КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

Пашков Андрій Сергійович

УДК 1(041)(092)Геґель

Вчення про громадянське суспільство у філософії права Геґеля

09.00.05 – Історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата
філософських наук

Науковий керівник
Кушаков Юрій В'ячеславович,
доктор філософських наук, професор

Київ-2007

ЗМІСТ

ВСТУП 3

РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ 8

1.1. Постановка проблеми та огляд літератури 8

1.2. Розвиток ідеї громадянського суспільства в історії філософсько-правової думки 22

1.3. Геґелівська філософія права в контексті філософсько-правової культури 35

Висновки 49

РОЗДІЛ 2 ГЕҐЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО 52

2.1. Формування та розвиток філософсько-правових поглядів Геґеля 52

2.2. Основні етапи розвитку геґелівського вчення про громадянське суспільство 69

2.3. Взаємовідносини держави і громадянського суспільства 109

Висновки 122

РОЗДІЛ 3 ІСТОРИЧНА ДОЛЯ ГЕҐЕЛІВСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО 126

3.1. Критика К. Марксом геґелівського вчення про громадянське суспільство 126

3.2. Ідея громадянського суспільства в Україні та шляхи її реалізації 138

Висновки 153

ВИСНОВКИ 156

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 160

ВСТУП

Актуальність теми. Складність і суперечливість соціально-політичного розвитку України, формування історично нового для неї типу державності у контексті глибоких і неоднозначних змін у культурній, ідеологічній, політико-правовій та економічній сферах, висувають на початку третього тисячоліття перед українським суспільством важливі гуманітарні проблеми. Однією з них, що визначається державою як пріоритетна, є проблема послідовного розвитку громадянського суспільства, як важливого демократичного інституту [див.: **61**].

Досвід існування розвинених країн світу показує, що однією з основ сталого існування держави є наявність громадянського суспільства. Важливим є те, що Україна сьогодні не може ідентифікувати себе поза європейським культурним простором, у якому, як відомо, здійснюється найбільш ефективне вирішення реальних державних та соціальних проблем.

Серед постатей, які зробили вагомий внесок у розробку теорії громадянського суспільства, чільне місце посідає Г. В. Ф. Геґель. Його заслуги в галузі філософсько-правових досліджень значні й безперечні. Він – не тільки теоретик ідеї громадянського суспільства, але і його критик. Вагомий внесок Геґеля у розробку теорії громадянського суспільства полягає, насамперед, у тому, що він був зосереджений на дослідженні реальних процесів та тенденцій у суспільстві. Йому вдалося розробити універсальну методологію, застосування якої до правової "матерії" дозволило створити досить плідну теорію держави і громадянського суспільства та їх взаємодії [див.: **104**, с. 47].

У працях Геґеля знайшли своє обґрунтування принципи правової держави, реалізація яких створює сприятливі умови для функціонування громадянського суспільства. Підносячи значення держави, на що зазвичай лише й звертають увагу, як утілення всезагальності, як "дійсність Розуму" та "ходу Бога у світі", Геґель усе ж таки вважав ідеалом не будь-яку державу, а

лише *конституційну* монархію. Він виступав за кодифікацію законів, публічність судочинства, створення суду присяжних, формулюючи тим самим найважливіші принципи правової держави, реалізація яких робить можливим функціонування громадянського суспільства.

Ці та інші, критичні та теоретичні ідеї Геґеля щодо громадянського суспільства є актуальними для становлення та подальшого розвитку сучасного українського суспільства.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах комплексної наукової програми досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка, "Наукові проблеми державотворення України", науково-дослідної роботи філософського факультету № 01БФ041-01 "Філософська та політична освіта в Україні на перетині тисячоліть".

Мета й завдання дослідження. Метою роботи є всебічний теоретичний аналіз геґелівського вчення про громадянське суспільство, як складової частини його філософії права.

У відповідності до поставленої мети дисертаційного дослідження вважалося необхідним вирішити такі основні завдання:

- виявити теоретичні засади геґелівської філософії права;

- дослідити місце філософії права Геґеля в системі його філософських поглядів;

- розкрити роль та значення геґелівської філософії права в контексті новоєвропейського праворозуміння;

- з'ясувати будову вчення про громадянське суспільство Геґеля, виділити її головні елементи і показати їх зв'язок;

- визначити основні ідеї геґелівського філософсько-правового вчення, які можуть бути задіяні для розробки теоретичних проблем філософсько-правового забезпечення розбудови громадянського суспільства в Україні.

Об'єктом дослідження є філософсько-правове вчення Геґеля.

Предмет дослідження становить вчення про громадянське суспільство у філософії права Геґеля.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої у роботі мети використані загальні методи та принципи, що визначаються дисциплінарною специфікою історії філософії. Методологічну основу дослідження складають: аналітичний метод – у вивченні філософської, культурологічної та політологічної літератури для формування методологічних та теоретичних засад дослідження; системний – для дослідження різних ідейно-теоретичних витоків формування геґелівського учення про громадянське суспільство; компаративний – для виокремлення основних особливостей учення, що досліджується, порівняно з попередніми теоріями. Використовуються також загальнонаукові принципи об'єктивності, історизму, системності, світоглядного плюралізму.

Джерельною базою дослідження є, насамперед: геґелівські оригінальні тексти з філософсько-правової проблематики, які досить повно перекладені російською, та розпочато переклад українською мовами; підготовчі матеріали, які представляють собою конспекти й записи слухачів та студентів геґелівських лекцій з філософсько-правової проблематики; епістолярна спадщина філософа; філософсько-правові праці найвидатніших та найвідоміших попередників Геґеля та його спадкоємців.

Теоретико-методологічною основою дослідження виступають, по-перше, класичні та новітні розробки теоретичних і методологічних проблем історико-філософської науки (Ц. Арзаканяна, Ю. Бородая, І. Бичка, Б. Богданова, О. Богомолова, Б. Биховського, В. Горського, З. Каменського, П. Копніна, С. Кримського, Ю. Кушакова, О. Лосєва, К. Любутіна, М. Мамардашвілі, Т. Ойзермана, В. Ярошовця та ін.); по-друге, дослідження, які присвячені філософії Геґеля та його філософії права, зокрема: В. Асмуса, К. Бакрадзе, М. Булатова, В. Віндельбанда, П. Гайденко, С. Гогоцького, А. Гулиги, І. Ільїна, М. Кисселя, Д. Керімова, В. Кузнєцова, Д. Лукача, В. Малініна, Б. Маньковского К. Маркса, Н. Мотрошилової, І. Нарського,

Н. Нерсесянца, П. Новгородцева, А. Піонтківського, В. Пушкіна, Л. Хейде, Б. Чичеріна, В. Шинкарука та ін.; по-третє, праці з історії та теорії філософії права: С. Алексєєва, О. Бандури, В. Бабкіна, С. Бершадського, Є. Владимірова, К. Жоля, А. Каримського, Л. Кравченка, Б. Кістяківського, М. Костицького, М. Коркунова, М. Піляшкевича, П. Редкіна, Е. Соловйова, Є. Трубецького, Б. Чічерина, Г. Щершеневича, Н. Яворського та ін.).

Спираючись на твори класиків світової та вітчизняної філософської, філософсько-правової та політико-правової думки, широке коло геґелезнавчої літератури, найзначніших праць із філософсько-правової проблематики, постала можливість цілісного аналізу вчення про громадянське суспільство Геґеля.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що в роботі здійснена спроба всебічного аналізу вчення Геґеля про громадянське суспільство та виявлення його життєздатних елементів.

Наукова новизна конкретизується та обґрунтовується в:

- досліджені ґенези філософсько-правових поглядів Геґеля взагалі, вчення про громадянське суспільство зокрема;

- розкритті не лише місця філософії права у структурі “кінцевої редакції” системи Геґеля, а й ролі його філософсько-правових штудій у формуванні загально-філософських поглядів, та навпаки (впливу загальнофілософських поглядів Геґеля на вирішення ним філософсько-правових проблем);

- з’ясуванні структури, основних принципів та категорій геґелівського вчення про громадянське суспільство;

- здійсненні порівняння геґелівського вчення про громадянське суспільство з ідеями його попередників та конкретизації його особистого внеску;

- аналізі основних віх засвоєння, критики та подальшого розвитку геґелівського вчення про громадянське суспільство;

- здійсненні спроби виявлення життєздатних елементів цього вчення та окресленні можливих шляхів їх задіяння сучасною вітчизняною філософсько-правовою наукою для правового забезпечення розбудови громадянського суспільства в Україні.

Практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що матеріали роботи можуть бути використані: для подальшого розвитку ідеї формування та розбудови громадянського суспільства в Україні; у практиці викладення нормативних і спеціалізованих курсів з історії філософії, історії філософії права та філософії права.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною роботою автора. Висновки й положення наукової новизни одержані без співавторства.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, оприлюднені на міжнародних конференціях "Дні науки філософського факультету" (Київ, 2007р.); "Філософія та історія філософії" (Київ, 2004р.); "ЛЮДИНА – СВІТ – КУЛЬТУРА" (Київ, 2004 р.); "Дні науки філософського факультету" (Київ, 2000р.).

Публікації. Результати дисертації викладені у 7-х наукових публікаціях (без співавторства) у тому числі: 3-х статтях – у фахових наукових виданнях, та 4-х тезах конференцій.

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Постановка проблеми та огляд літератури

Формування історично нового типу української державності, у контексті змін у культурній, ідеологічній, політико-правовій та економічній сферах, ставлять перед нашим суспільством нові гуманітарні проблеми. Однією з них є проблема побудови та розвитку громадянського суспільства, яка розкривається як в аспекті розв'язання соціальних суперечностей, так і пошуків оптимального розвитку соціуму.

Виявляється, що саме сутнісний, пізнавальний, ціннісний зміст цієї проблеми, можливі напрямки її вирішення дозволяють визначити її своєрідний характер, значення в різноманітних історичних і наукових традиціях. Виходячи з того, що співвідношення суспільства і держави є основною константою європейської історії, з'ясування проблеми вимагає здійснити ретроспективний та перспективний розгляд. Минуле може розглядатися в якості феномену, яке було актуалізовано сьогоденням. Однак тріада, минуле – теперішнє – майбутнє не повинна мислитися лише в якості чисто зовнішньої сукупності тимчасових процесів і зміни різних періодів, що веде лише до спроб зрозуміти й констатувати останню мету історичного розвитку. Необхідно таке "узагальнююче й синтезуюче розуміння", у силу якого все "конкретне розмаїття" історії стане "виразом позачасової єдності духовного життя людства", що припускає осягнення різних епох у його житті в якості вираження його як єдиної духовної істоти [див.: **145**, с. 28-30].

Процес виникнення нової епохи пов'язаний із проблемою її історичного самовизначення в континуумі людської цивілізації. Завдяки цьому постає можливість виявлення та відновлення тих фундаментальних цінностей, що стануть основою політико-правових відносин. Це дає можливість для подальшого переосмислення природи самого суспільства.

Потенційна схильність суспільства до змін (прогресивних і регресивних) потребує осягнення їх причин та з'ясування подальших спрямувань. Також, це дозволяє здійснити якісну оцінку нового і старого в бутті української етноісторичної спільності, що знайшла власну незалежну державність в якості фундаментальної соціальної форми. Але залишається нерозв'язаним питання про зміст і спрямування еволюції української державності відповідно до тих глибинних процесів, що відбуваються в середині самого українського соціуму [див.: **3**, с. 244]. Одним з критеріїв її оцінки виступає формування та розвиток громадянського суспільства.

До цих процесів можна віднести пошук природного шляху розвитку громадянського суспільства на ґрунті внутрішніх передумов, і врахування сучасних здобутків цивілізації, що є важливою передумовою неантагоністичного розвитку української державності. Розроблення громадянським суспільством певних програм дій держави в нових історичних умовах, можливість передбачити зворотний інтеграційний вплив держави на громадянське суспільство, у свою чергу дозволяє визначити межі легітимності в бутті держави й усвідомити проблему співвідношення загальносоціального й правового в природі держави (у тому числі в контексті модифікованого природньо-правового тлумачення самої природи нормативного регулювання. Адже сутність самої доктрини правової держави в її сучасному розумінні визначається завдяки такій її важливій складовій, як громадянське суспільство.

Україна сьогодні вже не може не ідентифікувати себе із загальноєвропейським простором, у межах якого припускається найбільш ефективне вирішення реальних державних та соціальних проблем. Тому актуальною є теза Е. Трельча про необхідність культурного синтезу європеїзму [див.: **135**, с. 7], здійснюваного як на основі загальної європейської історії, так і "наскільки це взагалі можливо" в рамках людства в цілому. Це стосується й природи розвитку громадянського суспільства в Україні. Розуміння цього розвитку покликане забезпечити національний і

загальнолюдський зміст українського соціуму в субстанційному сенсі (у тому числі, єдність політико-правових і соціофілософських компонентів). Таким чином, цивілізаційний поступовий рух українського суспільства повинен бути сьогодні розглянутий у якості саме вітчизняного внеску у вищезазначений “європейський синтез”.

Потрібно зауважити, що означена соціально-філософська ідентифікація неможлива без пошуку критеріїв розуміння діалектики універсальних форм буття соціуму, що пов’язане з усвідомленням конкретної історичності й суб’єктивної природи пізнання цих форм. Ось чому особливе значення має орієнтація в просторово-часовому континуумі актів пізнання й оцінки (здійснених і здійснюваних) природи громадянського суспільства видатних мислителів та їхніх послідовників.

В якості такого мислителя постає знов Геґель із загальновизнаною багатомірністю впливу його філософського дискурсу на духовно-інтелектуальне, а також й у розумінні деяких дослідників, і на соціально-політичне життя сучасної цивілізації. Ця багатомірність дозволяє зробити висновок про недостатню вивченість геґелівської філософсько-правової тематики в контексті формування нових наукових парадигм. Уже більш ніж півтора сторіччя не вщухає суперечка із приводу феномена Геґеля. Особливо гостро сприймаються і оцінюються ті погляди й теоретичні концепції філософа, що мають відношення до соціальної дійсності, її суттєвості, форм прояву, спрямування, становлення та розвитку, а також історичної цінності, що, власне, й змушує постійно шукати “сильні” й “слабкі” сторони у філософії Геґеля. У той же час представляють інтерес і самі форми соціальної й філософсько-правової інтерпретації геґелівської творчості, різноманітні засоби тлумачення й оцінки на фундаменті широкого, багатоаспектного філософського аналізу. Тим більше, що ці інтерпретації були, є, та, певно, будуть як відображенням змісту філософсько-правової ідеології в межах певної політичної культури, так і своєрідним ідеологічним засобом у

визначенні можливих напрямків її трансформації або консервації [див.: **102**, с. 32].

Є дослідницький інтерес до тих соціально-теоретичних концепцій, що включають до себе різні соціальні контексти в силу того, що сьогодні сама теорія наукової парадигми у філософії науки не може ігнорувати вплив різноманітних соціальних чинників на еволюцію тієї або іншої наукової теорії. У цьому зв'язку постає особливо значущим інтерес до дослідження соціально-політичних, політико-правових і філософсько-правових аспектів геґелівського вчення про громадянське суспільство, що знаходиться в певному взаємозв'язку із системою його філософських поглядів. Ось чому сучасне філософське і прагматичне використання тих або інших геґелівських теоретичних конструкцій припускає особливу процедуру аналізу й порівняння соціальних ситуацій, що були значимими, як для самого Геґеля, так і є виключно важливими сьогодні для нас самих. І якщо й сьогодні деякі автори продовжують повторювати тезу про властиві геґелівській діалектиці риси антидемократичності, антиіндивідуалізму, конформізму й некритичності у сфері політики, то, принаймні, було б необхідним пояснити саме у чому, як для нашого часу, так і для часу Геґеля, полягає сенс цих понять та й чи дійсно вони випливають власне із самої діалектики.

Існуючі оцінки геґелівської філософії права та соціально-політична стилістика західноєвропейського і вітчизняного буття XIX – XX ст. знаходяться у специфічній формі взаємодії. У цьому зв'язку геґелівську філософсько-правову культуру можна розглядати в якості своєрідної системи теоретико-культурних та соціально-духовних цілей і засобів, завдяки яким можна досягнути певної онтологічної, гносеологічної, аксіологічної й телеологічної орієнтації в політико-правовому континуумі відповідної епохи. Так, якщо головним завданням неогеґельянського руху стало нове осмислення системи Геґеля в цілому, що мало значення для всієї філософії XX ст. [див.: **63**, с. 7], то філософсько-правові проекти з'ясування геґелівського дискурсу на початку третього тисячоліття навряд чи

відмовляться від спроб розуміння того, що додало у це розуміння XX ст., з метою визначення своєї власної інтерпретаційної стилістики й спрямування. Важливою є також й система чинників соціально-політичного та ідеологічного характеру, коли у ситуації інтенсивного буржуазного розвитку України знову актуалізується теза про те, що вищою формою самопізнання буржуазного суспільства є саме універсальна система Геґеля, а тому "кайдани", які наклав Геґель на розуміння суспільного розвитку, так і не змогла "розірвати" марксистська діалектика [див.: **17**, с. 257]. Якщо подивитися з ціннісно-правової позиції, одна із якостей інтерпретації політичного вчення Геґеля пов'язана зі спрямуванням на "легітимацію" певних філософсько-правових стандартів взаємодії сучасного громадянського суспільства й держави. Саме це й дозволяє у світлі геґелівського авторитету визначити "хто є хто" у політико-ідеологічному плані. Вищезазначена орієнтація дозволяє також зробити більш обґрунтованим процес пошуку раціональних засобів здійснення та реалізації ірраціональних соціальних потреб (з урахуванням як несвідомого укорінення, так й усвідомленого самовиявлення та розвитку в соціумі форм індивідуального і колективного буття). Результати цього пошуку повинні сприяти досягненню взаєморозуміння між теоретиками і практиками як при вирішенні соціальних проблем, так й у справі цілісного вдосконалення української політико-правової культури.

Проблема розвитку громадянського суспільства дозволяє ще раз поглянути на геґелівське розуміння природи взаємозв'язку й взаємодії особистості та суспільства, особистості та держави, на виявлення соціальної природи людини як такої, соціально-духовної природи держави. Ще на самому початку XX ст. Б. Чичерін зазначав, що розробка поняття "громадянське суспільство" було однією із самих плідних думок Геґеля, що дозволяло намітити підхід до цілого ряду явищ [див.: **150**, с. 257]. Відзначимо, що розуміння взаємовідношення "громадянське суспільство – держава" присутнє майже в усіх працях філософа. При цьому контексти, у які

обертається ця проблема, постійно змінюють свій зміст, ускладнюються, діалектично заперечують попередні, а інколи зовсім зникають. Цей аспект є наслідком однієї з фундаментальних проблем геґелезнавства – проблеми цілісності форми і змісту політико-правової спадщини мислителя, що цілком справедливо й для проблеми осмислення геґелівського розуміння природи і призначення громадянського суспільства як такого. У Передмові до зібрання есе з політичної філософії Геґеля У. Кауфман говорить про те як збилися з пантелику дослідники геґелівської творчості, що було викликано публікацією в XX ст. ранніх рукописів Геґеля, які при житті філософа не видавалися, а тому й послугувало згодом причиною широкої різноманітності інтерпретацій геґелівської спадщини [**159**, p. 2]. Йдеться про фундаментальну працю В. Дільтея "Історія молодого Геґеля" (1905) [**155**], а також публікацію у 1907 р. Г. Нолем ранніх творів Геґеля під назвою "Теологічні рукописи молодого Геґеля", зміст яких сьогодні розглядається як "ембріологія" геґелівської філософії [див. **80**, с. 90]. І навряд чи сьогодні можемо з певністю сказати про повне подолання цього спантеличення, тим більше, що й найконцептуальніший підхід до поняття "молодий" Геґель на сьогодні позбавлений належної точності й диференційованості [див.: **97**, с. 57]. Ось чому необхідно зробити аналіз кола питань, пов'язаних із проблемою співвідношення поглядів раннього і пізнього (за Ґлокнером, періодизація геґелівської творчості – молодий, середній, пізній) Геґеля на сутність розвитку громадянського суспільства, у контексті якої розкривається сама генеза геґелівського розуміння природи, сутності й соціальної ролі громадянського суспільства. При цьому необхідно відзначити, що й підходи до творчої еволюції соціально-політичних поглядів Геґеля різних інтерпретаторів також різноманітні: для одних самий цей розвиток нагадує образ "хамелеону" [див.: **104**, с. 274], інші виходять зі сталості політичної думки Геґеля, констатуючи при цьому її початкову тоталітарність, що робить індивіда "рабом держави" [див.: **100**, с. 245-246].

Значимість такого аналізу виявляється також у тому, що в геґелізнавській літературі деяких західних мислителів висловлюється думка, що “Філософія права” Геґеля, яка викладена “у світлі діалектики”, з емпіричної точки зору “погано скомпонована”, унаслідок чого “виклад безнадійно заплутав зміст”. У радянському геґелізнавстві також висловлювалася думка про “гріх штучності” “Філософії права” через поступове “відлучення” геґелівської думки від ідеально-матеріального при вступі до сфери матеріально-ідеального, що й зумовлює ситуацію неминучої методологічної “помилки” при викладенні проблем суспільства й держави [див.: **59**, с. 556]. І хоча подібний висновок є далеко не безперечним, все ж слід підкреслити, що принципово важливим й цікавим є розгляд зазначеної проблеми у світлі іншої геґелівської думки, яка по-перше, з різним ступенем відбиває становлення діалектичної методології філософа**,** а, по-друге, різноаспектно й різнопланово освітлює саму суть вчення про громадянське суспільство. Ця різноплановість особливо цікава в силу того, що саме завдяки романтично пристрасним і далеким від якого-небудь формалізму теологічно-релегійним пошукам молодого Геґеля, у завершеності, суворості та вивіреності поняття громадянського суспільства в пізніх системних побудовах великого філософа проступає живильна сила цього поняття [див.: **63**, с. 6-7]. Аналіз й оцінка розвитку поглядів Геґеля (у цілісності його творчої еволюції) про громадянське суспільство актуальні також й у тому відношенні, що є пов’язаними із пошуком критеріїв визначення власне специфіки поглядів саме пізнього Геґеля. Власне абсолютизація поглядів пізнього Геґеля, як правило, є основою для інтерпретацій як прогеґелівських, так й антигеґелівських. Ось чому так важлива можливість порушення питання про реконструкцію відповідних уявлень Геґеля в їхній системній цілісності. Певним моментом подібної реконструкції можуть стати погляди Геґеля на природу громадянського суспільства, що були сформульовані як до, так і після написання “Філософії права”.

Політико-правова ідеологія Геґеля сьогодні вже не може розглядатися поза контекстом особливого комунікативного простору, зі своїми традиціями критики (згадаємо позитивістську й неогеґельянську полеміку з приводу суттєвості та значення геґелівської доктрини в історії політичної думки або сучасну реакцію західної аналітичної філософії на модифікацію геґелівських "метафізичних" епістемологічних парадигм), типами реконструкції й інтерпретації. У процесі цієї комунікації відбувається постійне поновлення правил і норм інтерпретації, умов компетентності і норм консенсусу. А рефлексія з приводу самої комунікації сприяє осягненню специфіки геґелівської інтерпретації як духовної співтворчості, що переборює скепсис, який сформулювався ще в минулому сторіччі відносно сприяння системи Геґеля об'єднанню світогляду його сучасників, виявленню передумов, прихованих від свідомості учасників комунікативної діяльності, прагненню до звільнення від застарілих традицій і норм, ідеологічних перекручень [див.: **152**, с. 147]. І якщо, акт комунікації все ж таки стає можливим, то й певним аспектом його результативності є визнання значення та оригінальності творчості того або іншого інтерпретатора, а також відповідної якості у прочитанні, осмисленні геґелівської спадщини. У результаті цього визнання утворюється можливість виникнення авторитетного інтерпретаційного масштабу, логічним стрижнем якого є презумпція істинності (інтерпретаційного) висловлювання, що будується на довірі до авторитету інтерпретатора. Так утворюються цілісні системи сучасних форм спілкування з "читачами" Геґеля, тобто іншими інтерпретаторами – співавторами геґелівської комунікації. При цьому істотною проблемою залишається осягнення комунікаційного континууму, у якому знаходився й Геґель, що припускає в підсумку врахування інтерпретаторами як свідомої, так і несвідомої взаємодії цих двох "комунікативних просторів", пізнання єдності яких можливе в якості єдиної поліфонічної, діалогової системи філософсько-правових ідей та цінностей. По мірі того, якої форми набуває у своєму сприйнятті, неприйнятті або прагненні до об'єктивного аналізу в

інтерпретаційній культурі геґелівська спадщина, ми можемо судити й про справжнє історичне значення, здійсненність Геґеля як мислителя. У зв'язку з цим і виникає необхідність подібного підходу до теоретичних підстав, природи, мети й завдань власної інтерпретації геґелівських текстів різними авторами, від "самого духу" якої, висловлюючись геґелівськими словами, і залежить міра цікавості та життєвості цих рефлексій [див.: **40**, с. 8].

Як було зазначено у вступі, одним з критеріїв ефективності ціннісного самовизначення нашого соціального простору з його фундаментальною складовою – громадянським суспільством, є наявність особливої культури соціального пізнання – пізнання минулого. Від спрямування, якості та результату такого пізнання залежить і сам процес соціального оновлення. Тим більше сьогодні виникає потреба в такому минулому, яке колись (тобто будучи в певний момент для самого себе новим, теперішнім) містило в собі тенденції, що реалізувалися, проте залишились потенційно існуючими у сучасності. Так, М. Мамардашвілі обґрунтовує особливий "актуальний життєвий стан" – "праця життя", до якої "незастосовне розрізнення минулого, як такого, що здійснилося в якійсь точці, що задає тимчасові умови причинного зв'язку, яке є підставою всіх причинних ланцюгів, що сковують світ. Саме розрізнення минулого, сьогодення й майбутнього тут не працює. В якомусь змісті ми змушені називати минуле майбутнім, а майбутнє – минулим" [див.: **93**, с. 31]. При цьому філософ наводить думку Канта про те, що "у розуму немає прошедшего минулого". Ось чому, шляхом пошуку такої необхідної цілісністі у сучасності, що охоплювала б усвідомлений потенціал нового, яке не реалізувалося у минулому, прагнемо відродити в теперішньому те, що, можливо, стане творчим чинником майбутнього.

П. Юшкевич зазначав, що все минуле філософії знаходиться тут же, на порозі теперішнього, як жива сучасність, де Геракліт і Платон, Кант і Геґель – "це не просто історія, це – сама реальна актуальність, якщо не завжди de facto, то завжди de jure". У цьому сенсі висловлюється В. Горський: "У

процесі відродження важливим є не лише звернення до минулого як такого, а відродження у минулому того, що через різні причини не входило до складу пам'яті актуальної культури", унаслідок чого й утворюються "зони забуття", до яких й треба спрямувати історичний аналіз [див.: **47**, с. 6].

М. Кіссель визначає необхідність "матеріалістичного" читання Геґеля і підкреслює в якості необхідної вимоги діалектико-матеріалістичну методологію в історико-філософському дослідженні: "бачити в минулому щабель і передумову сучасних наукових поглядів, зрозуміти, що з'єднує минуле й сьогодення, а також те, що їх розділяє, причому розглядати й те й інше (що з'єднує й поділяє) в органічній єдності" [див.: **70**, с. 3].

Е. Соловйов визначає особливого роду суспільну практику – меморіальну, що забезпечує постійну присутність минулого в актуальній свідомості, підкреслює неможливість "капсулювання" у своєму часі людей минулих епох. Це відбувається завдяки тому, що їхні "висловлення й вчинки майже завжди містять у собі відповідь не тільки на унікальний зміст конкретних соціально-практичних завдань, але й на повторювану структурність суспільних ситуацій". Виявлення останніх є справою дослідницької роботи "активно живучих", які вбачають смислову подібність історичних ситуацій сучасності, і саме тому розглядають сучасні проблеми у світлі відповідної теоретичної спадщини. Таким чином, створюється можливість "почути" "у якості живого учасника діалогу того, кого вже немає" [див.: **128**, с. 3-5]. Подібні підходи, певно, враховують й ту обставину, що сьогодні саме поняття "сучасність" вже не має скільки-небудь точного загальновизнаного філософського визначення [**128**, с. 238]. У цьому зв'язку "найбагатший музей світоспоглядання" є однією з форм самої сучасності. Як зазначив М. Мамардашвілі, "минуле ще існує, тобто в якомусь сенсі воно ще не здійснилося, і треба дати можливість йому дійсно здійснитися, «розродитися» нарешті" [**93**, с. 122].

В. Нерсесянц у праці "Геґелівська філософія права" зазначає про "умовність і ілюзорність" досліджень, у яких інтерпретаторами

конструюється “таємне” для них самих, усе ж констатує, що “усяке нове сучасне розуміння концепцій минулого є у своєму раціонально-евристичному значенні знання про сучасність, у результаті чого актуалізується культурна спадщина в її значимих для сучасності аспектах” [**100**, с. 285]. Це й дозволяє зробити висновок про те, що видатні мислителі минулого завжди є мислителями теперішнього, оскільки допомагають нам це теперішнє осмислити. А, оскільки із зміною “теперішнього” змінюється і “перспектива бачення минулого, що воно визначає”, то завжди залишається і деяка непередбачуваність в осмисленні минулого, що саме по собі має евристичну цінність [див.: **92**, с. 5].

Не слід забувати також про фундаментальну неоднозначність і пізнавальні (епістемологічні) труднощі філософсько-історичного характеру, коли постає завдання сформулювати теоретичні основи подібного розуміння і використання подібної методології. Так, неогеґельянець Р. Коллінгвуд ставить питання: “У яких межах може історик (якщо взагалі може) сягати далі за свої джерела й критикувати, виправляти їх? А якщо може взагалі, то на яких засадах?” [**73**, с. 439]. Відповідь полягає у необхідності сформулювати уявлення про “історичний факт” як предмет певного знання, що є власним творінням духу історика-дослідника, поза яким немає жодної реальності. Р. Коллінгвуд відмовляється від розгляду минулого як об’єктивно існуючого, як того, що знаходиться поза духом. Суть полягає в тому, щоб зрозуміти особливу епістемологічну значимість апріорної уяви суб’єкта, який пізнає минуле [див.: **73**, с. 130-131]. Не будемо повністю заперечувати Р. Коллінгвуда, але все ж таки залишається питання про міру та межі подібного розгляду і методології. Визначення ж цієї міри пов’язане, передусім, із усвідомленням (а тому й з спробою уникнути) як можливого інтерпретаційного “насильства над фактами”, так і “свавілля конструктивного мислення”, про що зазначав неокантіанець В. Віндельбанд, маючи на увазі Геґеля (з його спробою включити емпіричний матеріал в натурфілософську частину своєї системи) [див.: **20**, с. 515]. При цьому, для

В. Віндельбанда безперечною залишалася “могутність конструктивного історичного мислення” Геґеля, що спирається на “безумовно дане” (але не у вигляді звіту про емпіричну дійсність), що зображує дійсність такою, якою “вона повинна бути в діалектичному розвитку” (для чого і вимагалося “систематичне поєднання” понять, що запозичалися Геґелем “з філософії двох тисячоліть”). Саме завдяки цьому, як вважає В. Віндельбанд, Геґелю вдалася “побудова” естетичних ідеалів людства [див.: **20**, с. 515-516].

Таким чином, і сьогодні Геґель більшою мірою сприймається не тільки у “первісній” чистоті своїх текстів (так П. Рікер говорить про “семантичну автономію” письмового тексту, незалежного від оповідача, від слухача, нарешті, від конкретних умов продукування [див.: **124**, с. 7-8]), але й в тому резонансі, що викликала і, вважаємо, буде викликати його творчість. Тим більше, що власне цей соціофілософський, філософсько-правовий, культурний резонанс є особливою геґелівською, справжньою історичною долею, що блукає й сьогодні дискретними просторами різноманітних філософсько-методологічних орієнтацій і тлумачень, розірваними у часі системами соціального виміру [див.: **124**, с. 74].

Відповідно до П. Рікера: за конфліктом інтерпретацій – “герменевтик, що конкурують”, приховується відмінність засобів екзистенції – “інших граней інтерпретованого буття”, що і припускає неможливість єдиної теорії інтерпретації [див.: **76**, с. 30]. У цьому зв’язку є цілком припустимим підхід У. Кауфмана, що при обґрунтуванні своєї тези про ліберальний характер політико-правових переконань Геґеля, апелює до аналізу особистих переживань філософа, наприклад, пов’язаних із геґелівським захопленням “Антигоною” Софокла як “пісні пісень” громадянської непокори [див.: **124**, с. 270]. Тим більше, що “герменевтична проблематика стає більш актуальною в перехідні історичні епохи, коли відбуваються ґрунтовні соціальні трансформації, що супроводжуються переоцінками цінностей” [**159**, p. 19-20]. Своєрідний соціальний радикалізм закладений у формулі М. Мерло-

Понті, у відповідності до якої інтерпретувати Геґеля означає зайняти певну позицію з всіх філософських, релігійних та політичних проблем свого часу.

Характер звернення до Геґеля сьогодні американський дослідник Ф. Даллмаєр характеризує як тенденцію постмодерністського й постфундаменталістського способу мислення. Про марксистську, феноменологічну, екзистенціальну й логіко-аналітичну традицію сучасного тлумачення геґелівської політичної думки пише інший американський учений П. Стейнберг [**160**].

Важливим моментом у не німецькомовних дослідженнях геґелівської спадщини постає проблема мови інтерпретації. Так, частина дослідників відштовхується від відповідних перекладів Геґеля на мову їхньої власної інтерпретації (на цій основі побудоване й це дисертаційне дослідження), що породжує проблему довіри як до якості самого перекладу, так і до результатів самої інтерпретації. Інша частина дослідників виходить з необхідності самостійного перекладу геґелівських текстів. Наприклад, П. Лейкленд у Передмові до своєї “Політики Порятунку: геґелівська ідея держави” говорить про труднощі відбивання в англійському перекладі повного багатства значення німецького слова, а тому і залишається проблемою “задовільного уявлення думки Геґеля” для тих, хто не обізнаний з текстом Геґеля, що інтерпретується в оригіналі. Тому подібні інтерпретації в їх апелюванні до “живого” німецького слова Геґеля також не можутье уникнути внесення деяких формальних новацій.

Світове геґелезнавство охоплює майже всі аспекти його багатогранної філософської спадщини, але дослідження геґелівського філософсько-правового вчення все ще носять переважно фрагментарний, а той поверхневий, однобічний характер. Ще й досі бракує узагальнюючих і комплексних праць по геґелівський філософії права взагалі, і окремих її теорій, зокрема. Це стосується, насамперед, його вчення про громадянське суспільство.

У політико-правовому геґелезнавстві у відповіді на питання: чи є вчення Геґеля ліберальним або тоталітарним, чи визнає воно права та свободи особистості, законність та правопорядок, або, навпаки, філософськи виправдовує свавілля та насилля, можна виокремити два основних напрямки, які різняться між собою оцінкою політичного сенсу та характером його вчення. Треба зазначити, що як звинувачувачі Геґеля в тоталітаризмі, в обґрунтуванні ним ідеології примусу та насилля (Я. Гомес, К. Поппер, В. Таймер, Е. Топич, І. Фетчер, С. Хук, та ін.), так і прихильники його "реабілітації" від подібних звинувачень, однобічно оцінюють геґелівське вчення у системі координат сучасної ліберально-демократичної концепції держави (Е. Вейль, В. Майхофер, З. Польчинський, І. Риттерю та ін.).

У дореволюційній Росії геґелівську філософію права досліджувала ціла плеяда відомих філософів та правознавців: І. Ільїн, М. Коркунов, П. Новгородцев, П. Редкін, Б. Чічерін, Г. Шершеневич та ін. У київському Університеті Св. Володимира філософсько-правове вчення Геґеля досить плідно вивчалося Б. Кістяківським, В. Неволіним, М. Піляшкевичем. В їх працях філософія права взагалі, теорія громадянського суспільства, зокрема, продуктивно витлумачували в дусі ліберально-демократичної традиції.

У геґелезнавстві радянських часів у силу його ідеологічної заангажованості геґелівська теорія громадянського суспільства залишалася майже поза увагою. Виключеннями можна вважати праці А. Гулиги, Д. Керимова, В. Нерсесянца, А. Піонтковського, В. Шинкарука, у яких воно не лише зазнавало нищівної ортодоксальної марксисткою критики, а й робилося спроба виявити його раціональні конструктивні моменти.

Треба вказати також на необхідність перекладу творів Геґеля українською мовою. Цікаво, що "першою ластівкою" в цьому напрямку став переклад з німецької саме геґелівської "Філософії права" [**35**].

1.2. Розвиток ідеї громадянського суспільства в історії філософсько-правової думки

Розвиток ідеї громадянського суспільства у плані проблематики взаємозв'язку особистості, соціальних груп, суспільних формувань й держави останнім часом перебуває в центрі уваги вчених, політиків та громадськості. Це зрозуміло, оскільки формування громадянського суспільства пов'язане з розвитком демократії, економічних відносин і становленням правової держави – із тією глобальною соціальною перебудовою, що відбувається в країні, під час якої створюються структури суспільного контролю, які гарантують зворотний зв'язок між людиною й суспільством, де вона існує.

Серед вчених-суспільствознавців існує багато різних підходів до вивчення цього феномену, але дотепер немає єдиної думки щодо його сутності, походження й історичних меж.

Сучасні уявлення про громадянське суспільство – результат їх тривалої еволюції в історії соціально-філософської й політичної думки, що пояснює їх різноманіття й суперечливість. У теоретичних дослідженнях громадянського суспільства можна виділити дві основні інтерпретації його сутності, два різних розуміння цього поняття.

Найбільш традиційною є точка зору, відповідно до якої "громадянське суспільство" з'являється з виникненням приватної власності й держави. Поняття "громадянське суспільство" використовується тут для характеристики певного стану суспільства й ототожнюється з державою особливого типу, у якому юридично забезпечені й політично захищені основні права й свободи громадянина, через що воно може вважатися цивілізованим, тобто – громадянським суспільством.

Друге тлумачення громадянського суспільства пов'язане з уявленням про нього як про певну сферу суспільства – сферу позадержавних відносин і структур. Тут можливі різні варіації: розуміння громадянського суспільства як суспільства в цілому, як особливої його частини, як соціальної характеристики всіх його членів і т.п.

Як зазначалося, існують різноманітні інтерпретації ідеї громадянського суспільства, а також різні погляди щодо його періодизації, які можна представити наступним чином.

Початковий період – передісторія становлення ідеї громадянського суспільства, її історико-філософські передумови (з Античності до XVI - XVII ст.) – період, у якому відбувається "визрівання" цієї ідеї. Якщо словосполучення "громадянське суспільство" і використовується в цей період, то зміст має зовсім інший, відмінний від сучасного. У цей період громадянське суспільство трактується ідентичним державі або політичному суспільству.

Складно визначити, коли вперше було застосовано термін "громадянське суспільство". Так чи інакше він присутній у літературі європейського Середньовіччя й Нового часу. Деякі автори вважають, що поняття "громадянське суспільство" настільки ж давнє, як і сама політична наука, що бере свій початок від платонівської ідеї суспільства-держави, арістотелівського полісу, ціцеронівського громадянського суспільства й т.п. Інші автори називають Ляйбниця, у працях якого наприкінці XVII ст. з'являється цей термін. Треті вважають, що вперше це поняття застосував у 1767 р. А. Фергюсон і тлумачив його як громадянський стан й наслідок цивілізації.

Для періоду античності та середньовіччя характерна відсутність чіткого розмежування між суспільством і державою, оскільки державне, суспільне й полісне означали одне й те саме.

