

Оксана Патлайчук (Миколаїв)

КОНЦЕПЦІЯ ВІДРОДЖЕНОГО ПРИРОДЖЕНОГО ПРАВА ЯК ПРОДОВЖЕННЯ ТРАДИЦІЙ НОВОГО ЧАСУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Уявлення про природне право зародилися в античний період, як вислід з уявлень про історичний процес як відхилення від первісної досконалості «золотого віку». Античні автори вважали, що природний стан був епохою панування природного права, природної релігії і природної моралі, коли усі люди були рівними й вільними і складали неподільну родину, яка користалася перевагами ідеального правопорядку. Природне право, отже, розглядалося як особлива система юридичних норм, що становлять споконвічне надбання людського роду. Виходячи з цього, життєвим і науковим ідеалом суспільства вважалося повернення до стародавньої споконвічної істини у її первісній чистоті й незмінній досконалості.

За новочасної доби природно-правова теорія стала основою раціоналістичного світогляду. Оцінка суспільних стосунків з позиції «здорового глузду», застосування до них правил логіки призвели до зміни джерела природного права. Якщо раніше цим джерелом, як втім і джерелом усіх взагалі норм соціального і фізичного порядку на землі, визнавалося божественне волеустановлення, то відтоді чи не загального визнання набула теза Гуго Гроція, згідно з якою природне право є настільки непорушним, що не може бути змінено навіть самим Богом: як Бог не може зробити, щоб двічі два не дорівнювало чотирьом, так само не може він перетворити зло на добро [див.: 6, с. 72]. Джерелом права тепер вважають ratio: саме згідно з його приписами та чи інша дія, залежно від її відповідності чи суперечності визнається або морально ганебною, або морально необхідною [6, с. 71].

Новий час характеризується безупинною зміною практичної спрямованості природно-правового вчення. Якщо спочатку його представники лише хотіли дати розумне пояснення сформованому ладові міжлюдських стосунків, то наприкінці цього періоду вони спробували зруйнувати історичні засади наявного стану справ і замінити їх раціональнішими та гуманнішими. <124>

Відтак низки послідовних трансформацій зазнало і саме поняття «природне право». Спершу воно мало статус корисної абстракції: того, що існувало б, якби не було держави і встановлених нею законів. Пізніше природне право знову, як за античної доби, стали вважати історичною гіпотезою: природне право - це право, яке нібито діяло насправді в природному (додержавному) стані. На третій стадії воно набуло значення політичного і юридичного ідеалу: природне право - це право, яке повинне б діяти замість історично сформованого правового порядку. І нарешті, природне право стали розглядати як право, що діє, право, яке слід застосовувати там, де мовчать закони, а іноді і там, де вони явно суперечать ratio [7, с. 213].

Початок цих трансформацій був покладений працями англійського філософа Томаса Гобса «Про громадянина» (1642) і «Левіатан» (1651). Гобс уперше визначив додержавний стан суспільства не як «золотий вік», а як стан «війни усіх проти всіх». Природним правом, панівним за такого стану, Гобс вважав свободу кожної людини суто довільно використовувати свої сили для самозбереження, адже за природного стану кожна людина має право на все [5, с. 156]. Відтак нікому не гарантовані плоди його праці, панує вічний страх і постійна небезпека насильницької смерті, життя людини постає самотнім, бідним, безпросвітним, тупим і короточасним [5, с. 152]. Дотримуючись природних законів, цих правил поведінки, визначених з раціональних підстав, люди відмовляються від своїх природних прав і делегують останні державі, одержуючи натомість гарантію миру і захисту.

Подібно до Гобса, себто як методологічне припущення, що уводиться для кращого розуміння цивільного стану, розцінював природний стан і німецький мислитель Самуель Пуфендорф. Цей стан не слід розглядати ані як історичну дійсність, ані як ідеал. Пуфендорф, слідом за Гобсом, вважав, що основною передумовою утворення держави є не прагнення до спілкування (як у Аристотеля та Гроція), а потреба людей у безпеці від подібних до себе [11, с. 22].

