як впливає з його подальших міркувань, це не є *угодою* у строгому сенсі слова, оскільки сторони подібної “угоди” завідомо нерівні: держава незрівнянно важливіша від окремих своїх громадян. Тому навіть одностороннє порушення державою своїх зобов'язань не надає громадянам права вважати себе, у свою чергу, також вільними від своїх зобов'язань щодо держави. Звертаючись до самого себе від імені Законів, Сократ ставить риторичне питання: “Чи ти вже у своїй мудрості не зважаєш на те, що Батьківщина дорожча і матері, і батька, і всіх інших предків, що вона недоторканніша і святіша й у більшій пошані й у богів, і в людей, ... і що якщо Батьківщина сердиться, то її потрібно боятися, поступатись і догоджати їй більше, ніж батькові, і або її врозумляти, або робити те, що вона велить, і якщо вона присудить до чого-небудь, то потрібно перетерплювати це спокійно, чи будуть то різки або в'язниця, чи пошле вона на війну, чи пошле на рани або на смерть, – що все це потрібно робити, що це справедливо і що аж ніяк не слід здаватися ворогові або бігти від нього, або кидати своє місце, але що й на війні, і на суді, і усюди варто робити те, що велить Місто і Батьківщина, або ж напоумляти їх, коли цього вимагає справедливість, учиняти ж насильство над матір'ю або над батьком, а тим більше над Батьківщиною є безчестям?” (Платон. Критон, 51b–d) [24, 107].

Сократ вважав, що чинить “потрійну несправедливість” той, хто, маючи вигоди від правового порядку в державі, не виконує належним чином своїх громадянських обов'язків, не кориться законам і не додає зусиль, щоб “нараяти” закони, коли ті відступають від справедливості (Див.: Платон. Критон, 51з–52а) [24, 107–108]. При цьому він висловлював тверду переконаність, що цінність закону вища, ніж цінність усякого окремо узятото людського життя, у тому числі і його власного, і закликав “... не ставити нічого поперед справедливості – ні дітей, ні життя, ні ще чого-небудь...” (Див.: Платон. Критон, 54b) [24, 110].

Підбиваючи підсумки нашого дослідження, можемо зазначити, що Сократ не став творцем *теорії* або хоча б систематично впорядкованої *концепції* справедливості. Його діалогічному способу філософствування була іманентно притаманна відкритість, певна незавершеність, *недомовленість*. Він порушував питань більше, ніж давав відповідей. Однак уже сама постановка питань, що спонукала шукати відповідь не в сфері загальноприйнятих уявлень, а в сфері раціонально-критичного розмірковування, відіграла роль своєрідної “інтелектуальної провокації”, яка задала імпульс і визначила загальний напрямок творчих пошуків його учнів і послідовників.

Завдяки Сократові античний філософський дискурс справедливості набув рис, які можна вважати класичними, а саме: 1) піднесення справедливості як однієї з найважливіших, фундаментальних людських чеснот; 2) визнання справедливості об'єктивним критерієм суспільних порядків, державних законів, моральних і політичних суджень, намірів і дій; 3) критичне ставлення до традиційних уявлень про справедливість; обґрунтування таких уявлень на основі раціонального дискурсу; 4) включення проблеми справедливості до широкої телеологічної перспективи, яка стосується питань осмисленої організації людського життя, кінцевих цілей буття людини; 5) проголошення дуалізму матерії та духу і визнання безперечного пріоритету за останнім.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ал Сувеїлан Х. Загальна характеристика концепцій справедливості в античній та середньовічній філософії (огляд визначень) // Філософська думка. – 2001. – № 3.

2. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. – М., 1969.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995.
4. Виндельбанд В. О Сократе (Доклад) // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М., 1995.
5. Виндельбанд В. История философии. – К., 1997.
6. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980.
7. Гринберг Л.Г., Новиков А.И. Критика современных буржуазных концепций справедливости. – Л., 1977.
8. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М., 1987.
9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
10. Дробницкий О.Г. Философия и моральное воззрение на мир // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. – М., 2002.
11. История политических и правовых учений. Т.1. Древний мир. – М., 1985.
12. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М., 1972.
13. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М., 1988.
14. Ксенофонт. Сократические сочинения. Киропедия. – М., 2003.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969.
16. Маковельский А. Софисты. – Баку, 1940–1941. – Вып. 1–2.
17. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное: Историко-теоретический очерк. – М., 1985.
18. Нерсесянц В.С. Сократ. – М., 1996.
19. Нерсесянц В.С. Философия права. – М., 1997.
20. Новгородцев П.И. Сократ и Платон // Новгородцев П.И. Сочинения. – М., 1995.
21. Ополев В.Т. Логос против Зевса: переворот в античном мышлении // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність. – Одеса, 2003.
22. Оруджев З.М. Способ мышления эпохи и принцип априоризма // Вопросы философии. – 2006. – № 5.
23. Платон. Собр. сочинений : В 4-х тт. – М., 1990. – Т. 1.
24. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М., 1999.
25. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. – СПб., 1994.
26. Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. – М., 1972.
27. Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К., 1997.
28. Тихолаз А.Г. Осмысление понятий “хаос” и “закон” в античной философии // Категории “закон” и “хаос”. – К., 1987.
29. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М., 1997.
30. Фролов Э.Д. Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. – Л., 1981.
31. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994.
32. Шрейдер Ю.А. Этика: Введение в предмет. – М., 1998.
33. Ярхо В.Н. Эсхил. – М., 1958.