Певні зміни в розумінні значення громадянського суспільства відбуваються в епоху Відродження, коли усе більше акцентується увага на окремій особистості, ліквідації нерівності, утвердженні права в житті суверенної держави. Але в цей період особистість і суспільство ще розчинені в державі.

У "природно-правовий" період виникають й розвиваються ідеї про громадянське суспільство в концепціях природного права й суспільної угоди

XVII - XVIII ст. Цей період пов'язаний з постатями Ф. Бекона, Г. Гроція, Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Г'юма, Б. Спінози, Ж. -Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є та інших, які у своїх працях виражали потреби часу, що зводилися до боротьби абсолютної монархії й буржуазної демократії, яка зароджувалася. Відповідно до цих концепцій суспільство приходить на зміну природному стану, незалежно від того, як розуміється останній: як втрачений рай й "золотий вік" (Ж. -Ж. Руссо) або як "війна всіх проти всіх" (Т. Гоббс). Перехід до громадянського стану супроводжується укладанням суспільної угоди, на основі якої народ і влада будують свої взаємини. Схематично зміст цих концепцій можна виразити в такий спосіб: природний стан – суспільний договір – цивільний, суспільний, політичний стан.

У цих концепціях підкреслювався принцип свободи особи, ідея самоцінності окремої людини, повага до її власності й господарської самостійності, невід'ємності її громадянських прав. У громадянському суспільстві "стабільність, благополуччя, прогрес суспільства в цілому нерозривно пов'язуються з добробутом особистості, інтереси й надбання якої захищаються законами й цілою системою установ й інститутів, що забезпечують дієвість закону" [**123**, с. 17].

Формування громадянського суспільства відбувалося паралельно з формуванням держави нового типу – буржуазної держави. Це був процес перетворення традиційного станового суспільства на сучасне громадянське, феодальної ієрархічної держави на правову. Із цього часу співвідношення політичного й громадянського суспільства виявляється предметом уваги соціально-філософської думки [**123**, с. 19].

Представниками природно-правової теорії й концепції громадянського суспільства були Т. Гоббс, який дотримувався консервативної точки зору, і виражав інтереси прогресивно налаштованої англійської аристократії; та Дж. Локк, який вважався засновником буржуазного лібералізму.

Оцінюючи природний стан як "війну всіх проти всіх", Т. Гоббс вважав державу інститутом, здатним захистити індивіда від цієї загальної війни, для

чого необхідно обмежити “природні права” окремої особистості громадянськими законами, передати частину прав верховної владі. Держава несе відповідальність перед своїми громадянами, але бажав від них повного підпорядкування владі. Наявність верховної влади суверена – необхідний компонент громадянського суспільства, що збігається з державою.

Хоча держава, за Гоббсом, може бути могутньою, авторитарною й репресивною, все-таки її головна функція – захист конституційних прав громадян (захист громадян від зовнішніх та внутрішніх загроз, захист економічних прав і т. п.). Збіг громадянського суспільства й держави виглядає у Т. Гоббса вже “не як поглинання громадянського суспільства державою, а як їхня певна взаємодія, при якій громадянське суспільство виступає одночасно як передумовою виникнення такого типу держави, так і її принципової якістю” [**123**, с. 136]. Структура громадянського суспільства виглядає наступним чином:

- держава, яка володіє верховною владою суверена;
- групи й об’єднання громадян;
- окремі громадяни, як піддані монарха й суверена, що є представниками тих або інших груп і об’єднань.

Якщо Т. Гоббс прагнув до компромісу між монархією (як формою політичного правління) і буржуазною економікою, то Дж. Локк обґрунтував компроміс між монархією й республікою в межах політики, яка, за його думкою, служить інтересам буржуазного розвитку. Його ідеалом була конституційна монархія з поділом влади, де верховна законодавча влада належить парламенту, що вирішує питання “з волі більшості”.

Парламент повинен законодавчо закріпити різні буржуазні свободи: слова, совісті, друку, зборів і приватної власності та гарантувати недоторканість останньої. Виконавча влада, включаючи судову й військову, передається уряду – кабінету міністрів та монарху. Дії уряду регулюються законом, якій ніхто не має права порушувати. Вчення Дж. Локка вважається буржуазним лібералізмом і втіленням “здорового глузду”, що виражає дух

часу. Саме цей “здоровий глузд” був проти втручання держави в справи приватних підприємців, але в той же час вимагав від держави захисту як від свавілля диктаторів, так і від гніву народних мас.

На відміну від Т. Гоббса, Дж. Локк розумів “природний стан” зовсім не як “війну всіх проти всіх”, але як стан свободи й рівності людей. Звідси – їхнє розходження в розумінні переходу від природного до громадянського стану. Якщо Т. Гоббс протиставляв одне іншому, то Дж. Локк вважав, що громадянське суспільство походить із природного стану, будучи його логічним й органічним наслідком.

По-різному вони розуміли й характер суспільної угоди. У Т. Гоббса гарантом дотримання суспільної угоди стає держава, тоді як у Дж. Локка – народ в особі своїх законодавців. Концепція суспільної угоди Дж. Локка тісно пов’язана з його принципом поділу влади, з якого виходить, що уряд не має права діяти як заманеться, він саме зобов’язаний підкорятися законам, які не урядом були спочатку сформульовані.

Підкреслюючи, що урядова влада не має права ні в кого відібрати “власність”, Дж. Локк називає власністю все, що є в людини – не тільки майно, але й життя, здоров’я, честь та гідність, а також всі законні права. У випадку, коли уряд порушує цей принцип, піддані держави мають право підняти повстання, розірвати договір з існуючим урядом й установити нову владу.

Дж. Локк, однак, слідом за Т. Гоббсом, змушений погодитися, що реальність далека від тих принципів, які є підставою громадянського суспільства, але самі ці принципи мають нормативний характер. Для Дж. Локка громадянське суспільство в цілому виявляється тотожним державі. Але при цьому він не міг не бачити й існуючих між ними розходжень, оскільки з розвитком капіталізму відбувається усе більш різкий поділ економіки й політики, приватної й публічної сфери, віддалення громадянського суспільства від держави, що втілювали відповідно приватний і суспільний інтерес.

Ця суперечність знімалася у Дж. Локка завдяки використанню генетичного й структурного підходів до громадянського суспільства. Відповідно до генетичного підходу вважалося, що суспільство виникло раніше держави, господарство – раніше політики, а значить повної тотожності між ними бути не може. Структурний же підхід ураховував єдність форм економічного й політичного життя, які у своїй сукупності представляли новий тип соціального устрою – буржуазне суспільство, що приходить на зміну традиційному, станово-ієрархічному, феодальному суспільству.

Представники теорії суспільної угоди звертали увагу на протистояння між громадянським суспільством, що втілює приватний інтерес, і державою, що втілює інтерес суспільний. Вони прагнули знайти оптимальну форму сполучення приватних і спільних інтересів, свободи особи і її свідомого самообмеження. Тема індивідуалізму так чи інакше висвітлена у працях Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж. -Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є й інших мислителей, привернула увагу до питання про права й свободи особи як громадянина – члена суспільства, незалежного від держави.

Вони сприяли формуванню традиції, що розглядала державу як надмірно великий організм, що перешкоджає вільному волевиявленню окремого індивіда й реалізації його потенційних можливостей. І хоча самі представники теорії суспільної угоди ототожнювали поняття громадянське суспільство" й "держава", використовуючи їх як взаємозамінні, традиція, що сформувалася на основі цих теорій, починає їх не тільки розрізняти, але й протиставляти, висунувши на порядок денний тему "громадянське суспільство проти держави.

Третім періодом у розвитку ідеї громадянського суспільства є "інституціональний період" (XIX – перша чверть XX ст.), що характеризується розширенням сфери впливу, політичного визнання й утвердження ідейного панування концепції громадянського суспільства в умовах буржуазних революцій. Громадянське суспільство з теоретичної

конструкції перетворюється на особливу сферу соціальної реальності, здобуваючи тим самим онтологічний статус.

Цей період починається з Геґеля, який розмежував державу й громадянське суспільство, підкресливши нетотожність першої другому, вважаючи громадянське суспільство прикметою сучасності й особливим етапом всесвітньої історії.

Всесвітня історія, за Геґелем, – це розвиток абсолютного морального духу, що реалізується у трьох ступенях розвитку суспільства – сім'ї, громадянському суспільстві й державі. Розвиток громадянського суспільства вже припускає наявність держави в якості своєї підстави. "... Насправді держава взагалі – це скоріше те *перше*, в межах якого сім'я тільки формується у громадянське суспільство, і це ідея самої держави, яка переходить у ці два моменти..." [**35,** с. 211].

Геґель, однак, не включав сім'ю до складу громадянського суспільства, вважаючи її лише передумовою й основою виникнення останнього. Громадянське суспільство – сфера реалізації особливих, приватних цілей й інтересів окремої особистості. І в той же час воно – необхідний етап розвитку абсолютного духу й всесвітньої історії, що являє собою взаємозв'язок і взаємообуволеність особливого й загального.

Відповідно до Геґеля, громадянське суспільство включає три моменти:

- систему потреб (як одного індивіда, так і всіх громадян), задоволення яких відбувається за допомогою й у процесі праці;

- правосуддя, що гарантує свободу й захист власності;

- поліцію, що стежить за тим, щоб благо окремої особистості "розглядалося й здійснювалося як право", і корпорації – об'єднання за інтересами, справою або вмінням, що дарує всім, хто входить до неї, привілеї й честь, "…формує другий *моральний* корінь держави…", де особливе вкорінене в загальному [**35**, с. 210].

Але на етапі громадянського суспільства ще не досягнута справжня свобода й справді розумний порядок, тому що воно здається Геґелю ареною

для боротьби суперечливих інтересів, “війною всіх проти всіх”. Тому громадянському суспільству як “державі потреби й порядку” він протиставляв справжню державу, “державу розуму”. “…Держава, – пише Геґель, – це хода Бога у світі; за її основу править влада розуму, який здійснює себе у вигляді волі. Мислячи ідею держави, треба мати на увазі не особливі держави, не особливі інститути, а ідею для себе, цього дійсного Бога.” [**35**, с. 216].

Громадянське суспільство співвідноситься з державою як попередній щабель із наступним, як нижча форма з вищою, як частина із цілим. При цьому громадянське суспільство виявляється в той самий час й автономним, і нерозривно пов’язаним з державою, політичним і неполітичним явищем.

Тут бере свій початок традиція подвійного вживання поняття “громадянське суспільство”: в одному випадку – як певного рівня розвитку соціального організму в цілому, що ототожнюється з державою (що є продовженням лінії попереднього етапу); в іншому – як особливої сфери, що включає сукупність структур й інститутів, що виникли раніше держави, та частково незалежних від неї. І це друге розуміння стане основою для інтерпретації громадянського суспільства на наступному етапі. Прагнучи об’єднати обидві ці інтерпретації, Геґель, втім, віддавав пріоритет державі в її взаємозв’язку із громадянським суспільством .

Ще один факт щодо геґелівської інтерпретації ідеї держави. Його версія правової держави є етатиською, але аж ніяк не тоталітаристською, як вважає ряд авторів, оскільки вона заснована на принципі суверенності держави. А цей принцип став правовою вимогою й першою умовою існування права й правової держави як на теоретичному, так і на практичному рівні. Тоталітаризм же заперечує цей принцип. У тоталітарній державі всі норми, структури й інститути засновані не на праві, а на сваволі й насильстві. Як цілком слушно зазначав В. Нерсесянц: “У геґелівському етатизмі правомірно бачити не ідеологічну підготовку тоталітаризму, а авторитетне філософське попередження про його небезпеку” [**103**, с. 30-31].

Тоталітаризм й етатизм – взаємовиключні поняття. “І саме тоталітаризм, а не етатизм, як нерідко помилково вважають, є радикальним запереченням прав і свобод особи, незалежності й самостійності громадянського суспільства, що в умовах тоталітаризму повністю політизується й ідеологізується, втрачає самостійність, руйнується й “поглинається” тоталітарною системою” [**22**, с. 31].

Слідом за Геґелем, К. Маркс також розглядав громадянське суспільство як історичний феномен, тобто як результат і певний щабель історичного розвитку. Однак становлення, розвиток і функціонування громадянського суспільства розумілося К. Марксом дещо інакше. На відміну від Геґеля, К. Маркс вважав, що не абсолютний дух, а сім’я й громадянське суспільство стали передумовами держави.

К. Маркс, так само як і Геґель, пов’язував виникнення громадянського суспільства з необхідними для цього економічними передумовами у вигляді свободи приватної власності. “Практичне застосування права людини на свободу є право людини на *приватну власність*... Право людини на приватну власність є виходить, право на свый розсуд (à son gré) безвідносно до інших людей, незалежно від суспільства, користуватися своїм майном і розпоряджатися ним; воно право своє корисливості. Ця індивідуальна свобода, як і це використання її, становить основу громадянського суспільства” [**95**, с. 372].

Подібно Геґелю, К. Маркс вважав за можливе подвійне вживання терміну “громадянське суспільство”: з одного боку, для позначення громадянського суспільства як такого, котре він ототожнював з певним щаблем суспільного розвитку, а саме з буржуазним суспільством; а з іншого боку – для позначення тієї або іншої сфери суспільства, тобто певної громадської організації.

Марксова інтерпретація громадянського суспільства, що формувалася як у взаємодії, так й у протистоянні геґелівської, виходить із поділу економічного й політичного життя, із чого виникала необхідність

розмежування громадянського суспільства й держави. Однак конкретний зміст сфери громадянського суспільства К. Маркс зводить до “матеріальних життєвих відносин”, ототожнюючи її з областю господарської діяльності (тобто з базисом), тоді як держава, на його думку, являє собою надбудову.

У своїх міркуваннях К. Маркс виходив за рамки застосування поняття громадянського суспільства до чисто економічної сфери, роблячи посилання на пресу, соціальні ініціативи громад у контексті протиставлення державі з її авторитарними тенденціями. Але все-таки він не звернув належної уваги на такі елементи громадянського суспільства, як добровільні об’єднання, домогосподарство, професійні асоціації і т. п.

Теоретична зангажованість К. Маркса увесь час повертала його увагу до ототожнення громадянського суспільства тільки з областю праці, виробництва й обміну, тобто з областю економічного розвитку.

Тлумачення громадянського суспільства як особливої позадержавної сфери соціального організму одержало неабияке поширення в Європі завдяки А. де Токвілю і його дослідженню американської демократії, що стала реальним втіленням принципів й основ теорії суспільної угоди й громадянського суспільства, розроблених на той час.

Специфіка американського громадянина (на відміну від європейського) полягає в органічному сполученні поваги до закону й до прав інших людей з надзвичайною волелюбністю, прагматизмом, почуттям власної гідності, що приймає найчастіше форму крайнього індивідуалізму. “Він кориться суспільству не тому, що він нижче тих, хто їм керує, або менше, ніж інша людина здатна керувати самим собою. Він тому кориться суспільству, що визнає корисним союз із подібними собі й знає, що цей союз не може існувати без влади, що підтримує порядок. Таким чином, у всьому, що стосується взаємних відносин громадян, він стає в положення підданого. У всьому, що стосується його самого, він залишається паном, він вільний у своїх діях і віддає звіт одному Богові” [**133**, с. 48].

Становлення суспільства в цілому й громадянського суспільства, зокрема, Токвіль пов'язував з формуванням громади, що представляє собою інститут, який з'являється раніше держави й незалежно від неї. Саме в громаді, що володіє власною силою й незалежністю від держави, виховується звичка до волі, рівності. Громади, будучи джерелом сили держави, не допускають її втручання у свою життєдіяльність.

Громади є основою, але не єдиним елементом громадянського суспільства. "Общинні установи так ставляться до свободи, як початкові школи до науки". На їхній основі створюються численні громадянські асоціації й об'єднання – релігійні, сімейні, професійні, і т. п., – сфери, що охоплюють майже всі сфери соціальної діяльності.

Крім своїх безпосередніх завдань асоціації виконують й інші функції. По-перше, вони є інститутами, що захищають моральні цінності, свободу думки й самостійність рішень від втручання з боку держави. По-друге, вони виступають гарантом, що захищає як людей від зазіхань зовнішніх політичних сил, так і соціальну сферу й політичні інститути від надмірних амбіцій й егоїстичних інтересів самих людей.

І крім того, в них триває робота, що розпочата в межах "громади по гармонізації колективних й індивідуалістичних устремлінь людей, вихованню їх у дусі свободи й відповідальності, поваги до демократичних цінностей, традицій і звичаїв, формуванню навичок відповідної соціальної поведінки" [**103**, с. 81]. І тут важливим є наступне: розвиток спеціальної науки про асоціації та наявність свободної преси. А. де Токвіль уперше звернув увагу на ту роль, яку відігрвє незалежна преса як у формуванні громадянської самосвідомості, так і у розширенні простору самого громадянського суспільства.

Згідно А. де Токвілю, громадянське суспільство, на відміну від держави, – це сфера, якій притаманний не примус, а добровільний вибір, авторитет моралі, а не влади. При цьому він не протиставляє одне іншому як

добрий і злий початок, а навпаки, підкреслює плодотворність їхньої взаємодії за умови, що держава є демократичною.

А. де Токвіль вказує на значну роль особливого соціального інституту – політичних асоціацій, які не тільки не входять до складу громадянського суспільства, але й не стають частиною державного апарату, будучи засобом їхньої взаємодії. Громадські й політичні організації сприяють взаємному розвитку й збагаченню. Тобто А. де Токвіль не виключає політичний початок зі сфери громадянського суспільства. Більше того, характер взаємозв'язку політичних і громадських асоціацій визначає тип самої держави.

Якщо в деспотичних державах відбувається придушення й тих, і інших, то в демократичній створюються всі умови для їхнього процвітання. Чим більше розвинені політичні асоціації, тим більш демократичний державний устрій і більшою свободою володіють громадяни. "Необмежений ступінь розвитку політичних організацій – це вищий ступінь політичної свободи, яку може винести народ" [**133**, с. 45].

Отже, Токвіль не тільки не протиставляє громадянське й політичне суспільства, але вважає, що їхня взаємодія досить плідна й необхідна для справжньої демократії.

Геґелівське розуміння ідеї громадянського суспільства сприяло формуванню загальнометодологічних підходів до проблеми; локківське – її політичному і юридичному аналізу; токвілевська традиція служить теоретичною й практичною основою для досліджень конкретної структури громадянського суспільства, тобто надає проблемі соціологічного виміру [див.: **123**, с. 41].

Незважаючи на розходження цих традицій, всі вони поєднуються деякими загальними принципами. Це, по-перше, всі людські істоти за своєю природою є вільними й рівними перед законом особистостями. По-друге, закони, що визначають реальну сферу свободи окремих індивідів, мають універсальну значимість. По-третє, це принцип свободи, що стосується вираження своїх потреб і дій у власних інтересах у рамках існуючої

законності, а також гарантоване законом і відповідними інститутами право створення добровільних об'єднань. По-четверте, це захищена державою свобода придбання власності й розпорядження нею. По-п'яте, – наявність механізмів, які стабілізують відносини між громадянським суспільством і державою й дають суспільству необхідний рівень захищеності від державного втручання.

Четвертий етап еволюції ідеї громадянського суспільства – 20–90-ті роки XX ст. На цьому етапі відбувається перехід від практичних вимог економічної й політичної свободи особи, характерних для попереднього періоду, до розширення свобод у сфері культури, стилів життя й т.д. Поступово з'являються умови для трансформації дихотомії "громадянське суспільство – держава" у більш складні конструкції.

Ідея громадянського суспільства одержує своє практичне втілення в системі стійких, загальноприйнятих уявлень про суспільство, які розуміються й поділяються більшістю його членів. На цій стадії підсилюються такі ознаки й фактори, як раціонально-критичне відношення до соціальної реальності, плюралізм вірувань, ідей, думок й ін. Ідея громадянського суспільства перестає бути лише теоретичною конструкцією, стаючи надбанням буденої свідомості.

Виникають різні форми реального громадянського суспільства. У цей час мало хто ототожнює громадянське суспільство з державою, хоча б навіть і правовою, оскільки в такому випадку поняття "громадянське суспільство" втрачає власний зміст. Громадянське суспільство виконує функцію сполучної ланки між особистістю й державою, "приватною" й "публічною" сферами, приватними і спільними інтересами.

Подальша інституціоналізація цієї ідеї приводить до утворення безлічі наукових шкіл і напрямів, деякі з них стимулюють нові соціальні рухи, громадянські ініціативи, сприяють формуванню соціокультурних і правових зразків, що визначають поведінки людей і гарантують ним права і свободи.

Таким чином, у цілому можна відзначити, що на сучасному етапі це поняття здійснило значну еволюцію від концепції “соціалістичного громадянського суспільства” із властивим їй зверненями до цінностей і норм демократичного й етичного соціалізму до концепцій, що увібрали положення неоконсервативної ідеології: про згубність поглинання громадянського суспільства державою й політизації всіх сфер громадського життя, про необхідність звільнення регіонів від диктату центру, розвитку місцевої влади й творчої ініціативи на рівні сільських громад і добровільних об’єднань. Розвиток ідеї громадянського суспільства в Україні – тема 3 розділу цієї дисертаційної роботи.

1.3. Геґелівська філософія права в контексті філософсько-правової культури

Геґелівські філософсько-правові ідеї стали основою для подальшої інтерпретації багатьма мислителями, які не були позбавлені однобічності. Са́ме значення геґелівських філософсько-правових ідей Ф. Енгельс порівнював з тріумфальною ходою, але водночас зазначав, що це було початком міжусобної війни. Це призвело до того, що в розумінні геґелівської спадщини виникають декілька ідейних течій. З позицій сьогодення можливо не тільки оцінити цей вплив, але й класифікувати дослідників у залежності від використання ними геґелівських здобутків.

За роки свого перебування у Берлінському університеті Геґель зміг об’єднати під своїм керівництвом групу учнів у школу з назвою “Товариство наукової критики” (1826). Після смерті Геґеля його школа за певних обставин розпалася на декілька напрямів. На думку Ф. Коплстона, розкол між геґельянцями стосувався передусім інтерпретації, оцінки та розвитку геґелівської позиції відносно релігійних та теологічних проблем [див.: **74**, с. 284]. До старогеґеліянців відносяться Г. Габлер, К. Гешель, К. Дауб, П. Мархейнеке, Л. Геннінг, Г. Гінрікс. Вшановуючи пам’ять Геґеля, ці геґельянці, у своїй більшості професори та приват-доценти університетів,

розробляли різні галузі його універсальної системи. До учнів Геґеля належить й юрист Едуард Ганс (1798–1839), що очолював кафедру юриспруденції у Берліні та опублікував працю про право наслідування, хоча, на думку Ф. Коплстона, Геґель навряд чи погодився би вважати цих ортодоксальних мислителів своїми учнями [**74**, с. 283-285].

Центром геґельянства, поміркована у філософському та політичному відношенні, є група теологів та філософів, до яких відносять біографа Геґеля К. Розенкранца, Ф. фон Штайна, А. Цешковського, істориків філософії Ердмана, Швеґлера, Целлера, Прантля та ін.; криміналістів – Абетка, Бернера, Кестліна, та інших. Іноді до центру долучають також Е. Ганса – голову "Берлінського філософського товариства", К. Міхелета та Ф.Мархейнеке, але точно визначити, хто з представників цієї групи відноситься до центру, складно, тому що в одних питаннях вони приєднувались до правих геґельянців, а в інших – до лівих [див.: **132**, с. 12-13].

Серед учнів та послідовників Геґеля були теоретики, які намагалися застосувати геґелівські ідеї до нагальних питань сучасності: соціальних та матеріальних умов життя, положення класів та станів відносно їх правового статусу. Це ліве геґельянство (молодогеґельянці), представниками якого були брати Б. і Е. Бауери, Д. Штраус, А. Руге, Л. Фоєрбах, М. Гесс, Д. Кеппен, Г. Гервег, М. Штірнер, деякий час К. Маркс, Ф. Енгельс.

Ідеї Геґеля мали значний вплив на дослідників національної ідеології Г. Людена, А. Мюллера, Л. Ранке; на політичну науку в особі Х. Аренса, Р. Моля, Л. Штайна, представників школи політичних істориків (І. Дройзен, М. Бункер. Геґелівські ідеї були тією основою, яку використав К. Реслер для обґрунтування політичної діяльності канцлера О. фон Бісмарка [див.: **102**, с. 232-233].

Засновником англійського неогеґельянства вважається Д. Стірлінг – автор праці "Секрет Геґеля" (1865). До інтерпретаторів геґелівської філософії права належать: Б. Бозанкет, що розглядав природу індивіда як продукт

універсальної державної основи, при цьому реалізація свободи індивіда можлива “тільки при повній слухняності” перед його державою, що є для індивіда вищим “імперативом”. Ф. Бредлі, який стверджував про неусвідомлений прояв в індивідах об’єктивного розуму, що таким чином виявляє і пізнає себе; Т. Грін заперечував уявлення про те, що загальне добро, що втілюється і оберігається державою, може бути результатом вільної гри індивідуальних інтересів. Голландський геґельянець Г. Боланд відігрів значну роль у становленні всього європейського неогеґельянства [див.: **103**, с. 246-247].

Представники американського геґельянства – це, насамперед, А. Вілліх, П. Кауфман, М. Конвей, зосереджували свою увагу на ліберальних аспектах вчення Геґеля, насамперед на субстанційному характері свободи індивіда.

У багатьох європейських країнах XX ст. були філософи, що представляли філософський напрямок, який мав назву “неогеґельянство”: так, в Англії – Грін, Голдлейн, Стірлінг; в Італії – Д. Джентіле, Б. Кроче, С. Панунчино, В. Сфорца, У. Спіріто; в Голландії – Б. Вігерсма, І. Гессінг, Б. Телдерс; у Франції – Ж. Валь, О. Кожев, Ж. Іпполіт, який вважав, що причина піднесення держави над громадянським суспільством у геґелівський “Філософії права” є “пантрагізм як негативність”, держава не може подолати повністю трагічну перспективу по той бік задоволення приватного життя [див.: **64**, с. 13-14].

Зрозуміло, що потужний рух неогеґельянства був у самій Германії. В. Віндельбанд виголосив промову під назвою “Відродження геґельянства” (1910) як програму нового загальноєвропейського філософського руху. Ю. Біндер, М. Буссе, Т. Герінг, який визнавав особливу роль Геґеля у питанні про “тотальну державу”, Г. Гізе, Е. Гірш з ідеєю про державу, як “духовну батьківщину”, Г. Геллер, Г. Ґлокнер, В. Дільтей, Г. Кіндерманн, Р. Кронер, А. Лассон, який пов’язав своєю творчість з правим геґельянством XIX ст., К. Лоренц, який доводив, що неогеґельянство бере свій початок якраз від

філософії права, Г. Нул, І. Пленге, В. Шенфелд, В. Шмідт, О. Шпан [див.: **101**, с. 250].

Г. Шмідтом використовувались елементи геґелівської діалектики для розв'язання соціально-політичних суперечностей. Для американського філософа В. Верекке саме обґрунтування Геґелем сильної держави зумовлене розумінням проблеми класів і неминучості боротьби між ними. Ж. Лаво констатував ліберальний характер геґелівської держави і завдяки цьому відкидав погляди на його вчення як обґрунтування абсолютної влади держави по відношенню до індивіда, оскільки в політичні теорії Геґеля вдається досягнути поєднання індивідуальної і загальної волі, що виражається у визнанні державою індивідуальних інтересів, а індивідом – державної волі. Про об'єктивну наявність буржуазної ідеї свободи в інститутах суспільства і держави говорить Б. Вілмс, підкреслюючи при цьому зумовленість і приреченість окремого індивіда в самому буржуазному суспільстві, що в цілому негативно відбивається на статусі самого суб'єкту – не емансипованого, а розчарованого і приборканого зі своєю постреволюційною роллю . Г. Люббе визначає геґелівську філософію права як прагматичну теорію, що орієнтувалася на буржуазне суспільство, на умови дійсності буржуазних свобод. Так, свобода совісті означає практичну свободу індивіда проти тотального панування принципу моральності, що в цілому дозволяє відвернути таку політизацію суспільства, при якій народ стає "натовпом". Геґелівська ідея органічної держави трактується Г. Мюлером як "соціальна держава", яка й реалізує свободу цілого і частини, суспільства і особистості. Сама ж ідея "органічного зв'язку" загального і індивідуального у вченні Геґеля, за Мюллером, визначається таким принципом: всі за одного, один за всіх [**103**, с. 290, 294, 294-295, 296, 299].

На думку К. Фішера, філософія Геґеля зберігала панування у XIX ст. "як завдяки точкам зору, що пішли з неї, все одно, відповідно до її волі або всупереч її волі, а також завдяки антитезам, що повстали проти неї, байдуже з яким успіхом" [**142**, с. 463]. Як опозиція геґелівським ідеям виникає

філософський напрям під назвою “антигеґельянство”, метою якого було спростування геґелівських методологічних підходів, системних побудов як філософського, так і соціофілософського характеру. Німецька філософія XIX ст. представлена такими критиками Геґеля: Бенек, Р. Гайм, Гербарт, Ф. Енгельс, К. Маркс, Л. Фоєрбах, Фріз, пізній Ф. Шеллінг, А. Шопенгауер. К. Прантл у статті “Геґель і геґельянство” у “Німецькому словнику про державу” (1860) розцінює геґелівську філософію як “потворне утворення” німецького культурного розвитку [див.: **100**, с. 179].

Існує підхід, за яким геґелівська філософія розуміється як геометрія псевдосфери “геометрія п’ятого виміру”, що незастосовна до нашого земного всесвіту; геґелівська філософська система визнається лише як “історичний факт”, оскільки всі її висновки вже зруйновані сучасною наукою. Так, В. Джеймс порівнював геґелівський засіб мислення зі станом, що виникає після отруєння окисом азоту. Б. Рассел у “Історії Західної філософії” констатував хибність майже всіх геґелівських доктрин, виходячи з принципово інших наукових і методологічних орієнтацій .

У цьому зв’язку можна умовно поділити критику політичної філософії Геґеля на:

- німецьку ортодоксальну націонал-соціалістичну, що ґрунтується на критиці геґелівського етатизму з позицій авторитету нації (народу) (Ф. Бем, А. Боймлер, Г. Гайзе, Е. Крік, А. Розенберг, та ін.);

- ліберальну критику (друга половина XX ст.): К. Ахам, Ф. Бауер, Я. Гомес, Е. Зауер, В. Таймер, І. Фетчер, К. Фрідріх та ін. [див.: **102**, с. 265].

Б. Рассел, характеризуючи уявлення Геґеля про державу, зазначає: “...нас повинно цікавити..., чи громадяни існують задля держави, чи держава задля громадян? Геґель дотримується першого погляду, ліберальна філософія, що походить від Дж. Локка – другого”. Таким чином, саме тому, що держава у Геґеля є не засобом, а метою, а її надособистісна сутність “є просто метафізичним витвором”, Рассел оцінює геґелівську концепцію держави як антиліберальну, що “виправдовує всяку внутрішню тиранію і

будь-яку зовнішню агресію...”. Це стає можливим завдяки логіці Геґеля: “в цілому більше реальності чи досконалості, ніж у його частинах, і що ціле збільшує свою реальність і досконалість, стаючи більш організованим”. І все ж таки, на думку Рассела, сама по собі геґелівська метафізика зовсім не дає “ніякої достатньої підстави для виняткового зосередження на державі й відкидання інших громадських організацій”, а будучи послідовною повинна була б привести Геґеля до висновку про те, що перевага держави над “анархічним гуртом індивідів” у такій ж мірі повинна була б забезпечити “перевагу світової держави над анархічною сукупністю держав” [**121**, с. 619, 617].

Р. Дарендорф та Е. Кассірер вважали, що геґелівська філософія права стала підґрунтям для реакційних аспектів у історії німецького політичного життя, в тому числі, для становлення націонал-соціалізму завдяки своєї антиліберальності, антидемократичності й антиіндивідуалістичності [див.: **102**, с. 268].

К. Жоль звертає увагу на геґелівське піднесення держави як верховної влади у житті людини, що проклало шлях Другому райху О. фон Бісмарка і Третьому райху А. Гітлера [див.: **60**, с. 298]. Подібна до ціх поглядів позиція Ф. Шульженка і Т. Андрусяка, які вважають, що Геґель через свої логічні судження дійшов висновку про зверхність держави над особистістю, як загального і цілого над окремим і одиничним. Індивідуальну долю людини Геґель приніс у жертву загальному; вона мало важить на терезах історії.

Умовно вплив та поширення геґелівських філософсько-правових ідей на території України можна поділити на два періоди, межею яких була Жовтнева революція 1917 р.

Так ректор Київського університету Св. Володимира, професор К. Неволін, який свого часу був слухачем геґелівських лекцій у Берлінському університеті, у 30-роках XIX ст. досліджував витоки громадянського суспільства [див.: **99**, с. 60], а у своїй фундаментальній праці “Енціклопедія законознавства” одним з перших в Росії виклав основні ідеї геґелівської

філософії права. Відомий правознавець, професор Петербурзького університету П. Редкін, який теж був слухачем геґелівських лекцій, стверджував, що Геґель, насичений античним духом, в особливості духом Платона і Арістотеля, віддає індивіда своїм моральним організмам так, що індивіди поглинаються ними, в особливості же – в самому вищому організмі – у державі [див.: **122**, с. 18].

До соціально-політичних аспектів геґелівської філософії зверталися М. Бакунін, В. Бєлінський, О. Герцен, З. Грановський, М. Драгоманов, П. Лавров, М. Станкевич, П. Чаадаєв, М. Чернишевський та ін.

Про "нерозуміння Геґелем свого часу" (через "приписування" німецьким філософом занадто великої ролі діалектиці), прагненням якого було дійти до "реальності", домагаючись при цьому своїх практичних цілей і завдань, говорив П. Чаадаєв [див.: **149**, с. 214], і зокрема про те, що через передчасну смерть Геґель не встиг сказати свого останнього слова, остаточно оздобити своє вчення. Разом із тим, як вважав Е. Соловйов, саме завдяки сприйняттю вчення Геґеля, ставлення Чаадаєва до Росії було безумовно негативним. Особлива увага стосовно соціально-політичного змісту геґелівської філософії приділялася онтологічному і методологічному значенню тези Геґеля "про розумність дійсності". Це характеризує погляди В. Бєлінського [див.: **11**, с. 392] та М. Бакуніна [див.: **8**, с. 177] на першому етапі їхньої творчої еволюції. Якщо спочатку В. Бєлінський зазначає, що людина є "живою частиною живого цілого", приватною і випадковою по своїй особистості, але загальною і необхідною по духу, то пізніше критичні акценти починають переважати, і його вже не задовольняє геґелівський імперсоналізм, пов'язаний із недооцінкою особистості і обґрунтуванням примату суспільства над нею. "Об'єктивний світ – страшний", "Що мені в тому, що живе всезагальне, коли страдає особистість", "Всезагальне, це – кат людської індивідуальності", – чуємо ми голос Бєлінського, для якого вже доля суб'єкту, індивідууму, особистості важливіша за долю всього світу і геґелівської "Allgemeinheit" [**11**, с. 69-70].

М. Бакунін в більш пізній період своєї творчості вже критично оцінює геґелівські уявлення про природу і призначення держави при формуванні методологічних підстав анархізму і слов'янського революційного месіанізму, з акцентом на абсолютизацію геґелівського "утримання" [див.: **102**, с. 234; **62**, с. 58].

О. Герцена відносять до іншого типу геґельянства, що примикає не до німецької, а до французької культури [див.: **62**, с. 73]. Саме цим В. Зеньківський визначає специфіку соціалістичних переконань Герцена, який в контексті геґелівських ідей робив акцент на темі особистості в широкому соціально-етичному плані, що виявляється й в докорінній особливості слов'янської думки – сплетення теоретичного і аксіологічного (ціннісного) підходу до буття [**62**, с. 83]. У цьому ключі і слід розуміти тезу Герцена про моральний сенс республіки. У геґелівському стилі лунала думка Герцена про розум, що не знає "цієї" особистості, а знає лише необхідність особистості "взагалі". В. Нерсесянц говорить про спробу Герцена за допомогою геґелівських ідей (орієнтація на революційне значення діалектики Геґеля) дати філософське обґрунтування соціалізму [див.: **102**, с. 237]. І вже подібно Бєлінському, Герцен намагається подолати підпорядкування особистості шляхам Абсолютного Духу, коли говорить про безмежну свободу індивіда і його самодержавну незалежність або про те, що підпорядкування особистості суспільству, народу, людству, ідеї є продовженням людських жертвоприносень.

Характеризуючи становлення соціально-політичних переконань М. Чернишевського В. Зеньківський відзначає швидку зміну відпочаткової захопленості Геґелем: "Мені здається, що я рішуче належу Геґелю" уявленням про те, що "Геґель – раб реального становища речей, реального устрою суспільства", що в свою чергу пояснюється розвитком утопічного світосприйняття самого Чернишевського [див.: **62**, с. 128].

Висока оцінка геґелівського вчення була дана багатьма видатними юристами та правознавцями: І. Максимовичем, Б. Чичеріним,

П. Новгородцевим та іншими [див.: **81**, с. 25], для яких найважливіше значення мав саме аспект вчення Геґеля про співвідношення держави з іншими соціальними інститутами й формами прояву індивідуального.

Про вплив Геґеля на відомого російського дослідника державного права А. Градовського вказує В. Нерсесянц, зокрема, на його спроби "розумного" примирення перетворюючих та охоронних засад суспільного і політичного життя [див.: **102**, с. 242].

В. Нерсесянц характеризує ставлення до проблеми взаємовідносин суспільства і держави професора Московського університету, однієї з найбільш значних постатей російського геґельянства Б. Чичеріна, який, визначаючи сім'ю, церкву, громадянське суспільство і державу в якості основних сходів людського співжиття, підкреслював самостійність кожного з цих елементів і неможливість їх "зняття" у геґелівському сенсі. Таким чином, являючи собою самостійне, особисте і індивідуальне начало, кожна галузь людського життя і діяльності (релігія, мистецтво, господарство й політика) завдяки загальному добру як мети держави, в більшій мірі припускає гармонію, а не пригнічування з боку суспільного і колективного принципів [див.: **102**, с. 243-244]. При цьому основоположна роль держави, що висловлює і захищає загальні інтереси, у Чичеріна не викликає сумнів: "Все життя, вся суспільна діяльність виходить із держави... Вона була вихідною точкою для всього" [**150**, с. 315], тим більше, якщо визнаний державою в якості правового принцип індивідуалізму якраз й сприяє запобіганню придушенню особистості державою, безумовному підпорядкуванню окремої людини суспільним та колективним засадам [див.: **102**, с. 244].

У 1869 р. М. Драгоманов захищає магістерську дисертацію "Питання про історичне значення Римської історії і Тацит", розглядаючи при цьому соціально-політичну теорію суспільства Геґеля [див.: **58**, с. 609]. Дослідження М. Драгоманова було пронизане вірою у прогрес, у зростання наукової, політичної і моральної свідомості [див.: **58**, с. 21], але при цьому містило критику поглядів Гердера і Геґеля на еволюцію історії, за якими

людство вважається єдиним організмом, а історичний прогрес здійснюється за окремими “історичними” народами. Сам же прогрес історії, критеріями якого є вищий рівень духовної культури і соціальна справедливість, за Драгомановим, по-перше, є пов’язаним із участю всіх народів, і, по-друге, полягає у затвердженні ідеї невід’ємних прав людини [див.: **47**, с. 183].

У своїй роботі “Сучасна наука й анархія” (1892) П. Кропоткін, говорячи про відродження Геґелем “середньовічної схоластики”, підкреслював неможливість підпорядкування анархіста таким метафізичним положенням як: “держава є ствердження ідеї вищої справедливості в суспільстві” або – “без держави немає суспільства” [**78**, с. 283, 347].