Якщо у Гобса і Пуфендорфа концепція природного стану була лише своєрідним методологічним прийомом для розгляду співвідношення між індивідом і суспільством, абстрагованих від держави і права, то вже в творах Бенедикта Спінози і Джона Лока вона починає набувати конкретного історичного змісту [див.: 10, 20]. Як відзначав російський дослідник Г. Шершеневіч, після Гобса «[...] стали видавати те, що було б, за те, що було: у природному стані людина жила під дією зовсім інших законів, ніж ті, які виробила держава. Далі, невдоволення нормами, що склалися під впливом історичних умов, усвідомлення їхньої несправедливості викликало думку, що ці норми не більш, ніж безталанне відхилення від природного стану, і розпочалися пошуки загубленого людством <125> природного права» [22, с. 320]. Філософсько-правова думка зосереджено займалася відшукуванням того природного ладу, від якого історія відхилила людство і до якого необхідно повернутися через повну незадовільність ладу, що сформувався. Цей висновок може підтвердити відома теза Вольтера, згідно з якою, справжнє, природне, життя людини полягає у тому, щоби бути вільним і знати тільки рівних, будь-яке інше - лише кепська комедія, у якій один відіграє роль пана, а інший - раба, один - паразита, інший - звідника; втрата природного стану могла статись лише з боягузтва і з дурости [4, с. 476].

Досить швидко похмура картина природного стану як «війни всіх проти всіх» змінилася більш традиційними оптимістичними поглядами на людство. Так, наприклад, вже Пуфендорф у праці «Першооснови загальної юриспруденції» (1660) вважав, що природним станом для людей є зовсім не війна, а мир. Людина - це тварина, надзвичайно затурбована самозбереженням і водночас нездатна зберегти себе без допомоги інших. Отже, основним початком природного права є такий: кожен повинен прагнути, наскільки це від нього залежить, створити і підтримати мирне співіснування із усіма іншими відповідно природі і меті усього без винятку людського роду [22, с. 342].

Концепцію природного стану, як стану переважно миру і доброзичливості, стану повної рівності й свободи усіх людей, було запропоновано Джоном Локом. Єдиним його недоліком є недостатня гарантованість безпеки і дотримання природних прав людей [10, с. 263-265]. Продовжуючи цю традицію, Шарлем Луї Монтеск'є в праці «Про дух законів» (1748) стверджував, що за природного стану люди живуть, керуючися законом взаємодопомоги, який дозволяє їм вижити. Навпаки, ворожнеча між ними починається разом із переходом до держави [13, с. 165-166]. І, нарешті, Жан-Жак Русо знову зобразив минуле як певну версію «золотої доби», хоч і не без застережень стосовно нерозвиненості, ба навіть напівтваринності людей тих часів (люди живуть щасливо, проте неспроможні усвідомити свого щастя). Період виходу з дикости, коли людина стає суспільною, продовжуючи залишатися вільною, уявлявся йому «найщасливішою епохою». Подальший розвиток цивілізації безсумнівно є відступом, оскільки призводить до появи суспільної нерівності [19, с. 113-114].

Поширеним за новочасної доби було тлумачення природного стану як стану повної індивідуальної свободи. Під останньою розумілася (як, наприклад, у Лока) можливість кожної людини діяти і розпоряджатися своїм майном і особою відповідно до того, що вона вважає придатним для себе в межах закону природи, не просячи дозволу в якоїсь іншій особі і не залежачи від чийсь волі [10, с. 263]. Саме природне право багатьма мислителями, зокрема Гобсом, ототожнювалося зі свободою <126>[див., наприклад: 5, с. 155]. Однак за суспільного стану неминучим є певне обмеження людської свободи. Утрата природної свободи вважалася можливою через різні причини. Найрозповсюдженішою була теорія договірної походження громадянського суспільства й держави, відповідно до якої люди задля гарантування миру та безпеки взаємно погодилися відмовитися від низки своїх прав і задовольнитись для себе таким ступенем свободи, яким вони не боялися б наділити інших.

Згідно з поглядами, що сформувалися у цей період, права, якими б володіла кожна людина за умов додержавного (природного) стану, одержали назву природних. Ці права є нічим не обмеженими і для усіх однаковими [див., наприклад: 12, с. 15]. При переході у цивільний стан люди, навзаєм (за угодою) відмовляючись від низки своїх природних прав, переносять ці права на суспільство. До таких, як правило, належать права, здійснення яких і за природного стану не цілком у владі людини. Це, головним чином, права, які стосуються безпеки і захисту.