^x Підтвердження цієї думки ми знаходимо, зокрема, у П.І. Новгородцева, який писав: “У софістів місце ентузіазму зайняв розрахунок і місце переконання зайняла фраза. Філософія була цілком підпорядкована потребам дня і політичним потребам. Свобода і істина набрали залежного і другорядного характеру; головною метою став зовнішній успіх” [20, 237].

^{xx} Про те, що проблема справедливості мала для Сократа не “голий” пізнавальний інтерес, а важливе практичне значення, досить красномовно показує Ксенофонтів діалог між Сократом і Гіппієм, у ході якого, у відповідь на заяву Гіппія, що той володіє

неспростовним знанням справедливості, Сократ іронічно зауважує: “... твоє відкриття – велике щастя для людей: судді більше не подаватимуть суперечливих думок; громадяни більше не будуть сперечатися про справедливість, вести судові тяжби, влаштовувати заколоти; держави більше не стануть ворогувати через справедливість і вести війни. А вже що мене стосується, то я, звичайно, не відстану від тебе, допоки не почую твоєї розповіді про відкриття такого великого щастя” (Ксенофонт. Спогади про Сократа. IV, 4, 8) [14, 148].

^{xxx} Сократове розуміння Бога істотно відрізнялося від традиційних для афінської народної релігії уявлень про “безсмертних” і було, по суті, філософською інсталяцією, багато в чому зіставною з Гераклітовим Логосом і Нусом Анаксагора. Бог Сократа, в сучасній термінології, – це “телеологічний принцип, що має об’єктивно-універсальне значення” (Лосєв О.Ф.) [15, 60], це “розум, який розуміє все без винятку,.. активність і Провидіння”, що все упорядковує (Дж.Реалі, Д.Антисері) [25, 70]. Про особливості релігійних переконань Сократа [див., зокрема: 18, 21–22, 32].

^{xxxx} У “Спогадах про Сократа” Ксенофонт зазначає: “Сократ був переконаний, що боги все знають – як слова і справи, так і таємні наміри, що вони скрізь присутні і дають вказівки людям про всі справи людські. Що боги дали людям пізнати і чинити, тому, твердив він, необхідно вчитися; а що людям невідомо, про те потрібно взнати волю богів за допомогою ворожінь: до кого боги милостиві, тому вони дають вказівки” [14, 30–32]. Характерні в цілому для Стародавньої Греції уявлення про божество як хранителя знань і про способи передавання знання від божества до людини аналізуються в статті В.Т. Опольова “Логос против Зевса: переворот в античном мышлении” [21, 43–60].

^{xxxxx} Про значення понять “фронесис” (цсьнзуйт) і “софросина” (ушцспуєнз) в ученні Сократа див.: Виндельбанд В. История философии. – К., 1997. – С. 71 [5, 71].

^{xxxxxx} Слід зазначити, що сократівське розуміння щастя – як *життя прекрасного* і *етично довершеного* одночасно (Кессиді Ф.Х.) [див.: 13, 116–117] – уникає небезпеки поверхового утилітаризму. На відмінність, скажімо, від Демокріта, Сократ не розглядав чесноту як *засіб досягнення* щастя; чеснота, в його трактуванні, і становила собою *основний зміст* щастя: “Людей гідних і чесних – і чоловіків, і жінок – я зву щасливими, несправедливих і поганих – нещасними” (Платон. Горгій. 470e) [23, 506]. Як слушно відзначав П.І. Новгородцев, “Сократ був не проти показати, що чеснота, врешті-решт, веде і до щастя людини, але він зовсім не думав виводити або засновувати чесноту на щасті, користі і розрахунку. Щастя в його системі є наслідком, а не підґрунтям чесноти” [20, 243].

^{xxxxxxx} В.Виндельбанд підкреслював, що Сократ, “повертаючи колишнє значення авторитету” звичаїв і законів, не відступає від принципів раціонально-критичного ставлення до них: “Принцип просвіти не визнає несвідомого підкорення існуючому і вимагає критики законів; але ці закони *витримують критику*, оскільки вони відповідають вимогам доцільності. Підкоритися законові справедливо, і тому це, безперечно, слід робити. Отже, Сократ не тільки не перебував в щонайменшій суперечності з вимогами права і моралі, але й, навпаки, саме намагався довести їх розумність і їх право на загальне визнання” [5, 73].