П. Новгородцев говорив про неможливість задоволення сучасної думки геґелівським засобом поєднання особистості із суспільством. Хоча, на його думку, цей засіб все ж залишається класичним зразком синтезу цих двох засад у площині їхнього гармонійного злиття, що набуває у Геґеля “характер вишої моральнісної правди”. Саме ця “правда”, на думку П. Новгородцева, є моральним ідеальним планом, що суперечить руху життя з його суперечностями і зіткненнями, що і викликає необхідність заперечення, оскільки саме в цих суперечностях відбувається становлення особистості. Основний центр цього заперечення знаходиться у самій ідеї особистості як абсолютної цінності з її правом самовизначення, особистості, для якої суспільство зовсім не є верховною керівною нормою. Безумовне моральне значення особистості і вказує напрям та мету морального прогресу, будучи “творчим початком суспільного життя” [див.: **106**, с. 168, 170, 172]. У цьому зв’язку можна заперечити В. Нерсесянцу, який вважає, що П. Новгородцеву не вдається у підході до геґелівської філософії права примирити особистість і моральне ціле. Але П. Новгородцев цього якраз і не робить, оскільки в його розумінні геґелівський підхід є обґрунтуванням цього “примирення”, проти якого самий П. Новгородцев і заперечує. За П. Новгородцевим, самі “загальні установи” повинні створювати для морального розвитку осіб певну атмосферу, зміцнюючи моральний прогрес, мета якого і визначається

поняттям особистості, а не суспільства. Ця обставина для В. Нерсесянца сумнівів не викликає [див.: **102**, с. 245], однак питання чому ж П. Новгородцеву все ж таки погано вдається здійснити його власний план "примирения особистості й моральнісного цілого" так і залишається нез'ясованим. Критикуючи марксистський підхід до розуміння соціальної суті держави в контексті класової боротьби і зміни впливів антогоністичних класів, П. Новгородцев підкреслює відмінність вчень К. Маркса і Ф. Лассаля. На думку П. Новгородцева, Ф. Лассаль слідує за Геґелем при обґрунтуванні принципів правової державності, коли метою суспільного розвитку є не "поглинання держави суспільством, а сполучення в державі початків спільності й взаємності із принципом волі". П. Новгородцев підкреслює, що хоча для Ф. Лассаля і є безперечним факт класової боротьби, але услід за Геґелем він визнає, що держава вважається вище цих явищ суспільного життя. Держава являє собою єдність особистостей в одному моральному цілому, що покликана в морально упорядкованому співжитті забезпечувати солідарність інтересів, спільність і взаємність у розвитку роду людського в напрямку до свободи [див.: **107**, с. 324]. Все це у підсумку й призвело до того, що сучасна йому німецька соціал-демократія веде загальну історичну справу на ґрунті загального співробітництва, яке створює сучасна правова держава, в результаті чого пролетаріат не є відірваним від загального історичного шляху державного будівництва.

Другий етап впливу геґелівських філософсько-правових ідей на території України пов'язаний з радянською політико-правовою ідеологією. Як зазначає В. Нерсесянц, саме оцінки геґелівського вчення К. Марксом, Ф. Енгельсом та В. Леніним визначили основні напрямки розробки його проблематики [див.: **102**, с. 308].

У цьому контексті Геґелю відводилося істотне, "офіційне" місце і, передусім, завдяки діалектичному потенціалу його філософії в силу значущості марксистської тези про діалектичний метод як "раціональне зерно" (так Н. Бухарін визначав геґелівську діалектику у вигляді знайденої "у

надрах ідеалістичної вавилонської вежі схованої революційної пружини”, що була “мистецьки реконструйована геніальними руками Маркса”, як “…всеосяжного генія століть” [**17**, с. 17, 131]). При цьому політико-правовий і філософсько-правовий зміст філософії Геґеля розглядався в якості історично приреченої соціальної цінності (у тому числі і тому, що заперечувалася сама наявність діалектики як у геґелівських поглядах на право і державу взагалі, так і в самій “Філософії права” зокрема). Наприклад, у вигляді феодально-аристократичної “реакції” на Французьку революцію, як “мислення буржуазії” – форми монопольної ідеологічної експлуатації, в якості вершини буржуазної державно-правової теорії, в контексті якої обґрунтовувався і сам буржуазний сенс геґелівської концепції особистості і громадянського суспільства. При цьому вищезазначена багатовекторна “буржуазність” зазнавала “діалектичне зняття” у сфері соціофілософської культури самим марксизмом, тобто завдяки діалектичному і історичному матеріалізму, а у контексті певної соціальної практики “знімалася” й самим соціалістичним виміром, що закономірно прийшов на зміну буржуазному (або феодально-буржуазному) типу суспільства.

Так, А. Деборін писав про те, що діалектика руйнує прагнення буржуазії (при інтерпретації геґелівській діалектики) увічнити “соціальні полярності”, відкидаючи завдяки цьому притуплення або примирення соціальних протилежностей, наполягаючи на необхідності революційного конфлікту як засобу розв’язання суперечностей [див.: **57**, с. 502]. Звідси й висновок про те, що “детальна характеристика геґелівської філософії може бути дана тільки у порівнянні з більше високим ступенем розвитку філософської думки, тобто марксистською філософією, і більш того, подальше дослідження філософії Геґеля може бути лише аналізом марксистської філософії в її критичному ставленні до її безпосередньої теоретичної попередниці” [**59**, с. 557]. Слід також зауважити, що труднощі, пов’язані зі складністю й кількістю поставлених Геґелем питань, тією кількістю матеріалу що він наводить, його величезною ерудицією у всіх

областях людського знання, своєрідною мовою й формою викладу, в більшій мірі констатували ті автори, які виявляли інтерес до інших (наприклад, природничо-наукових або філософсько-методологічних) аспектів геґелівської спадщини, а не до власне політико-правових або соціально-філософських, концептуальним однозначностям і "зрозумілостям" (в контексті відповідних марксистських уявлень), яким надавався "апріорний" характер. До цього періоду радянського політико-правового (філософсько-правового) геґелізнавства можна віднести таких авторів: В. Адоратський, М. Аржанов, В. Асмус, М. Биховський, М. Бухарін, П. Галанза, Л. Герман, А. Деборин, М. Каммарі, В. Ленін, А. Макаров, К. Мілонов, М. Мітін, Є. Пашуканіс, А. Піонтковський, І. Разумовський, П. Стучка, Л. Троцький, Г. Шпет та інші.

Характеризуючи традиції більш пізнього радянського політико-правового геґелізнавства В. Нерсесянц підкреслював дбайливий підхід до творчої спадщини видатного німецького філософа [див.: **100**, с. 48], що було пов'язане із подоланням деяких ідеологічних упереджених оцінок, а також розширенням профілю досліджень і звернення до нових аспектів геґелізнавства, у тому числі із новим виданням геґелівських текстів. Це стало можливим і завдяки новим методологічним підходам, і у зв'язку із новою актуальною тематикою сучасної філософії і юриспруденції, що відбивали логіку реальних соціально-політичних явищ і потреб сучасності [див.: **102**, с. 314], що в цілому призводило дослідників геґелівської творчості до висновку про те, що "соціальна діалектика" Геґеля (при розумінні фундаментальних "ілюзій буржуазної свідомості" як історичного "полону" Геґеля [див.: **146**, с. 124]), може розглядатися "певним відправним пунктом подальшої творчої розробки методології соціального пізнання й спеціальної дії на основі якісно нової, матеріалістичної діалектики і її принципів" [**126**, с. 54], єдино здатних "очистити від містики" геґелівську філософію, як видатну, всебічно розроблену метафізичну систему , з "глухого кута" якої навіть сам Геґель "шукав вихід" [**109**, с. 152, 176]. При цьому виявляли себе дві тенденції (що виникли у взаємній критиці) в оцінках "ступеня наближення" Геґеля до

марксизму: одні занадто віддаляли марксизм від його теоретичного джерела, втрачаючи, таким чином, певне багатство їхніх спадкоємних зв'язків, а інші занадто "зближували" їх, у результаті чого недостатньо принципово й "рельєфно" проглядалася їхня якісна різниця [див.: **59**, с. 559]. Соціально-політичні, політико-правові і філософсько-правові аспекти гегелівської творчості ми знаходимо у працях: К. Бакрадзе, Ю. Баскіна, М. Булатова, Г. Волкова, А. Володіна, А. Гулиги, М. Желнова М. Ємдіна, С. Кечекьяна, Ю. Клецова, Д. Козлова, М. Кисселя, В. Кузнєцова, Ю. Кушакова, В. Малініна, Л. Мамута, Б. Маньковського, Н. Мотрошилової, В. Нерсесянца, М. Овсяннікова, Т. Ойзермана, В. Погосяна, Н. Прозорової, І. Рау, В. Рибальченко, Г. Різза, В. Туманова, А. Хандруєва, Д. Фельдмана, Л. Чиковані, В. Шинкарука, А. Щиглика і ін.

Необхідно сказати й про вітчизняну школу засвоєння німецької класичної філософії, очолюваної В. Шинкаруком, перу якого також належать дослідження філософських [**137**] і філософсько-правових [**138**] аспектів геґелівської теоретичної спадщини. Разом із тим можна погодитися з думкою, що висловлюється у вітчизняній літературі про те, що "власне соціальна філософія Геґеля вивчена надзвичайно слабко" [**3**, с. 59].

І ось ми знов немов би "наодинці" з Геґелем в ситуації історичного "переходу", фундаментальної кризи соціофілософських парадигм, зіткнення ідеологічних просторів, конкуренції ліберальної і тоталітарної рефлексій, суперечностей етногенезу, релігійних і науково-прагматичних орієнтацій в спробах формування нової національної політико-правової культури, вироблення нової методології державного управління, цілісного загально-соціального контролю з метою мінімізації антагоністичних процесів в українському соціумі на порозі третього тисячоліття. Ось чому для багатьох знову незбагненною здається історична траєкторія українського суспільства, а наша історична пам'ять знов намагається використати соціофілософські харизматичні "коди", наприклад, "Христос", "Шевченко", "Маркс", "Грушевський", що немов би є певною проекцією на наш час з метою

досягнення із ціннісної точки зору більш виправданої й самодостатньої ідентифікації нашого минулого, теперішнього і можливої долі у цілісному континуумі цивілізації. Так, В. Нерсесянц зазначає про значущість сучасної оцінки змісту і долі геґелівської філософії права в контексті глобального значення проблеми постсоціалізму, характер якого і визначає напрям розвитку наступної історії [див.: **102**, с. 317].

Р. Кронер вважає, що геґелівський ренесанс як безперечний факт академічного світу, наступив у 1910 р. у Гайдельберзі з виступу В. Віндельбанда з програмою відновлення геґельянства, хоча для деяких вчених сама ідея "ренесансу" не є цілком обґрунтованою [див.: **97**, с. 11]. Еволюція західного політико-правового геґелізнавства відбила у своїй рефлексії весь внутрішній трагізм, неоднозначність і суперечливість розвитку західної цивілізації як у XIX, так і XX ст. (наприклад, німецьке неогеґельянство першої третини XX ст.). Підкреслюючи вплив Геґеля на "драматичні наслідки в області політичних ідей і в сфері самої світової політики", Л. Спенсер констатує: "…ми не можемо знати, де ми тепер знаходимося, якщо не визнаємо Геґеля нашим відтправним пунктом". Це стосується й геґелівського вирішення проблеми співвідношення суспільства і держави, яке поділяли або не поділяли, але при цьому воно служило основою для подальшого розвитку "політичної соціології та наук про державу" [**102**, с. 232].

Висновки

У теоретичних дослідженнях громадянського суспільства виділяють дві основні його інтерпретації, два різних розуміння цього соціального феномену. Найбільш поширеною була точка зору, відповідно до якої "громадянське суспільство" з'являється з появою приватної власності й держави. Поняття "громадянське суспільство" використовується для характеристики певного стану суспільства (та ототожнюється з державою особливого типу), у якому юридично забезпечені й політично захищені

основні права й свободи особи, внаслідок чого таке суспільство може вважатися цивілізованим.

Інше тлумачення громадянського суспільства пов'язано з розумінням його, як певної сфери суспільства, – сфери позадержавних відносин. І тут існують різні варіанти розуміння громадянського суспільства як суспільства в цілому, як особливої його частини, як соціальної характеристики всіх його складових (громадян, громадських структур) тощо. Різні інтерпретації ідеї громадянського суспільства визначають різні її періодизації, але можливо віднайти інваріант.

Перший період – античний період. Багато мислителів античності використовували поняття "громадянське суспільство" чи інші терміни, близькі йому за змістом (Платон, Арістотель, Ціцерон). Але зміст, вкладений у це поняття античними мислителями і сучасними авторами, не ідентичний. Це пов'язано з різним розумінням суті демократії, волі, прав і обов'язків громадян. У цілому для античності, як і для середньовіччя, характерна відсутність чіткого розмежування між суспільством і державою, оскільки державне, суспільне і полісне означало одне і те ж.

Другий період – час виникнення й розвитку ідеї громадянського суспільства в концепціях природного права й суспільної угоди XVII-XVIII ст. Цей період пов'язаний з іменами Ф. Бекона, Г. Гроція, Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Г'юма, Б. Спінози, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є й багатьох інших мислителів, які у своїх працях виражали потреби часу, що зводилися до боротьби абсолютної монархії й буржуазної демократії, яка зароджувалася. По суті, формування громадянського суспільства відбувалося паралельно з формуванням держави нового типу – буржуазної держави. Це був процес перетворення традиційного станового суспільства в сучасне громадянське, феодальної ієрархічної держави в правову. З цього часу співвідношення політичного й громадянського суспільства виявляється предметом пильної уваги соціально-філософської думки.

Третій період (XIX – перша чверть XX ст.) характеризується розширенням сфери впливу, політичного визнання й утвердження ідейного панування концепції громадянського суспільства в умовах буржуазних революцій. Громадянське суспільство з теоретичної конструкції перетворюється в особливу сферу соціальної реальності, здобуваючи тим самим онтологічний статус. Цей період і починається з Геґеля, який на теоретичному рівні розмежував поняття держави і громадянського суспільства, підкреслюючи їх нетотожність.

Тлумачення громадянського суспільства як особливої недержавної сфери соціального організму одержало широке поширення в Європі завдяки А. де Токвілю і його дослідженню американської демократії, що стала реальним утіленням принципів і основ теорій суспільної угоди і громадянського суспільства, розроблених на той час.

Четвертий етап еволюції ідеї громадянського суспільства – 20-90-ті роки XX ст. На цьому етапі відбувається перехід від практичних вимог економічної й політичної свободи особи, характерних для попереднього періоду, до розширення свобод у сфері культури й мистецтва й т. д. Поступово з’являються умови для видозміни громадянського суспільства – держави у більш складні конструкції.

У вітчизняній філософсько-правовій думці поняття громадянського суспільства здійснило значну еволюцію від концепції “соціалістичного громадянського суспільства” із властивим їй зверненнями до цінностей і норм демократичного й етичного соціалізму до концепцій, що увібрали положення неоконсервативної ідеології: про згубність поглинання громадянського суспільства державою й політизації всіх сфер громадського життя, про необхідність звільнення регіонів від диктату центру, розвитку місцевої влади й творчої ініціативи на рівні сільських громад і добровільних об’єднань.

РОЗДІЛ 2
ГЕҐЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТТВО

2.1. Формування та розвиток філософсько-правових поглядів Геґеля

Шлях Геґеля до створення власної філософії зовсім не був єдиною лінією сходження до абсолютного знання у формі завершеної системи. Закінчивши Тюбінґенський теологічний інститут, Геґель спочатку не мав наміру стати філософом. Його приваблювала релігійна й політична публіцистика, відкрита для незалежної творчості і для постановки найважливіших питань сучасності. Однак, зміна життєвих обставин і світоглядних принципів привели Геґеля до того, що він, починаючи з 1801 р., вступив на шлях університетського викладання, відмовившись від наміру швидкого перетворення світу. Невдала кар'єра в Єнському університеті на короткий час знову розбудила прагнення філософа до публіцистики. Але після нетривалого досвіду редагування газети в Бамберзі він відновив викладання своєї філософії, спочатку як ректор гімназії в Нюрнберзі, а потім як професор Гайдельберзького й, пізніше, Берлінського університетів.

Ці віхи життєвого шляху не є лише фактами зовнішньої біографії Геґеля. Досвід осмислення різних життєвих настанов сприяв відкритості філософа для корегування власних поглядів, відповідно до розвитку мистецтва, релігії і політики. Щонайменше три істотних перевороти у світогляді змушували його змінювати основоположення своєї філософії. Тому сукупність його здобутків з'являється скоріше у вигляді серії вдалих і невдалих спроб зобразити у формі філософської системи принципи історичної динаміки життя. Думка Геґеля відбита не в "каррарському мармурі", як вважав молодий К. Маркс, а на папері, що часто несе сліди непевності і незавершеності, філософських експериментів і титанічної переробки фактичного матеріалу.

Період навчання у Штутгарті (1777-1787) характеризується багатогранними інтересами молодого Геґеля, пов'язаними з вивченням літератури, історії, математики, філософії, знайомством оригінальною давньогрецькою літературою [**108**, с. 15-16]. Характеризуючи духовний розвиток молодого Геґеля, Т. Герінґ зазначає про "голод" на факти й знання, в першу, чергу що стосуються історії культури, про особливу увагу до окремих понадіндивідуальних формоутворень, проявів культури, а саме до релігії, церкви, права, держави, громадянського суспільства [див.: **156**, S. 16]. У науковій літературі вказується на значний інтерес молодого Геґеля до грецьких і римських класичних творів: вивчення Софокла й Еврипіда, самостійні переклади Епіктета й Лонгіна. В. Нерсесянц підкреслює особливу увагу Геґеля до трагедії Софокла "Антигона", з її конфліктом між окремим індивідом і державою, роздвоєння цілісного буття суспільства. Саме цей аспект, на думку В. Нерсесянца, все життя привертав увагу Геґеля в якості справжньої моральної проблеми і як принциповий підхід до розуміння соціально-політичного світу, що також виявилося в особливій увазі Геґеля на уявлення Платона й Арістотеля про те, що справжнє життя людини – у полісі, у моральній спільності [див.: **100**, с. 7, 8]. А. Гулига вважає, що інтерес до античності пробудив у Геґеля критичне ставлення до оточуючої його дійсності. На думку дослідника геґелівської творчості й біографії Ф. Бюлова, Геґель є першим німецьким філософом, для якого "Ти і Ми" стали головною проблемою у контексті розуміння і охоплення надіндивідуальних зв'язків. П. Новгородцев зазначає, що Геґель ще в юності прийшов до думки про можливість гармонійного злиття особистості з суспільством в контексті "панегіричного" зображення грецької держави, в якій свобода громадян уявлялася у нерозривній гармонії із загальними законами. Це і відбилося на ідеалі Геґеля з'єднати принцип суб'єктивності з "об'єктивною моральністю", втіленою в суспільстві, що з часом і стало основою його "Філософії права" [див. **106**, с. 171].

Про достатньо широке охоплення молодим Геґелем історичної проблематики, про переважний інтерес до таких сфер духу як релігія, право, література, мистецтво свідчать просторі виписки з прочитаного та записи із щоденника Геґеля-гімназиста. Так, у записах від 27 червня й 1 липня 1785 р. відносно способу вивчення історії, Геґель підкреслює, що цей спосіб не повинен бути оповіданням про випадково охоплені факти, а розглядом характеру відомих людей, цілої нації, натур, звичаїв, релігії, простеженням занепаду та розквіту великих імперій [див.: **97**, с. 16].

Аналіз гімназичних промов Геґеля (наприклад, "декламація – звіт" від 30 травня 1785 р. "Розмова між трьома особами, саме Антонієм, Октавієм і Лепідом про тріумвірат" (при цьому Н. Мотрошилова посилається на К. Фішера) дозволяє зробити висновок про формування інтересів до пізнання й оцінки політичних форм суспільства. Цьому, безумовно, також сприяло читання Платона, Арістотеля, Вольтера, Ш. Монтеск'є, Ж. - Ж. Руссо, У. Шекспіра, німецьких просвітителів, що у свою чергу зумовило опанування молодим Геґелем великих гуманістичних ідеалів.

З жовтня 1788 р. по осінь 1793 р. Геґель – студент факультету теології Тюбінґенського університету, де він прослухав дворічний філософський і трирічний теологічний курси. Н. Мотрошилова виходячи з аналізу двох точок зору на рівень викладання у Тюбінґені наведених В. Дільтеєм [**155**], і Т. Герінґом [**156**], у цілому характеризує тюбінгенський період у житті Геґеля як період, у якому:

- склалося неприйняття Геґелем ортодоксальної теологічної догматики;

- відбивалася "навальна радикалізація" поглядів німецького юнацтва під впливом Французької революції і соціально-політичних, культурно-ідеологічних процесів власне у Німеччині, що у підсумку і призвело до розвитку волелюбних спрямувань [див.: 109, с. 7-8]. Про це свідчать записи у студентському альбомі Геґеля: "Хай живе свобода!", "Хай живе Жан-Жак!", "Смерть тиранам!" [див.: **23**, с. 10];

- існувала можливість фундаментально вивчати історію культури й історію філософії.

Відомий факт, що молодий Геґель був захоплений найбільш революційним мислителем того часу – Ж. -Ж. Руссо з його ідеалом державного устрою – античними містами-республіками. В. Нерсесянц підкреслює єдність руссоїстського протиставлення “загальної волі” і “волі всіх” власним геґелівським уявленням “про співвідношення між окремими індивідами і цілісним моральним життям народу” [див.: **100**, с. 8]. Д. Лукач відзначає, що освіта того періоду також обумовлювала добре знання філософії й історії стародавності, що у свою чергу не могло не вплинути на Геґеля, що вбачав в античному місті-республіці (полісі) не безповоротно минуле суспільне явище, виникнення якого визначалося конкретними обставинами, а вічний зразок, невичерпний праобраз для поновлення сучасного суспільства і держави [див.: **87**, с. 49].

Після закінчення університету, та захисту магістерської дисертаціі про церковну історію Вюртемберґу, Геґель відмовляється від духовної кар’єри та працює домашнім вчителем у Берні (1793 – 1796), Франкфурті-на-Майні (1797 – 1800), продовжуючи роботу над розпочатим ще у Тюбінґені своїм першим самостійним твором, який так і залишився незавершеним. Цей фрагмент був опублікований Розенкранцем у 1844 р. лише після смерті філософа під назвою “Народна релігія та християнство” [**31**]. Народна релігія за Геґелем – це поганські вірування античного суспільства, демократичні порядки якого були для молодого Геґеля взірцем державності. Народна релігія для нього – породження та основа свободи, у таких умовах людина відчуває себе частиною державного цілого. Про християнство так сказати неможливо, тому що його догми звернуті не до народу, а до індивіда. Християнство – це релігія, яка втратила свободу, вона покоїться не на гармонії індивіда та колективу, а на авторитеті і традиції.

Як зазначає В. Нерсесянц, призначення народної релігії Геґель бачить у тім, що вона, розвиваючись разом з державним устроєм, покликана оберігати

загальність і цілісність свободного й морального життя народу, яка містить у собі вільного індивіда, від морально-релігійної автономії окремих громадян. Уже в цей період Геґель визнає права і свободу не в їх атомістично-індивідуальному трактуванні, не як волю, з одного боку, громадянина, і держави – з іншого, а як цілісну волю, волю цілого народу, що включає волю окремих індивідів. Воля як моральне ціле, що обумовлює разом з тим і волю складових компонентів цієї цілісності (у тому числі й волю індивіда) – сенс саме цієї концепції, прагне використовувати молодий Геґель в спробі примирення ідеалізованої античної моральності й сучасної волі, завойованої в ході Французької революції [див.: **102**, с. 9].

Політико-правовій проблематиці була присвячена перша публікація Геґеля в 1798 р. – переклад та коментар до праці швейцарського адвоката Ж. Карта, що представляла собою критику бернської олігархії [**28**]. У своїх коментарях молодий Геґель гостро критикує деспотичне свавілля і беззаконність у діяльності бернської влади, форму правління, що не засноване на конституції, принципах розподілу влади, законах.

Ряд істотних аспектів майбутньої геґелівської концепції філософії права були закладені у творах: “Конституція Німеччини” (1798 – 1802) [**30**], “Про наукові способи дослідження природного права, його місця в практичній філософії і його відношення до науки про позитивне право” (1802–1803) [**34**].

Так, у “Конституції Німеччини” Геґель дає визначення поняттю “держава”, як сукупності людей, що об’єднуються в державну організацію з метою створення спільного захисту своєї власності та державної влади. Така здатність захищатися (і насамперед – від зовнішнього ворога) та влада держави повинні бути реальні, а не фіктивні чи ілюзорні. Постійні поразки у війнах з іншими європейськими державами (в останні роки – із Францією), втрата все нових і нових імперських земель свідчать, за оцінкою Геґеля, про те, що Германська імперія не відповідає вимогам, що випливають з поняття держави.

Резюмуючи свої судження, Геґель зазначає, що ми розрізняємо в державі, з одного боку, те, що необхідно державній владі, отже, повинне знаходитися в її прямому веденні; з іншого боку те, що необхідно для народу, організованого в суспільство, але другорядне та необов'язкове для державної влади. Щасливим Геґель вважає народ, якому держава надає значну свободу в діяльності в питаннях загального характеру, що не мають першорядного значення для держави в цілому; у цьому випадку й сама держава, що спирається на вільний дух свого народу, виявляється безмежно сильною й могутньою.

Цікаво, що в рукописі бернського періоду – "Перша програма системи німецького ідеалізму" (1796) містяться далекі для більш пізнього Геґеля ідеї про необхідність подолання держави, установлення вічного миру, досягнення можливості рівного розвитку для всіх індивідів і т. д. [**36**, с. 211]. У науковій літературі висловлюється сумнів про авторство Геґеля стосовно цієї роботи. Так, Д. Лукач вважав, що це просто зроблена Геґелем копія фрагменту, що належить Шеллінгу [див.: **87**, с. 69-70]. "Насамперед,.. – писав молодий Геґель, – я покажу, що не існує ідеї *держави*, тому що держава є чимось *механічним*, так само як не може бути ідеї *машини*. Ідею складає тільки те, що має своїм предметом *свободу*. Отже, ми повинні вийти за межі держави! Тому що будь-яка держава не може не розглядати людей як механічні шестірні, а цього саме робити не можна, отже, вона повинна щезнути. ... Одночасно я викладу принципи *історії людства* і викрию до кінця всі ці жалюгідні утвори рук людських – державу, конституцію, уряд, законодавство" [**36**, с. 211-212].

Цей етап геґелівських поглядів про державу у світлі тези про її подолання може здатися довільним і малозрозумілим, постаючи радикальним розривом із його попереднім уявленням, навіть якщо останнє і було тимчасово запозичене у прихильників інших поглядів. Однак зміна в позиції Геґеля виглядає не настільки разючою, якщо крім зовнішнього вербального формулювання ставлення до держави (негативне – у розглянутій роботі,

позитивне – у наступних) урахувати власне концептуальну сторону справи. Молодий Геґель негативно ставився до держави як механізму, машини: держава відкидається саме тому, що вона не є втіленням і носієм ідеї (ідеї волі), і взагалі немає ідеї держави. З часом Геґель (у "Філософії права" та інших роботах) вихваляє, обожнює і філософськи виправдує власне ідею держави, державу як ідею (а саме – як ідею волі), але не державу як механізм тощо (звідси – різка критика Геґелем різного роду механістичних концепцій держави) [див.: **103**, с. 10]. І в тому, і в іншому випадку Геґель є прихильником ідеї морального та розумного начала, наявність чи відсутність якого в розглянутому феномені (державі), визначає ставлення до нього Геґеля – раннього і пізнього.

Обґрунтування у "Першій програмі системи німецького ідеалізму" "ідеї людства" в її протиставленні реально функціонуючим соціальним утворенням виявляється у таких роботах як "Народна релігія і християнство", "Життя Ісуса", "Дух християнства та його доля". А прагнення "викрити жалюгідні творіння рук людських – державу, конституцію, законодавство" простежується у роботі Геґеля 1798 р. "Про внутрішні взаємини у Вюртемберзі Нового часу", де постулюється "жага більш чистого, вільного стану", що породжує "прагнення знести жалюгідні перепони" на шляху "добра загального" [**33**, с. 49-54].

В. Нерсесянц зазначає, що порівняння позицій молодого Геґеля на тему походження і призначення держави з подальшою еволюцією його поглядів має враховувати "концептуальну сторону справи", у відповідності з якою Геґель не приймає державу у вигляді механізму, позбавленого ідеї, а згодом (у "Філософії права" та інших роботах) вихваляє, обожнює і філософськи виправдує саме ідею держави, державу як ідею [див.: **101**, с. 10]. Моментом концептуальної постійності називає В. Нерсесянц визначальну роль "ідеї", що й зумовлює ставлення як раннього, так і пізнього Геґеля до держави.

Цей момент становлення (визначальна роль ідеї) на тлі еволюції ставлення Геґеля до тих чи інших політико-правових інститутів та установ, є

суттєвим чинником і аспектом процесу формування геґелівської конструкції держави і права в рамках завершеної системи його філософії. Не можна стверджувати, що на одному з етапів своєї творчої еволюції Геґель просто змінив своє колишнє негативне ставлення до держави на позитивне, сама ця зміна, що носила діалектичний характер, була обумовлена поглибленням і конкретизацією попереднього підходу, результатом чого феномен (держава), що раніше відкидався, був пізніше зрозумілий і розкритий у своїй розумності, прийнятий до сфери ідеї і піднятий до рівня ідеального.

Восени 1799 р., під час свого перебування у Франкфурті, Геґель зробив першу спробу систематизувати свої погляди. У його паперах збереглися результати цієї спроби, яка обіймала всі основні частини його філософії. “Система моральності” представляє третю частину цієї системи – те, що згодом Геґель назвав філософією духу, але ще без пізніх поділів на розділи про суб’єктивний і об’єктивний дух. Публіцистичні досліди Геґеля дають можливість ознайомитися й з тими безпосередніми подіями сучасності, що впливали на нього.

У “Системі моральності” (1802-1803) тематика майбутньої геґелівської філософії права розкривається в процесі філософського дослідження поняття моральності, що трактується як синтез своїх складових моментів (абстрактної особистості, сім’ї, моралі). Як вважає П. Новгородцев, тут всі явища політики і моралі підняті на незвідану висоту, вилучені зі світу до області вічної досконалості. Категоричний імператив Канта з області належного перейшов до області сущого й абсолютного. Суб’єктивний ідеалізм став об’єктивним [див.: **107**, с. 276-367].

Пошуки місця філософсько-правової проблематики в рамках філософської системи знаходять своє місце в лекційному курсі “Йенська реальна філософія”, який він читав у 1805-1806 рр. Ці лекції дають перше уявлення про геґелівську філософську систему, яка охоплює філософію природи та філософію духу. Хоча структура системи була вже окреслена у втраченому (окрім двох сторінок) рукопису кінця франкфуртського періоду.

Геґель виходить зі свободної волі й абстрактного права індивіда, що одержують свою реальність у дійсності закону та держави. Представлена в державі загальна воля субстанціональна стосовно індивідуальних свобод. З цієї позиції Геґель критикує теорії договірного походження держави. Держава характеризується ним як “дух дійсності”, “дійсність Царства Небесного”. “Народний дух” трактується в цій роботі як синонім уряду (у широкому сенсі, тобто держави). “Народ поганий, – пише Геґель, – якщо поганий уряд, настільки ж поганий, як і нерозумний”.

Кажучи про ту жахливу силу, яку отримала держава, що виникла в результаті Французької революції, Геґель підкреслює необхідність і справедливість такої тиранії і страшного панування, оскільки йшлося про конституювання і збереження держави, як дійсного індивіда й абсолютного духу (не розрізняючи поки об’єктивний і абсолютний дух, Геґель тут визначає державу як абсолютний дух). У цьому зв’язку Геґель знову солідаризується з ідеєю Н. Мак´явеллі, що при конституюванні держави вбивство, підступництво, нелюдськість і т. д. не набувають сенсу зла: суверенітет держави можна заснувати лише шляхом знищення протиборчих претензій на суверенітет.

У розділі про дух досліджується “моральність” (вся соціальна й політико-правова тематика, що відбита в “Феноменології духу”).

“Феноменологія духу” Геґеля, опублікована в 1807 р., і була завершенням тих пошуків, які знайшли своє відображення у численних фрагментах та незавершених рукописах йєнського періоду. На думку К. Маркса цей твір став “справжнім джерелом та тайною Геґелівської філософії”.

У розкритті істини, як наукової системи бачить Геґель наукове призначення свого часу, у тому, щоб зрозуміти й виразити істинне не тільки як субстанцію, але і як суб’єкт. Ця тотожність суб’єкту й об’єкту, як істинний зміст науки, повинна осягатися не завдяки “інтелектуальній інтуїції” (як у

Шеллінга), а в понятті, оскільки "... елементом, стихією її (істини. – *А. П.*) екзистенції є тільки *поняття...*" [**39**, с. 20].

Свідомість у своєму ступені розвитку, осягає моральнісну субстанцію і дух, як моральнісну дійсність. До цього розділу "Феноменології духу" відноситься висвітлення всієї сукупності моральнісної проблематиці (право, мораль, держава, війна).

Правовий стан з'являється як стан відчуження, коли моральність народу розпалася й всезагальне роздробилося на атоми – абсолютну кількість індивідів, які є рівними як особи. Принцип правового стану, визначає Геґель, відповідає індивідуалізму стоїцизму. Правова особистість (особа) протистоїть всім. Але справжнє життя окремих частин лише в цілому. Дух є сила цілого. Він представлений в уряді (в широкому значенні), тобто в державі, як уособленні цілості моральнісної субстанції. Громадськість може організуватися в систему особистої незалежності й власності, особистого і майнового права, домагаючись незалежним чином досягнення своїх одиничних цілей. Але ці права особистості і правила суспільного життя дійсні лише в уряді та державі. Таким чином, достовірно дійсною є держава, а не суспільство й особистість.

Засобом для подолання можливої ізоляції і відчуження суспільства та індивідів від держави як цілого є, за Геґелем, війна. "Щоб не дати їм у цій ізоляції пустити коріння та зміцнити і, таким чином, розбити ціле й дати духові відлетіти, уряд повинен час від часу струшувати їх аж до глибини війною, а отже, руйнувати і збаламучувати їхній установлений порядок та право на незалежність, і саме в цій накинутій роботі давати індивідпм, що, загрузнувши, відриваються від цілого і прагнуть непорушного *буття-для-себе* та особистої безпеки, відчути свого господаря – смерть" [**39**, с. 311]. Тут війна вже не стільки зовнішня, скільки внутрішня політика.

Результат всієї "Феноменології духу" резюмується в тому, що дух досяг свого поняття; подальше розгортання духу, що досяг свого поняття, є власне філософська наука в її геґелівському розумінні. Отже, значення всієї

“Феноменології духу” у її відношенні до системи геґелівської філософії полягає в обґрунтуванні поняття, як специфічного інструменту геґелівського філософського аналізу. Але сама “Феноменологія духу” не містить в собі “поняття права”, як це має місце в “Філософії права”; кінцевим її (Феноменології духу) досягненням є поняття взагалі, дух, що досяг поняття. Цей дух як поняття у своєму розгортанні в науку (в систему філософії) в одному зі своїх виявлень з’явиться, як ми знаємо з геґелівського вчення, як поняття права. Але в сфері об’єктивного духу (у філософії права) Геґель вже не буде особливо обґрунтовувати науково-філософський ранг поняття права, оскільки відносно поняття взагалі він це зробив в “Феноменології духу”.

Таким чином, у “Феноменології духу” немає понятійного розгляду предмету, є лише шлях свідомості, що розвивається, у напрямку до поняття, тоді як у науковій системі філософії (починаючи від “Логіки” і включаючи “Філософію права”) йдеться саме про рух поняття. Як зазначає В. Нерсесянц, це означає, що понятійний розгляд політико-правової проблематики на рівні філософії права володіє більш високим резоном (власне науковим, філософським рангом), ніж у площині феноменології духу [див.: **102**, с. 27].

У Нюрнберзі Геґель завершує один зі значних своїх творів – “Науку логіки” (1812-1816). Згідно з початковим задумом Геґеля “Феноменологія духу” відкривала систему його філософії, а “Наука логіки” її продовжувала. Але із часом він змінив свою думку й “Наука логіки” вийшла як окремий твір. В остаточно сформованій системі Геґеля Феноменології відведено значно більш скромне місце, ніж передбачалося спочатку; це не пропедевтика всієї системи, а лише один з розділів її третьої частини – “Філософії духу”.

Істотне значення для формування геґелівської концепції філософії права мали положення, які містяться в “Феноменології духу” про роль і місце поняття в методології геґелівської філософії, а також і їх розвиток у “Науці логіки”, де знаходиться обґрунтування діалектики в якості універсального абсолютного методу пізнання, розкривається логіка спекулятивного підходу

у вигляді діалектичного осягнення протилежностей у їх єдності, висвітлюється процес діалектичного руху поняття, його іманентного розвитку, сходження від абстрактного до конкретного й т. д. Ці методологічні положення лежать в основі геґелівської розробки поняття права в рамках філософії права як складової частини філософської системи та особливої філософської дисципліни.

“Наука логіки”, реалізуючи виведення “духу”, освітлює абсолютний метод пізнання, розкриває діалектичне рушення, “іманентний розвиток поняття” [**32**, с. 4]. На цьому шляху філософія, на думку Геґеля, з’являється як об’єктивна, доказова наука. “Наука логіки”, у якій розроблена геґелівська діалектика, має спеціальне логіко-філософське, гносеологічне значення. У ній резюмовані не тільки переконання Геґеля-філософа, але й Геґеля-дослідника соціально-політичної, правової, етичної й історичної проблематики. Розробляючи свою концепцію логіки й діалектики, Геґель виходить з того, що одна й та ж діалектична методологія є дійсно значущою для всіх сфер інобуття і буття духу, в тому числі, звичайно, і для сфери суспільства, держави, права, політики, людського життя, всесвітньої історії. Логічне зображення, підкреслює Геґель, є “загальним спосом розкриття, в якому всі особливі способи зняті і згорнуті”. Абсолютність діалектичного методу Геґель бачить в тому, що жоден об’єкт, у тому числі – державно-правова сфера і тематика, не може вчинити йому (цьому методу) опір.

Значне коло проблем суспільного, державного, політико-правового характеру висвітлені в ряді інших творів Геґеля: у “Філософській пропедевтиці” (1808-1811), “Звітах станових зборів королівства Вюртемберг” (1817). Тематично вони передбачають те, що в більш стислому вигляді буде викладено у відповідних розділах “Філософії права”.

У майже завершеному вигляді основні ідеї й положення геґелівського філософського вчення про суспільство, державу і право містяться в “Філософії духу” – третій частині “Енциклопедії філософських наук” (1817). У цій праці розділ про “Об’єктивний дух” (право, мораль, моральність), який

розташований між розділами про “Суб’єктивний дух” і “Абсолютний дух”, фактично являє собою стислий енциклопедичний варіант вже по суті сформованої концепції філософії права.

Різні лекційні варіанти філософії права Геґеля збереглися в записах студентів, коли він як професор Гайдельберзького університету в 1817–1818 рр. прочитав курс лекцій під назвою “Природне право і наука про державу”. З переходом у 1818 р. до Берлінського університету і до кінця життя Геґель читав курс лекцій під різними назвами, а саме: “Засади природного права і науки про державу”, “Природне і державне право чи філософія права”. Як “керівництво до лекцій по філософії права” Геґель характеризує й саму “Філософію права” – підсумок багаторічних досліджень.

Філолофсько-правова проблематика залишається в центрі уваги Геґеля й після “Філософії права”. Про це свідчать його примітки до тексту виданої книги, лекції з цього предмету, остання з яких була прочитана 11 листопада 1831 р., тобто за три дні до смерті філософа – 14 листопада 1831 р.