Проте, при переході до суспільного стану не всі природні права відчужуються. На думку Гобса, деякі права уступити чи передати не в змозі ніхто [5, с. 158]. Ці права одержали назву невід'ємних природних прав.

В обмін на природні права, які не зберігаються, кожна людина одержує відповідні громадянські права (свободи), надалі приналежні їй як членові суспільства. Тому в основі будь-якого права, що виникло за часів суспільного стану, лежить право природне. Томас Пейн говорив, що людина віддає своє право суспільству, частиною якого вона є, і віддає сили суспільства перевагу перед своєю власною силою; суспільство нічого не дарує їй; кожна людина - власник у своєму суспільстві і за правом користується його капіталом, адже вона вступила в суспільство не для того, щоб стати гіршою, ніж була досі, або мати менше прав, ніж колись, а для того, щоб краще забезпечити ці права [див.: 17, с. 204-205].

Наведені припущення дали ґрунт для таких висновків: 1) кожне громадянське право виростає з права природного або, іншими словами, отримане в обмін на якесь природне право; 2) суспільна влада є поєднанням того типу природних прав, які особистість не в змозі зреалізувати самостійно і які відтак нічого для неї не варті, але, зібрані воедино, стають корисні усім; 3) владу, отриману від поєднання природних прав, які не можуть бути зреалізовані окремою особистістю, не можна використовувати для зазіхання на природні права, що залишилися в особи, чия здатність їх здійснювати настільки ж досконала, як і саме право [17, с. 205].

Вважалося, що громадянська свобода, як свобода від абсолютної, деспотичної влади, настільки необхідна для збереження людини і настільки тісно з цим пов'язана, що людина не може розпрощатися з <127> нею, не поплатившись за це своєю безпекою і життям: «Відмовлятися від своєї свободи - все одно що відмовлятися від себе як людини, від прав людської природи і навіть від її обов'язків. Кожен, хто відмовляється від усього, не може розраховувати на жодне відшкодування втрат. Така відмова несумісна з природою людини. Позбавити людську волю свободи - все одно що позбавити людські вчинки моральності» (Про сусп. угоду I, IV, 6 [18, с. 15]).

Теорія договірної походження держави використовувалася у Новий час для акцентування уваги на факті передування появи права появи державних органів. Відтак з'являлись підстави вважати, що насправді держава не є джерелом права і повинна у своїй діяльності улягати праву.

Реалізація зазначеного принципу передбачалася в рамках природно-правової конструкції держави. У такій державі, говорив Імануїл Кант, невід'ємними правовими атрибутами громадян є 1) заснована на законі свобода кожного не коритися іншому закону, окрім того, на який він дав свою згоду; 2) громадянська рівність - визнавати вищим від себе тільки того в складі народу, на кого він має моральну здатність накладати такі ж правові обов'язки, які цей може накладати на нього; 3) атрибут громадянської самостійності - бути зобов'язаним своїм існуванням і утримуванням не сваволі когось іншого в складі народу, а своїм власним правам і силам як члена спільноти, отже, у правових справах цивільна особистість не повинна бути представлена ніким іншим» [9, с. 345-346].

Попри свої попередні досягнення, у другій половині ХІХ ст. природно-правова теорія вважалася «давно вже зданою в архів відкинутих доктрин» [14, с. 1]. З одного боку, цьому чимало посприяла політична реакція першої половини століття, з іншого - загальне скептичне ставлення представників соціалістичного руху, який набрав силу, до ліберальних цінностей. Однак наприкінці століття зміни в соціально-економічному становищі провідних країн Європи створили передумови для відродження природно-правової тематики і, в цілому, інтересу до лібералізму.

Розвиток природно-правових поглядів серед української інтелігенції у цей період був безпосередньо пов'язаний із потужним неокантіанським рухом, що склався у Німеччині. Творче переосмислення спадщини Канта в царині моральної філософії сприяло також відродженню інтересу до її ідеологічної основи - природно-правової теорії.

Етичні положення Канта знайшли відгук в середовищі інтелігенції, яка у дусі того часу виступала за перетворення державного ладу країни, однак не поділяла революційних гасел, що панували тоді в суспільному світогляді. Істотний внесок у загальноєвропейський рух за відродження ідеї природного права в цей період зробили й філософи, правознавці, <128> соціологи і публіцисти, що походили з України: П. Новгородцев, М. Бердяєв, Б. Кістяківський, Й. Покровський, В. Гессен, Й. Михайловський, Є. Спекторський, професори Київського університету та Київського політехнічного інституту Є. Трубецької і О. Булгаков.