У жовтні 1818 р. Геґель за сприяння прусського міністра К. Альтенштейна отримує місце ординарного професора в Берлінському університеті. У вступній промові 22 жовтня 1818 р. Геґель багато в чому повторює положення зі свого виступу в Гайдельберзі, однак тепер він вихваляє Пруссію, велику боротьбу її народу в єднанні зі своїм королем за свободу проти “ворожої бездушної тиранії”.

У берлінський період творчість Геґеля досягає свого апогею. На початку жовтня 1820 р. виходить з друку “Філософія права”, яку він поспішає послати не тільки міністру Альтенштейну, але й канцлеру Пруссії Гарденбергу. Одне з головних завдань праці є очищення філософії права від ідей природного права XVII-XVIII ст. Завдання науки про правову державу він вбачав у тому, щоб зрозуміти державу, якою вона є, а не у тому, щоб подумки будувати державу, якою вона повинна бути.

Геґель заперечував протиставлення природного права позитивному. На його думку, природне (або філософське право) – це найбільш розумна основа

позитивного права, але з одним важливим уточненням: природне право не повинно ототожнюватися з доктринами Г. Гроція та його послідовників, що трактують природне право, як щось од віку дане й застигле.

За Геґелем, право є витвором свободної волі, що набула виду об'єктивної дійсності. Тобто, право є наявним буттям волі. Ступенями права є:

- право власності;
- право моралі;
- сімейне право;
- державне право;
- право світового духу (право всесвітньої історії).

Право діалектично розвивається, проходячи три етапи:

- абстрактне (формальне) право;
- мораль, у якій те, що в праві представляється як формальна можливість, є повинністю;
- моральність – дійсне здійснення того, що в праві є можливим, а в моралі належним.

Геґель розрізняв три види влади:

- законодавчу, що встановлює загальне;
- урядову, що підводить часткове під загальне у формі виконання або суду (тому влада урядова розподіляється на судову й поліцейську);
- королівську, що є об'єднанням загального й часткового, яка має призначення виражати особисту єдність держави.

Однак, на думку Геґеля, теорія поділу влади й народного суверенітету вже застаріла. Сучасна держава може існувати тільки за умови єдності влади.

В основі філософії права Геґеля лежить теорія про державний абсолютизм (держава вище за все), яка заснована на переконанні, що нормальне життя людей гарантує тільки держава, тобто народ, організований у державу.

Визнаючи державний, а не народний суверенітет, Геґель виходив з того, що один народ без монарха й уряду – це всього-навсього лише неорганізована, аморфна маса.

Геґелівське розуміння держави, як верховної влади в житті людини стало тим ідейним підґрунтям, яке використали фундатори німецьких райхів О. фон Бісмарк (1815-1898) та А. Гітлера (1889-1945). За Геґелем, держава є вищою соціальною цінністю, вищим проявом "світового духу", втілення "моралі всесвіту". Вона безроздільно панує над індивідуумом, вищий обов'язок якого полягає в тому, щоб бути законослухняним членом держави, тому що право "світового духу" вище за будь-які людські права і привілеї.

З погляду світової історії, вона "не арена щастя", щасливі періоди – це "порожні сторінки", тому що застій у мисленні є наслідком застійного, рутинного й у цілому сприятливого способу життя. Цього ніяк не може винести геґелівський "світовий дух", стурбований манією розвитку через зіткнення суперечливих начал. Війна, боротьба, конфлікти – ось стихія "світового духу". Тому, як вважає Геґель, війни в житті суспільства неминучі, оскільки вони сприяють етичному здоров'ю народів, розбещених довгим мирним життям у світі, що обмежують свій світогляд чотирма стінами домашнього побуту.

Згідно з геґелівським вченням про суспільство, світова історія не зважає на традиції, що закостеніли, а отже, відмітає всі традиційні етичні поняття, якщо вони перешкоджають прагненню "героїв" до ідеалу вищої державності. Віджилі моральні чесноти (скромність, смиренність, філантропія й інші) повинні бути викинуті на смітник історії.

Прикладом, що підтверджує зазначене, служить "Передмова" до "Філософії права", де міститься відоме положення:

"Що розумне – те дійсне;

І що дійсне – те розумне" [**35**, с. 13].

Це положення у свій час викликало і продовжує викликати дотепер палкі суперечки. Одні бачать у цій тезі філософське благословення

деспотизму й поліцейської держави. Інші оцінюють його зовсім інакше, закликаючи розуміти історію як процес. Тоді, у ході розвитку, все, що колись було дійсним стає недійсним, відмирає, втрачає право на існування, тобто втрачає свою розумність. Історія не може одержати остаточного завершення в якомусь кінцевому стані людства. Геґель зазначав, що потужна держава в дусі ідеї "держава вище за все" буде створена в Німеччині й тоді вона розкриє даровану їй Всевишнім чинність стати на чолі ще не пробуджених до життя народів. Докладно основні положення цієї роботи будуть розглянуті в наступному розділі.

Лекції в Берлінському університеті (з філософії історії, історії філософії, історії релігії та естетики) Геґелем не були видані як окремі роботи. Це після смерті зробили його учні (Е. Ганс, М. Гото, Ф. Мархейнеке та ін.). Найбільший інтерес серед цих творів, з точки зору філософсько-правової проблематики представляє "Філософія історії", яка зображує всесвітньо-історичний прогрес у свідомості свободи.

Останньою прижиттєвою публікацією Геґеля була стаття "Англійський білль про реформу 1831 р.". Геґель виступає проти проекту реформи, яка, на його думку, передбачає дуже значне розширення виборчого права. Після такої радикальної реформи, вважав Геґель, народ стане самостійною політичною силою. Він висловлює побоювання, що при слабості монархічної влади незадоволена підсумками виборів до парламенту опозиція може спиратися на народ, дуже широко залучений біллем про реформу в активне політичне життя. А це "привело б не до реформи, а до революції".

Берлінські праці Геґеля не тільки прагматичні. У надрах геґелівської системи живе, хоч і в згорненій формі, дух діалектики, змін, критики. Ідея свободи, як сказав би Геґель, визнана в її необхідності. Тоді ця ідея розвивалася під визначальним впливом Французької революції, всесвітньо-історичне значення якої визнає й пізній Геґель. Час реставрації Бурбонів – не більш як "п'ятнадцятирічний фарс". Ревізувати досягнуті результати попереднього історичного розвитку, у тому числі й Французької революції,

неможливо. Мабуть тому Геґель святкував день падіння Бастилії келихом шампанського.

Геґель й наприкінці свого творчого шляху залишився вірний антифеодальним і антидеспотичним настроям своєї юності, вірний навіяними Французькою революцією ідеям свободи і прав людини. Поглибилося лише розуміння цих проблем, змінилося їх трактування. Але політичні настрої філософа еволюціонували в бік консерватизму. Показово в цьому плані порівняння його праць про Вюртемберзьку конституцію і про англійський білль про реформу.

Правда, і тут не треба спрощувати й конструювати деяку прямолінійну схему нарощування в поглядах Геґеля охоронно-консервативних тенденцій. Так, необхідно врахувати, що Вюртемберг кінця 90-х рр. XVIII ст. мав феодальний політико-правовий лад, тоді як Англія 30-х рр. XIX ст. була буржуазною конституційною монархією. Революція, що допускається й доречна в першому випадку, небезпечна й шкідлива в другому – такі полюси геґелівського радикалізму і консерватизму, цілком природні для нього. Допускаючи революцію у вигляді крайньої радикальної міри проти старого феодального свавілля, Геґель разом з тим з консервативно-охоронних позицій бере під свій філософський захист буржуазний устрій, його інститути і лад; його радикалізм носить антифеодальний характер.

Буржуазна дійсність, про яку йдеться в “Філософії права” і всій його політичній філософії, істотно відрізняється від тогочасної напівфеодальної німецької (в тому числі прусської) дійсності (в звичайному, не в геґелівському, вживанні цього слова). Однак ці дві різні “дійсності” критично не протиставляються одна одній. І це не можливо пояснити лише пристосуванням філософа до пруських порядків, прямим відходом у “Філософії права” від тієї критики Пруссії, яка була закладена в “Конституції Німеччини”. Передусім потрібно мати на увазі, що в ході реформ Штайна й Гарденберга (початок XIX ст.) змінилася й сама Пруссія, що вступила на шлях буржуазних перетворень.

Перебільшуючи міру прогресивно-буржуазних перетворень у Пруссії, Геґель разом з тим аж ніяк не ідеалізував існуючий прусський лад, та не копіював його у своєму філософсько-правовому вченні. Він відзначав необхідність подальшого прогресу країни на шляху буржуазних реформ. Так, у жовтні 1820 р. у листі до прусського канцлера Гарденберга, Геґель пише: "Я знав, що в моєму викладі предмету, розгляд якого вимагають від мене мої службові обов'язки, основною метою є науковий розбір і теоретична форма, що наукові спрямування мої спрямовані на видалення з філософії всього того, що незаконно узурпувало це найменування, і, далі, на доказ повного узгодження філософії з тими основоположеннями, у яких має потребу природа держави взагалі, найбільш же безпосередньо на доказ повного узгодження філософії з усім тим, що частково знайшло, частково ж так щасливо знайде надалі за просвітницького правління Його величності короля і під мудрим керівництвом Вашого сіятельства Прусська держава, приналежність якій саме тому не може не бути мотивом для особливого задоволення" [**45**, с. 386].

Берлінським періодом завершується життєвий шлях Геґеля. Вчення ж Геґеля починало свій всесвітньо-історичний поступ, своє нове життя в історії філософської, соціально-політичної і правової думки.

2.2.Основні етапи розвитку Геґелівського вчення про громадянське суспільство

У світовому геґелезнавстві устоялася традиція, за якою творчий шлях Геґеля поділяють на періоди, а саме: штутгартський (1770-1788), тюбінґенський (1788-1793), бернський (1793-1796), франкфуртський (1797-1800), єнський (1801-1807), бамберзький (1807-1808), нюрнберзький (1808-1816), гайдельберґзький (1816-1818) та берлінський (1818-1831). Тому розгляд основних етапів розвитку вчення про громадянське суспільство буде здійснюватися відповідно до праць, що були написані у той чи інший період.

У Тюбінґені Геґель починає писати роботу “Народна релігія і християнство”. Якщо в попередньому підрозділі визначалося філософсько-правове спрямування цієї роботи, то тут зупинимося на його розумінні проблематики громадянського суспільства. На понятійному рівні, як громадянське суспільство, так і держава, Геґелем ще не заявлені у вигляді самостійних явищ. Розуміння самого громадянського суспільства народжується завдяки уявленням про “природу” і “чуттєвість” як головні елементи дій і прагнень людини, констатація автономності природи людини щодо розуму [див.: **31**, с. 48]. Саме в сфері громадянського суспільства людина повинна самостійно діяти та приймати рішення, а не інші діяти за неї; в іншому випадку вона буде “простою машиною”. Це, у свою чергу, не може не припускати “заплутаність відносин нашого громадянського життя”, різноманітність соціальних відносин, наслідком яких є різноманітність обов’язків. При цьому виникає ситуація, за якою складніше вийти із цих відносин, ніж “зовсім не вступати в них”, легше бути позбавленим інших потреб, “ніж відмовитися від них добровільно” [**31**, с. 81]. Громадянське суспільство і держава на рівні символів “чуттєвість” та “розум” стають значущими завдяки їхній взаємодії. Тобто, ідеї розуму пожвавлюють “тканину” людських відчуттів, пронизуючи все своєю чинністю і рідко виявляючи себе у своїй сутності [див.: **31**, с. 49]. Певною константою можливого консенсусу між “чуттєвістю” й “розумом”, громадянським суспільством й державою виступає релігія. Народна релігія як феномен парадоксально пов’язана як з громадянським суспільством, так і з державою. Саме вона повинна визначати взаємозв’язок між вчинками як засобами вираження чуттєвої соціальності людини (що виявляється в таких якостях: мужність, насолода життям, свобода, совість), і вчинками як засобами вираження “суб’єктивної релігії” індивідів [**31**, с. 51]. Саме останні вчинки пожвавлюють і роблять перші дієвими, не допускаючи при цьому “переродження” у вигляді “замаху на чужі права” [**31**, с. 54]. Тому “духовна й вольова система людини” [**31**, с. 60] в момент здійснення вчинку повинна

бути самостійною від впливу держави з його “найкращою мораллю”, заснованоїю на “точному визначенні як загальних принципів, так і окремих обов’язків і чеснот” [**31**, с. 58]. Індивід не повинен боятися цих “принципів держави”, в іншому випадку будь-яке “побоювання” породить в бутті громадянського суспільства ще більш “заплутаний образ дії”, що знаходиться у “вічному спорі із самим собою” [**31**, с. 59]. Тому, якщо і є необхідність говорити про загальнозначимі принципи людського суспільства і до того ж вживати їх у політичному відношенні, то загалом питання полягає саме в природі цих принципів. Геґель прямо ставить важливе питання про можливість формулювання принципів існування людини в просторі “розуму” і “чуттєвості” (держави і громадянського суспільства). Щоб бути “придатними для визнання з боку народу” ці принципи не повинні носити загальний, абстрактний і “чистий” характер, що у свою чергу дозволяє уникнути суперечностей з досвідом, духом і волею людини [див.: **31**, с. 60]. І звідси висновок Геґеля: саме народна релігія може стати носієм цих загальнозначимих принципів, а тому, щоб “бути загальною для народу” вона сама повинна бути схована “в більш чуттєву оболонку” і завдяки цьому допомогти людині “будувати їй маленький будинок” у просторі громадянського суспільства [див.: **31**, с. 65]. Цей “будинок” вона тоді може назвати своїм власним, якщо будує його в собі самій та із себе самої, з метою бути у себе, жити і працювати самостійно [див.: **31**, с. 65]. Це може і повинно протидіяти тим тенденціям громадянського суспільства, що дозволяють ставитися до людини як до “багатосторонньої речі”, з якої “можна робити все”, усуваючи, таким чином, “спроможність людини на ієрархічне й політичне рабство...” [**31**, с. 70]. Будучи заснованою на загальному розумі, народна релігія, вступаючи у взаємодію із фантазією, серцем і чуттєвістю, гармонізує публічні державні дії як потребу соціального життя народу і, завдяки цьому, сприяє “утворенню народного духу”, його духовної культури і моральності, не втручаючись при цьому в справи держави. Таким чином, коли Геґель називає ці догмати народної релігії “законодавством розуму”,

останні набувають особливих політичних рис, обмежуючи “владолюбство жерців”, і завдяки цьому ідуть поряд із свободою [див.: **31**, с. 73]. Особливо важливою є та обставина, що свобода одразу розглядається в особливому контексті, коли Геґель помічає, що дух народу, його історія, релігія, ступінь політичної свободи не можуть розглядатися окремо ані в їх впливі одне на одного, ані за їх внутрішньою суттю, бо “вони зв’язані в один вузол”. Ось чому формування народного духу є справою як народної релігії, так і політичних процесів [див.: **31**, с. 78].

У 1795 р. Гегель пише працю “Життя Ісуса” [**27**]. Саме постаті Христа належить, за Геґелем, “заслуга” у виправленні викривлених правил людської поведінки й у пізнанні справжньої моральності [**27**, с. 35]. Філософсько-релігійний контекст пов’язується з універсалізацією змісту християнського вчення при тлумаченні ідеї доброчесності, як критерію оцінки буття народу і якості його “державного устрою” [**27**, с. 38]. Ідея доброчесності дозволяє розкрити внутрішню суть морального закону як закону свободи, якому людина добровільно підкоряється, як закону, що даний їй нею самою, закону вічному, що несе “відчуття безсмертя” [**27**, с. 60]. Саме закон свободи і змушує геґелівського Ісуса виступити проти “володарювання над мільйонами”, проти необхідності принижено служити власним пристрастям і пристрастям інших [**27**, с. 38]. Геґелівське попередження як висновок: “...але пагубним буде він, якщо ті, хто зруйнував старе тому, що воно закувало вільний розум і закаламутило витоки моральності, якщо вони знову поставлять на місце його віру, що настановлена буквою закону, яка знову позбавить його розум права знаходити в собі самому закон, вільно вірити у нього і підкорятися йому. І горе їм, якщо вони озброять мечем цю настановлену віру, нададуть їй зовнішньої владі і натравлять батька на сина, брата на брата, матір на дочку, якщо вони примусять людство зрадити самого себе!” [**27**, с. 68]. Геґель попереджає про “ілюзорність” здійснення спроби побачити “Царство Боже” в зовнішньому, хоча й самому блискучому об’єднанні людей – ані у вигляді держави, ані у вигляді суспільства,

підпорядкованого твердо встановленим законам [див.: **27**, с. 75]. Ця ілюзорність небезпечна ще й тим, що, з'являючись в месіанських очікуваннях, може призвести до розколу віри, "руйнуванню державних засад", політичних бунтів, "розірванню всіх уз суспільства і людства", злочинів і принесенню в жертву як індивідуального людського обов'язку, так і "святого обов'язку людства". Втягнуті у "вир" цього "страшного" процесу індивіди, втративши контроль над собою, стануть врешті-решт співучасниками злочинів своєї партії і загинуть разом із нею. А тому – "проповідуйте розумну терплячість і закликайте до любові і миру..., не схиляйтесь до будь-яких релігійних і політичних партій, бо промисел божий не обмежений якимось одним народом або однією вірою, але охоплює з однаковою любов'ю весь рід людський" [**27**, с. 85-86]. Таким чином, тільки визначивши межу "Царства Божого", індивід може визначити й межі людського буття, у межах якого має можливість відбутися об'єднання людей – громадянського суспільства та держави.

"Я глибоко відчуваю всю жалюгідність такого стану,– пише Геґель Шеллінгу із Чугга (біля Берну),– коли держава проникає в потаємні глибини моральності, маючи намір скеровувати її; стан цей… безмежно жалюгідний, коли у керма влади стоять облудники…". А. Гулига, аналізуючи наведені вище слова Геґеля, вказує на "рішучий антиетатизм" філософа, помічаючи при цьому, що в Берні Геґель певний час поділяв погляди тих німецьких просвітників, що виступили проти держави [див.: **54** с. 10]. Важливим є те, що у бернський період геґелівське розуміння моральної сутності і призначення держави не є суто негативним, а негативним за визначенням, оскільки тоді вже формувалася її (держави) позитивно-діалектична оцінка. Геґель вживає спробу етичного виправдання "вузлів суспільства і людства" саме в процесі розмежування із "Царством Божим". Саме ж це виправдання і несе у своїй природі діалектичне самоочищення від всієї системи недосконалих людських відносин, що виключають торжество ідей розуму і свободи. Не тільки держава, але й суспільство як таке виводиться Геґелем за

межі релігійно-етичної значущості, у випадку, якщо любов, розум і свобода, як вищі цінності, не мають можливості реалізуватися, що несе небезпеку передусім самому суспільству й державі. Встановлюючи свої власні, “зовнішні” межі, суспільство й держава більшою мірою можуть оцінити значення і абсолютність “Царства Божого”. Саме ця оцінка і надає можливість державі й суспільству захиститися від руйнівного впливу несправжніх ідей і цінностей, а також тверезо оцінити свої власні можливості та інтереси. У зв’язку з цим, навряд чи можливо говорити про антиетатизм Геґеля, тут йдеться скоріше про його спробу визначити місце держави і суспільства у системі відносних (людських) і абсолютних (божественно-розумних) цінностей. Розуміння природи громадянського суспільства і держави відбувається у вигляді кристалізації таких соціальних елементів культури людства, процес функціонування яких допоможе уникнути глобальних соціальних суперечностей та конфліктів. “Суспільство – держава” стає основою структурування цілісного людського соціуму, а в ідеалі можна говорити навіть про “тріаду”: “суспільство – держава – людство”, природа функціонування якої пов’язана зі служінням розуму і доброчесності – справжньому гуманістичному критерію здійснення і реалізації людського буття. Саме в цьому і полягає позиція молодого Геґеля, який пов’язує необхідність ідеального, ідеалістичного прагнення людства з розумінням реальної небезпеки; що загрожує конкретному індивіду (соціальної першооснови) у випадку неможливості реалізації такого прагнення або помилкової діяльності на цьому шляху. Таким чином, формується особлива соціальна діалектика Геґеля, завдяки якій вирішуються, знімаються суперечності між справжніми – духовними, і несправжніми, у тому числі й матеріальними, цінностями, які виражають прагнення людини до багатства і вигоди. Тобто вже тут Гегель конструює етичну й філософсько-правову модель зняття шляхом “влади і закону“ матеріальних суперечностей громадянського суспільства, що в більш цілісній формі буде сформульовано у “Філософії права”.

У Франкфуртський період Геґель дописує “Позитивність християнської релігії”, пише “Про внутрішні відношення у Вюртемберзі Нового часу, передусім про недоліки конституції, що стосуються управління магістратів” (1798), “Історичні етюди” (1797-1800), “Дух християнства і його доля” (між 1798-1800), “Фрагмент системи 1800 року”, починає у 1798 р. “Конституцію Німеччини”. За час перебування у Франкфурті Геґель продовжує розробку основних тем бернського періоду, використовує нові методологічні підходи, ускладнює філософсько-правові контексти, створює особливий діалектичний простір, що охоплює взаємодію і взаємовідносини різноманітних модусів людського буття. Відбувається і становлення методології соціального пізнання Геґеля, витоки якої з’являються в лоні філософсько-правових, соціально-етичних і філософсько-релігійних пошуків.

У 1798 році Геґель анонімно видає першу надруковану ним працю “Із «Конфіденційних листів про колишні державно-правові відносини землі Ваадта (ВО) з містом Берн»” [**28**]. У цій роботі молодий Геґель чітко формулює свої політико-правові пріоритети в процесі усвідомлення конкретно-політичних аспектів взаємовідносин суспільства і держави. Для Геґеля, очевидно, що влада надана збирачам податків, в окремих випадках порушує безпеку володіння власністю і утискає індивідуальні майнові права. Більшість людей вважає значно меншими збитками відсутність громадянських законів, аніж необхідність щорічно відмовлятися від декількох талерів. Податок, введений англійським парламентом на чай, який Америка імпортувала, був мізерним; однак впевненість американців в тому, що разом із цілком незначною сумою, що складає цей податок, вони втратять і своє найважливіше право, призвела до революції (при цьому для Геґеля безсумнівною є та обставина, що оцінка державного устрою країни не повинна складатися в залежності від величини встановлених податків). Для Геґеля очевидно також і те, що шляхом призупинення чинності конституції обмежується особиста свобода; шляхом позитивних законів обмежуються громадянські права державних підданих. Створюється можливість ситуації,

коли міністр, що створив собі підтримку у складі парламентської більшості, здатний протистояти думці народу, що в свою чергу дозволяє зробити висновок про неповноту представництва нації, яка не може змусити парламент зважати на її думку. Геґель критикує систему виборів у кантональну раду через інтриги, завдяки тому, що подачу голосів визначає впливовість сімейств. Він підкреслює значущість для шляхетного мешканця Берну бути обраним до кантональної ради, бо це його "єдиний і найважливіший життєвий шлях", що може дати його душі відчуття задоволення. Проте для Геґеля також важливо і те, що той, хто є "достатньо багатим, може довше всіх обходитися без ландфогства". Важливим моментом є також і та обставина, що у процесі формування урядової влади проявляється прагнення нижчих прошарків бернського бюргерства, як класу, посісти громадські пости, з якими серйозно конкурують "знатні патриції".

Основою міцності національного існування є:

- страх перед неконституційною владою;
- мудрість міністрів;
- стриманість вищих станів [див.: **28**, с. 56].

До того ж Геґель констатує зосередження кримінальної юстиції в руках уряду, який не забезпечує обвинуваченому права мати захисника, відсутність інстанції, що здійснює помилування.

Таким чином, Геґель загострює співіснування суспільства і держави в контексті сучасного йому соціального життя. Можна говорити про формування системи політико-правових пріоритетів, що засновується як на аналізі феноменів життя суспільства, що впливають на характер буття держави, так і на аналізі тих суспільних процесів, що в більшій мірі пов'язані із негативними проявами життя держави.

Геґель відзначає схильність людей до самозбереження більш в економічному відношенні, ніж у політичному (при цьому саме це збереження не може не бути за своїм змістом неправовим). І саме захист економічного права призвів у підсумку до американської революції, як реакції на введення

податку англійським парламентом. Формується розуміння того, що сам по собі духовний стан суспільства (інтриги, впливовість сімейств, реалізація амбіцій знаті, прагнення нижчих прошарків бюргерства претендувати на громадські посади, з якими у свою чергу серйозно конкурує панство) ускладнює функціонування представницької влади (сформованої завдяки виборам до кантональної ради).

Таким чином, Геґель констатує, що:

- функціонування податкової системи деструктивно впливає на відношення, пов'язані із володінням власністю і здійсненням індивідуальних майнових прав;

- обмеження функціонування конституції призводить до обмеження особистої свободи;

- характер наявних позитивних законів обмежує громадянські права державних підданих;

- політична еліта, яка задовольняє свої потреби і реалізує свої інтереси завдяки інститутам державної влади, здатна "протистояти думці народу";

- нація не може змусити парламент зважати на її голос, оскільки в просторі державної влади є нереалізованим принцип "повноти представництва нації", у результаті чого діяльність самої держави в процесі досягнення "міцності національного існування" ґрунтується на "страхові перед неконституційністю" її влади;

- свавілля в сфері судочинства стає можливим завдяки зосередженню в урядовій владі функцій юстиції, незабезпеченості обвинуваченого правом мати захисника, відсутності судової інстанції, що здійснює помилування.

В "Історичних етюдах" Гегель знову звертається до проблеми "місцезнаходження" держави в просторі соціуму [див.: **29**, с. 214]. Поразка держави як "машини" від "ідеї людства" у "Першій програмі системи німецького ідеалізму" змушує Геґеля більш фундаментально розвивати свої уявлення про державу та її реальне місце і призначення в суперечливому і далекому від соціальної гармонії світі. Трагізм еволюції соціуму у Геґеля

усвідомлюється і пов'язується із уявленням про те, що назад шляху немає, а тому лише певний реалізм може бути обраний у якості надійного супутника на шляху вперед. Реалізм, що спирається на розуміння початкової невпорядкованості людського буття, змушує Геґеля трохи відсторонитися від самовпевненого використання системи ідеальних оцінок деяких потенцій суспільства та держави й спробувати знайти нові шляхи в пізнанні цих явищ.

Уявлення про природу громадянського суспільства в "Історичних етюдах" Геґеля формуються завдяки аналізу історичної ситуації, що склалася в середні сторіччя в Італії, коли:

- зв'язок людей із державою був недосконалий, що відбивалося також на слабості самої влади;

- не можна було говорити про історію одного або багатьох народів, зважаючи на відсутність "більших мас", оскільки існувала ситуація, коли ці народи знаходились в стані короткочасної появи або розпаду;

- індивідуальність окремих людей не розчиняється в загальних формах держави і конституції, а тому історія таких людей є більш цікавою;

- критерієм об'єднання індивідів стає тільки миттєвий інтерес, а не постійний;

- суперечності виникають із-за прав окремих родів або людей, яких не можна змусити відмовитися від своїх прав на користь суспільного добра;

- спільне життя індивідів ґрунтувалося на перебуванні в єдиному для всіх просторі, обмеженому міськими стінами, але не на перебуванні в "просторі" підпорядкування законам;

- чинність справедливості означало лише перемогу одного угрупування над іншим [див.: **29**, с. 227].

Геґель вводить також поняття, що характеризує уявлення філософа про громадянське суспільство – "безліч індивідів". У цьому випадку єдність громадянського суспільства і держави може бути розглянута при аналізі місця конкретної особистості, яка прагне до соціального самовиявлення. Так, "лише на суддівському кріслі" індивід міг стати "слугою ідеї", "в інших

місцях”, тобто у просторі “міських стін” громадянського суспільства “шляхетні люди” були лише слугами певної людини [**29**, с. 227].

Теза Геґеля про те що, забезпечення власності у державах Нового часу – це вісь, навколо якої крутиться все законодавство і з якою більшою мірою співвідносяться права громадян, дозволяє розглядати державу і громадянське суспільство у стані “зв’язаності” відносинами власності [див.: **29**, с. 225-226]. А звідси й субстанційне значення феномену власності для стабільності й політичної рівноваги в суспільстві, тим більше, що процеси які протікають у надрах суспільства стосовно відносин власності, автономні по відношенню до держави, яка не ставить за мету фундаментально втручатися в основи та принципи її (власності) функціонування. Однак означена автономність може стати причиною соціальних антагонізмів громадянського суспільства в тому випадку, коли держава не визначає межу, у яких відносини власності не повинні призводити до можливості соціальної дестабілізації. Та й держава не може абсолютно стримуватися від регулювання відносин власності як основи забезпечення стабільності громадянського суспільства в соціально-економічному та політичному аспектах його функціонування. Більше того, можлива ситуація, коли сама свобода й “вільна конституція” можуть бути зруйновані, якщо не розв’язані питання стосовно власності. Геґель посилається на афінську історію (приклад Перикла), коли незліченне багатство окремих громадян може бути небезпечним навіть для найбільш вільної за формою конституції і може “зруйнувати саму свободу” [109, с. 226]. Тобто існування самої держави може бути поставлене під загрозу. У цій ситуації держава просто зобов’язана спрямувати фундаментальні потреби громадянського суспільства в певне русло – співвіднести права громадян з проблемами власності. Ця потреба, за Геґелем, може бути задоволена лише державою, при цьому саме “задоволення” полягає в певній “жертві”, яку повинно принести громадянське суспільство державі в справі гармонізації правом відносин власності. “Жертва” і полягає у визнанні необхідності державного регулювання “кількості багатства” з метою встановлення

стабільної форми республіки. Так Геґель помічає, що, може, були несправедливі щодо системи санкюлотизму у Франції, коли приписували хижим інстинктам ті міри по встановленню майнової рівності, які там мали намір здійснити [див.: **29**, с. 226] Відмова молодого Геґеля бачити причину прагнення індивідів гармонізувати відносини власності в наявності "хижих інстинктів" говорить і про моральну позицію філософа. Тому, якщо спробувати доглянути певну "соціалістичність" в поглядах Геґеля, то треба визнати, що не зрівняне безправ'я по відношенню до власності констатує філософ, а гарантоване право, матеріальне втілення якого в стихії громадянського суспільства повинно регулюватися державою. При цьому Геґель не піддає сумніву те, що саме право власності повинно викликати турботу і гордість індивідів.

У праці "Дух християнства та його доля" (1798–1800) філософ поглиблює свої уявлення про діалектику громадянського суспільства і держави. Перед нами постає релігійно-етична діалектика "цілого і частини" (заповіді і потреби, об'єкту і суб'єкту, природи та індивіда) у контексті філософсько-релігійної інтерпретації соціальних цінностей християнства. Якщо розглядати як "ціле" державу, а як "частину" громадянське суспільство, то у випадку, коли "ціле" об'єднує "частини" в їх "злиденному" стані, тобто, коли в "цілому" немає гармонії, тоді "частина" може скористатися правом необхідного відокремлення від цього "цілого" [**26**, с. 103]. У цій ситуації вплив "цілого" на чужі йому "частини" є неправомірним. Більш того, тоді сама "частина" одержує і відновлює притаманне їй право індивідуальності. Таким чином, Геґель привносить в діалектику громадянського суспільства і держави принципово новий і дуже важливий момент. Геґель обґрунтовує своєрідну автономію громадянського суспільства із його "правом відокремлення" у випадку неправомірного впливу з боку "цілого", а також у випадку, якщо індивід не задовольняється якостями людського співтовариства. У цьому "праві відокремлення" саме "право" обмірковується як щось тотожне поняттю свободи в єдності суб'єктивного й

об’єктивного моментів. Геґель філософськи обґрунтовує обов’язок соціуму передбачати можливості протиставлення суб’єктивного (індивідуума) і об’єктивного (громадянського суспільства-держави). І якщо об’єктивне, в цілях свого гармонійного функціонування, намагається звести до мінімуму можливі суперечності із суб’єктивним, то для Геґеля, в цьому випадку, об’єктивне має пріоритет у порівнянні із моментом суб’єктивним. Тобто, якщо вищі цінності “цілого” носять розумний і моральний характер, то й “право відокремлення” “частини” від “цілого” є негативним і призводить до загострення відносин в соціумі. Таким чином, відбувається дихотомічне зближення громадянського суспільства і держави як феноменів, що розглядаються з боку їхньої діалектичної єдності та забезпечуються гармонійною взаємодією етико-релігійних і політико-правових засад. Формується і філософсько-правова методологія Геґеля, яка у соціумі виявляє конфлікт різноспрямованих норм людської поведінки. Сама суть права обмірковується при цьому Геґелем у процесі суперечностей, що виникають між індивідом, громадянським суспільством і державою. Право, будучи формою, поза якою неможливо добитися гармонії у взаємовідносинах громадянського суспільства і держави, виступає засобом зняття цих суперечностей.

До єнського періоду творчості відносяться доробка і остання редакція “Конституції Німеччини” (1802), “Про наукові засоби дослідження природного права, його місце у практичній філософії та його відношення до науки про позитивне право” (1802-1803), “Система моральності” (кінець 1802 - початок 1803 р.), “Єнська реальна філософія” (матеріали лекційного курсу 1805-1806 рр.), “Феноменологія духу” (1807). З березня 1807 р. до жовтня 1808 р. Геґель живе в Бамберзі, працюючи редактором “Бамберзької газети”.

“Конституція Німеччини” є незакінченим рукописом Геґеля, над яким філософ працював із перервами з кінця 1798 р. або початку 1799 р. до 1802 р. (або навіть – до 1803 р.), ця праця при його житті не видавалася, але є

зв'язуючою ланкою у розвитку поглядів Геґеля франкфуртського та єнського (1801-1807) періодів.

Необхідність єдності Німеччини, як основи політико-правового бачення Геґеля, визначила загальний характер уявлень філософа про природу громадянського суспільства в контексті обґрунтування пріоритетів держави як незалежної та самостійної [див.: **30**, с. 73].

Розуміння Геґелем суті війни достатньо широко аналізується в сучасному геґелізнавстві [див.: **140**, с. 114-123]. І, звичайно, особливий інтерес Геґеля викликає залежність громадянського суспільства та держави від серйозного випробування, що несе собою війна, оскільки саме у війні виявляється міцність зв'язку між цілим і його частинами [див.: **30**, с. 66]. У цій ситуації здатність проникнення в сутність того, що відбувається не є "необхідною" для приватної особи [див.: **30**, с. 67], а тому саме на державу сподівається Геґель, на її здатність вимагати від громадянського суспільства сприяння для реалізації своїх цілей. Разом із тим, саме громадянське суспільство не може в цій ситуації дати більше, ніж це відповідає його власним мотивам і "внутрішній схильності" [**30**, с. 66]. При цьому потенціал цих "схильностей" в суспільній стихії є настільки значним, що держава опиняється в постійній небезпеці, а іноді на грані розпаду, якщо процеси, що відбувається в суспільстві (власне дійсність буття громадянського суспільства) не відповідають характеру права, характеру чинних у суспільстві законів держави. Тобто чинність права (а тому й реальна роль чинних законів держави) повинна бути відбита в чинності самого громадянського суспільства. Якщо ж цього не відбувається і чинність буття громадянського суспільства не опосередкована правовою діяльністю держави (тобто право, правовий світогляд і "чинність" громадянського суспільства "живуть" своїм самостійним і незалежним одне від одного життям), то у випадку виникнення кризової ситуації (війни) страждає як держава, так і саме суспільство. Розбіжність соціальної дійсності і регулятивного призначення права (відсутність віри в правові приписи, поваги до закону) є показником

загальносоціальної кризи як громадянського суспільства, так і держави. Сумним наслідком цього є те, що право припиняє бути правом, що відповідає "порядку речей". Дійсність, порядок речей виступає в Геґеля основним критерієм у визначенні суті співвіднесеності, процесу взаємодії, діалектики громадянського суспільства і держави. Більше того, сама ця діалектична співвіднесеність стає справжньою й ефективною, коли вдається виявити реально-розумне в природі взаємозв'язку громадянського суспільства і держави. Підставою цієї діалектики і буде прагнення "спонукань і внутрішньої схильності" громадянського суспільства та законів держави йти назустріч один одному.

У цьому контексті Геґель розглядає суть відношення самосвідомості німецької нації до ідеї цілісної організації у державі. Він критикує самосвідомість німецького суспільства, що використовує право в якості інструменту свого власного відокремлення від цілого, констатуючи відсутність цілісності цієї самосвідомості як причини роздрібненості німецької нації. Роздробленої в сенсі такого її стану, коли народ як нація наявний, а держави не існує. Таким чином, виникає наступна модель: громадянське суспільство – нація – держава, де нація виступає й повинна виступати найважливішою ланкою, що опосередковує взаємодію громадянського суспільства і держави. Говорячи про тенденцію до своєрідної єдності, злиття громадянського суспільства і нації, Геґель все ж підкреслює неповноту і неорганічність цієї єдності, якій заважає принцип індивідуального, особистого, що в свою чергу також впливає на ступінь зв'язку (тривалості) нації і держави, так би мовити розчиняючи їхню єдність. При цьому принцип особистості є основою діалектичних взаємодій всередині всієї системи "громадянське суспільство – нація – держава": людина сама за себе, її честь і доля не пов'язані із певним станом, а знаходяться в ній самій. Сама людина вступає у протиборство із світом – "гине, або перетворює світ" [**30**, с. 70]. У цьому Геґель бачить причину утворення "кіл панування", завдяки яким функціонування верховної влади у державі здійснюється не

опосередковано через закони, а безпосередньо, забезпечуючи панування свавілля, а не “всезагальності і сили законів”, уходячи, таким чином, від співвіднесення себе із загальним, від того, що називається “державною владою”.

Таким чином, Геґель конкретно визначає певну соціальну засаду, що протистоїть державній владі. Цією засадою і є громадянське суспільство, але не в його національній тотальності, а в його індивідуальній роздробленості. Тому й сама природа громадянського суспільства стає проблематичною, коли у спробі визначити її сутність і призначення зіштовхуються між собою індивід і держава. І якщо держава прагне побачити у громадянському суспільстві своє цілісне доповнення, свого компаньйона, то індивіди всередині громадянського суспільства намагаються побудувати свою власну “державу” або, як висловлюється Геґель – “кола панування”, “сферу свого”, свою “політичну власність” [**30**, с. 70, 183]. Передусім це виражається в різноманітній власності, “що виключає всяке втручання” держави, тобто власності, яка не залежить від держави, власності, яка чужа системі прав (тому що позбавлена правового характеру), власності, “що розподіляється без будь-яких правил і принципів”. Це має свій вираз також у відчуженні політичної влади і політичних прав від держави як цілого в особі відповідних бюрократичних структур і організацій. Потреби держави як цілого ігноруються самим змістом обов’язків “окремої людини” як “члена політичної ієрархії” (княжого дома, стану, міста, цеху), що завойовує “права державного характеру”. У зв’язку із чим скорочуються “міць і прерогативи” держави, що не може “протистояти” окремим індивідам, а в кінцевому підсумку “втрачає” “всяку владу”, хоча, помічає Геґель, всяке володіння окремої людини засноване саме на владі держави [див.: **30**, с. 71]. Це домінування принципів громадянського суспільства призвело до того, що законодавча, судова, духовна, військова влади безладно й нерівномірно змішувалися, ділилися та з’єднувалися настільки ж різноманітними засобами, як власність приватних осіб [див.: **30**, с. 71]. Для держави необхідним є

загальний центр (монарх і стани), який володіє всіма різновидами влади, та може “тримати у покорі окремі частини держави”. Це повинно змінити ситуацію, у якій “будова німецької державності” – не що інше, як сума прав, які окремі частини відняли від держави [див.: **30**, с. 123].

Рукопис “Система моральності” тематично примикає до статті “Про наукові засоби дослідження природного права” і, як вважає Л. Мамут, є підстави розцінювати “Систему моральності” як одну з ранніх розробок тієї концепції, що пізніше отримала втілення у праці “Основні риси філософії права або природного права і державної науки в стислому нарисі”. Геґель продовжує розробку своєї соціофілософської й філософсько-правової системи, що включає до себе єдність громадянського суспільства і держави. При цьому зміст і специфіка буття громадянського суспільства конкретизується в особі станів (як “потенції і форми моральності”), визначаються їхні взаємовідносини, а також статус індивіда в залежності від приналежності його до певного стану [див.; **38**, с. 337]. Саме стан надає можливість “одиничному”, завдяки його приналежності до якогось прошарку стати “загальним” і, отже, справжнім індивідом і особою. Ось чому “стан рабів не є станом”, оскільки він є лише формально, а не є реально та наявно “загальним”. Отож, якщо поза станів індивід перестає бути соціальним суб’єктом, то для Геґеля не втрачається значущість розуміння природи індивіда у суспільстві як деякого атомарного принципу. Значущість “окремого”, “частини”, “особливого” для Геґеля залишається, але при цьому повинно бути поставлене питання про їхнє “необхідне” існування в “реальності загального і морального”, свобода якого існує завдяки формі й шляхом того, що кожна окрема частина, хоча й підпорядкована системі цілого організму, у своїй визначеності існує самостійно, для себе [див.: **38**, с. 343-344].

Більш конкретно Гегель розглядає роль станів не тільки в бутті самого громадянського суспільства, але й житті самої держави. Так, сама держава в особі уряду генетично пов’язується з буттям певного стану, його соціальним

статусом у державі, його спроможністю у своїй свідомості містити “специфіку” всіх інших станів, зберігаючи при цьому свою індивідуальність і “життєвість всіх частин” громадянського суспільства. Означена “життєвість”, за Геґелем, є не “абстракцією” життєвої сили, а “абсолютною тотожністю у відмінності”, є “абсолютом у вигляді загального”. Так Геґель вводить свій фундаментальний понятійно-методологічний критерій – “абсолютна ідея”, що у своєму “абсолютному вищому відкритті” є відношенням станів, при цьому внутрішня діалектика цього відношення корениться саме “у відмінності станів”. Таким чином, здійснюючи діалектичний синтез громадянського суспільства і держави, Геґель показує, що громадянське суспільство є передусім буттям станів, а держава є певною системою, що фіксує не тільки відношення станів усередині самого громадянського суспільства, але і їхню роль, значущість у бутті самої держави. Так, роль “абсолютного стану” у загальному соціальному русі стає більш складною, подвоєною, оскільки, зберігаючись як стан усередині громадянського суспільства, він стає також істотною частиною і потенцією самої держави. Держава, таким чином, цілковито опосередкована соціальними силами громадянського суспільства. Стан, що формує уряд, є своєрідним містом що з'єднує громадянське суспільство і державу. “Абсолютна” природа цього стану змушує його подолати свої власні класові “витоки”, “піднестися” над ним та зберегти “ціле в усіх частинах”. Таким чином, “особливість” уряду переборюється його власним виступом проти “особливого” в системі громадянське суспільство-держава, у тому числі й проти негативних проявів діяльності інших станів. “Уряд” (держава) є “абсолютною підтримкою всіх станів”, оскільки не може належати жодному стану, являючись “байдужістю” всіх, “абсолютною потенцією для всіх станів”, над якими воно знаходиться, є лише “всезагальним по відношенню до особливого” в якості “абсолютного, ідеального, загального” [**38**, с. 345, 350]. “Уряд” є “явищем Бога”, “його слова суть речення Бога”, у святині якого “уряд” тримає з ним раду і одержує його відкриття; все людське і всяка інша санкція тут “зняті” [**38**, с. 351]. Як не

згадати в цьому зв'язку геґелівські думки, що сформулюються у "Філософії права" майже двадцять років потому: "…держава – це хода Бога у світі...". "Держава – це божественна воля у вигляді наявного духа, що *розгортається* в образ дійсності й *організацію світу*", "…державу треба шанувати як щось божественне в земному..." [**35**, с. 216, 227, 239].

У цьому відношенні цікаве перенесення акцентів у розумінні Геґеля з ідеї "народу" як "суттєвості абсолютно моральної цілісності" ("Про наукові засоби дослідження природного права...") на те, що змушує розглядати "народ" як щось протилежне поняттю "уряд", оскільки природа "одиничності" у феномені "народ" в значно більшою мірою підкреслює "загальну" природу "уряду" як "божественного і санкціонованого в собі", всякий вчинок якого іде немов би від свободи і волі і завдяки цьому протиставляється природі народу, який "...не пов'язаний ані своїм словом, ані своєю дією, ані своєю волею" [**38**, с. 351]. При цьому зв'язок "уряд" (держави) і народу виявляється у "русі" народу, що пов'язує "загальне" і "особливе" [див.: **38**, с. 354]. Діалектика цього руху полягає в тому, що завдяки цьому зв'язку сам "уряд" розглядається як "рух народу", як "рухома подвійна система". Ця подвійність полягає в "перемінному" висуванні на передній план по відношенню один до одного як загального, так особливого. Природа "особливого" полягає в "справедливості і війні", природа "загального" у "вихованні, освіті, завоюванні і колонізації" [див.: **38**, с. 355].

Використовує Геґель поняття "руху" також і для характеристики внутрішньої природи "уряду", який містить у собі в певній "єдності" законодавчу, виконавчу й судову владу, які знаходяться при цьому "в реальному живому русі", що зберігає "тотожність" і стан об'єднаності в кожному "акті уряду". При цьому "рух" самої держави є чистим "зняттям" відмінностей між владами, ось чому для спостерігача держава виступає чимось органічним.

Стосуючись змісту економічного буття громадянського суспільства ("перша система правління", "система потреб, як система всебічної фізичної

взаємозалежності”) і ролі держави в цьому бутті, методологічно важливим положенням у Геґеля виступає те, що “уряд” як “загальне” повинен “заволодіти несвідомою, сліпою долею” цієї системи, більше того “сама можливість виникнення уряду” пов’язується у Геґеля із цією повинністю. Природа “володарювання” уряду “байдужа” до “емпіричних вагань” вартісних відносин, хоча суб’єкти економічних відносин у стихії громадянського суспільства повинні “рівномірно” як залежати, так і не залежати від “уряду”. Міра ж залежності визначається, по-перше, розумінням тієї обставини, що наявність “величезного” багатства рівним чином пов’язана з “найглибшою” бідністю, а тому, будучи реалізованою в правовій формі, ця залежність не повинна дозволити індивіду або цілій групі індивідів потерпіти “фіаско в стихії особливого”; по-друге, вона визначається тим, що в ремісничого стану можливе виникнення презирливого ставлення до всього “високого”, оскільки маса багатства сама по собі позбавлена мудрості. Саме ці обставини і сприяють зникненню “абсолютного зв’язку народу”, “моральності”, що тягне за собою “розпад народу” взагалі [див.: **38**, с. 360]. Отже, що ці обставини сприяють “руйнуванню моральності” і самого “уряду” (держави), ось чому він закликаний протидіяти цьому подвійному руйнуванню. Ця протидія із соціально-економічної точки зору (за Геґелем, “зовні”) досягається шляхом “перешкоджання високому прибутку”, підтримання цілого в його “життєвості”, примушення багатія припустити більш загальну участь в його долі “відносин панування”, пом’якшення зовнішньої нерівності шляхом “живої діяльності” у справі “викорінення самого прагнення до безмежного багатства”, а також, використання урядом оподаткування як засобу впливу [див.: **38**, с. 361].

Визначаючи “другу систему правління”, “систему справедливості”, Геґель розглядає “уряд” як “правосуддя”, яке є “внутрішньою єдністю всього права” [**38**, с. 363]. У цій ролі “уряд” ставиться з повною “байдужістю” до “співвідношення” речі з потребою певного індивіда, який для “уряду” є цілком “загальною особою”, хоча “справедливість” сама повинна бути

чимось живим і рахуватися з особою. Оскільки право повинно бути присутнім у формі свідомості як “закон”, воно, являючись “абстракцією всезагальності”, повинно “включати” до себе цю “одиничність” [див.: **38**, с. 364]. При цьому не абстракція закону повинна бути абсолютом, а абстракція “задоволення і справедливості”, що супроводжується “переконанням і згодою партій” [**38**, с. 365]. Це й повинно сприяти усуненню “несправжньої (хибної) безмежності”, що полягає в “свободі дій” і у власній самотності суб’єктів громадянського суспільства (а саме другого і третього станів), що спирається на “перше” цивільне право з його “повнотою” громадянських законів, “абсолютною свідомістю” судового акту, “правилами у формі правил”. Ця “хибна безмежність” усувається шляхом “органічного в конституції”, що:

- абсолютно знімає загальне в особливому;

- є свободою, зміст якої в тому, що “правляче” саме є одночасно тим, чим “правлять” (це стає можливим завдяки тому, що сам стан “конституює рівність, конституцію” в “ціле”, “в живе буття єдиного”);

- припускає основоположним критерієм державності не принцип розподілу влади, бо громадянське суспільство саме по собі поділене, не конкуренцію всередині самої державної влади, бо саме громадянське суспільство має своїм принципом конкуренцію станів, а приборкання державою суперечностей у суспільстві, важливу роль у справі досягнення яких і повинен зіграти принцип судової влади, спрямований на реалізацію принципу свободи.

Визначаючи як третю систему правління – систему дисципліни – Геґель дає визначення природи, “рушійного початку” народу “як реального цілого, абсолютно загального, абсолютно обов’язкового”, в якості “істинного утворення”, що припускає знищення всього фіктивного, і діє як свідомий народ, що утворив себе [див.: **38**, с. 366]. При цьому, чим більше народ є єдиним самий із собою, з природою і моральністю, тим більше вбирає він до себе “божественне”. Ось чому настільки важливим для Геґеля є визначення “вільних” (демократія, аристократія, монархія) і “невільних” (охлократія,

олігархія, деспотія) форм правління, відмінність між якими складає “ставлення” уряду до підданих. Цікаво в цьому відношенні поняття “абсолютного правління”, яке Геґель:

- протиставляє в тій або іншій мірі всім формам вільного правління (наприклад, різниця монархії від абсолютного правління характером успадкування). Та обставина, що монархія є лише формою абсолютного правління, але не його суттю, приводить Геґеля до висновку, що в порівнянні із демократією і аристократією, монархія є гіршою формою правління:

- знаходить, виявляє в тій або іншій мірі в цих формах (Геґель, наприклад, підкреслює, що “для абсолютного правління байдуже, чи існує воно в формі аристократії або монархії” чи “демократії у станах”) [**38**, с. 367].

Остання обставина має особливе значення. “Демократія у станах” – це рельєфне визначення геґелівського розуміння діалектики громадянського суспільства і держави як в контексті розуміння природи самої держави, так і при розумінні реалізації принципу свободи у стихії державного і народного буття. Таким чином, на основі соціофілософської і філософсько-правової концепції станів Геґель вибудовує свою концепцію держави в її самоздійсненні і у взаємодії із громадянським суспільством, виявляючи деяку подвійність у генезі соціального буття станів громадянського суспільства. З одного боку, Геґель фіксує діалектику буття станів на рівні самого громадянського суспільства в ситуації, коли держава фактично не “побудована”, і, з іншого боку, коли “побудована” одним з станів держава вступає у взаємодію із іншими станами, утворюючи певний етап у діалектичній взаємодії громадянського суспільства і держави. Методологічне значення аналізу основних закономірностей буття станів визначається загальним розумінням діалектичної єдності громадянського суспільства і держави, складністю і неоднозначністю їхньої взаємодії і взаємовпливу.

“Єнська реальна філософія” є роботою в якості підготовчих матеріалів до лекційного курсу, який Геґель читав у 1805-1806 рр. У другому розділі знаходимо ще більш високий рівень систематизації матеріалу, присвяченого

соціофілософському й філософсько-правовому аналізу громадянського суспільства й держави. Геґель вводить три стадії, що змінюють одна одну: “суб’єктивний дух”, “дійсний дух” і “конституція”. Саме в зміст останньої входять:

- “стани”, або природа духу, що “розчленує” себе у собі самому;
- “уряд”, “впевнений у самому собі дух природи”;
- “мистецтво, релігія і наука. Синтетичний зв’язок держави і церкви”.

Характерно, що громадянське суспільство і держава розглядаються у певній єдності в якості природно-соціальних елементів на рівні руху загальної духовної субстанції. Цікаво, що в наступній праці (в “Енциклопедії філософських наук”) Геґель розглядає природу громадянського суспільства і держави на рівні “Об’єктивного духу”, як більш нижчої стадії в порівнянні із “Абсолютним духом”, що включає до себе мистецтво, релігію і філософію.

Знову в цій роботі проблематика громадянського суспільства порушується Геґелем у процесі аналізу природи права в контексті визначення місця індивіда в громадянському суспільстві і державі. Геґель конструює форми правової ґенези індивіда:

- індивід – є правовою особою;
- право – є відношенням особи в його вчинках до інших осіб;
- право – є загальною стихією вільного буття індивіда;
- право – є обмеженням “порожньої” свободи індивіда;
- право – є відношенням визнання індивіда індивідом, у процесі якого “самість” індивіда стає правовою “самістю”, при цьому її становлення є процесом необхідним, а її “визнання” є соціальним “рухом” індивіда;.
- право як стихія взаємного визнання індивідів – є духовною дійсністю, у результаті чого стає можливим правове “зняття” “природного стану” (правовий аспект “зняття” державою громадянського суспільства).

Держава, як необхідна форма правового зняття стихії “природного стану”, є тим, що гармонізує саму необхідність соціального буття людей шляхом своєрідного “поселення” немов би всередині цієї “необхідності”.

Завдяки державі ми спостерігаємо явище “каяття” самої необхідності за власний “гріх” руйнування незалежного “взаємобайдужого” буття індивідів. Усвідомлюючи своє призначення держава, врівноважує прояви загальної необхідності і свого власного буття. Це відбувається тоді, коли держава обмежує силу свого втручання до процесів громадянського суспільства. Це обмеження і стає можливим завдяки праву, його впливу, що пов’язує природу індивіда “духовною дійсністю”. І тим не менше початкова стихійність, суперечливість і підсумкова “байдужість” у взаємовідносинах індивідів залишається деякою константою у процесі здійснення цієї необхідності оскільки “абсолютне зняття” держава здійснити не в силах. За Геґелем, це виявляється, наприклад, у наявності механічної, бездуховної, нездорової й незабезпеченої праці в стихії громадянського суспільства, у якому для індивідів існує постійна небезпека западання в злиденність, а тому й наявна протилежність між багатством і бідністю, як чинника “найвищої розірваності волі, внутрішнього обурення і ненависті”. Ось чому держава повинна виступати у формі “рівноваги і турботи”. Принцип “рівноваги” дозволяє державі зберігати стабільність у відношеннях станів, а завдяки “турботі” реалізується принцип допомоги класам, що страждають і допомоги в реалізації економічних інтересів суспільства. Принцип рівноваги розповсюджується й на природу самої держави, що можливо завдяки визначенню державою міри свого власного свавілля в його зіткненні із початковим свавіллям суспільної стихії. Неможливість узгодження цього різноспрямованого свавілля, за Геґелем, може породити ще більше свавілля, якщо держава не зможе визначити міру необхідного і розумно-духовного в самій собі. Показником же того, що означена міра знайдена, можуть служити такі прояви державного втручання, що пов’язані із використанням податків на користь бідних, розвиток діяльності благодійних закладів, становлення власного багатства на податках. Така міра змушує державу бути владою права, гарантом “договору, безпосередньої єдності володіння і права”, “буття у визнанні”, бути захисником власності, оскільки саме у власності полягає

загальна воля і сила всіх окремих індивідів. Лише тоді, коли влада держави виступає у вигляді закону, що упорядковує, що заохочує компроміси між індивідами, що примушує самих людей шукати шляхи до права, саме тоді вона набуває рис “загального добра” і “блага цілого”.

У новому сенсі Геґель дає й визначення влади народу (немов би паралельно влади держави), як влади над усім наявним буттям, власністю, життям, а також над думкою, правом, добром і злом. Але ця влада не є самодостатньою в силу внутрішніх антагонізмів, які необхідно присутні в бутті самого народу (згадаємо знов проблему бідності і багатства), що й припускає певну співвіднесеність і взаємозв’язок із владою держави, яка допомагає самому народу подолати “внутрішню розірваність”. В цій ситуації народ і громадянське суспільство немов би міняються місцями, а дії держави у відношенні народу подібні її діям стосовно громадянського суспільства. Так держава попереджає несвідомі й найбільш радикальні дії народу як цілого стосовно самої себе. Так нерозумна “рефлексія” народу, наприклад, коли бідні силоміць відбирають багатство від багатих, замінюється діями держави, що змушує виплачувати багатіїв високі податки, що, на думку, Геґеля повинно відвернути “заздрість і страх перед потребою”. Таким чином, краще руками держави зробити те, що може бути зроблено руками бідних станів. Вирішуючи це завдання, держава зберігає й сама себе й своє “власне багатство”. В іншому ж випадку, “народ поганий, якщо уряд поганий, настільки ж поганий, як і нерозумний” . Ось чому для стану, що “утворює” державу, настільки важливе “зняття” роз’єднаності “наявного буття” народу. Можливість досягнення цього ґрунтується на тій обставині, що сам індивід повинен усвідомити, що це “зняття” неможливе, якщо його “наявне буття” і мислення не ґрунтуються на законі. Тому право є не тільки засобом вирішення проблем громадянського суспільства, але й особливою формою його буття, формою, що пом’якшує “сліпе і несвідоме”.

У контексті питання про витоки походження держави, Гегелем також розкривається питання про генетичний зв’язок влади держави і влади народу.

Суперечності народного буття виявляються в тому, що ґенеза державної влади пов'язана із відносинами підкорення багатьох осіб "силі великих людей" завдяки тій обставині, що ці "великі" висловлюють абсолютну волю, якій підкоряються "всупереч власній волі". Ось чому в історії багато прикладів, коли держави мали форму тиранії. Сутність її пов'язана із конфліктом "великих людей", що усвідомлювали природу необхідності цілого, загального та сукупності інших індивідів, які приречені на атомарну "байдужість" зіткнення та на затвердження своєї "одиничної" волі, як абсолютної внаслідок того, що усвідомлення необхідності цілого не може виникнути водночас у всієї сукупності окремих індивідів. Ось чому тиранія виступає як форма усвідомлення народом свого власного підкорення цілісності влади. Як тільки народ усвідомлює причини і призначення свого підпорядкування владі, як форми необхідності цілого і загального, тиранія стає вже не потрібною, а тому й відкидається народом як "мерзотна". Це дуже важливий момент, оскільки саме завдяки цій обставині, за Геґелем, стає можливим те, що називають "суспільною угодою". Він є наслідком дії влади щодо утворення "цілого" як деякої необхідності. При цьому сама розумність цієї необхідності може бути усвідомлена лише небагатьма. У цьому зв'язку саме право може бути розглянуте як "рух" тих індивідів, що навчились "підкорятися" у суспільному житті. Історичним результатом цього "підкорення" стає, з одного боку, факт усвідомлення індивідом свого економічного статусу (принцип буржуа), пов'язаного із рішенням матеріальних проблем (турбота про себе і свою родину), і, з другого боку, із загальносоціальним статусом індивіда як істоти, що "працює для загального" (принцип громадянина). Осягаючи внутрішню еволюцію соціального в людині, еволюцію його духовних потенцій, Геґель бачить, що для індивіда сама система соціальних відносин виступає як становлення і розвиток форм необхідності. Розвиток соціальної необхідності все більше спрямовує індивіда до "царства моральності", як до вищої форми, що "знімає", наприклад, такий соціальний стан, як демократія, з її принципом підкорення

кожного більшості. Це “царство моральності” дозволяє людині виявити більш глибокі духовні якості, у результаті чого стає можливою безпосередня єдність кожного із загальним, тобто стану, де немає прірви зречення індивіда від своєї особливості. Це конструювання ідеального статусу людини в системі (громадянське суспільство-держава) пов’язано у Геґеля із філософським усвідомленням сутності самого соціального буття людини, підстав її прояву як людини. У той же час держава повинна бути в змозі перенести “розпусту і падіння” окремих індивідів шляхом обмеження їхньої зовнішньої свободи, але не робити замах на свободу внутрішню, на свободу думки. Ось чому, за Геґелем, саме громадська думка як прояв “особливих духовних пут” є “істинним законодавчим корпусом”, що пов’язує саму “державу”. Ось чому так важливі для Геґеля “віра” та “довіра” як певні морально-психологічні засади, що охоплюють громадянське суспільство в особі різноманітних станів. Зазначена віра виявляється у стосунку того або іншого стану, до розумності держави й необхідність її існування як цілого. У більш високих станів ця віра модифікується й усвідомлюється, у низьких вона носить “несвідомий” характер. Тому можна говорити про феномен соціальної “віри” в розумність і необхідність держави, що трансформується в особливу “правосвідомість” окремих станів, яка змушує Геґеля говорити про різноманітні “типи” юстиції для різних станів, оскільки правовий принцип “формальної” і “жорсткої” рівності не зберігає “характер” станів, а тому уряду й необхідно модифікувати абстрактні принципи права стосовно буття різноманітних станів. Самодостатність буття окремих станів цінна сама по собі, а тому “формальна” спроба знищити “привілеї” одних станів над іншими не означає можливості досягнути станової рівності (подібно до того, що відбувалося під час Французької революції). Самодостатність і відмінності станів зовсім не означають, що сам процес побудови соціуму як цілого є “негативно” суперечливим. Саме відмінність станів діалектично припускає загальне моральне “спрямування” у розбудові духу всього соціуму, спрямування, що взаємодіє із різноманітними видами “соціальної віри”

станів. Тим більш загальним є принцип “дії” держави в сфері громадянського суспільства, як сфери його наявного буття.

Завдяки всезагальності морального принципу держави доводиться уміння і спроможність держави знайти компроміс із церквою як однієї з духовних констант громадянського суспільства. Непримиренність їх стосовно один одного свідчить лише про їхню недосконалість, недосконалість самого індивіда, моральна розірваність якого призводить у підсумку до вибору хибної соціальної мети.

Завершує єнський період “Феноменологія духу”, яка з’явилась у 1807 р. та є першим великим твором філософа, у якому було здійснено розгорнутий виклад його власної оригінальної філософської системи. Розглянемо лише істотні моменти проблематики громадянського суспільства що містяться в “Феноменології духу”.

Визначаючи характер суперечностей у соціумі, Геґель констатує наявність постійної загрози “цілому” з боку систем, що “ізолюються” і під якими розуміється система особистої незалежності, власності в їхній правовій оформленості. Ось чому самі засоби існування і здійснення одиничних цілей (щодо систем “ вигоди і втіхи”) тягнуть необхідність з боку уряду час від часу “струшувати” їх “аж до глибин війною”, “руйнувати і збаламучувати їхній установлений порядок та право на незалежність”, щоб зберегти від розпаду дух “цілого”. Індивідам, “що, загрузнувши, відриваються від цілого і прагнуть непорушного буття-для-себе та особистої безпеки, відчути свого господяря смерть”, як “розпад” форми існування, завдяки чому “негативна сутність засвідчує себе як властива *могутність* спільноти і *сила* її самозбереження”[**39**, с. 311]. У цьому зв’язку в літературі висловлюється думка про те, що “у Геґеля життя людини варте рівно стільки, настільки розвинений принцип свободи духу в цьому суспільстві” [**126**, с. 102]. Саме завдяки цій негативній сутності як виникає, так і відновлюється необхідність зв’язку приватного і цілого, відвертається небезпека трансформації морального буття в природне. Це досягається завдяки

правосуддю, що “повертає до всезагального для-себе-буття, що вийшло з рівноваги, незалежність станів та індивідів”, правосуддю як “правління народу”. При цьому народ розглядається як “наявна індивідуальність загальної сутності”, “самосвідомість всіх”.

Роль “самосвідомості” як фундаментальної категорії “Феноменології духу” на цьому не завершується. Саме завдяки “самосвідомості” “знімаються” громадянське суспільство і держава, як феномени соціуму. Саме громадянське суспільство і держава виявляють подвійну сутність “самосвідомості”, діалектика якої змушує Геґеля шукати підтримку у більш високому і субстанційному – “абсолютній свободі”, що скасовує всі розбіжності громадянського суспільства, всі ті духовні сутності, на які розчленовується ціле. У результаті “зняття” “духовних мас” громадянського суспільства виникає “рух” самосвідомості всередині самої себе, як взаємодія форми всезагальної й форми особистої свідомості. Цей рух і є передумовою того, що свобода як свідомість робить своїм предметом саму себе. Неможливість постійного перебування цього “руху” у “чистому” вигляді “зіштовхує” абсолютну свободу зі своїм “опредмеченням” – “інобуттям”, “негативною дією”, унаслідок чого знов виникають “духовні маси” (стани громадянського суспільства) і “органи різних влад” (держава).

Будучи ректором і професором гімназії у Нюрнберзі, Геґель у 1808-1811 рр. пише “Філософську пропедевтику” (опублікована лише у 1840 р.). З 1812 (1 і 2 частина першого тому) по 1816 (2-й том) рік Геґель видає “Науку логіки”. У 1817 році – “Енциклопедію філософських наук”.

У “Філософській пропедевтиці” характер діалектики громадянського суспільства і держави ще в більшій мірі набуває системного вигляду. Другий розділ “Курсу першого. Молодший клас” Геґель називає “Громадянське суспільство” і в такий спосіб вперше у своїй творчості вже з формальною однозначністю робить це поняття фундаментальним елементом своєї соціально-філософської і філософсько-правової системи. Основою громадянського суспільства є людина як вільна істота, при цьому воля є

основним визначенням природи індивіда, що пов'язана з такими його потребами як прагнення до пізнання і збереження життя. Найважливішим моментом, що визначає природу громадянського суспільства є право. При цьому саме право не повинно цікавитися людиною в контексті вищезгаданих цінностей і потреб і навіть не повинно сприяти їм. Право у “Філософській пропедевтиці” Геґеля пов’язано насамперед із природою держави, а тому повинно мати трохи відсторонений характер від тієї сфери життя громадянського суспільства, де розгортаються і можуть справді здійснитися воля, пізнання й збереження життя, автономний характер якого намагається уникнути правового впливу з боку держави. Право не покликане породжувати їх (волю, пізнання й т. д.) природну необхідність і розумність, що залишаються за межами права. Таким чином, діалектика громадянського суспільства і держави розкривається в аспекті встановлення меж права у сенсі того, що саме і в силу чого не може бути конституйоване державою. Право, за Геґелем, повинне враховувати логіку протистояння людини, як правової істоти, людині, як істоти абсолютно вільної. Ось чому право не повинне деформувати й підмінювати вільну основу людини, як “особливої та одиничної”. У вченні про право Геґель розглядає право як “саме по собі” і як те, що не може бути зрозумілим і розглянутим без його (права) існування в громадянському суспільстві. Завдяки праву формується логіка взаємин індивідів у громадянському суспільстві, здійснюється вплив на їхню поведінку, а тому саме право робить або не робить людину вільною. Громадянське суспільство є тією сферою, у якій право може мати чинність. Саме буття права в суспільстві змушує Геґеля визначити державу як “суспільство людей із правовідносинами”. Чим же відрізняється держава як особливий “різновид” суспільства (соціальний інститут) від громадянського суспільства?

У громадянському суспільстві ставлення індивідів один до одного визначається в силу індивідуально-природних відносин, а в державі – в силу відносин між індивідами як особистостями. Як справжнє соціальне “щастя”

можуть бути розглянуті ті відносини в громадянському суспільстві, що носять гармонійний характер, сприяючи розвитку родини до стану нації, що у свою чергу повинна скласти із державою єдине ціле. Але можлива й інша взаємодія громадянського суспільства і держави. Це має прояв у тім, що зв'язаність народу в єдине ціле мовою, вдачами, звичаями й освітою не утворюють держави, якщо право як соціальна цінність відсутнє в соціальному бутті цього народу. Ось чому метою держави в його взаєминах із громадянським суспільством повинне бути право. Саме право сприяє подоланню природного стану з його "некультурністю, насильством і несправедливістю", тим самим сприяючи створенню власне громадянського суспільства. Саме громадянське суспільство і знімає природний стан і виступає соціальним підґрунтям правових відносин, які у свою чергу реалізуються завдяки державі. Отже, цей геґелівський аналіз взаємовідносин громадянського суспільства і держави припускає наявність трьох соціальних станів: природний стан, громадянське суспільство, держава. Взаємодія природного стану та держави і породжує право, завдяки якому стає можливим перехід із природного стану до громадянського суспільства. Держава за допомогою права створює громадянське суспільство з первинного, сповненого суперчностей природного стану. Таким чином, явище громадянського суспільства для Геґеля є загальноцивілізаційним феноменом, що структурує суспільство в якості природного стану за допомогою права. При цьому і саме право забезпечує рівнобіжне становлення й розвиток держави, як визначеної форми самого суспільства, що відчуває зворотний правовий вплив громадянського суспільства. Право, джерелом якого є держава, таким чином, немов хвиля, спрямовано до громадянського суспільства й, відбиваючись, несеться знову до самої держави. Так, відповідь на питання про характер державного устрою (чи всі громадяни беруть участь в управлінні державою?) може бути отримана тільки у зв'язку із факторами буття самого громадянського суспільства – характером і способом життя народу, станом його моральності й освіченості, чисельності. Завдяки праву

конституюється єдиний діалектичний соціальний процес, при якому, з одного боку, громадяни, як окремі особи, підкоряються державній владі, а з іншого, змістом самої державної влади стає здійснення природних, а тому й абсолютних прав громадян. Ця абсолютність полягає також і в тім, що користування природними правами припускає можливість самих громадян розвивати ці права. І, звичайно, вищевказаний соціальний процес повинен бути відображений на конституційно-правовому рівні, тобто в конституції, де й повинні бути закріплені як відносини між владою в державі, так і відносини самих громадян до влади. Одним з видів таких відносин є участь самих громадян у процесі функціонування цієї влади.

Визначаючи місце індивіда в структурі соціальних відносин, Геґель говорить також і про природу обов'язків індивіда. Так, будучи "окремою людиною", індивід має обов'язки перед самим собою. Із приналежності людини до родини випливають її обов'язки перед нею, а оскільки вона є членом держави, остільки вона має перед нею й обов'язки. При цьому можна говорити й про деяку еволюцію цих обов'язків, що ніби змінюють один одного в ланцюзі відносин людей, що постійно ускладнюються, обов'язків, що стають більш загальними і важливими у порівнянні з попередніми. У цьому зв'язку обов'язки індивіда перед державою не можуть не припускати усвідомлення обов'язків перед іншими людьми взагалі. Тобто обов'язки індивіда перед державою, за Гегелем, є обов'язком індивіда перед максимальною сукупністю індивідів, що охоплена державою. Завдяки державі як загальної сутності, вдається скріпити громадянське суспільство правовими відносинами і тим самим сприяти єдності в моральності, освіті, а також у певній єдності думок і дій (це є підставою патріотизму). Ось чому таке важливе значення має стабільна й цілісна держава, що сприяє прояву найвищих ціннісних орієнтацій людини. Таким чином, як вважає Геґель, обов'язок як певна правова константа повинен бути з'єднаним із прагненням індивіда діяти справедливо заради справедливості, що у підсумку і забезпечує збіг правового й морального.

У майже завершеному вигляді основні ідеї та положення філософсько-правового вчення Геґеля про громадянське суспільство, державу та право знайшли своє відображення в “Філософії духу” – третій частині “Енциклопедії філософських наук” (1817 р.). Розділ “Об’єктивний дух” (право, мораль, моральність), що знаходиться між розділами про суб’єктивний та абсолютний дух, містить у собі сформовану філософсько-правову концепцію. Також багато філософсько-правових проблем висвітлювалося Геґелем у лекційних курсах з історії філософії, естетики, філософії релігії та філософії історії. Але результатом усіх філософсько-правових пошуків та отриманих ним на цьому шляху результатів була “Філософія права” (1821), яка містила вже у концептуальній, і разом із тим розгорнутій, формі здобутки геґелівської філософської думки про соціальні, політичні та правові проблеми, а також розвинене вчення про громадянське суспільство й державу.

Право, за Геґелем, є певна ступінь у розвитку духу. Як частина цілого “Філософія права” має деякий вихідний пункт, що сам є результатом попереднього розвитку духу. Філософія права є філософія “об’єктивного духу”. Її вихідний пункт – свобода волі – лежить за межами самої науки про право. У загальній системі філософії Геґеля філософія права виходить із цього поняття як результату попереднього розвитку духу. Вона починається там, де кінчається філософія суб’єктивного духу.

У “Філософії права” показано розвиток об’єктивного духу через розкриття поняття права, від його абстрактних форм до конкретики, від абстрактного права – до моральності. Мораль з’являється там, де порушується або переступається право. Мораль є певною мірою спокутою, і ця потреба слугує основою для самої моралі. Моральність (сім’я, громадянське суспільство та держава) виступає як “зняття” права та моралі

У геґелівської філософської системі розвитку духу об’єктивний дух – це етап у самопізнанні, тому громадянське суспільство, держава, право й усе, що відноситься до сфери об’єктивного духу, у “Філософії права”

досліджується та трактується з позиції абсолютного духу (філософської точки зору).

Розгляд же природи держави і громадянського суспільства, а також подолання їх духом “абсолютним”, є своєрідним результатом геґелівського синтезу держави як форми буття індивідів, і, власне, “ідеї людства” як абсолютної форми і сутності людського духу (зазначимо, що саму по собі “ідею людства” у “Філософії права” Геґель не формулює). Держава, таким чином, є своєрідною формою переходу громадянського суспільства у “людство”. І лише у випадку неможливості здійснити своє призначення, держава прирікає себе на етичне “зникнення”.

Третя частина “Філософії права” має назву “Моральність”, у якій знайшло своє місце вчення про громадянське суспільство. Структуру цієї частини Геґель представив трьома розділами, а саме: “сім’я”, “громадянське суспільство”, “держава”.

Отже, сім’я – перший момент “моральної субстанції”, або єдність моральної суб’єктивності й об’єктивності – є “*природний дух*” [див.: **35**, с. 47]. У соціальній сфері людський дух, виходячи зі своєї суб’єктивності, насамперед об’єктивується в сім’ї. Це не означає, що сім’я є деяким перехідним інститутом, що зникає при досягненні повного розвитку інших типів спільностей. Насправді вона є логічно первісною спільністю, оскільки представляє загальне в його логічно-першому моменті безпосередності. Члени сім’ї розглядаються як єдине ціле, з’єднуючись, насамперед, чуттєвими узами, тобто любові [**35**, с. 153]. Сім’я є тим, що можна назвати чуттєвим цілим. Вона виявляє собою єдину особистість, воля якої виражається у власності, загальній власності сім’ї.

Якщо розглядати сім’ю таким чином, необхідно додати, що вона містить також у собі основи для свого власного розпаду. У сім’ї, що розглядається як чуттєве ціле, і являє собою момент загальності, діти існують просто як члени родини. Звичайно, вони індивідуальні особистості, але такими вони є скоріше в собі, чим для себе. Однак із часом вони переходять з єдності сімейного життя до стану індивідуальних особистостей, кожна з яких має свої власні життєві плани

й т. д. Індивіди немов виникають із всезагальності сімейного життя й стверджують себе в якості індивідів. Поняття щодо недиференційованої єдності сім'ї, що розпадається внаслідок виникнення індивідуальності самої по собі, звичайно, не є поняттям суспільства. Скоріше це поняття розпаду або заперечення суспільства. Але це заперечення саме заперечується або переборюється в тому, що називається Геґелем "громадянським суспільством", яке представляє собою другий момент у розвитку соціальної етики [див.: **35**, с. 47].

Аби зрозуміти, що має на увазі Геґель під громадянським суспільством, можемо спочатку уявити безліч індивідів, кожний з яких шукає реалізацію власних цілей і намагається задовольнити свої потреби. Потім ми повинні уявити їх об'єднаною формою економічної організації для кращого просування власних цілей. Це спричинить спеціалізацію праці й розвиток економічних класів і корпорацій. Далі, економічна організація потребує для своєї стабільності інститут законів та механізми примусу для їх виконання, а саме суди, суддівські корпорації й поліцію.

Оскільки Геґель розглядає політичний устрій й уряд під рубрикою держави, а не громадянського суспільства, необхідно зазначити, що останнє ніколи не могло існувати саме по собі. Справді, яким чином поза державою могли існувати закони й правосуддя? Відповідь полягає в тому, що це неможливо. Але Геґель не збирається стверджувати, що громадянське суспільство коли-небудь існувало саме в тому вигляді, у якому він його описує. Адже поняття громадянського суспільства є для нього однобічним і неадекватним поняттям самої держави. Це держава "як зовнішня держава", це держава з втратою сутнісної природи останньої [див. : **35**, с. 152].

Геґель займається діалектичним розвитком поняття держави. Він розвиває його, беручи два однобічні поняття суспільства та показує, що обидва вони являють собою ідеї, які об'єднані на більш високому рівні в понятті держави. Звичайно, сім'я й громадянське суспільство зберігаються в державі. Адже вони становлять певний аспект держави, навіть якщо це тільки особливий

аспект. Але з цього не випливає, що цей об'єкт, узятий окремо й названий "громадянським суспільством", дійсно існував саме в такій якості. Це не еквівалентно твердженню про те, що історично спочатку існувала сім'я, потім громадянське суспільство, потім держава, неначе всі ці поняття були взаємовиключними. Якщо розглядати ідеї Геґеля саме так, то його державотворчу теорію можна назвати тоталітарною. Хоча Геґель вважав, що момент індивідуальності, представлений поняттям громадянського суспільства, зберігається, а не просто усувається в державі.

Сім'я являє собою момент загальності в сенсі недиференційованої єдності. Громадянське суспільство представляє момент особливості. Держава є єдністю загального й особливого. Замість недиференційованої єдності ми знаходимо в державі диференційовану загальність, тобто єдність у відмінності. Також, замість чистої партикулярності ми виявляємо ототожнення особистої й загальної волі. Інакше кажучи, у державі самосвідомість піднімається на рівень загальної самосвідомості. Індивід усвідомлює себе частиною цілого, так що його самість не усувається, а реалізується. Держава не є абстрактним загальним, що протистоїть своїм громадянам, вона існує в них і через них. У той же час, беручи участь в житті держави, її громадяни підіймаються над своєю чистою партикулярністю. Інакше кажучи, держава є органічною єдністю. Вона – конкретне загальне, існуюче в індивідах і через них, одночасно окремих і єдиних [див.: **35**, с. 279].

Розглядати громадянське суспільство як таке, що представляє "чисту партикулярність", означає бути в певному сенсі винним у перебільшенні. Адже усередині самого громадянського суспільства антагонізми, що випливають із появи й самоствердження індивідів, частково переборюються корпораціями, на яких акцентує увагу Геґель. Однак, єдність вольових прагнень членів корпорацій в переслідуванні загальної мети має обмежену всезагальність і готує шлях для переходу до поняття держави.