Природно-правовий рух у філософській і суспільно-політичній думці України, натоді складника Російської імперії, мав низку особливостей порівняно із західноєвропейським, у якому звертання до природно-правової філософії в цілому означало продовження індивідуалістичної культурної традиції, зорієнтованої на посилення формально-юридичного захисту особистості. Якщо в Європі цей рух постав досить поміркованим і політично спрямованим здебільшого на збереження вже сформованих на той час ліберальних інститутів, то в Російській імперії вимога встановлення подібних інститутів, які ніколи раніше в ній не існували, неминуче повинна була відрізнятись чималим радикалізмом. Не випадково тому багато представників руху брали участь у роботі нелегального російського «Союзу звільнення», а потім увійшли до складу утвореної в 1905 року конституційно-демократичної партії.

Сучасні дослідники відзначають ще низку принципових відмінностей [8, с. 15-16]. По-перше, в умовах Російської імперії природно-правова теорія лише заклала основи ліберального праворозуміння. По-друге, ідеї природного права накладалися не на ринкову (як на Заході в Новий час), а на багато в чому ще феодальну економіку. Ідеологія природного права змушена була розвиватися в умовах реального панування традиційної, сказати б середньовічної, свідомості з її переважно релігійними і моральними цінностями. По-третє, через відродження природного права українська інтелігенція намагалася спрямувати освічене суспільство до ідеалізму і релігії як до справжніх основ соціального устрою. Відтак ідеали морального і релігійного удосконалювання значно частіше мали пріоритет щодо конкретно-юридичних питань побудови правової держави.

Практично для усіх представників природно-правового руху ідея природного права поставала складником загальної системи морально-ідеалістичних поглядів, що сформувалися під дією різних обставин. Природно-правова термінологія у більшості випадків відігравала роль потужного інструментарія для обґрунтування більш важливих соціально-політичних висновків. Наприклад: «У конкретній історичній обстановці боротьба за "природне право" людини набуває форми боротьби за пригноблених і експлуатованих» (М. Бердяєв) [3, с. 118].

Загальним об'єднувальним початком поставало усвідомлення необхідності ідеалістичного пояснення дійсності, у центр досліджень, що характерно взагалі для ліберальної ідеології, ставилася особистість з її психологічними якостями й

особливостями. Рух характеризувався різко <129> негативним ставленням до позитивізму, який панував у філософії. Не заперечуючи кращих сторін останнього, підкреслювалася його філософська слабкість, спрощеність і примітивність. Як відзначав М. Бердяєв, «шаблонний прогресивний світогляд століття, яке нещодавно відійшло, потрапив у тупий провулок і колишнім шляхом далі йти нікуди. Необхідно переглянути заявлені формули і шукати нових шляхів. Я беру на себе сміливість категорично стверджувати, що пісенька позитивізму, натуралізму і гедонізму проспівана і за всіма лініями з'являється боротьба за ідеалізм, боротьба за більш радісне і світле світорозуміння, у якому вищі й вічні запити людського духу одержать задоволення» [1 , с. 2] .

Природно-правова ідея, порівняно з уявленнями Нового часу, розумілася учасниками руху на якісно новому рівні. Її сутність полягала, на їхню думку, насамперед, у критичному дусі. Вона знаменує собою незалежний і самостійний суд над позитивним правом, що зумовлює заклик до удосконалення і реформи в ім'я моральних цілей. Власні побудови природного права можуть бути недосконалі, але сам факт критики, сама ідея суду над позитивним порядком мають величезне значення: «Відкидаючи їх, ми перетворюємо людське суспільство з "царства цілей" на царство засобів для здійснення зовнішніх законів» [1 6 , с. 3 5 5] .

Відтак природне право вже не ототожнювалося, як раніше, з певними «нормами», а розглядалось як постійно розвивана ідеальна свідомість про право, яка виникає з життєвих потреб і сприяє їхньому подальшому зростанню. Воно уявлялося своєрідною атмосферою, у якій виробляється дійсне право.