Про державу Геґель говорить, що вона – "дійсність моральної ідеї". Вона є "…моральний дух як *очевидна*, самій собі ясна, субстанційна воля, яка

мислить і знає себе й виконує те, що вона знає й оскільки вона знає” [**35**, с. 212]. Держава є актуальністю розумної волі, що піднялася до рівня загальної самосвідомості. Тому вона є вищим вираженням об’єктивного духу. Попередні моменти цієї сфери ототожнюються й синтезуються в ньому. Наприклад, права встановлюються й затверджуються як вираження загальної розумної волі. Моральність знаходить зміст. Обов’язки людини визначаються її місцем у суспільному організмі. Звичайно, це не означає, що людина має обов’язки тільки щодо держави та не має обов’язків щодо сім’ї. Адже сім’я не нівелюється в державі: вона істотний, нехай і підпорядкований, момент життя держави. Геґель не стверджував, що людські обов’язки визначені раз і назавжди незмінним суспільним станом. Адже хоча він і наполягає на верховенстві добробуту всього суспільного організму, він наполягає й на збереженні, а не на знищенні в державі принципу індивідуальної волі й особистого вибору. Звичайно, не можна заперечувати, що Геґель говорить про державу в найбільш піднесених висловленнях. Він, наприклад, характеризує її в якості “цього дійсного Бога”. Але необхідно зазначити наступне:

Держава як об’єктивний дух у певному сенсі необхідно “божественна”. Як сам Абсолют є тотожністю в розходженні, так само й держава, хоча в більше обмеженому масштабі [див.: **35**, с. 213-217];

Геґель усюди говорить про поняття держави, про її ідеальну сутність. Він не збирається стверджувати, що історичні держави недоторканні для критики. Справді, він досить чітко проясняє цей момент: “Держава – це не витвір мистецтва, вона перебуває в світі, а отже, у сфері сваволі, випадковості й омани; погана поведінка може спотворити її з багатьох сторін. Проте найпотворніша людина, злочинець, хворий, каліка – це все ще жива людина; стверджувальне, життя існує, незважаючи на недоліки, а це стверджувальне й становить тут інтерес.” [**35**, с. 217];

Зріла, високорозвинена держава зберігає принцип особистої волі в звичайному сенсі. Геґель стверджує, що воля держави повинна превалювати над індивідуальною волею у випадку зіткнення між ними. Оскільки воля держави

універсальна, або загальна – воля є для неї в деякому сенсі “реальною” волею індивіда, то з цього походить, що ототожнення індивідом своїх інтересів із інтересами держави є актуалізацією волі. Тому що свободна воля потенційно загальна й у якості загальної вона волить загальне добро. У той же час несправедливо стосовно Геґеля стверджувати, виходячи з тієї урочистості, з якою він говорить про велич і божественність держави, що його ідеалом є тоталітарна держава, у якій особиста воля й ініціатива зведені до мінімуму. Навпаки, зрілою державою, на думкою Геґеля, є така, котра забезпечує максимальний розвиток особистої волі, сумісний із суверенними правами загальної волі. Так, він наполягає на тому, що, хоча стабільність держави й вимагає, щоб його громадяни робили своєю метою загальну мету відповідно до їхнього особливого положення й здатностей, він також вимагає, щоб держава реально була засобом для задоволення їхніх суб’єктивних цілей.

При розгляді держави Геґель перш за все обговорює політичний устрій. Найбільш розумною формою він вважає конституційну монархію. Корпоративна держава, за його думкою, більш розумна, ніж демократія англійської моделі. Геґель стверджує, що громадяни повинні брати участь у справах держави скоріше як члени підпорядкованих утворень – корпорацій або станів, ніж як індивіди. Отже, представники повинні представляти скоріше корпорації або стани, ніж індивідуальних громадян. І, здається, що такий погляд необхідний для геґелівської діалектичної схеми. Адже ідея корпорації – кульмінація поняття суспільства, збереженого в понятті держави.

Дедукувавши конституційну монархію, як найбільш розумну форму політичної організації, Геґель канонізував прусську державу того часу. Він міг би подібно до Фіхте, вважати Пруссію найбільш перспективним інструментом для навчання німців політичній самосвідомості. Але геґелівське історичне чуття було надто розвинене, щоб він міг припускати, що один частковий тип державного устрою може бути сприятливо прийнятий будь-якими націями безвідносно до їх історії, традицій і духу. Геґель багато говорить про розумну державу, але він сам був надто розсудливий, аби думати, щоб якийсь

державний устрій міг би бути нав'язаний усім націям тільки тому, що він найкраще відповідає запитам абстрактного розуму. "Конституція розвивається з духу націй тільки як щось тотожне з його власним розвитком; і вона, разом із цим духом, проходить ступені утворення й зміни, що вимагаються її духом. Тільки внутрішньо властивий нації дух й історія цих націй (але ж історія є тільки історія цього духу) є те, за допомогою чого були створені й продовжують створюватися конституції". Знов-таки, "Наполеон хотів, наприклад, a priori надати іспанцям державний устрій, і це вдалося досить погано. Оскільки державний устрій – це щось створене: він становить працю багатьох століть, ідею й свідомість розумного тією мірою, якою вона розвинута в данному народі... Те, що Наполеон дав іспанцям, було розумніше того, що вони мали раніше, і все ж вони відкинули це, як щось для них чуже, бо не досягли необхідного для цього розвитку" [**35**, с. 243].

Геґель зауважує, що в певному сенсі марно запитувати, що є кращою формою правління: монархія чи демократія. Фактом є те, що державний устрій є однобічний й неадекватний, якщо він не втілює принцип суб'єктивності (тобто принцип особистої волі) і не відповідає запитам "зрілого розуму". Іншими словами, більш розумна конституція означає більш ліберальну конституцію, принаймні у тому розумінні, що вона повинна, безумовно, допускати вільний розвиток індивідуальної особистості й поваги до прав індивідів [див.: **35**, с. 243].

Варто також звернути увагу на геґелівську політичну теорію. Його вимога до філософа займатися пізнанням або ідеальною сутністю держави може навести на думку, начебто він вважає, що філософ повинен показувати політичним та державним діячам, чого вони повинні прагнути, детально зображуючи приблизно ідеальну державу, що існує в якомусь платонічному світі сутності. Якщо подивитися на передмову до "Філософії права", де Геґель прямо заперечує, що філософ повинен займатися чим-небудь подібним, навпаки, філософ зайнятий скоріше пізнанням сьогодення, ніж пропозицією політичних схем та панацей. А сьогодення є в якомусь сенсі минуле. Тому що

політична філософія виникає в період культурної зрілості, коли філософ намагається пізнати сьогодення, воно вже йде в минуле й поступається місцем новим формам. Адже, за відомими словами Геґеля, “Коли філософія береться малюватиє своєю сірою фарбою по сірому тлу, тоді вже певна форма життя стала старою, і сірим по сірому її омолодити годі, її можна лише осягнути, сова Мінерви починає літати, лише як опускаються сутінки.” [**35**, с. 16].

Звичайно, деякі мислителі вважали, що зображують вічний зразок, незмінну ідеальну сутність. Але Геґель зазначає, що вони помилялися. “... Навіть республіка *Платона*, що стала прикладом *порожнього ідеалу*, по суті, відображала не що інше, як природу моральних устоїв Греції...”. “Що ж стосується окремих людей, то, звичайно, кожен з них – *син свого часу*; і філософія – це також час, *осмислений у думці*. Недолугим було б припущення, що якась філософія може вийти за межі сучасного для неї світу, так само недолуго припускати, що індивід здатен перескочити через свою епоху, перескочити через Родос” [**35**, с. 13, 15].

Чітке вираження цього погляду є відповіддю тим, хто занадто всерйоз приймає вигадану канонізацію Геґелем Прусської держави. Адже важко припустити, що людина, яка дуже добре розуміє, що, наприклад, Арістотель канонізував грецький поліс, або місто-державу, у той час, коли бурхливе життя полісу вже занепадало, дійсно думала, що сучасна держава його власної епохи являє собою остаточну й вищу форму політичного розвитку; навіть якщо Геґель і думав так, у його філософії, як такої немає нічого, що виправдувало б цей забобон.

При такому розумінні політичної філософії природним буде висновок, що філософ зайнятий розкриттям так званого діючого ідеалу культури або нації, до якої він належить. Він – тлумач духу свого часу. У ньому й через нього політичні ідеали суспільства підносяться до рівня рефлексивної свідомості. Суспільство приходить до такої самосвідомості тільки досягаючи зрілості й, так би мовити, озираючись на себе, а саме в той час, коли життєва форма вже актуалізувала себе й готова перейти в іншу або поступитися їй

дорогою. Безсумнівно, що частково Геґель так і вважає. Про це свідчать і його зауваження про "Державу" Платона [**35**, с. 170]. У такому випадку можна запитати, як він може при цьому говорити, що політичний філософ має справу з поняттям або сутністю держави?

Історичний процес є самоактуалізацєю духу або розуму: "Що розумне – те дійсне; і що дійсне – те розумне" [**35**, с. 13]. Поняття духу є поняттям тотожності у відмінності на рівні розумного життя. Тому об'єктивний дух, що досягає апогею в державі, прагне до прояву тотожності у відмінності в політичному житті. Це означає, що зріла або розумна держава буде поєднувати в собі моменти загальності й особливості. Вона буде втілювати загальну самосвідомість або загальну волю, що самоусвідомлює. Але це втілення відбувається тільки в окремих конечних духах і через них, оскільки кожен з них, як дух, володіє "нескінченною" цінністю. Тому ніяка держава не може бути цілком зрілою або розумною, якщо вона не примиряє уявлення про державу як про органічне ціле із принципом індивідуальної волі. Філософ, що міркує про минулу й нинішню політичну організацію, може розпізнати, наскільки вони наближаються до необхідних умов держави як такої.

2.3. Взаємовідносини держави і громадянського суспільства

Геґель послідовно розрізняє громадянське суспільство і державу. В основі цього розрізнення лежить розуміння держави і суспільства як різних феноменів, що мають свою специфіку.

Громадянське суспільство, за Геґелем, можна розглядати як "*зовнішню державу*", "*державу нестатку й розсудку*"*. Власне ж держава, держава як тотальність морального організму, є – "здійснення розуму", "дійсність моральної ідеї" [**35**, с. 170, 212-213]. Для Геґеля співвідношення

---

* В українському перекладі помилка. Треба читати не "*вимушену й розумну державу*" [**35**, с. 170], а – "*державу нестатку й розсудку*" (у вірному рос. перекладі – "*государство нужды и рассудка*" (**42** , с. 228).

громадянського суспільства і держави у філософсько-гносеологічному плані – це співвідношення розсудку й розуму. Не випадково тому громадянське суспільство розцінюється ним як момент держави, як те, що “знімається” у державі. Це цілком відповідає принципу геґелівської філософії: розум конкретніший за розсудок, розсудкова форма – момент розумно–конкретної цілісності, розсудок “знімається” у розумному, як у більш конкретному.

На геґелівські уявлення про характер співвідношення громадянського суспільства і держави, а саме про первинність держави стосовно громадянського суспільства, здійснили вплив ідеї Платона про субстанціальний характер морального цілого – полісу (для Геґеля це – конкретна тотальність морального організму, держави) і положення Арістотеля про те, що держава передує індивіду, як ціле – частині, що держава, як завершення й вища досконалість за природою об’єкту, первинна в порівнянні з такою формою, як сім’я. Це обставина тим більше є визначальною, що Платон і Арістотель не розрізняли на понятійному рівні суспільство й державу.

Уявлення Платона й Арістотеля про державу, як про завершену й, отже, первинну за своєю суттю стосовно окремого індивіда моральну цілісність, Геґель з’єднує з положенням, яке він запозичив від Ж.-Ж. Руссо, про волю як принцип держави. Загальна воля, що представлена в державі, є, за Геґелем, первинне й морально цілісне стосовно всіх інших моментів цієї цілісності [див.: **35**, с. 213-214].

Вплив А. Сміта, Д. Рикардо – представників сучасної Геґелю політичної економії – позначився, головним чином, на геґелівському розумінні громадянського суспільства, як специфічної сфери життєвих відносин людини [**35**, с. 234]. Під “громадянським суспільством” мається на увазі буржуазне суспільство; слово “бюргер” (burger) означає і громадянин, і буржуа. “Створення громадянського суспільства, – зазначає

Геґель, – належить, між іншим, до сучасного світу, який тільки й віддає належне всім визначенням ідеї” [**35**, с. 169].

Громадянське суспільство є сфера реалізації особливих, власних цілей і інтересів окремої особистості; тут кожний для себе є мета, всі інші значимі лише як засоби для досягнення цієї мети. Усе життя громадянського суспільства пронизано співвідношенням двох принципів – особливості і загальності; кожна особливість – ціль кожної особистості, що потребує для своєї реалізації співвідношення з іншими особливими цілями, і обмежена, таким чином, загальністю приватних цілей, що прагнуть реалізації. Задовольняючи себе, особлива мета змушена задовольнити разом з тим і благо інших.

Критикуючи новітніх державознавців, Геґель відзначає, що людська спільність як єдність різних індивідів – це не держава, а власне громадянське суспільство [див.: **35**, с. 202-203]. На цьому ступені спільність людей являє собою систему усебічної взаємозалежності, так що їжа, благо і право однієї особи переплетені з аналогічними цілями інших приватних осіб. Цю систему, пише Геґель, можна розглядати як “*зовнішню державу*”, як “*державу нестатку й розсудку*”.

На цьому ступені поняття розпадається на такі моменти, як особливість і загальність, що одержують волю і самостійність для зовнішньої реалізації. З точки зору розвитку поняття – це необхідний етап. Хоча особливість і загальність розпалися, однак вони усе-таки взаємозв’язані й обумовлюють одна одну. Цей реалізований у стихії громадянського суспільства взаємозв’язок і взаємозумовленість особливого й загального, на думку Геґеля, показує як неможливість задоволення особливої мети без загальної, так і неможливість загального без особливого [див.: **35**, с. 218-219].

Розвиненість ідеї, за Геґелем, припускає досягнення такої єдності, у межах якої протилежності розуму (зокрема, моменти особливості й загальності, воля приватної особи й цілого) розгорнуті у всій їх міці.

Цього не було ні в античних державах, ні в платонівській ідеальній державі, де самостійний розвиток особистості, воля відособленої особи сприймаються як псування вдач і провісник загибелі самої держави. Платон просто вилучив зі своєї ідеальної держави такі прояви “принципу самостійної особливості”, як приватна власність і сім’я. Те ж саме виявляється в платонівській довільній конструкції станів. Але платонівська держава, за Геґелем, це не іллюзія, побудова абстрактної думки, не порожній ідеал, як зазвичай вважають, а розуміння держави як великої субстанціальної істини, з якої, однак, через нерозвиненість відносин, виключені начала свободи особи [див.: **35**, с. 170-171].

Адекватно відбиваючи сучасний йому стан розходження громадянського суспільства й політичної держави, Геґель відзначає розрив між приватною й політичною сферами, але кінцева установка Геґеля спрямована на подолання цього розриву у вищій єдності розумного і моральнісного цілого – державі [див.: **35**, с. 218-219].

На ступені громадянського суспільства як сфери, де приватні особи переслідують свої власні інтереси, де для цього задоволення приватні особи стають ланками сполучного їх загального ланцюга, досягнута ще, за схемою Геґеля, не справжня воля, а лише необхідність. “Ця єдність, яка через самостійність обох принципів з цієї точки зору розколу... не може бути моральною ідентичністю, саме через це стає не *свободою*, а *необхідністю*, тим-то *особливе* підноситься до *форми загальності*, в цій формі шукає й знаходить своє існування” [**35**, с. 172]. Ця необхідність проявляється в стихії випадкових зіткнень приватних інтересів, у їхній обмеженості владою загального, що ставить межу для задоволення приватних потреб. За геґелівською характеристикою “Громадянське суспільство представляє в цих протилежностях і їхніх ускладненнях спектакль відхилення, злиднів і спільного для обох фізичного й морального псування” [**35**, с. 171].

Громадянське суспільство Геґель зображує як антагоністичне суспільство, що роздирається суперечностями – як поле боротьби індивідуальних приватних інтересів, війни всіх проти всіх.

Малюючи громадянське суспільство як “війну всіх проти всіх”, Геґель навмисно використовує гоббсівську характеристику природного стану, коли люди живуть без загальної влади, що тримає їх у страхові, і знаходяться в тому стані, що називається війною й саме в стані війни всіх проти всіх. “Так само як громадянське суспільство стає ареною боротьби пиватних індивідуальних інтересів, боротьби всіх проти всіх, то й тут відбувається конфлікт між приватним інтересом і спільними особливими справами, а також конфлікт того й того з вищими точками зору й розпорядженнями держави” [**35**, с. 257]. Громадянське суспільство в геґелівській філософії права є ступенем поняття, що розвивається, що завершується в ідеї держави. З цього погляду геґелівське громадянське суспільство містить у собі момент необхідності і розуму. Воно, відрізняється від гоббсівського природного стану, хоча і розділяє основну характеристику останнього.

Геґель відзначає три основних моменти громадянського суспільства: систему потреб, відправлення правосуддя, поліцію й корпорації [**35**, с. 174].

Диференціація громадянського суспільства на стани є дещо необхідне й розумне. “Якщо, – підкреслює Геґель, – перша база держави – сім’я, то друга – це стани” [**35**, с.180]. У станах Геґель бачить форму зв’язку приватного інтересу із загальним, з державою.

У структурі громадянського суспільства Геґель виділяє три стани: суттєвий, ремісничий і загальний [див.: **35**, с. 180]. При висвітленні проблем суверенітету і війни Геґель говорить також про військовий стан (“*стан хоробрості*”), завдання якого захищати державу, жертвуючи собою [**35**, с. 284].

Під суттєвим станом Геґель має на увазі землевласників. Основне заняття цього стану – обробка землі. Він відрізняється патріархальним

способом життя й давньоаристократичним умонастроєм [**35**, с. 180-181]. Ремісничий стан складається з ремісників, стану фабрикантів (куди входять і робітники) і торгового стану. Якщо для суттєвого стану головне робить природа, а працьовитість для нього є дечим другорядним, то для ремісничого стану суттєва власна діяльність. “Індивід у ремісничому стані, – зауважує Геґель, – спрямований на себе, і це самолюбство в найтісніший спосіб взаємопов’язане з вимогами правового стану. Тому схильність до свободи й порядку постала переважно в містах.” [**35**, с. 182]. Суттєвий стан, за геґелівською суспільно–психологічною характеристикою, більше схильний до підпорядкування, а ремісничий – до волі. Загальний стан у геґелівській класифікації займається захистом загальних інтересів суспільства.

Геґелівська класифікація станів відбиває нерозвинену соціальну структуру суспільства, що настільки яскраво виявляється як у розходженні станів лише по сфері прибутку і роду занять, так і у відсутності істотних диференціацій усередині тих великих спільностей, які Геґель називає станами. Бути “чимось” для людини означає, за Геґелем, належати до певного стану. “Людина без стану – це проста приватна особа і не перебуває в дійсній загальності” [**35**, с. 183].

Геґель виходить з відкритого, неполітичного характеру визначених ним станів, вважаючи, що приналежність людини до того чи іншого стану в сучасному світі визначається не випадковістю походження, як наприклад, в індуських кастах, і не думкою правителів, як у платонівській державі, а обов’язково опосередковане сваволею і волею самого індивіда. У всякому разі, Геґель виходить з того, що особистість звільнена від примусових феодальних станових обов’язків. Визнання права суб’єктивної особливості в організації цілого і досягнення на цій основі примирення суб’єкту із суспільним порядком, Геґель розцінює в якості розумного і діючого начала розвитку громадського життя. Стосовно промислового стану Геґель говорить про розумність різного роду корпорацій, у які

відповідно своєму особливому умінню, заняттю й інтересу поєднуються члени громадянського суспільства. “До *сім’ї,* – вважає Геґель, – *корпорація* формує другий *моральний* корінь держави, який ґрунтується в громадянському суспільстві” [**35**, с. 210]. Корпорації, на думку Геґеля, це засіб боротьби проти атомізації життя членів громадянського суспільства, спосіб зв’язку індивідів із загальним.

Геґелівська класифікація станів не відбиває основної суперечності громадянського суспільства, що виявляється, як суперечність між надмірним багатством і надмірною бідністю, між багатими і бідними. Геґель вказує на порок приватновласницького суспільства, а саме, на процес нагромадження багатства, що призводить до роздільності й обмеженості особистої праці і тим самим до залежності й нестатку пов’язаного з цією працею класу, а звідси і до нездатності почувати та насолоджуватися усією волею й духовними перевагами громадянського суспільства.

Геґель не бачить рішення проблеми бідності. Доброчинність багатих класів стосовно бідних відкидається ним, оскільки забезпечення нужденних, яке не опосередковане їхньою працею, суперечить як ідеї громадянського суспільства, так і почуттю незалежності і честі індивідів. Не може, на думку Геґеля, вирішити проблеми і надання роботи нужденним, оскільки це призведе до збільшення маси продукту, тим часом, як занадто великий достаток цих продуктів і відсутність споживачів, що самостійно забезпечують споживання, саме й складає те зло, проти якого з одного боку борються, а з другого його лише збільшують [**35**, с. 205-206].

Геґель змушений визнати, що і при надмірному багатстві громадянське суспільство не в змозі подолати надмірну бідність. Виходячи зі своїх внутрішніх відносин і можливостей, громадянське суспільство не в змозі вирішити проблему бідності, тому діалектика суперечностей

змушує її вийти за свої межі – у пошуках нових можливостей у міжнародній торгівлі і колонізації [див.: **35**, с. 207].

Одже, громадянське суспільство змушене здійснювати колонізацію, що, у свою чергу веде до пошуку нових споживачів, а це сприяє подоланню безробіття. Важливо при цьому відзначити, що Геґель розрізняє два види колонізації: спорадичну й систематичну. Як приклад спорадичної колонізації Геґель наводить німецьких переселенців до Америки й Росії. У цьому випадку втрачається зв'язок із батьківщиною, якій переселенці не приносять користі. Ініціатором систематичної колонізації виступає держава, що встановлює і регулює спосіб її здійснення. Цей вид колонізації часто зустрічається в стародавній історії, наприклад, у греків, коли при надлишку народонаселення держава відправляла молодь у нову країну. Своєрідність систематичної колонізації в Новий час Геґель бачить у тім, що колоніям не стали надавати однакові з населенням метрополії права; це положення привело до воєн і, нарешті, до одержання колоніями самостійності. Як приклад Геґель посилається на історію англійських і іспанських колоній [див.: **35**, с. 207]

Геґель виступає проти цього новітнього виду колонізації. "Звільнення колоній, – підкреслює він, – виявлялось найбільшою перевагою для метрополії, як ото звільнення рабів – найбільшою перевагою для господаря" [**35**, с. 207].

У "Філософії права" Геґель негативно ставиться до процесу колонізації, що приводить як до поневолення відсталих країн і народів, так і до рабства. Але при всьому негативному підході Геґеля до колонізаторського насильства, поневолення й рабства, і схвальному ставленню до звільнення колоній, його позиція залишається подвійною, оскільки у світлі його філософсько-історичної концепції, розрізнення ним історичних і неісторичних народів, воля виявляється можливою лише в її християнсько-європейській формі. Європа, таким чином, являє в її відносинах до усього іншого світу безмежно високу ідею – волю. Тим

самим момент можливого експорту вільною Європою несвободи в інші країни залишається затушованим, оскільки інший світ, за геґелівською концепцією, і так невільний.

Ще менше ніж колонізація, із труднощами і суперечностями громадянського суспільства можуть впоратися правосуддя й поліція, що хоча і входять, відповідно до геґелівської конструкції, до урядової влади, однак розглядаються у розділі про громадянське суспільство, а не там, де розкривається тематика держави. Також у розділі про державу, а не про громадянське суспільство, повинне, відповідно до принципу конкретизації поняття, розглядатися позитивне право (право як закон), оскільки йдеться про державне законодавство.

Логічне обґрунтування Геґелем такої перестановки висвітлення проблем правосуддя, поліції і закону одержує безпосередньо соціально-політичне звучання. Геґель виходить з того, що в сфері громадянського суспільства вже йдеться не про абстрактне право власності, а про реальний і дійсний прояв і функціонування власності; але сила цієї дійсності приватної власності знаходить своє вираження в захисті власності судовим порядком. Ідеться, таким чином, про захист стану, в основі якого лежить приватна власність. Суд і поліція як органи влади, за характеристикою Геґеля, мають у порівнянні з іншою урядовою владою більш безпосереднє відношення до особливого в громадянському суспільстві та відстоюють у цих особливих цілях загальний інтерес. Відкидаючи голе насильство, Геґель визнає за членом громадянського суспільства як право шукати суду, так і обов’язок стати перед судом, одержати своє спірне право лише за допомогою суду.

Подібно до того, як із права людини знати закон випливає необхідність публічного оголошення законів, так і з права знати здійснення закону в особливому випадку випливає, що судочинство має бути публічним. Ця публічність відповідає як праву окремої особистості, так і інтересам усіх. Геґель відстоює, поряд з публічним судочинством,

також і суд присяжних. Виокремлюючи у відправленні правосуддя дві різні функції (по-перше, установлення фактичних обставин розглянутого випадку; по-друге, підведення цього випадку під закон), він правомірно виходить з того, що не тільки юрист-суддя, але також і всяка людина може установити фактичні обставини справи, наявність визначеного факту. Спеціальні юридичні знання потрібні для підведення установленого факту під певний закон. Якби навіть правосуддя відправлялося чисто юридичними судами краще, ніж судом присяжних, то все рівно й у цьому випадку право вільної особистості продовжувало б залишатися невизнаним і утиснутим. При відсутності суду присяжних, відзначає Геґель, члени громадянського суспільства стають в положення чужих по відношенню права, і потрапляють під опіку та в деякій мірі кріпацьку залежність від замкнутого стану юристів.

Геґель не солідаризується ні з точкою зору всюдисущого поліцейського нагляду, ні з протилежним твердженням, що поліція нічого не повинна визначати. Однак йому не вдається визначити межі поліцейського втручання в приватні справи громадянина. Посилаючись на те, що в цьому питанні не можна провести об'єктивної межової лінії, він без подальших визначень і дуже некритично ставить у залежність від вдачі, духу державного устрою, небезпеки даного моменту і т. д., масштаб і характер поліцейської активності. Вищі інтереси, що захищає поліція, ведуть, за схемою геґелівської філософії, за межі громадянського суспільства – до сфери держави.

Розвиток громадянського суспільства вже припускає наявність держави, як своєї підстави. Але "науковий доказ поняття держави" складається, за Геґелем, саме в тому, щоб в іманентному русі поняття, у розвитку безпосередньої моральності (сім'ї та громадянського суспільства) досягти синтезуючої єдності держави, що хоча і виявляється як результат, але є справжньою підставою. "Тому насправді, – підкреслює Геґель, – держава взагалі – це скоріше те *перше*, у межах якого сім'я

тільки формується у громадянське суспільство, і це ідея самої держави, яка переходить у ці два моменти...” [**35**, с. 211].

У державі, нарешті, настає тотожність особливого і загального, моральність досягає своєї об’єктивності і дійсності як органічна цілісність. Стосовно сім’ї та громадянського суспільства як сфери особливого, частки інтересу держави, як сфери загального інтересу виступають, за Геґелем, з одного боку, як іманентна мета, а з іншого боку – як зовнішня необхідність, через тотожність цих моментів і “знімається”, й зберігається приватний інтерес у загальному.

Громадянське суспільство, у розумінні Геґеля, це – опосередкована працею система потреб, що ґрунтується на пануванні приватної власності й загальній формальній рівності людей [див.: **35**, с. 169]. Такого суспільства, природно, не було ні в стародавні часи, ні в Середньовіччі, воно виникло лише в Новий час та пов’язано з утвердженням буржуазного ладу. Заслуга Геґеля полягає, насамперед, у тому, що він помітив цей істотний факт новітнього соціально-економічного розвитку і філософськи освітив його стосовно проблем держави, права та політики.

Поряд зі змістовною характеристикою громадянського суспільства (роль праці в системі потреб, соціально-економічні суперечності, поляризація сил, багатства й убогості, приватновласницький характер суспільства, роль публічної влади в захисті приватної власності тощо), до заслуг Геґеля належить чітка принципова постановка питання про взаємозв’язок і співвідношення (а не просто відмінності) суспільства і держави, про необхідний, закономірний, діалектичний характер цих зв’язків і співвідношень.

Саме в аналізі громадянського суспільства, у його структурі, зв’язках і житті досягається, за думкою Геґеля, “науковий доказ поняття держави”, та стає можливим перехід до держави, яка з’являється як наслідок, результат й продукт розвитку відносин громадянського суспільства. Геґель, однак, не

державу розглядає як продукт суспільства, а, навпаки, суспільство як підпорядкований момент держави.

Підсумовуючи, необхідно зазначити, що геґелівська філософсько-правова теорія продовжує розробку тієї області філософського знання, що із часів Канта в німецькій класичній філософії традиційно має назву “практична філософія”. Геґель виходить з того, що вже в кантівській філософії існувало нове ставлення до структуризації “практичної філософії”, прийнятої від часів Арістотеля. “Практична філософія” Арістотеля поділялася на етику, економіку і політику. В епоху Канта і Геґеля економіка та політика, які розглядають з філософської точки зору, отримали форму “філософії права”, філософії держави. У Канта “практична філософія” поділялася на філософію права як вчення про право, та на етику як вчення про чесноти. Геґель розуміє право, як об’єктивне визначення, санкціоноване людською волею, свободою. Але людська воля може бути індивідуальною, груповою, загальною, та, спираючись на визначення Ж. -Ж. Руссо, “практична філософія” стає одночасно й філософською етикою та вченням про право. Йдеться про філософське осмислення економічних проблем, про філософську концепцію конституційної держави.

Сучасні автори праві, коли говорять, що актуальність і аргументованість притаманні класичній моделі фундаментальних прав людини, поділу влади, правової держави, соціальної держави і т. п. Як вже зазначалося, Геґель своєю філософсько-правовою спадщиною дав привід для звинувачення його в етатизмі, що він перебільшує роль держави, підносячи, зокрема, монархію, що він відхиляє роль виборчого права, недостатньо шанобливо ставиться до парламентаризму і т. п.

Геґель, насправді, виступає за сильну правову державу. Але він ні в якому разі не випускає з уваги проблему свободи, тому звинувачення його у тоталітаризмі щонайменше несправедливо. Більше того, геґелівська “Філософія права” є цілісною спробою упорядкування фундаментальних прав людини, інститутів, суспільних об’єднань і перетворення їх на систему,

що розвивається. Право тлумачиться Геґелем як цілісна система свободи, що випливає з телеологічного розвитку волі. Геґель розглядає в “Філософії права” таку проблему, як власність, причому він не поділяє таку точку зору, відповідно до якої власність вважається чимось ганебним. Геґель виступає проти рівності як урівнюючого розподілу власності. Значну роль Геґель надає проблемам угоди, держави, злочину, переходу від права до моралі. Це ціла площина державно-правових розробок, що не застаріли і до сьогодення. Особливо актуальним постає у Геґеля ідея громадянського суспільства.

Громадянське суспільство розуміється як сфера активності людей, що “міститься” між сім’єю й державною діяльністю. У сфері громадянського суспільства забезпечуються дві головні функції життєдіяльності людського суспільства й окремих індивідів. По-перше, тут індивіди заявляють про свої потреби, задовольняють і регулюють їх. Економічне задоволення найважливіших життєвих потреб – функція громадянського суспільства. Громадянське суспільство повинне утворювати особливі структури, щоб державі не доводилася займатися регулюванням усіх тих відносин, що повинні бути самонастроювальними, саморегулюючими. По-друге, у громадянському суспільстві повинні складатися такі відносини, через які будь-які групи й об’єднання виражають свої інтереси. Виникають “корпорації” недержавного характеру, що не належать безпосередньо до сфери державної бюрократії. Але ці форми й об’єднання в розвиненій правовій державі повинні мати можливість виражати інтереси й цілі індивідів, що добровільно увійшли до них. І усе-таки над вказаними структурами Геґель ставить державу (за що його й обвинувачували в етатизмі).

Але Геґель підкреслює, що має на увазі не будь-яку державу, державну структуру, державну ієрархію. У нього йдеться про ідеальну державу, державу “відповідну своєму поняттю”. Якби на землі могла існувати ідеальна держава, з ідеально організованою структурою, з ідеально працюючими чиновниками, то таку державу Геґель готовий був назвати істинною, навіть

обожнити. Але такої держави немає, тому жодна конкретна державна форма й структура не може бути обожнена й увічнена. Разом з тим Геґель виступає за сильну державну владу. Геґелю дорікали й у тому, що для нього кращою була абсолютна монархія, а не демократична, республіканська форма правління.

Та Геґель жив у такому постабсолютиському суспільстві, у якому історія повалення монархічної влади й встановлення немонархічних республіканських форм правління скінчилося кров'ю (наприклад у Франції). Цим формам Геґель й віддавав перевагу на користь конституційної монархії, що заснована на розумі, згоді монарха і підданими та добрій волі самого монарха.

Висновки

Проблема громадянського суспільства, співвідношення його з державою, з'являється в геґелівському філософсько-правовому вченні не випадково. Геґель пережив великі політичні події, які відобразилися у змінах в його політичному й правознавчому мисленні: від радикальної критики існуючої соціальної дійсності, до піднесення прусської держави.

Досліджуючи ідейні витоки геґелівської філософії права та теорії громадянського суспільства, було ієрархизовано міру впливу на геґелівську теорію громадянського суспільства таких фундаторів філософсько-правової думки, як І. Кант, Ж.-Ж. Руссо та Т. Гоббс. Антична ідея держави (Платон, Арістотель) служить Геґелю еталоном для критики громадянського суспільства, але й індивідуалістичний принцип цього суспільства виступає в нього як критерій оцінки чистої субстанціальності античної громади. Він, як і Руссо, ґрунтується на двох образах-ідеях: античного поліса й ідеї волі протестантського християнства.

Висвітлення місця філософії права в геґелівській філософській системі визначає не тільки місце філософії права в структурі "кінцевої редакції" системи Геґеля, а й роль філософсько-правових штудій у формуванні його

загально філософських поглядів та навпаки (вплив цих поглядів Геґеля на вирішення ним філософсько-правових проблем).

Результатом багаторічних філософсько-правових пошуків та отриманих ним на цьому шляху результатів була “Філософія права” (1821), яка містила вже у концептуальній, і разом із тим розгорнутій, формі здобутки геґелівської філософської думки про соціальні, політичні та правові проблеми, а також розвинене вчення про громадянське суспільство й державу.

У “Філософії права” показано розвиток об’єктивного духу через розкриття поняття права, від його абстрактних форм до конкретики, від абстрактного права – до моральності. Моральність (сім’я, громадянське суспільство та держава) виступає як зняття права та моралі

У геґелівської філософської системі розвитку духу, об’єктивний дух – це етап у самопізнанні, тому громадянське суспільство, держава, право й усе, що відноситься до сфери об’єктивного духу, у “Філософії права” досліджується та трактується з позиції абсолютного духу (філософської точки зору).

“Філософія права”, що містить вчення про громадянське суспільство і державу, ґрунтується на двох традиціях: античного поліса й ідеї волі протестантського християнства. Держава Платона і суспільний договір Ж.-Ж. Руссо (у якому Геґель брав до уваги тільки ідею прав людини, але не громадянського обов’язку) являють собою дві передумови, виходячи з яких Геґель підносить прусську державу до рівня філософської значимості.

У розумінні Геґеля громадянське суспільство, це – опосередкована працею система потреб, що ґрунтується на пануванні приватної власності й загальній формальній рівності людей. Воно складається з наступних підсистем (моментів): потреби, правосуддя та поліція й корпорація.

У громадянському суспільстві, що являє собою взаємозв’язок, “систему” “потреб” і принципом якого є індивідуалізм, кожен громадянин

є, насамперед, мета для самого себе. Усе інше для нього ніщо, поки воно не може стати засобом для досягнення його мети. Кожен вільний і в той же час залежить від усіх інших, тому що благо і горе кожного переплетені із благом і горем всіх інших і гарантовані тільки в цьому економічному взаємозв'язку.

Право виступає регулятором взаємовідносин у громадянському суспільстві. Поняття "право" використовується в наступних основних значеннях: право як свобода (ідея права); право як певний ступінь та форма свободи (особливе право); право як закон (позитивне право). Для того щоб право стало значимим як усезагальне, виникає необхідність у публічності влади, а саме – у судочинстві. Реалізація права як закону через правосуддя необхідна умова для поліції, в обмеженій, але конкретній тотальності корпорації.

Такого суспільства, природно, не було в стародавності й у середньовіччі, воно виникло лише в сучасному світі й пов'язано зі становленням буржуазного ладу. Значна заслуга Геґеля полягає у тому, що він помітив цей істотний факт новітнього соціально-економічного розвитку і філософськи обгрунтував його щодо проблем держави, права, політики.

Саме в аналізі громадянського суспільства, у його зв'язках досягається, за Геґелем, "науковий доказ поняття держави" та стає можливим перехід до держави, що найближчим образом з'являється як наслідок, результат і продукт розвитку відносин громадянського суспільства. Геґель, однак, не державу розглядає як продукт суспільства, а, навпаки, суспільство як підлеглий момент держави.

Платон, Арістотель, І. Кант, Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс, Й.Фіхте – ті мислителі, що справили щонайбільший вплив на геґелівське розуміння принципу, сутності і специфіки змісту громадянського суспільства, його співвідношення з державою. Геґель, насамперед, намагається синтезувати розуміння сутності та взаємовідношення суспільства й держави, яке було

розвинуте його попередникам: ідея співвідношення морального цілого і частини (Платон, Арістотель); тлумачення держави як волі (Ж.-Ж. Руссо). Міцний поштовх отримав Геґель від мінливого вчення про державу Й. Фіхте

Визначаючи громадянське суспільство як “війну всіх проти всіх”, Геґель навмисно використовує гоббсівську характеристику природного стану, коли “люди живуть без загальної влади, що тримає їх у страху”, і “знаходяться в тому стані, що називається війною, і саме в стані війни всіх проти всіх”. Громадянське суспільство в геґелівській філософії права є ступінь поняття, що розвивається, і завершується в ідеї держави. З цього погляду геґелівське громадянське суспільство містить у собі момент необхідності і розуму. Воно, отже, відмінне від гоббсівського природного стану, хоча й наділене основною характеристикою останнього.

Поряд зі змістовною характеристикою громадянського суспільства (роль праці в системі потреб, соціально-економічні суперечності, поляризація сил, багатства й бідності, приватновласницький характер суспільства, роль публічної влади в захисті приватної власності тощо), до заслуг Геґеля належить чітка принципова постановка питання про взаємозв’язок і співвідношення (а не просто відмінність) суспільства і держави, про необхідний, закономірний, діалектичний характер цих зв’язків і співвідношень.

Геґель підкреслює, що має на увазі не будь-яку державу, не будь-яку державну структуру, державну ієрархію. Він веде мову про ідеальну державу, державу “відповідно до поняття”. Якби на землі могла існувати ідеальна держава, з ідеально організованою структурою, з ідеально працюючими чиновниками, то таку державу Геґель готовий був назвати істинною, навіть обожнити. Але такої держави немає, тому жодна конкретна державна форма й структура не може бути обожнена й увічнена.

РОЗДІЛ 3

Історична доля геґелівського вчення про громадянське суспільство

3.1. Критика К. Марксом геґелівського вчення про громадянське суспільство

Геґелівська філософська система, що має всеохоплюючий характер, звичайно, не могла не розумітися однобічно. Це призвело до того, що в геґелезнавстві виникають декілька ідейних течій. За думкою Ф. Коплстона, розкол між геґельянцями стосувався передусім інтерпретації, оцінки та розвитку геґелівської позиції відносно релігійних та теологічних проблем [див.: **74**, с. 284].

Вплив філософської думки Геґеля на сучасників особливо посилився в перше десятиріччя після смерті філософа. Ф. Енгельс порівнював це з тріумфальною ходою, але зазначав, що це було початком міжусобної війни. Ось що мав на увазі Ф. Енгельс. За роки свого перебування в Берлінському університеті, Геґель зміг об'єднати під своїм керівництвом групу учнів у школу під назвою "Товариство наукової критики". Після смерті Геґеля його школа за об'єктивних обставин розпалася на декілька напрямів. До ортодоксальних, консервативних, старогеґеліянців або правих геґельянців відносяться: Г. Габлер, К. Гешель, К. Дауб, П. Мархейнеке, Л. Хеннінг Г. Хінрикс та ін. Вшановуючи пам'ять Геґеля, ці геґельянці, у своїй більшості професори та приват-доценти університетів, розробляли різні частини його універсальної системи. До учнів Геґеля належить й відомий юрист Едуард Ганс (1798-1839), який очолював кафедру юриспруденції у Берліні та опублікував працю про право наслідування. Та Геґель, на думку Ф. Коплстона, навряд чи погодився вважати цих ортодоксальних мислителів своїми учнями [див.: **74**, с. 283-285].

Центром геґельянства була поміркована у філософському та політичному відношенні група теологів та філософів, до яких відносять К. Розенкранца, Ф. фон Штайна, Д. Штрауса. Іноді до центру долучають

також Е. Ганса, К. Міхелета та Ф. Мархейнеке, але точно визначити, хто з представників цієї групи відноситься до центру складно, тому що в одних питаннях вони долучались до правих геґельянців, а в інших до лівих.

Серед учнів та послідовників Геґеля були теоретики, які намагалися прикласти геґелівські ідеї до більш нагальних питань сучасності: вони торкалися соціальних та матеріальних умов життя, положення класів, станів та їх правового статусу. Вони звернулися до філософії історії та філософії права Геґеля, де знайшли певні пробіли. Це було ліве геґельянство, значними представниками якого були: брати Бауер, Буль, Мейен, Фаухер, Цешковський та ін. На молодогеґельянських позиціях знаходились М. Гесс, К. Кеппен, К. Руге, Л. Фоєрбах, М. Штірнер. На певному етапі розвитку своїх філософських поглядів до молодогеґельянців приходять К. Маркс та Ф. Енгельс, які революціонізирували геґелівські теорії суспільства та історії.

Треба зазначити, що коли ці учні Геґеля почали пропагувати свої погляди, вони зіткнулися з пануючими поглядами та офіційними представниками в галузі теорії права та держави. В університетах історична школа права посідала визначне місце, її, до речі, підтримував уряд Пруссії. Полеміка із цією школою була розпочата вже Геґелем, вона точилася між багатьма його учнями, але особливо Л. фон Штайном та Е. Гансом. З часом до цієї полеміки підключилися А. Руге та К. Маркс.

На думку Т. Ойзермана, молодогеґельянці К. Маркс та Ф. Енгельс у цей період взагалі поділяли загальнофілософські методологічні положення геґелівського об’єктивного ідеалізму, також вони орієнтувались на геґелівську діалектику та історизм, на зв’язок філософії з дійсністю [див.: **110**, с. 39].

Але відмінність поглядів К. Маркса від поглядів Геґеля та інших молодогеґельянців проглядається вже на цьому етапі його філософської діяльності.

Значну та видатну роль у зверненні К. Маркса та А. Руге до вивчення політичних вчень та теорії держави і права відіграв Е. Ганс. Ця людина

посідала особливе місце в лівому геґельянстві, тому що вважалася найздібнішого серед геґелівських учнів. Мабуть, про нього Геґель перед смертю сказав: “Лише одна людина зрозуміла мене, але й вона не зрозуміла мене до кінця”. Ганс мало цікавився теологічними та історико-релігійними питаннями, але багато часу присвятив дослідженням історії держави та права.

Е. Ганс критикував вчителя за абстрактне трактування права у межах уявлень про волю Розуму. Е. Ганс, який був обізнаний з ідеями французьких істориків часів Реставрації, зрозумів, що питання класових інтересів, класових суперечностей розглядаються Геґелем крізь призму “чистої свідомості великих форм геґелівської системи”, тобто не конкретно, без їх реального історичного змісту. Йому також було зрозуміло, що попри геґелівське заперечення, світовий Розум розвивається, породжуючи все нові форми об’єктивних відносин. Історія надає все нові докази такого розвитку. У минулому, за вченням Е. Ганса, у XVII – XVIII ст. панувало абстрактне уявлення про право, державу та політику, яке Геґель певною мірою успадкував. Згідно Е. Гансу, Французька революція XVIII ст. з її “юною ідеєю свободи” висвітила недооцінюване Геґелем значення політики та політичних дій, а також різницю між правом та політикою. Знаходячись певний час у Франції, Е. Ганс досліджує соціально-політичне життя цієї країни, розвиток французької промисловості, наслідком якої є становлення місцевого промислового, робітничого класу та пов’язані із цим соціальні проблеми. Спираючись на праці сен-сімоністів та фур’єристів, у яких позначені ці проблеми, Е. Ганс знайомить зі своїми умовиводами студентів, серед яких був і К. Маркс. На думку В. Шинкарука, від Е. Ганса К. Маркс сприйняв критичне ставлення до геґелівської філософії права та глибоку повагу до французької історичної школи, яка доглянула в боротьбі класів рушійну силу історії, що сприяло подоланню К. Марксом юнацького романтизму.

Помітна розбіжність К. Маркса з положеннями Геґеля та підходами інших молодогеґельянців виявляється вже на етапі його публіцистичної діяльності, починаючи з “Заміток про новітню прусську цензурну інструкцію” (написано в січні-лютому 1842 р., опубліковано вперше в лютому 1843 р. у Швейцарії) і до змушеного виходу з “Рейнської газети” (березень 1843 р.).

Так, у статтях К. Маркса в “Рейнській газеті” можна знайти своєрідне сполучення критики реальної державно-правової практики й обумовленої геґелівським ідеалізмом трактування держави і права як моральних і розумних за своєю ідеєю явищ. Звертаючись до критичного аналізу державних установ і правових інститутів, К. Маркс використовує геґелівські поняття “розумної держави” і “розумного права”, але вкладає в них політично інший, революційний зміст.

Революційній позиції К. Маркса притаманне критичне ставлення до геґелівського положення про нерозривність моральних відносин, у тому числі – держави. “Ніякі *реально існуючі* моральні відносини, – підкреслює К. Маркс, – не відповідають або, принаймні, не *повинні з необхідністю* відповідати своїй суті”. І далі він додає: “Світова історія розв’язує питання, чи не відхилилась яка-небудь держава від ідеї держави настільки, що вона не заслуговує на дальше” [**95**, с. 155]. Відповідно до геґелівської діалектики, К. Маркс розрізняє існуюче й дійсне, та з цього розрізнення робить висновки, які спрямовані проти прусської напівфеодальної бюрократичної держави.

Прусській державі, яка хоча й існує, але через невідповідність своєму поняттю недійсна і підлягає революційній перебудові, К. Маркс критично протиставляє моральну державу, “державу розумної волі”, “...державу як великий організм, в якому повинні здійснюватися правова, моральна і політична свобода, причому окремий громадянин, підкорюяючись законам держави, підкоряється тільки природним законам свого власного розуму, людського розуму. Sapienti sat” [**95**, с. 106].

Уже в березні 1842 р. К. Маркс у листі до А. Руге згадує про свою статтю, що являє собою критику геґелівського природного права, оскільки справа стосується внутрішнього державного ладу. Основне в ній – боротьба з конституційною монархією, з цим "виродком, що від початку до кінця сам собі суперечить і сам себе знищує".

У цей період, особливо в останніх статтях "Рейнської газети", намічається розбіжність К. Маркса з Геґелем з такого методологічно й політично важливого питання, як взаємовідносини суспільства і держави. Це, наприклад, виявляється в тому, що К. Маркс визначає суперечність між суспільством і державою та критикує як саму державу, так і державні органи й бюрократію за їх антигромадський, антидемократичний характер. Далі він обґрунтовує необхідність вирішального представництва суспільства в справах держави, вказує на те, що в основі діяльності реально існуючої держави лежать такі соціальні і суспільні явища, як станові привілеї, приватний інтерес, і що ця діяльність (наприклад, правотворчість) здійснюється однією групою (заможними і привілейованими) усупереч інтересам іншої (бідних). Результатом такої правотворчості є "*закон однієї партії проти іншої*" [**95**, с. 14].

Серед статей К. Маркса, що відносяться до часу роботи в "Рейнській газеті", немає такої, у якій би резюмувалися й давалися в єдності всі ці напрямки відходу від геґелівської філософії права.

Критикуючи суб'єктивізм при дослідженні питань держави і права, К. Маркс (у статті "Виправдання мозельського кореспондента", січень 1843 р.) звертає увагу на дію об'єктивних відносин. Позицію соціально-політичного дослідника він порівнює з поведінкою хіміка, що вивчає реальність. "При дослідженні явищ *державного* життя, – зауважує К. Маркс, – занадто легко піддаються спокусі випускати з уваги *об'єктивну природу відносин* і все пояснювати *волею* дійових осіб. Існують, проте, *відносини*, що визначають дії як приватних осіб, так і окремих представників влади і такі ж незалежні від них, як спосіб дихання" [**95**, с. 182].

Значне місце в публіцистичній діяльності К. Маркса цього часу посідає критика бюрократизації державного апарату, перетворення державних справ на приватну канцелярську справу касти чиновників.

У критиці прусського законодавства й в обґрунтуванні необхідності демократизації форм і інститутів правового життя К. Маркс із революційно-демократичних позицій використовує ряд ідей геґелівської філософії права, зокрема, геґелівську ідею розумного права, розуміння права як наявного буття вільної волі, положення про застосування покарання лише за дію і про непокараність моральної волі, про повагу до людської особистості злочинця й інше. Використовуючи геґелівське трактування права як ідеї волі, К. Маркс, на відміну від Геґеля, критично протиставляє розумне право позитивним нормам права, як існуючим законам (як прусським, так і англійським, французьким). Маючи на увазі чинний закон, К. Маркс пише, що в особі такого закону "несвідомий природний закон свободи стає свідомим державним законом" [**95**, с. 60]. Свобода, за К. Марксом, – це необхідний, природний, нормальний стан людського життя, несвобода – ненормальний, хворий стан [див.: **95**, с. 61].

На відміну від сваволі у формі закону, чинний, справжній закон виражає позитивне буття волі. "Юридично визнана свобода, – зауважує К. Маркс, – існує в державі у формі закону" [**95**, с. 61]. У статті "Дебати шостого рейнського ландагу (стаття перша). Дебати про свободу друку і про опублікування протоколів станових зборів" (квітень 1842), торкаючись нагального тоді питання про цензуру, К. Маркс пише: "Закон про цензуру має тільки *форму* закону. Закон про пресу є *дійсний* закон" [**95**, с. 59].

Державне встановлення запобіжних мір, що виходять з несвободи й утискають волю, являє собою, за Марксом, зловживання формою закону [див.: **95**, с. 60]. Це вже не справжній закон, а безправ'я й сваволя у формі закону. Критикуючи таке свавілля, Маркс зауважує: "Законодавець же повинен дивитися на себе як на натураліста. Він не робить законів, він не

винаходить їх, а тільки формулює, він виражає у свідомих позитивних законах внутрішні закони духовних відносин” [**95**, с. 63].

З цих природньоправових позицій К. Маркс визначає чинний позитивний закон як загальне й справжнє вираження правової природи речей. “Правова природа речей, – зауважує при цьому К. Маркс, – не може через це пристосовуватися до закону – закон, навпаки, повинен пристосовуватися до неї” [**95**, с. 116].

Коли ж критерієм закону є не об’єктивна природа речей і не об’єктивні зовнішні дії, а наміри і тенденції, тоді, за Марксом, подібні закони з’являються як засіб “*найжахливішого тероризму*” і підпадає під “*юрисдикцію підозріння*” [**95**, с. 14].

Такий довільний закон, “Закон, який карає за напрям думок, *не є закон, виданий державою* для *її громадян*, це – *закон однієї партії проти іншої*” [**95**, с. 14].

Трактуючи під впливом Геґеля ідею держави як здійснення політичного і правового розуму, К. Маркс у боротьбі проти прусських антинародних порядків зауважує, що моральна держава припускає для своїх членів не державний напрям думок, якщо навіть вони вступають до опозиції проти якогось органу держави, наприклад, уряду.

Критично застосовує К. Маркс і геґелівське теоретичне положення про єдність форми і змісту закону. Підкреслюючи зв’язок судового процесу і права, К. Маркс зауважує, що “процес є тільки *форма життя закону*, отже, проявом його внутрішнього життя”. Та обставина, що в загальній формі закону лобіюється “матеріальний зміст приватного інтересу”, призводить до знецінення закону: “Форма позбавлена всякої цінності, коли вона не є формою змісту” [**95**, с. 150].

З тих же природноправових позицій К. Маркс відзначає, що не тільки дух права, але й конкретне законодавство повинне відповідати розуму й волі. Але, аналізуючи реалії процесу законотворчості ландтагу, прийняття ним закону про крадіжку лісу, К. Маркс доходить висновку, що норми чинного

законодавства продиктовані не ідеєю права, волі й розуму, а приватним інтересом. “Представництво приватних інтересів, етапів – зауважує К. Маркс, – прагне звести і зводить державу до напряму думок приватного інтересу” [**95**, с. 130].

На противагу такій законотворчості багатих, К. Маркс обґрунтовує вимогу визнання звичаєвого права для бідноти. “Ми вимагаємо, – підкреслює він, – для бідноти *звичаєвого права*, і до того не такого звичаєвого права, яке обмежене даною місцевістю, а такого, яке властиве бідноті у всіх країнах” [**95**, с. 119]. Таким чином, йшлося про офіційне визнання правових інтересів і домагань незаможної частини суспільства.

Досвід і висновки цього періоду К. Маркс використовує після того, як пішов з “Рейнської газети”. Під час роботи над рукописом “До критики геґелівської філософії права” (літо 1843 р.), він не тільки підсумовує свої теоретичній розбіжності з геґелівською філософією права але й робить її критичний перегляд.

К. Маркс з матеріалістичних позицій переглядає геґелівську філософію права, зокрема, вчення про державу та громадянське суспільство. Обґрунтовуючи первинність суспільства по відношенню до держави, К. Маркс трактує державу як похідне від соціального життя політичне явище.

К. Маркс вважає, що “логічний, пантеїстичний містицизм” геґелівської філософії права полягає в тому, що “ідея перетворюється на самостійний суб’єкт”. Тому емпірична дійсність (у тому числі реальні соціально-політичні феномени) у геґелівському трактуванні виникають як результат і продукт ідеї. “В дійсності, – пише К. Маркс, – сім’я та громадянське суспільство становлять передумови держави, саме вони є дійсно діяльними; а в спекулятивному мисленні все це робиться навпаки” [**95**, с. 212]. Необхідний зв’язок між громадянським суспільством і державою, на думку К. Маркса, повинен виводитися не з розвитку абстрактної ідеї держави, а з власного змісту громадянського суспільства. Держава не може існувати без таких

базисів, як сім'я й громадянське суспільство. Вони для держави є необхідною умовою.

В основі політичних розходжень, за Марксом, стоять розходження соціальні. "Значення, яке *приватна власність* має в політичній державі, є її *посутнє*, її *істине* значенням; а значення, яке *відмінність станів* має в політичній державі, є *посутнє значення* відмінності станів" [**95**, с. 320]. Оцінюючи соціально-політичну дійсність, він зазначає: "Той самий дух, який створює в суспільстві корпорацію, створює в державі бюрократію" [**95**, с. 254]. Свою критику геґелівської ідеї держави К. Маркс резюмує у вигляді наступного висновку: "Держава існує лише як політична держава" [**95**, с. 333].

К. Маркс і Геґель аналізують буржуазне суспільство як систему потреб, де моральність розпалася на крайнощі, її принципом є егоїзм. Відмінність у їх критичному аналізі полягає в тому, що Геґель у самому знятті зберігає розходження між особливими і загальними інтересами, тоді як К. Маркс хоче зняти це розходження шляхом утворення абсолютного колективу із загальним господарством і спільним майном. Як наслідок, його критика геґелівської філософії права спрямована переважно на відносини держави і суспільства. Геґель правий, коли він сприймає відрив громадянського існування від політичного як суперечність, але не правий, коли він гадає, що справді зняв, тобто усунув цю суперечність. Його опосередкування тільки ховають існуючу протилежність між приватно-егоїстичним і суспільно-державним існуванням буржуа. Буржуа, як сучасний громадянин держави, абстрагований від себе як приватної особистості. Усюди, вказуючи на цю суперечність в геґелівській філософії права і до крайності загострюючи проблему, що міститься в ньому, К. Маркс, з одного боку, йде далі Геґеля, а, з іншого – повертається до розрізнення Ж.-Ж. Руссо. Він – навчений Геґелем послідовник Руссо, для якого загальним станом є не міщани (Руссо) і не чиновники (Геґель), а пролетарі.

К. Маркс на підставі соціальних рухів, що з'явилися після Французької революції, відкрив, що зовсім не є загальними права людини, а суть буржуазні привілеї. Права людини, як такі відрізняються від прав громадянина.

Чому член громадянського суспільства йменується людиною, просто людиною, чому його права називаються правами людини? Виходячи з чого ми повідомляємо цей факт? Виходячи з відношення політичної держави до громадянського суспільства, виходячи із сутності політичної емансипації.

"Декларація прав людини" припускає, що приватна особа є особа буржуазного суспільства, тобто буржуа, тому що вона пов'язана з боротьбою проти феодального порядку. "Реальність дуже далека від того, щоб людину розуміти як родову сутність, скоріше, у ній виявляється саме життя роду, суспільство, як зовнішні для індивідів рамки, як обмеження їхньої споконвічної самостійності. Єдині узи, що утримують разом, це... потреби і приватні інтереси" [**95**, с. 326]. Тому "політична" емансипація Французької революції повинна бути довершена ще й "людською". Вона повинна сприяти тому, щоб індивідуальна людина як така стала суспільною родовою істотою. Тоді одночасно з абстрагованої від людини і тому абстрагованої від держави зникне й приватна особистість буржуазного, і зможе стати істиною геґелівська теза про те, що "вища воля" – це "вища спільність" [**95**, с. 328].

Як носій цієї емансипації виступає четвертий стан, про який К. Маркс стверджує те ж саме, що Сиейес (Sieyès) вимагав для третього: він є нічим і повинен стати усім. Але його незначність стосується тепер не дворянства, а стану, що прийшов до панування – буржуазії, яка є "командиром індустріальних армій". Стосовно нього маса пролетаріату являє собою просто "загальний стан", що не має ніяких особливих інтересів, але захищає універсальні. Таким чином, саме те, що для Геґеля було ще частиною народу, що "не знає, чого він хоче", і який він, як "багатьох", категорично відрізняв від "усіх", К. Маркс наділяє самосвідомістю, у якій укладене прагнення стати деяким цілим. З погляду пролетаріату, він характеризує

буржуа як захисника класових інтересів, як капіталістичного підприємця і власника засобів виробництва, за допомогою яких він тримає в залежності найманого робітника. Але в той же час К. Маркс підкреслює й революційну ударну силу буржуазії, що займається підприємництвом. Вона одна протягом одного сторіччя створила більш масові і колосальні продуктивні сили, ніж усі попередні покоління разом узяті. За допомогою експлуатації природи, машинної техніки, залізниць, мореплавання, індустрії, фізики і хімії вона відкрила та цивілізувала цілі частини світу й сприяла неймовірному зросту населення. У той же час К. Маркс думав, що нижча частина середнього стану дрібної буржуазії необхідно повинна опуститися до рівня пролетаріату, тому що вона не може йти в ногу з великим капіталістичним виробництвом. Великій буржуазії він виявляв визначену повагу, дрібну ж нехтував як утопічну й реакційну.

Докладно зупиняється К. Маркс на геґелівському вченні про різні типи влади. При цьому він відкидає ідею монархічної влади як ідею свавілля.

Реальна взаємозумовленість різної влади і державних сфер у рамках розумного суспільного організму виключає, за К. Марксом, владу монарха, яка необхідно пов’язана з рівним правом усіх громадян на вирішальну участь у всій державній діяльності.

Ґрунтовній критиці піддається в рукописі геґелівське вчення про владу уряду. Це вчення, за оцінкою К. Маркса, фактично являє собою вчення про бюрократію. Він критикує геґелівське звеличення чиновників і принцип бюрократичного централізму, що обґрунтовується Геґелем так: “верхи покладаються на нижчі кола в усьому, що стосується знання подробиць; нижчі ж кола довіряють верхам в усьому, що стосується розуміння загального, і, таким чином, вони взаємно вводять один одного в оману” [**95**, с. 253]. При пануванні бюрократії державні задачі перетворюються на канцелярські, а канцелярські задачі видаються за державні. “Перетворення державних справ у посадові, – пише К. Маркс, – має своєю передумовою відрив держави від суспільства” [**95**, с. 255].

Значне місце в рукописі К. Маркс приділяє аналізу і критиці геґелівської концепції законодавчої влади.

Державний лад являє собою, на думку Геґеля, передумову для законодавчої влади й тому не може безпосередньо визначатися законодавчою владою. З іншого боку, прогрес у законодавчій та урядовій діяльності впливає на подальший розвиток державного ладу.

Відкидаючи геґелівський підхід до цієї проблеми, К. Маркс відзначає, що Геґелю не вдалося розв'язати колізію. Нова держава виростає не з поступових реформ, а з революційної боротьби. "Правда, – зауважує К. Маркс, – в цілому ряді держав лад змінювався так, що поступово виникали нові потреби, старе розкладалось і т. д., але для встановлення *нового* державного ладу завжди потрібна була справжня революція" [**95**, с. 266]. Захищаючи ідею суверенітету народу, К. Маркс відзначає, що законодавча влада повинна бути виразником народної волі.

Думку про взаємопроникнення різних гілок державної влади Геґель використовує для обґрунтування розумності станового ладу. Тим самим, зауважує К. Маркс, Геґель заходить у суперечність зі своїми власними передумовами. З одного боку, він виходить з того, що сучасний йому стан, як необхідний етап розвитку ідеї характеризується роздільністю громадянського суспільства й політичної держави; з іншого боку, не бажаючи такої роздільності політичного і громадянського життя, при конструюванні законодавчої влади він розглядає громадянські стани як безпосередньо політичні. Але саме Середневіччю, а не сучасності, підкреслює К. Маркс, була властива тотожність станів громадянського суспільства і станів у політичному сенсі, тому що станові розходження носили безпосередньо політичний характер.

Геґелівську категорію відчуження в рукописі 1843 р. К. Маркс використовує для характеристики відриву державних функцій від суспільства і народу.

Жоден з боків державної діяльності не повинен бути монополією окремих привілейованих осіб, тому що всі державні справи – суть справи всього народу і кожного його члена. “Громадянин держави, – пише К. Маркс, – у якості того, хто визначає *загальне*, є законодавець; у якості того, хто виносить рішення про одиничне, хто справді виявляє волю, він – государ” [**95**, с. 232]. Народ є сувереном, а держава є справою народу.

Специфічну відмінність демократії К. Маркс вбачить у тім, що “політичний лад сам по собі не утворить тут держави” [**95**, с. 237]. Він дає наступне обґрунтування відсутності демократії в державі як організованої політичної влади: “Французи новітнього часу це зрозуміли так, що в справжній демократії політична держава зникає. Це вірно остільки, оскільки в демократії політична держава як таке, як державний лад, вже не визнається за ціле” [**95**, с. 238].

У подальшому (у добутках зрілого марксизму) ця ідея “зникнення” держави в умовах “справжньої демократії” була трансформована й розвинута у вчення про “відмирання” держави і права при комунізмі.

3.2 Ідея громадянського суспільства в Україні та шляхи її реалізації

Історія терміну “громадянське суспільство” веде свій відлік від філософії Стародавньої Греції та Риму. Класичну модель громадянського суспільства, яке ототожнюється з державою, бачимо вже в арістотелівській концепції полісу; його ідеї були розвинуті Ціцероном, а згодом Кантом, Геґелем, Ж.-Ж. Руссо та іншими мислителями. Нового звучання термін “громадянське суспільство” набув за часів Просвітництва в XVII – XVIII ст. завдяки ідеологам лібералізму А. Сміту, Дж. Локку та іншим авторам, які переосмислили його в економічному річищі приватних ринкових інтересів.

У XIX ст. концепція громадянського суспільства виявилася неконкурентоспроможною й непопулярною в порівнянні з концепцією марксизму, у якій геґелівська інтерпретація громадянського суспільства була

замінена “буржуазним суспільством”, відтак соціалістична антибуржуазність обернулась анти громадянськістю.

Громадянське суспільство (за Т. Каротерсом) – це своєрідний незалежний інститут, у рамках якого громадяни створюють спільні об’єднання, асоціації, спілки й т. ін. відповідно до власних інтересів та потреб.

Сучасні теоретики розглядають “громадянське суспільство” і “державу” як різні, однак безперечно взаємопов’язані поняття. “Громадянське суспільство не просто передбачає формальний розподіл влади та баланс інтересів, а й своїми інституціями забезпечує громадський контроль за цим розподілом та підтримує згаданий баланс”, – вважає М. Рябчук [див.: **127**].

Громадянське суспільство “відрізняється від інших тим, що в ньому незрозуміло, хто є понад усіма, тобто who is boss” (Е. Гелнер).

Громадянське суспільство – це сукупність соціальних відносин та інститутів, які функціонують незалежно від політичної влади й здатні на неї впливати; це суспільство автономних індивідів й автономних соціальних суб’єктів.

Очевидно, громадянським можна вважати таке суспільство, у якому послідовно забезпечуються такі права, як:

- громадянські (їх ще називають особистими): право на життя, свободу й особисту безпеку, право вважатися невинним доти, доки провина не буде встановлена шляхом судового розгляду, право на недоторканність житла, таємницю кореспонденції, невтручання в приватне й сімейне життя, свободу думки, совісті та віросповідання;

- політичні: свобода переконань, свобода отримання й поширення інформації, свобода зборів і асоціацій, виборчі права, право брати участь в управлінні своєю державою безпосередньо або через обраних представників;

- економічні, соціальні, культурні: право на соціальне забезпечення, на працю, на вільний вибір роботи і захист від безробіття, право створювати

профспілки, право на освіту, право на вільну участь у культурному житті суспільства. Уже перший погляд на перелік прав і свобод, визначених світовим співтовариством фундаментальними й зафіксованих у Декларації прав людини, дозволяє стверджувати, що у вітчизняному контексті з громадянським суспільством не все гаразд.

Основною складовою громадянського суспільства є певний тип особистості з високим рівнем індивідуальної автономії як відносно соціуму взагалі, так і державної влади, зокрема. Це самоцінна, самодостатня особистість, здатна до конструктивної взаємодії з іншими в ім'я спільних інтересів та цінностей і спроможна підкорити власні приватні інтереси суспільному благу.

Найпоширеніша помилка – це ототожнення громадянського суспільства лише з неурядовими організаціями: дійсно, їхня роль надзвичайно важлива, однак громадянське суспільство включає й інші складові. Громадські неурядові організації і структури об'єднують різні групи людей за інтересами (в основному економічними, хоч і не тільки). Разом із тим до числа невід'ємних складових громадянського суспільства належать органи самоврядування, профспілки, соціальні, культурні, релігійні та етнічні організації, студентські братства, спортивні й любительські клуби, тобто різнорідні недержавні громадські об'єднання, котрі в той чи інший спосіб сприяють розвитку громадянської самосвідомості та залученню громадян до суспільного життя. До кола інституцій громадянського суспільства відносять також і незалежні засоби масової інформації, які дають можливість вільно висловлювати й обстоювати власні погляди, утверджувати свою автономність щодо владних структур.

Індикаторами високорозвинутого громадянського суспільства є, безперечно, не лише значна кількість громадських організацій, але і якість їхньої роботи, а також рівень демократичності та плюралізму в державі, зокрема, культура ведення політичної боротьби на виборах, відсутність утисків прав та свобод громадян, здатність і готовність обстоювати власну

громадянську позицію та багато інших, начебто несуттєвих на перший погляд чинників, без яких, проте, про громадянське суспільство говорити неможливо. Як справедливо зазначав один із російських політиків, громадянське суспільство починається з чистоти у власному під'їзді, – і це дуже влучне зауваження, бо й справді, нерідко ми багато говоримо про якусь ефемерну демократію, однак не можемо навести лад у власному містечку чи в будинку, де мешкаємо.

Очевидно, що зачатки традицій громадянського суспільства заглиблені своїм корінням у практику місцевого самоврядування в давньоруських містах, яке було вдосконалено в XVI – XVII ст. завдяки появі цехових об'єднань, церковних братств, освітніх закладів і т. ін. Однак виникнення традицій не гарантувало їх усталення та розвитку, що й сталося в Україні в XVIII ст. – після поділу української держави між Російською й Австрійською імперіями. Галичині, яка відійшла під оруду Габсбургів, поталанило в цьому плані більше, бо тут були умови для подальшого розвитку громадянського суспільства. А відтак уже наприкінці XIX – на початку XX ст. у цьому регіоні був наявний широкий спектр інституцій громадянського суспільства: релігійні, молодіжні, жіночі, спортивні, культурно-освітні, наукові організації, кооперативи, професійні та кредитні спілки, політичні партії й незалежна преса.

У Східній Україні умови виявилися надто несприятливими, аби тут можна було усталити інституції громадянського суспільства, а прихід до влади більшовиків на початку XX ст. звів нанівець навіть зародкові тенденції що були до цього. Авторитаризм радянської системи взагалі не сприяв розвитку громадських організацій, котрі в основному одержавлювались і ставали партійними придатками, а тим більш не підтримував інших складових громадянського суспільства. Тож говорити про демократію, плюралізм і свободу при соціалізмі не доводиться, як і важко помітити реальний вплив пересічних громадян на партійно-державний апарат, оскільки

будь-яке інакомислення розглядалося як ухил від лінії партії й жорстоко каралося.

Інституції громадянського суспільства становили реальну загрозу тоталітарній системі, у свій спосіб розхитуючи її зсередини. У 60-х роках, в часи хрущовської “відлиги”, намітились деякі позитивні тенденції до відродження інституцій громадянського суспільства, чому сприяв дисидентський рух, а також поява різнорідних неформальних об’єднань на зразок груп рокерів, хіпі, футбольних фан-клубів, самвидаву та ін.

“Західну Європу згадати про забуте поняття громадянського суспільства змусили деякі прикрі реалії її власного сьогодення: гіпертрофований розвиток бюрократичних структур призвів до порушення рівноваги між державою і суспільством, до значного підкорення бюрократичному монстру громадянських інституцій аж до їх повного розчинення в етатистській системі. Усе це супроводжувалося зростанням соціальної напруженості й уповільненням темпів економічного поступу” [**127**]. Але згодом процес активізації та поширення громадянського суспільства пересунувся таки із Заходу на Схід.

Сам термін “громадянське суспільство“ у сучасному розумінні з’являється на пострадянських територіях тільки наприкінці 80-х – на початку 90-х років з приходом горбачовської “перебудови”. Перші паростки громадянського суспільства в Україні зростали хаотично, відбувалося стихійне творення найрізноманітніших рухів, асоціацій, організацій пацифістів, націоналістів, феміністок і т. д.

На шляху входження поняття громадянського суспільства до української свідомості та втілення ідей громадянського суспільства в життя, поставало немало перешкод, котрі частково не зняті й досі. Вітчизняний дослідник проблем громадянського суспільства М. Рябчук визначає три головні перешкоди формуванню повноцінного громадянського суспільства:

- державний патерналізм, громадянська пасивність та відчуженість;

- мовно-культурна різнорідність населення, котра стоїть на заваді творенню спільних загальнонаціональних інституцій громадянського суспільства;

- відсутність справжніх економічних реформ, які сприяли б утвердженню економічно сильного, стабільного і незалежного від держави громадянина.

До цього можна додати ще й тотальну відсутність демократичної традиції в усіх сферах життя від політики до побуту, що отримує особливий яскравий прояв у роботі мас-медіа, в проведенні виборів, у спробах лобіювання інтересів незахищених верств населення та в низькій культурі побутової поведінки громадян.

Проте навіть побіжний огляд дозволяє побачити кардинальні зміни, котрі відбулись у державі після здобуття Україною незалежності. Насамперед, це можливість відкрито висловлювати свої думки, переосмислювати українську історію й визнавати ті помилки, які в ній було зроблено. Це надзвичайно важливий крок на шляху до формування громадянського суспільства. Очевидно також, що український плюралізм має й безліч вад, бо не про все й не завжди можна сказати вголос, а за деякі висловлені думки можна заплатити й життям, однак вельми суттєвим є той факт, що суспільство вже здатне на відкриту критику влади. Хай ця критика часто спровокована політично і не є свідомим рішенням громадських організацій, однак цей етап “критицизму” не можна проминути. Процес становлення громадянського суспільства складний і залежить не від зусиль одиниць, а лише від співпраці загалу.

Результати аналізу рівня розвитку громадянського суспільства в Україні, проведеного в рамках проекту “Цивікус індекс” у 15 країнах світу, показали, що наша держава може похвалитися “середнім рівнем” розвитку громадянського суспільства в усіх його аспектах, а саме 55,3%, можливих. В Україні проект координувала Ліга ресурсних центрів і творчий центр “Каунтерпарт”. Методологія дослідження передбачала визначення 4

показників, що справляють вплив на розвиток громадянського суспільства, а саме:

- структури громадянського суспільства, тобто його складових та показників їх розвитку;

- рівня впливу громадянського суспільства на суспільні, економічні і політичні процеси в країні;

- наявності простору для функціонування громадянського суспільства , тобто належних нормативних рамок;

- цінностей, якими керується суспільство у своєму просуванні до громадянського. Очевидно, що визначений в Україні рівень потребує подальшого розвитку й удосконалення всіх аспектів громадянського суспільства.

Інститути громадянського суспільства покликані ефективно коригувати державну політику, однак активна діяльність неурядових груп інтересів повинна спричинятися не до послаблення, а до фактичного посилення можливостей держави. На думку Т. Каротерса, “ніщо не приносить більшої шкоди розвитку громадянського суспільства, ніж слабка летаргічна держава”. За винятком диктаторських режимів, держава, можливо, і повинна відігравати визначальну роль у розвитку здорового громадянського суспільства. Звичайно, для цього потрібні прозора державна політика, ухвалення політичних рішень щодо реформування місцевого самоврядування, вироблення реальних правил гри для недержавного сектора, встановлення стратегії взаємодії, “створення податкових стимулів для фінансування некомерційних організацій”. Саме відсутність цих механізмів у взаємозв’язках держави і громадянського суспільства в Україні відштовхує вітчизняних інвесторів, хоча серед них є безліч таких, хто готовий до співпраці, адже традиції меценатства мають в Україні власну історію. До того ж ми не повинні вічно розраховувати лише на підтримку західних партнерів.

Важливою для функціонування громадянського суспільства залишається роль економічного чинника, адже, з одного боку, громадянське суспільство зазнає значного впливу приватних економічних інтересів, а з іншого – розвинуте громадянське суспільство може стати природним союзником успішних ринкових відносин, що сприятиме й стабілізації державної політики, і перерозподілу фінансових та інформаційних потоків.

Б. Барбер у статті “Громадянське суспільство: за межами риторики, в рамках політичного розуміння” аналізує три моделі громадянського суспільства. Перша – це ліберальна модель, у котрій громадянське суспільство інтерпретується вузько – як синонім вільного ринку. За твердженнями лібералів, громадянин оцінює уряд з позиції власного привілейованого приватного сектора. Таке громадянське суспільство нагадує швидше сукупність споживачів, котрі насолоджуються економічною незалежністю від держави і своїми правами, але не належать до числа активних громадян, зацікавлених у становленні інститутів громадянського суспільства. Основна мета такої моделі – це гіперіндивідуалізація особистості та мінімізація впливу держави.

В Україні є частина таких споживачів, котрі вже збагатилися за рахунок інших, в тому числі й держави, і тому грають на протиставленні свободи і влади, приватного і державного. Однак частіше все ж таки саме держава “грається” зі своїми громадянами, особливо з приватними власниками. І часто ці ігри закінчуються трагічно для власників. Однак, у такому разі залишається під питанням, чи виграє від цього насправді держава.

Друга модель – комунітаристська, головною ознакою якої є клановість, належність індивіда до певної громади з її традиціями та принципами, які є для нього визначальними. Комунітаристам властиве непереможне бажання асимілювати державу, підкорити її власним інтересам і в такий спосіб посилити, зміцнити й розширити власні громади. Такого роду громади існують повсюдно (і, звісно ж, в Україні теж), однак владно-олігархічні клани

занадто міцно тримають у своїх руках важелі впливу, монополізувавши державну власність. Відтак у вітчизняній постколоніальній ситуації помітна швидше повна контрольованість та цензурованість політичних і економічних процесів, аніж реальна сила впливових громад.

І в ліберальній, і в комунітаристській моделі соціальний простір поділено на суспільний і приватний, тоді як третя модель громадянського суспільства покликана поєднати позитивні сторони їх обох, відкинувши протистояння держави і громадянського суспільства та намітивши шляхи їх співпраці. Адже громадянське суспільство і держава не можуть одне без одного, "в ідеальному варіанті вони розвиваються разом, у творчому тандемі, а не за рахунок один одного". Як твердить Т. Каротерс, громадянське суспільство може й повинне кидати виклики, дратувати й навіть час від часу протистояти державі. В українському варіанті громадянському суспільству хоч дещо і вдається, але, на жаль, у цьому аспекті поки що виходить швидше навпаки: держава і владні структури дратують громадян, обмежуючи їхні права, свободи та творчі ініціативи щодо розвитку громадянського суспільства.

Давати визначення громадянському суспільству так само складно, як і будь-якому іншому суспільному явищу, що перебуває в стані розвитку, однак наша тема вимагає принаймні спрощеної дефініції. Отже, розвиток громадянського суспільства можна визначити як процес створення таких суспільних умов, за яких будь-який громадянин, група чи прошарок населення могли б вільно розвиватися, не створюючи при цьому перешкод для розвитку інших громадян, груп чи соціальних прошарків. Громадянське суспільство – це система координат, де всі питання вирішуються консенсусом і де навіть найслабший голос буде почуто і враховано при прийнятті рішення. Розвинуте громадянське суспільство – це суспільство із сильними партіями та громадськими організаціями, незалежними судами і пресою, виборними чиновниками і контролем за їх діяльністю, прозорими фінансами і сприятливим бізнес-середовищем.

Аналізувати розвиток громадянського суспільства в Україні надзвичайно складно ще й тому, що створення підвалин такого суспільства збігається в часі з процесом державного будівництва. І Польща, й Угорщина на момент звільнення від пут соціалізму мали всі атрибути державності, тоді як Україні довелося витратити роки на дискусії про державний прапор, мову, статус територій тощо. Недарма ж деякі дисиденти і демократи на початку 1990-х років відверто визнавали, що готові поступитися деякими громадськими свободами заради зміцнення української державності.

Після шістнадцяти років незалежності, напередодні шостих парламентських виборів, у демократів наступило "протверезіння". Знявши рожеві окуляри періоду боротьби за незалежність, вони побачили іншу країну – і це був не рай під жовто-блакитними прапорами, а країна, де вбивають журналістів, де люди роками сидять у камерах попереднього ув'язнення без суду і слідства, де більшість чиновників призначаються, а не обираються, і таке інше.

Шістнадцять років незалежності – це період, коли треба зупинитися, щоб проаналізувати зроблені помилки й подумати, чому розвиток громадянського суспільства в Україні так часто нагадує броунівський рух, чому ми так само далеко від омріяного раю, як і шістнадцять років тому. Інстинктивно здогадуєшся, що провина за відсутність прогресу лежить не тільки й не стільки на політиках, скільки на громадянах, які їх обирали.