Виходячи з положення про постійну взаємодію позитивного права і моральності, природне право як ідеальна оцінка форм, що діють, визначалося частковим проявом цієї взаємодії і розумілося як синонім морально належного у праві. Відповідно до визначення П. Новгородцева, «природне право є сукупністю ідеальних (моральних) уявлень про право. Філософське дослідження і моральна критика права є основними моментами природно-правової ідеї» [1 4 , с. 3] .

Принципово новим було також визнання відсутності вічного і незмінного кодексу природного права. Як синонім морально належного у праві, воно не може виражатися у вигляді яких-небудь загальних, для всіх обов'язкових законодавчих шаблонів. Для кожного народу й у кожну дану епоху воно постає як специфічне завдання, особлива сукупність конкретних обов'язків. А тому конкретні вимоги природного права можуть змінюватися залежно від часу і місця.

Повернення до природно-правової ідеї логічно зумовило необхідність зрозуміти й обґрунтувати етичний початок як самостійний і незалежний від історичних та емпіричних передумов. Тільки позитивний <130> розв'язок цього питання давав змогу аргументовано довести можливість відродження природного права. Неможливо було б говорити про існування якихось ідеальних норм чи правил, які здійснюють вищий суд над історично сформованими правовими нормами, якби вони не мали за своє джерело незалежного від зовнішніх умов законодавця в моральній сфері.

Залежно від конкретного розв'язку цього питання в русі за відродження природного права із самого початку його існування виникло два основних напрямки - раціоналістичний та релігійно-етичний.

Вихідний пункт обох напрямків був той самий - факт оцінки, тобто визнання необхідності розрізняти істину і неправду, добро і зло, прекрасне і потворне, із усіма наслідками, що випливають з цього. Нарівні з законами природи, що визначають лише необхідне, визнавалося існування ще й особливих законів оцінки, законів людських, або норм, що дозволяють це розрізнення виконати. Факт визнання особливих законів оцінки або норм, засвідчує автономію людини, автономія ж ця, безперечно, вказує на свободу людини. Далі, з факту самостійної оцінки й автономії випливає принцип самоцінності людської особистості і рівноцінності особистостей між собою. Зрештою, спираючись на свою автономію і свободу, людина створює собі ідеали і домагається їхньої реалізації в дійсності.

Однак ставлення до цих основ ідеалістичного світогляду в учасників руху було неоднаковим. Представники раціоналістичного напрямку (П. Новгородцев, Б. Кістяківський, Й. Покровський, В. Гессен) відзначали, що хоча етична проблема у своїй сутності і не належить лише до сфери природно-наукового пізнання, вона безумовно є предметом цього пізнання, а тому має вирішуватися винятково науковим чином. У своєму розв'язку цієї проблеми вони орієнтувалися, головним чином, на тези моральної філософії Канта, своєрідно доповнюючи і розвиваючи їх.

Відповідно до раціоналістичних традицій Нового часу, вони шукали причину автономності людини в людському ratio, яке становить, за їхньою думкою, незалежне від зовнішнього законодавства джерело моральних суджень. Самостійність етичного початку визначалася як незалежність ідеї належного від будь-яких даних внутрішнього чи зовнішнього досвіду, від будь-яких теоретичних положень, заснованих на емпіричній дійсності. Тільки на цьому може ґрунтуватися самозаконність моральних суджень, які можуть висловлюватися геть незалежно від природного ходу подій. «Моральний суд не підкоряється цьому природному перебігові, а підноситься над ним» [1 5 , с. 8 2 6] . Звідси впливав своєрідний дуалізм моральних і теоретичних суджень, виводилося розходження між моральною оцінкою і теоретичним поясненням.<131>

Позиція представників релігійно-етичного напрямку (Є. Трубецької, М. Бердяєв, Й. Михайловський, С. Булгаков) з цього питання багато в чому визначалося впливом видатного російського мислителя В. Соловйова і християнських традицій.

На їхню думку, факт оцінки, розрізнення добра і зла, істини і неправди, ніяк не можна пов'язувати з людським розумом. Усе істинне, справедливе і прекрасне в житті людства, вважали вони, - є безсмертним, як є безсмертною та вічною й абсолютна правда, до якої люди прилучаються у своєму служінні добру і своїй боротьбі зі злом. Зміст усієї духовної культури людства є відносним, він одержує сенс лише як прагнення до абсолютного.