Згадаємо, що Україна в межах своїх сучасних кордонах існує лише з 1954 р. Нинішні складові її території свого часу належали до дуже несхожих державних утворень, тому не слід дивуватися, що українці й досі не можуть знайти порозуміння між собою, у якому напрямку їм рухатись. Історична колізія, що поєднала в одних політичних кордонах галичан із донеччанами, нагадує співжиття на комунальній кухні, де всі терплять один одного лише через те, що більше нема куди подітися. Брак спільних цінностей у громадян перетворює політику й громадське життя на відому байку про лебедя, рака й щуку, які намагаються зсунути віз з місця, рухаючись у різних напрямках.

Звідси йде й “багатовекторність” української зовнішньої політики, і нескінченні дискусії навколо питань політики внутрішньої.

Із 53 останніх років спільного життя Західної і Східної України 37 припадає на радянський період, коли саме поняття громадянського суспільства вважалося буржуазною пропагандою. Лише представники старшого покоління в Західній Україні пам’ятають клубне життя до 17 вересня 1939 р. Цей брак історичного досвіду проявляється у виникненні в неурядових організацій таких нагальних проблем, як пошук фінансування, залучення добровольців, побудова коаліцій.

Кілька поколінь українців виросли в тисках радянської системи цінностей, яка вимагала лише точно виконувати цінні вказівки, надіслані із центру. Поняття самоорганізації і самоврядування було замінено повною профанацією громадської активності, яка набула вигляду народних дружин, суботників, асоціацій “непитущих” тощо. У людей відбили ініціативу, тож повернути їм віру в те, що їхня активна позиція може спричинити реальні зміни, надзвичайно важко. Брак громадської ініціативи – ще одна причина, що гальмує розвиток громадянського суспільства в Україні.

Водночас брак громадської ініціативи є наслідком усталеної в громадян фобії до участі в будь-яких масових заходах. Джерело тут те ж саме: безкінечні партійні та громадські збори радянського періоду. Саме тому активісти українських громадських організацій інколи нагадують декабристів – так далеко стоять вони від “народу”.

Відносну пасивність українців у громадському житті можна пояснити й необхідністю боротьби за виживання. Після десяти років економічного спаду в Україні нарешті, почалося зростання внутрішнього валового продукту, що, однак, іще реально не позначилося на життєвому рівні середньостатистичного українського громадянина. Тож українці переймаються переважно проблемами економічного самовиживання, а не участі в громадському житті. Більшість із нас не може собі дозволити

“розкіш” передплачувати газети чи платити за доступ до Інтернету. Єдине джерело новин – телебачення.

Здавалося б, влада мусить усіляко підтримувати розвиток громадянського суспільства в Україні. Так, якщо це влада легітимна, тобто законно обрана. Повідомлення про масові порушення пропрезидентськими партіями виборчого законодавства на виборах 2004 р. ставлять під серйозний сумнів їх результати, а, отже, і легітимність державної еліти.

Така еліта чинить опір розвитку громадянського суспільства в Україні, який проявляється у двох площинах: у гальмуванні прийняття нового законодавства про громадські організації та в поверненні до фразеології часів холодної війни [див.: **127**].

Відсутність сучасного законодавства про громадські організації унеможливлює продаж послуг українських громадських організацій, навіть якщо прибуток від цього використовується на програмні цілі. Саме тому в Україні складно уявити існування таких організацій, як Фонд розвитку місцевого самоврядування (FRDL, Польща), або американська організація “Люди доброї волі” (“Goodwill”). Прибуток польського фонду, зареєстрованого як фундація згідно із законом Польщі про фундації, забезпечується надходженнями від двох джерел: грантів, отриманих на виконання певних проектів, і прибутків від власної господарської діяльності. Члени американської організації збирають у населення старі речі і продають їх за безцінь, а отримані кошти витрачають на допомогу бідним і на покриття власних адміністративних витрат.

Українські неурядові організації у своїй більшості позбавлені таких можливостей, тому у своїй діяльності покладаються, як правило, на “доброту” західних спонсорів. Західне фінансування має позитивні і негативні сторони. З одного боку, гранти забезпечують громадським організаціям незалежність від української влади. З іншого ж боку, західне фінансування надає владі можливість звинувачувати “неугодну” неурядову організацію в потуранні інтересам чужої держави.

Масова еміграція за кордон фахівців, або “відтік мозків”, – іще одне гальмо на шляху розвитку громадянського суспільства в Україні. За шістнадцять років незалежності населення країни зменшилося майже на 7 мільйонів осіб. Серед основних причин цього – різке скорочення тривалості життя та масова еміграція.

За інформацією канадського професора В. Ісаєва, з 1991-го до 2001 року з України до Канади емігрувало близько 20 тисяч осіб, до Сполучених Штатів Америки – щонайменше 100 тисяч 6. Середній вік емігрантів, за даними того ж джерела, становив 35,4 рік. Припускаємо, що принаймні 50% студентів, які отримують вищу освіту в західних закладах, до України не повертаються.

Хоч американська допомога у вигляді мільйонних грантів USAID і відіграє позитивну роль у реформуванні певних ланок політичної і соціальної системи України, це аж ніяк не сприяє формуванню української “неурядової еліти”. Гранти USAID, як правило, виграють великі американські консалтингові групи, так звані “beltway bandits” (“бандити з великої дороги”). Сьогодні вони реформують громадянське суспільство в Україні, а завтра грант закінчиться – тож вони переїдуть реформувати сільське господарство в Південній Африці.

За американським законодавством, керувати проектами USAID можуть тільки громадяни США, що позбавляє українців можливості дорости до рівня керівника такої організації. Колосальна різниця в зарплаті між американським і українським персоналом підриває довіру до багатьох американців, котрі працюють у допоміжних організаціях, сіючи сумніви щодо їхньої справжньої мети. Американська допомога повинна бути допомогою українцям і Україні, а не допомогою в працевлаштуванні для американських же громадян, вона повинна бути зорієнтована на проекти, запропоновані самими українцями.

Нерозуміння правлячою елітою сили мережі сприяло виникненню і зміцненню віртуальної опозиції, якої фізично начебто й нема, проте яка справляє дедалі більший вплив на державний апарат.

Інтернет вирішує багато проблем, пов'язаних із щоденною діяльністю громадських організацій. По-перше, "всесвітня павутина" знімає проблему спілкування та налагодження нових контактів. Тепер зовсім не обов'язково їхати до Києва, щоб дізнатися про нові гранти або можливості стажування. Багато подібної інформації вже є в Інтернеті. По-друге, користування електронною поштою суттєво знижує витрати на такі щоденні речі, як телефон і пошта.

На жаль, обмежена кількість комп'ютерів в Україні й погані телефонні лінії гальмують зростання кількості користувачів Інтернету, а, отже, і розширення кола поінформованих громадян.

Дискусія на тему громадянського суспільства в Україні лише розпочалася. Його подальша доля залежатиме від того, наскільки швидко українці зможуть подолати ці перепони.

Підбиваючи підсумки щодо особливостей розвитку громадянського суспільства в Україні, варто окреслити деякі його здобутки та перспективи.

Громадянське суспільство в Україні існує, однак воно в будь-який момент може опинитися під серйозною загрозою стагнації. На цей момент усі інституції громадянського суспільства в Україні задіяні лише на 50% відсотків, хоча за умови подальшого розширення співпраці громадянського суспільства і влади можна сподіватися на прогрес у цій сфері.

Найбільш кризовими ділянками громадянського суспільства в Україні залишаються нині незалежна преса і виборчий процес, демократичність якого ставиться під сумнів, а також місцеве самоврядування. На жаль, сьогодні громадянське суспільство в Україні ще не здатне впливати на перебіг політичних та ряду інших подій у державі через домінування і тиск владних структур.

До здобутків у царині розбудови громадянського суспільства можна зарахувати зростання мережі неурядових організацій, громадських об’єднань та інших позадержавних груп, котрі на сьогоднішній день провели колосальну соціальну роботу і сприяють економічно-політичній освіті громадян, активізують їх участь у суспільному житті.

Важливо, аби нові неурядові організації виникали максимально поза сферою державної та іноземної залежності, адже саме вони ставатимуть індикаторами розвиненого громадянського суспільства в Україні.

Слід відзначити продуктивність та високу якість допомоги з боку міжнародних структур, фондів і програм, котрі сприяють розвитку демократичних інституцій громадянського суспільства в нашій державі.

Основні рекомендації щодо покращення стану громадянського суспільства можуть включати:

- поширення знань про громадянське суспільство та організації, що його представляють;

- популяризацію організацій громадянського суспільства серед молоді, висвітлення позитивних боків їх діяльності;

- залучення широких верств молоді до участі в роботі організацій громадянського суспільства через волонтерство, участь в акціях, семінарах і т. ін.;

- підвищення рівня фінансової життєздатності організацій третього сектора;

- розробку дієвих механізмів співпраці організацій громадянського суспільства і державних органів тощо.

Хочеться вірити, що громадянське суспільство в Україні буде вдосконалюватися не лише шляхом співпраці з державою, що, як зрозуміло, обов'язково, але також завдяки участі кожного свідомого громадянина в демократичних процесах, оскільки громадянське суспільство повинне виростати знизу. Для цього кожна автономна особистість мусить навчитися дбати про забезпечення власних фундаментальних прав і свобод, а також

ураховувати й національні інтереси держави. Таким має бути кредо кожного прихильника розбудови громадянського суспільства в Україні.

Висновки

У геґелезнавстві, відразу після смерті Геґеля виникають декілька ідейних течій. Знаходячись під впливом відомого правознавця Е. Ганса, який викладав геґелівську філософію права в Берлінському університеті, К. Маркс написав працю “До критики геґелівської філософії права” (1843), у якій критично осмислює філософсько-правову спадщину Геґеля. К. Маркс не був ще автором “Капіталу” та фундатором історичного матеріалізму, але осмислює Геґеля з нових матеріалістичних позицій, які багато в чому відмінні від позицій матеріалізму Фоєрбаха.

К. Маркс розглядав громадянське суспільство як історичний феномен, як результат історичного розвитку. Однак, становлення, розвиток і функціонування громадянського суспільства розумілося К. Марксом інакше ніж Геґелем. На відміну від Геґеля, він вважав, що не Абсолютний дух, а сім’я та громадянське суспільство були передумовами держави. Сенс його критики полягає в обґрунтуванні первинності громадянського суспільства щодо держави. Марксова інтерпретація громадянського суспільства, що формувалася одночасно на ґрунті, так і не протиставленні геґелівській, виходить з поділу економічного і політичного життя, з чого виникала необхідність розмежування громадянського суспільства і держави та перевертає їх співвідношення. Він тлумачить державу як похідне від соціального життя політичне явище. Необхідний зв’язок між громадянським суспільством та державою повинен висновуватися не з розвитку абстрактної ідеї держави, як це доводить Геґель, а з власного змісту громадянського суспільства. Держава не може існувати без таких базисів, як сім’я та громадянське суспільство. І в той же час, К. Маркс пов’язував виникнення громадянського суспільства з необхідними для цього економічними передумовами у вигляді свободи приватної власності.

Для позиції К. Маркса характерно критичне відношення до геґелівського положення про державу, як одного з основних компонентів у сфері моральності. Він розрізняє існуюче і дійсне і з цього розрізнення робить висновки, які спрямовані проти прусської напівфеодальної бюрократичної держави. Прусська держава, хоча й існує, але через невідповідність своєму поняттю недійсна і підлягає революційній перебудові. К. Маркс критично протиставляє моральну державу, “державі розумної волі”.

Аналізувати розвиток громадянського суспільства в Україні надзвичайно складно тому, що створення підвалин такого суспільства збігається в часі з процесом державного будівництва. Громадянське суспільство в Україні буде вдосконалюватися не лише шляхом співпраці з державою, що, зрозуміло, обов’язково, але також завдяки участі кожного свідомого громадянина в демократичних процесах, оскільки громадянське суспільство повинне виростати знизу. Для цього кожна автономна особистість мусить навчитися дбати про забезпечення власних фундаментальних прав і свобод, а також ураховувати національні інтереси держави. Це збігається з геґелівською характеристикою громадянського суспільства, загальна ідея якого полягала в тому, щоб вивільнити приватне життя, сім’ю і бізнес з-під впливу держави. Індивід при цьому мав отримати свободу віросповідання, повсякденного життя, право на вільну реалізацію своїх майнових (приватновласницьких) інтересів та комерційної діяльності й, разом з тим, отримати підтримку з боку закону, тобто – держави.

Зазначимо, що громадянське суспільство в Україні знаходиться в стадії активного становлення. Іде процес його формування, утворення окремих елементів, налагодження взаємодії між ними. І цей процес буде тривалим і нелегким. А швидкість, повнота й глибина цього процесу залежать від цілого ряду чинників. Передусім йдеться про позицію держави, готовність влади поділитися своїми повноваженнями із суспільством, із тими елементами громадянського суспільства, які щойно з’являються.

Проте, всі ці процеси потребують ґрунтовного теоретичного опрацювання з метою чіткого накреслення соціально-правових програм реалізації розбудови вітчизняного громадянського суспільства. Засвоєння на цьому шляху раціональних моментів геґелівського вчення про громадянське суспільство сучасною філософсько-правовою думкою буде корисним для правового забезпечення подальшої розбудови громадянського суспільства в нашій країні.

ВИСНОВКИ

Геґелівська філософсько-правова спадщина являє собою досить потужне та багате за своїм змістом учення, яке заклало підвалини сучасного розуміння громадянського суспільства та необхідності його розбудови. В ній, крім історично обумовлених, неприйнятних для сьогодення положень, містяться раціональні, життєздатні елементи (моменти), які, за умови критичної переробки та включенню в контекст сучасної філософсько-правової думки, можуть бути продуктивно задіяні для розробки теоретичних проблем філософсько-правового забезпечення розбудови громадянського суспільства в Україні. Мав рацію знаний геґелезнавець А. Гулига, який вважав, що "Громадянське суспільство" – "Найбільш змістовний підрозділ розділу про моральність і взагалі всієї "Філософії права" [**52**, с. 272].

Геґель впродовж усього свого творчого шляху приділяв велику увагу соціально-політичній та філософсько-правовій проблематиці. Він пройшов складний шлях у розумінні ролі й значення громадянського суспільства та його взаємодії з таким соціальним інститутом як держава. Якщо на ранніх етапах своєї творчості Геґель спрощував значення держави в житті суспільства, та поділяв, навіть, романтичну думку про історичну тимчасовість цієї "машини", яка перетворює людей у "шестірні", то згодом ("Філософія духу", "Філософії права") він доходить висновку, що держава становить складову частину "*моральнісної субстанції*", разом із сім'єю та громадянським суспільством, та знаходиться з ними у напруженій і суперечливій взаємодії. Не уберігся він, щоправда, й від іншої крайності, від фетишизації та навіть обожнення держави ("Держава – це хода Бога у світі") Та нам це не загрожує!

Громадянське суспільство, за Геґелем, це соціальний устрій, який базується на приватному економічному інтересі, це – опосередкована працею система потреб, що ґрунтується на недоторканості приватної власності і загальній правовій рівності індивідів, які завдяки їм (приватній

власності й правовій рівності) та взаємозв'язкам з іншими людьми мають власну гідність та вибудовують свої смисложиттєві орієнтири. Та громадянське суспільство, й на це треба звернути особливу увагу, це не просто опосередкована важкою працею система матеріальних потреб, а *моральнісна* субстанція. В марксизмі цей аспект лишився поза увагою. І сьогодні, акцентації саме моральнісного, духовного виміру громадянського суспільства так бракує нашим нечисленним теоретичним розробкам проблем цього складного, суперечливого, а в нашій країні такого, що тільки стає, формується, зрізу й феномену соціальної реальності.

Геґель вперше спробував не просто провести чітке розрізнення держави й громадянського суспільства (це намагалися робити й до нього), а й з'ясувати механізми, форми, суперечності їх взаємодії.

Скальпелем своєї усепроникаючої думки Геґель розтинає громадянське суспільство на основні несучі його конструкції: потреби, праця, приватна власність, роль публічної влади у її захисті, суперечність між надмірним багатством і надмірною бідністю тощо; глибоко їх аналізує та встановлює між ними діалектичні взаємозв'язки.

Громадянське суспільство роздирається суперечностями, головна – суперечність між надмірним багатством і надмірною бідністю. Геґель не плекає простодушну надію на її "зняття", але намагається, наскільки це взагалі можливо, "примирити", вгамувати, пом'якшити її напругу. Тут він покладає надію на не такі вже й, як може здатися на перший погляд, паліативні "буржуазні" засоби – торгівлю, колонізацію, корпорації, поліцію, державу. Державний патерналізм і добродійність Геґель не сприймає, – вони пригнічують свободу волі людини й призводять до втрати людиною своєї гідності. Не визнає Геґель й еґаліталітаристські прожекти. Щодо соціальних революцій – годі й мовити. В них "діти пожирають своїх батьків". Хай там як, але Геґель провокує нас на роздуми.

Дисертант усвідомлює, що даним дослідженням тема, звичайно, не вичерпана, вона не закрита, а лише трохи відтулена (приоткрыта). Зокрема, слід більш ретельно та повно відфільтрувати “позитив” геґелівського вчення про громадянське суспільство. Адже у даному дослідженні деякі з раціональних моментів цього вчення або ж ледь позначені, або ж лише прокреслені пунктиром.

Про моральнісний аспект геґелівського аналізу громадянського суспільства вже йшлося. Як і про головну суперечність цього суспільства та засоби її приборкування. Ці аспекти ще належить досліджувати спеціально й докладно. Але є й такі цінні моменти геґелівського вчення про громадянське суспільство, про які ще й согодні колишні марксисти не завжди наважуються говорити вголос. Це й геґелівське, майже “метафізичне”, обґрунтування приватної власності та разом з тим обережне ставлення до власності на землю (питання, яке просто допікає нас сьогодні); і шокуюча нас ідея “розумності” майнової нерівності; і визначення Геґелем меж втручання держави у “справи” громадянського суспільства; і питання про місце і роль релігії у громадянському суспільстві (мова не про стосунки держави й релігії!); і його роздуми про значення суду присяжних; і його теорія покарання, з негативним, на відміну від, скажімо, Канта ставленням до смертної кари, та чимало інших.

Громадянське суспільство в Україні знаходиться на стадії активного становлення. Іде процес його формування, утворення окремих елементів, налагодження взаємодії між ними. І цей процес, здається, буде тривалим і нелегким. Проте, він потребує ґрунтовного теоретичного опрацювання з метою чіткого накреслення соціально-правових програм розбудови вітчизняного громадянського суспільства. Засвоєння на цьому шляху раціональних моментів гегелівського вчення сучасною філософсько-правовою думкою буде корисним для правового забезпечення подальшої розбудови громадянського суспільства в нашій країні.

Сподіваємося, що дане дослідження посприятиме, принамні не завадить, а спонукає подальші пошуки у дослідженні геґелівського вчення про громадянське суспільство та вирішенні шерегу конче актуальних проблем, які підняті у цьому вченні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. **Алексеев С. С.** *Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху*. – М.: Полис, 1998. – 378 с.
2. **Алексеев С. С.** *Философия права. История и современность. Проблемы. Тенденции. Перспективы.* – М.: Норма, 1999. – 336 с.
3. **Андрущенко В., Михальченко М.** *Сучасна соціальна філософія*: Курс лекцій. В 2 тт. – К.: Генеза, 1996. – Т. 2. – 368 с.
4. **Арзаканян Ц. Г**. *К вопросу о становлении истории философии как науки* // Вопросы философии. – 1962. – №6. – С. 95-107.
5. **Аристотель.** *Политика* / Сочинения: В 4 тт. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.: – С. 375-645.
6. **Асмус В. Ф.** *Маркс и буржуазный историзм* // Избран. филос. тр. – М., 1971. – Т. 2. – С. 207-429.
7. **Бакрадзе К. Н.** *Система и метод философии Гегеля.* – Тб., 1958. – 230 с.
8. **Бакунин М. А.** *Полное собрание сочинений*. В 3 тт. – СПб., 1907. – Т. 2. – 274 с.
9. **Бандура О. О.** *Єдність цінностей та істини у праві*. – К.: Вид-во НАВСУ, 2000. – 200 с.
10. **Бачинин В. А.** *Философия права и преступления*. – Х.: Світ, 1999. – 281 с.
11. **Белинский В. Г.** *Полное собрание сочинений*. – М.: 1954. – Т. 3 – 382 с.
12. **Бершадский С. А.** *Очерки истории философии права*. – СПб., 1892.
13. **Богданов Б. В.** *Проблемы структуры историко-философской науки*. – М.: Наука, 1970. – 355 с.
14. **Богомолов О. С.** *Становление истории философии: от Аристотеля до Гегеля* // Основы теории историко-философского процесса. – М.: Наука, 1983. – 436 с.: – С. 142-178.

15. **Бородай Ю. М.** *Диалектика системного и генетического методов в Марксовом анализе* // Принципы историзма в познании социальных явлений. – М.: Наука, 1972. – 345 с.: – С. 134-169.
16. **Булатов М. А.** *Гегель* // Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель, Фейєрбах. – К.: Стилос. – 2006. – 544 с.: – С. 11-467.
17. **Бухарин Н. И.** *Избранные труды*. – Л.: Наука, 1988. – 394 с.
18. **Валь Ж.** *Несчастное сознание в философии Гегеля* / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 332 с.
19. **Виндельбанд В.** *История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками*. В 2 тт. / М.: Канон-Пресс, 2000. – Т. 2. От Канта до Ницше. – 512 с.
20. **Виндельбанд В.** *История философии*. – К.: Основи, 1997. – 643 с.
21. **Габермас Ю.** *Структурні перетворення в сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство* / Пер. з нім., – Львів: Літопис, 2000. – 216 с.
22. **Гаджиев К. С.** *Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования* // Вопросы философии. – 1991. –№ 7. – С. 63-79.
23. **Гайм Р.** *Гегель и его время* / Пер. с нем. П. Л. Соляникова. – СПб.: Наука, 2006. – 394 с.
24. **Гегель Г. В. Ф.** *Английский билль о реформе 1831* // Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 373-414.
25. **Гегель Г. В. Ф.** *Вступительная речь к курсу лекций. Берлин, 22 октября 1818 г.* / Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 368-373.
26. **Гегель Г. В. Ф.** *Дух христианства и его судьба* / Философия религии: В 2 тт. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.: – С. 101-195.

27. **Гегель Г. В. Ф.** *Жизнь Иисуса* /Философия религии: В 2 т. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.: – С. 35-101.
28. **Гегель Г. В. Ф.** *Из «Конфиденциальных писем о прежнем государственно-правовом отношении земли Ваадта (ВО) к городу Берну»* / Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 54-65.
29. **Гегель Г. В. Ф.** *Исторические этюды* / Работы разных лет: В 2 тт. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 668 с.: – С. 214-234.
30. **Гегель Г. В. Ф.** *Конституция Германии* / Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 65-185.
31. **Гегель Г. В. Ф.** *Народная религия и христианство* / Работы разных лет: В 2 тт. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 668 с.: – С. 45-87.
32. **Гегель Г. В. Ф.** *Наука логики*. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
33. **Гегель Г. В. Ф.** *О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках Конституции, касающихся управления магистратов 1798* / Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 49-54.
34. **Гегель Г. В. Ф.** *О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве* / Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 185-276.
35. **Геґель Г. В. Ф.** *Основи філософії права, або Природне право і державознавство* / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – 356 с.
36. **Гегель Г. В. Ф.** *Первая программа системы немецкого идеализма* // Работы разных лет: В 2 тт. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 668 с.: – С. 211-214.
37. **Гегель Г. В. Ф.** *Позитивность христианской религии* // Работы разных лет: В 2 тт. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 668 с.: – С. 87-209.

38. **Гегель Г. В. Ф.** *Система нравственности* // Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.: – С. 276-368.
39. **Геґель Г. В. Ф.** *Феноменологія духу* // Пер. з нім. П. Таращук; Науч. ред. пер. Ю. Кушаков. – К.: Основи, 2004. – 548 с.
40. **Гегель.** *Философия истории* // Гегель. Сочинения. – М.; Л.: Госсоцэкиз, 1935. – Т. VIII. – 470 с.
41. **Гегель.** *Философия права* / Пер. Б. Столпнера. – Соцэкиз, 1934. – Т. VII. – 380 с.
42. **Гегель Г. В. Ф.** *Философия права* / Пер. с нем. Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
43. **Гегель Г. В. Ф.** *Философия религии*: В 2 тт. / Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. П. П. Гайденко и др. – М.: Мысль, 1977, – Т. 2. – 573 с.
44. **Гегель Г. В. Ф.** *Фрагмент системы 1800 г.* // Философия религии: В 2 т. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – 532 с.: – С. 195-205.
45. *Гегель – Гарденбергу (фрагмент), середина октября 1820 г.* / Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 тт. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с.: – С. 386-387.
46. **Гоббс Т.** *Левіафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* / Сочинения: В 2 тт. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 731с.: – С. 5-285.
47. **Горський В. С.** *Історія української філософії*. Курс лекцій. – К.: Довіра, 1996. – 315 с.
48. **Горский В. С.** *Историко-философское истолкование текста*. – К.: Основа, 1981. – 195 с.
49. **Горський В. С., Кушаков Ю. В., Табачковський В. Г.** *Дослідження історії історико-філософської науки (До 25-річчя заснування історико-філософського напряму)* // Вісник КНУ. – 2006. – № 81-83. – С. 15-22.

50. *Громадянське суспільство як здійснення свободи. Центрально-східноєвропейський досвід*. Зб. наук. праць / За ред. А. Карася. – Львів: Обрій, 1999.– 127 с.
51. **Гулиан К. И.** *Метод и система Гегеля*. – М.: Наука, 1963. – 231 с.
52. **Гулыга А. В.** *Немецкая классическая философия*. – М.: Рольф, 2001. – 413с.
53. **Гулыга А. В.** *Гегель*. – М.: Молодая гвардия, 1970. – 272 с.
54. **Гулыга А. В.** *Философия религии Гегеля* // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 тт. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.: – С. 5-35.
55. **Гулыга А. В.** *Кант*. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 304 с.
56. **Дворцов А. Т.** *Гегель*. – М.: Наука, 1972. – 251 с.
57. **Деборин А. М.** *Гегель и диалектический материализм* // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 374 с.: – С. 42-68.
58. **Драгоманов М. П.** *Вибране*. – К.: Либідь, 1991. – 403 с.
59. **Желнов М. В.** *Предмет философии в истории философии. Предыстория*. – М.: Наука, 1981. – 146 с.
60. **Жоль К. К.** *Философия и социология права*. – К.: Юринком-Интер, 2000. – 479 с.
61. *Закон України "Про основи національної безпеки України"* // Відомості Верховної Ради, 2003. – № 39. – С. 351.
62. **Зеньковский В. В.** *История русской философии*. – Л.: ЭГО, 1991. – 511 с.
63. **Ильин И. А.** Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 455 с.
64. **Ипполит Ж.** *Логика и существование. Очерк логики Гегеля* / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 321 с.
65. **Каменский З. А.** *Гегелевская традиция в русской идеалистической литературе 19 в. по методологии и истории философии* // Гегелевская

философия в России 30-е гг. XIX в. – 20-е гг. XX в. – М.: Наука, 1974. – 264 с.: – С. 190-207.

66. **Кант.** *Метафизика нравов в двух частях. 1797.* Сочинения в 6 тт. / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. ч. 2. – С. 109-305.
67. **Каримский А. М.** *Философия истории Гегеля.* – М.: Изд-во МГУ., 1988. – 270 с.
68. **Керимов Д. А.** *Основы философии права*. – М.: Норма, 1992. – 192 с.
69. **Кін Джон.** *Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення* /Пер. з англ. Ол. Грищенко; Літ. ред. О. Грищенко – К.: К.І.С., 2000. – 192 с.
70. **Киссель М. А.** *Гегель и современный мир*. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. – 152 с.
71. **Кистяковский Б.** *Право как социальное явление* // Социологические исследования. – 1990, №3 – С. 99-109.
72. **Кириченко С. О.** *Громадянське суспільство і правова держава: поняття та зміст.* – К.: Логос, 1999. – 47 с.
73. **Колінгвуд Р. Дж.** *Ідея історії.* – К.: Основи, 1996. – 615 с.
74. **Коплстон Ф.** *От Фихте до Ницше* / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д.ф.н. В. В. Васильева. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
75. **Копнин П. В.** *Диалектика, логика, наука*. – М.: Наука, 1973. – 464 с.
76. **Костенко О. Б.** *Геґель і проблема діалектики громадянського суспільства і держави* // Право України, 1998, – № 6. – С. 36-44.
77. **Коркунов Н.** *Очерки общей теории права*. – СПб., 1892. – 420 с.
78. **Кропоткин П. А.** *Хлеб и воля. Современная наука и анархия.* – М.: Наука, 1990. – 452 с.
79. **Крымский С. Б.** *Научное знание и принципы его трансформации.* – К.: Наук. думка, 1997. – 207 с.
80. **Кузнецов В. Н.** *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века.* – М.: Наука, 1989. – 379 с.
81. **Кузнецов Э. В.** *Философия права в России*. – М.: Наука, 1989. – 286 с.

82. **Кушаков Ю. В.** *О перспективных направлениях разработки историко-философской методологии* // История философии и культура: В. С. Горский, Ю. В. Кушаков, В. Ферстер и др.: Под ред. А. Т. Гордиенко. – К.: Наук. думка, 1991. – 288 с.: – С. 5-15.
83. **Кушаков Ю. В.** *Філософія права І. Канта та сучасність* // Філософська думка. – 2005. – №1. – С. 94-123.
84. **Ленин В.И.** *О государстве.* Лекция в Свердловском ун-те 11 июля 1919 г. / Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 39. – 475 с.: – С. 239-247.
85. **Локк Дж.** *Два трактата о правлении* / Сочинения. В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – 387 с.: – С. 274-354.
86. **Лосев А. Ф.** *История античной эстетики (Ранняя классика)*. – М.: Выс. шк., 1963. – 583 с.
87. **Лукач Д.** *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. – М.: Наука, 1987. – 616 с.
88. **Любутин К. Н.** *Проблемный подход в историко-философской науке* // Методологические проблемы истории философии в общественной мысли. – М., Наука, 1977. – 468 с.: – С. 174-184.
89. **Макаров А. К.** *Маркс и его критика "Философии права" Гегеля* // Под знаменем марксизма, 1938. – № 27. – С. 37-48.
90. **Малинин В. А.** *Диалектика Гегеля и антигегельянство.* – М.: Мысль, 1983. – 240 с.
91. **Малинин В. А., Шинкарук В. И.** *Левое гегельянство. Критический анализ.* – К.: Наук. думка, 1983. – 207 с.
92. **Мамардашвили М. К.** *Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии).* – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 363 с.
93. **Мамардашвили М. К.** *Как я понимаю философию*. – М.: Прогресс, 1992. – 195 с.

94. **Маркс К., Энгельс Ф.** *Из ранних произведений*. – М.: Гос. изд-во. полит. лит., 1956.
95. **Маркс К., Енгельс Ф.** *Твори* – К.: Держ. вид-во. політ. літ., 1958. – Т. 1. – 698 с.
96. **Митин М.** *О реакционных социально-политических взглядах Гегеля* // Большевик. 1944. – №12. – С. 12-21.
97. **Мотрошилова Н. В.** *Путь Гегеля к "Науке логики". Формирование принципов системности и историзма.* – М.: Наука, 1984. – 352 с.
98. **Нарский И. С.** *Западноевропейская философия XIX века.* – М.: Выс. шк., 1976. – 365 с.
99. **Неволин К.** *Энциклопедия законоведения.* К., 1839. – Т.1.
100. **Нерсесянц В. С.** *Гегелевская философия права.* – М.: Наука, 1974. – 259 с.
101. **Нерсесянц В. С.** *Гегель.* – М.: Юрлит, 1979. – 112 с.
102. **Нерсесянц В. С.** *Философия права Гегеля.* – М.: Юристъ, 1998. – 350 с.
103. **Нерсесянц В. С.** *Философия права Гегеля: история и современность* // Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990.– 524 с.: – С. 3-43.
104. **Нерсесянц В. С.** *Философия права*: Учебник для вузов – М.: Норма-Инфра, 1998. – 652 с.
105. **Новгородцев П. И.** *Введение в философию права. Кризис современного правосознания.* – СПб.: Лань, 2000. – 352 с.
106. **Новгородцев П. И.** *Кант и Гегель в их учении о праве и государстве* / Предисл.: А. П. Альбов – СПб.: Алетейя, 2000.– 320 с.
107. **Новгородцев П. И.** *Об общественном идеале*. – М.: Пресса, – 1991. – 639 с.
108. **Овсенников М. Ф.** *Гегель.* – М.: Мысль, 1971. – 347 с.
109. **Ойзерман Т. И.** *Проблема долженствования в философии Гегеля* // Вопросы философии. – 1995. – №5 – С. 98-107.

110. **Ойзерман Т. И.** *Философия Гегеля*. – М.: Знание, 1956. – 48 с.
111. **Пашков А.С.** *Громадянське суспільство й держава: проблема взаємодії* // Практична філософія. – 2004. – №3. – С. 78-83.
112. **Пашков А.С.** *Ідея громадянського суспільства: історико-філософські інтерпретації та сучасність* // Мультиверсум. – 2007. – Вип. 60. – С. 35 - 47.
113. **Пашков А.С.** *Формування та розвиток філософсько-правових поглядів Гегеля* // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 43. – С. 16-25.
114. **Пионтковский А. А.** *Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория*. – М.: Госюриздат, 1963. – 468 с.
115. **Поппер К.** *Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники* / Відкрите суспільство та його вороги. – К.: Основи, 1994. Т. 2.– 494 с.
116. **Петрова Т. Г.** *К. Маркс и Ф. Энгельс о гражданском обществе.* – Минск: Книга, 1987. – 138 с.
117. **Платон.** *Государство* / Сочинения: В 3 тт. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. ч. 1 – 687 с.: – С. 89-455.
118. **Платон.** *Законы* // Сочинения: В 3 тт. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. ч. 2 – 678 с.: – С. 83-443.
119. **Платон.** *Политик* // Сочинения: В 3 т. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. ч. 2 – 687 с.: – С. 10-83.
120. **Плотников Н.** *Дух и буква. К истории изданий Гегеля.* // Путь. – 1995. – № 7. – С. 261-289.
121. **Рассел Б.** *Історія західної філософії.* – К.: Основи, 1995. – 579 с.
122. **Редкин П. Г.** *Энциклопедия юридических и политических наук.* – СПб.: 1872-1873. – 456 с.

123. **Резник Ю. М.** *Гражданское общество как феномен цивилизации. Теоретико-методологические аспекты исследования*. – М.: Союз, 1998. – 149 с.
124. **Рікер П.** *Конфликт интерпритаций. Очерки о герменевтики*. – М.: Норма, 2005. – 216 с.
125. **Руссо Ж.-Ж.** *Про суспільну угоду, або принципи політичного права.* – К.: Пор-Рояль, 2001. – 348 с.
126. **Рыбальченко В. Н.** *Проблема человека в системе объективного идеализма Гегеля* // К X международному гегелевскому конгрессу. – М.: Изд. МГУ, 1974. – 489 с.: – С. 36-47.
127. **Рябчук М. В.** *Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і "розбудова держави".* – К.: Критика, 2000. – 272 с.
128. **Соловьев Э. Ю.** *Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры.* – М.: Норма, 1991. – 194 с.
129. **Соловьев Э. Ю.** *Теория "общественного договора" и кантовское моральное обоснование права* / Философия Канта и современность. Под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1974. – 469 с.: – С. 184-236.
130. **Спиноза.** *Богословско-политический трактат* / Избран. произв.: В 2 тт. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1957. – Т. 2. – 726 с.: – С. 5-285.
131. *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном* / под. ред. П. В. Козловски, Э. Ю. Соловьева.: Пер. с нем. А. В. Кричевского, П. П. Гайденко, Е. Л. Петренко. – М.: Республика, 2000. – 383 с.
132. **Татаркевич В.** *Історія філософії: Філософія Нового часу до 1830 року* / Пер. з пол. В. С. Липського. – Львів: Свічадо, 1999. – 287 с.
133. **Токвіль Алексіс Д.** *Про демократію в Америці.* – К.: Всесвіт, 1999. – 459 с.
134. **Тимченко С. М.** *Громадянське суспільство і правова держава в Україні*: (Монографія) / Запоріжжя: Запор. Юр. Ін-т МВС України, 2002. – 193 с.
135. **Трёльч Эрнст.** *Историзм и его проблемы.* – М.: Юрист, 1994. – 342 с.

136. **Шершеневич Г. Ф.** *История философии права.* – СПб., 1907.
137. **Шинкарук В. И.** *Логика, диалектика и теория познания Гегеля. (Проблемы тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля)* – К.: Изд-во Киевского ун-та. 1964, – 295 с.
138. **Шинкарук В.И.** *О месте права в формообразованиях человеческого духа в философии Гегеля* // IX межд. гегелевский философский конгресс. Зб. науч. доклад. – М., 1968. – С. 18-29.
139. **Шопенгауэр А.** *Мир как воля и представление* // Собрание сочинений: В 5 т. – М.: Московский Клуб, 1992. – Т. 1. – 447 с.
140. *Философия права Гегеля и современность* / Вайкельт В., Керимов Д. А., Кленнер Г. и др.; Отв. ред. Д. А. Керимов; АН СССР. Ин-т государства и права. Филос. о-во СССР. – М.: Наука, 1977. – 151 с.
141. *Философия Гегеля и современность* / Ред. коллегия: Л. Н. Суворов (отв. ред.) и др.– М.: Мысль, 1973. – 151 с.
142. **Фишер К.** *Гегель, его жизнь, сочинение и учение. История Новой философии.*– СПб., 1903. – Т. 8, полутом 2. – 463 с.
143. *Філософія права*: Навчальний посібник / О. О. Бандура, С. Н. Бублик, М. Л. Заінчковський та ін. – К.: Юрінком Інтер, 2000. –336 с.
144. **Фихте И. Г.** *Замкнутое торговое государство* / Сочинения: В 2 тт. Сост. и прим. В. Волжанского. – СПб.: Мифрил, 1993, – Т. II. – 798 с.: – С. 225-359.
145. **Франк С. Л.** *Духовные основы общества*. – М.: Республика, 1992.– 511 с.
146. **Хандруев А. А.** *Гегель и политическая экономия.* – М.: Экономика, 1990. – 127 с.
147. **Хейде Л.** *Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права* / Пер. с нидерландского А. К. Игнатенко. – М.: Гносис, 1995. – 256 с.
148. **Цицерон.** *Философские трактаты.* – М.: Наука, 1985. – 385 с.
149. **Чаадаєв П. Я.** *Статьи и письма.* – М.: Современник, 1989. – 429 с.

150. **Чичерин Б.Н.** *История политических учений*: В 5 т. – М., 1877.
151. **Ярошовець В. І., Бичко І. В.** *Історія, філософія, історія філософії* // Філософська думка. – 2003, № 2.
152. **Ясперс К.** *Смысл и назначение истории* – М.: Прогресс, 1994. – 435 с.
153. Bulow. F. Hegels Leben und Lehr. – Hegel. Recht, Staat, Geschichte. Stuttgart. 1955.
154. Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Bd. I-III, Berlin, 1970.
155. Dilthey W. Die Jugengeschichte Hegels. B., 1905.
156. Haering Th. L. Hegel. Sein Wollen und sein Werk: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. Leipzig – Berlin, 1929.
157. Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20. Frankfurt. a. M., 1983.
158. Hegel G. W. F. Vorlesungen über naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Hamburg, 1983.
159. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818 – 1831. Edition und Kommentar in 6 Banden von Karl-Heinz Ilting, Bd. I-IV. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1973, 1973.
160. Hirsch E. Deutschlands Schicksal. – Berlin. 1920.
161. Kaufmann W. Hegel. A Reinterpretation. – N.Y., 1965.
162. Steinberger P. Logic and politics: Hegel’s philosophy of right. Yale University Press, 1988.