В основі світобудови, вважали вони, лежить абсолютний, вічний і об'єктивний закон добра. Існування добра не може виводитися тільки зі свідомості людини. «Людина є не центром світобудови чи ізольованою істотою, а частиною світового цілого, органічно пов'язаною з іншими частинами світобудови» [2 1 , с. 4 9] . Отже, існування добра визначається наявністю об'єктивних законів, що лежать в основі світового цілого. Закони добра існують незалежно від того, ввійшли чи ні вони в людську свідомість. Саме віра в об'єктивний, непорушний закон добра, який існує незалежно від наших недосконалих понять про добро, становить необхідне припущення моральності.

Об'єктивне добро, утім, не є фактом зовнішньої дійсності, а лише «ідеалом, з точки зору якого ми оцінюємо і вимірюємо дійсність» [2 1 , с. 5 7] . Вірити в цей ідеал можна лише за тієї умові, якщо визнати існування об'єктивної, розумної мети, яка лежить в основі самої світобудови.

Різниця позицій у питанні про етичний початок зумовила і деякі особливості підходу до інших питань.

Спільним для обох напрямків було визнання невідчужуваних природних і громадянських прав. Однак, якщо представники раціоналістичного напрямку слідом за Кантом вважали, що моральні вимоги висуває ratio і саме воно вимагає від людей чинити так чи інак за певних обставин, навіть якщо відсутні приклади, що їх можна було б наслідувати, то прихильники релігійно-етичного напрямку вважали, що природні права людини мають духовну природу. «Тільки живий, конкретний дух, передчасний і безпросторовий зі своєї природи, може мати безумовну цінність, тільки йому можуть належати безумовні, невід'ємні природні права» [2, с. 708].

Відтак можемо підсумувати:

1. Відродження ідеї природного права у філософській думці України на межі ХІХ-ХХ століть стало продовженням і подальшим розвитком однієї із найстаріших світових культурних традицій; особливе значення <132> тут мала новочасна традиція, що безпосередньо вплинула на представників відродженого природного права-вихідців з України через філософію Канта і неокантианство.
2. Питання про самостійність етичного початку було вихідним при формуванні філософської позиції учасників руху.
3. Розбіжність розв'язків цього питання призвела утворення в дослідженому вище русі двох різних напрямів - раціоналістичного і релігійно-етичного.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Мир Божий, 1901, № 1, С. 1-26.
2. Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии, 1904, № 5, С. 683-724.
3. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. - М., 1902, С. 91-136.
4. Вольтер. Разговоры между А, В и С // Вольтер Избранные произведения. - М., 1947.
5. Гобс Т. Левиафан // Гобс Т. Избранные произведения: в 2-х т. - М., Т. 2, 1991, С. 3-390.
6. Гроций Г. О праве войны и мира. - М., 1994.
7. Жаль К.К. Философия и социология права. - К., 2000.
8. Жуков В.Н. Школа «возрожденного» естественного права в России: между законом и благодатью // Право и политика, 2001, № 4, 14-20.
9. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. - СПб., Т. 6, 1994.
10. Лок Дж. Два трактата о правлении // Лок Дж. Сочинения: в 3-х т. - М., Т. 3, 1988, С. 135-405.
11. Малышева Н.И. Политико-правовое наследие Самуила Пуфендорфа // Правоведение, 1999, № 1, С. 17-26.
12. Марат Ж.П. Конституция // Марат Ж.П. Избранные произведения: в 2-х т. - М., Т. 2, 1956.
13. Монтескье Ш.Л. О духе законов // Монтескье Ш.-Л. Избранные произведения. - М., 1955.
14. Новгородцев П.И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. - М., 1896.
15. Новгородцев П.И. Мораль и познание // Вопросы философии и психологии, 1902, № 4, С. 824-838.
16. Новгородцев П.И. Учение Канта о праве и государстве // Вопросы философии и психологии, 1901, № 3, С. 315-361.
17. Пейн Т. Права человека // Пейн Т. Избранные сочинения. - М., 1959.
18. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду. - К., 2001.
19. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Об общественном^..], 1998.
20. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат. - Київ, 2003.
21. Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. - СПб., 1999.
22. Шершеневич Г.Ф. История философии права. - СПб., 1907.<133>