

# ФІЛОСОФІЯ

---

УДК 316.4

DOI: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.62.310640>

*Данильян Олег Геннадійович*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна

*e-mail: odana@i.ua*

*ORCID ID: 0000-0001-5308-4664*

*Дзьобань Олександр Петрович*, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна

*e-mail: a\_dzeban@ukr.net*

*ORCID ID: 0000-0002-2075-7508*

## ПРОБЛЕМА НАСИЛЬСТВА В АНТИЧНІЙ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

*У статті зроблено спробу простежити ключові точки зору на проблему насильства в філософських поглядах найвідоміших мислителів європейської античності. Показано, що в системі соціальних відносин насильство в його чистому вигляді відіграє роль найдавнішого і найпримітивнішого способу розв'язання об'єктивного наявного конфлікту інтересів учасників соціального процесу. Природа конфлікту вкорінена у фактичній нерівності соціальних суб'єктів, що знаходить найповніше вираження в нерівності потреб індивідів. Обґрунтовується, що насильство стає правовим регулятором суспільних інтересів, коли міра його застосування в суспільстві визнається більшістю. Показано, що в контексті розвитку античної філософії проблема насильства розглядалася головним чином у зв'язку з соціально-політичними вченнями класиків грецької філософії, а також у рамках морального дискурсу. Феномен насильства не виносився представниками античної філософії як окрема проблема, гідна розгляду.*

**Ключові слова:** *насильство, антична культура, греко-римська цивілізація, примушення, конфлікт інтересів, війна.*

**Постановка проблеми.** *Історичний досвід початку XXI ст. дає цілу палітру одіозних проявів насильства. Насильство, що застосовується в найбільш*

варварських, примітивних формах, яскравим прикладом якого є широкомасштабне збройне насильство Російської Федерації по відношенню до народу України в російсько-українській війні, дедалі частіше стає інструментом великої політики. Усе це з усією очевидністю показує, що дискурс про етику ненасильства виявив низьку ефективність у запобіганні зазначеним вище подіям, у зміні морального клімату на планеті.

Специфіка сучасної соціокультурної ситуації в контексті проблеми, що розглядається в цій статті, полягає ще й у тому, що криза релігійної свідомості у тій частині світу, що зараховує себе до християнської культурної ойкумени, перетворює заповідь «не вбивай» на фікцію й умовність. Формується стійка настанова суспільної свідомості, згідно з якою насильство є припустимим і виправданим, і що найсумніше – виправданим на рівні вищих ієрархів Російської православної церкви (РПЦ). Причому йдеться про найбільш одіозні його форми, які, будучи частиною медійного простору, стають необхідним елементом *news making*. Вочевидь забувши про апріорі ненасильницький характер християнства, РПЦ прямо виправдовує й сакралізує насильство й агресію проти України, наприклад, її патріарх Кирило благословляє російські війська на війну. Для толерантного християнського українського суспільства це особливо небезпечно, оскільки підтримувану РПЦ політику Росії на окупованих українських територіях можна описати як навмисне обмеження політичного, культурного і релігійного плюралізму, заборону і переслідування окремих течій християнства, оголошення сектами незручних релігійних груп, які можуть створити альтернативу російському православ'ю [1].

Ефект звання до насильства в сучасному світі зумовлений ще й тим, що в перетвореній ігровій формі насильство давно стало частиною масової культури, особливо молодіжної.

Як свідчить багатомісячна соціокультурна практика, феномен насильства не може бути зредуковано до морального дискурсу й адекватно оцінено тільки крізь призму останнього. Насильство – це не питання етики, це атрибут самої людської природи. Розуміння цього відсилає до необхідності вийти за межі етичних спекуляцій, спробувати розкрити глибинні онтологічні підвалини феномену насильства, маючи на увазі його соціокультурне наповнення, а також закономірності актуалізації в соціальній практиці. Саме під цим кутом зору можуть відкритися найбільші евристичні перспективи у вивченні феномену насильства в усіх формах його прояву.

**Результати аналізу останніх наукових публікацій** свідчать, що проблема насильства переважно розглядається в юридичному, соціологічному та психологічному контекстах. Так, О. Гумін наголошує, що в історичному розвитку суспільства насильство як об'єктивний фактор супроводжує весь процес його

існування. У кожному історичному епоху форми і методи цього соціального явища набувають певних специфічних змін, але сутність його залишається незмінною – це антиправове, антисоціальне, антигуманне явище. Серед об'єктивних чинників і факторів, які породжують насильство, – деформація моральних настанов і християнських чеснот, пропаганда жорстокості й бездуховності. Автор акцентує увагу на спрямованості насильства (зокрема фізичного), передусім на приниження честі та гідності особи, що негативно впливає не тільки на її психологічно-моральний, але й духовний, розумово-інтелектуальний стан, може підштовхнути її до помсти і, як наслідок, може призвести до трагічних наслідків [2, с. 88].

О. Орос характеризує насильство як соціальне явище та спосіб інтеракції, що потенційно включає як у схему ситуацій, так і в динаміку потужний емоційний потенціал. Аналізуючи ситуації емоційної напруги і насильницького протистояння, автор доходить висновку, що це є потужна соціальна інтеракція, здатна виробляти та формулювати емоції як основні компоненти ситуацій насильства [3; 4].

В. Чернописька, здійснюючи на основі наявних наукових підходів філософсько-правову кореляцію термінів «агресія» та «насильство» доходить висновку, що насильство є видом агресії особливої якості порівняно з агресією в природі і трапляється тільки в людському суспільстві. Насильство – окремий випадок по відношенню до ширшого поняття «агресія», підставою якого є тільки усвідомлені спотворені психічні стани людини [5].

Останнім часом у зв'язку з широкомасштабними міждисциплінарними дослідженнями інформаційного суспільства акценти в дослідженні феномену насильства зміщуються в інформаційну царину. Так, О. Панфілов, досліджуючи феномен інформаційного насильства, зазначає, що в сучасний єдиний комунікаційний простір, що функціонує в реальному масштабі часу, зводяться різноманітні комп'ютерно-інформаційні мережі. При такій мережевій комунікації інформаційне насильство накладає відбиток як на наш світогляд, так і на зміну соціальних практик, зокрема на трансформацію ведення воєн сучасного типу, таких як кібервійни, мережецентричні війни, які проводяться за принципом «рою» [6, с. 194].

Така розгалуженість точок зору на насильство зумовлена передусім відсутністю філософського підґрунтя для всебічної рефлексії цього соціокультурного феномену. Уявляється, що основу для цього варто шукати в поглядах мислителів античної доби – колиски європейської цивілізації.

**Мета статті** – простежити ключові точки зору на проблему насильства у філософських поглядах найвідоміших мислителів європейської античності.

**Виклад основного матеріалу.** Як неодноразово зазначалося в попередніх авторських публікаціях, у системі соціальних відносин насильство в чистому вигляді відіграє роль найдавнішого і найпримітивнішого способу розв'язання об'єктивно наявного конфлікту інтересів учасників соціального процесу [7–9]. Природа цього конфлікту корениться у фактичній нерівності одного суб'єкта іншому, що знаходить найповніше вираження в нерівності потреб індивідів. Потреби суб'єктів повною мірою не можуть бути задоволені за рахунок внутрішніх ресурсів людини, у зв'язку з чим стає неминучою комунікація (соціалізація), що з необхідністю веде до використання для задоволення потреб суб'єкта ресурсів іншого. Якщо цього не відбувається добровільно, примушення (насильство) стає неминучим. Насильство стає правовим регулятором суспільних інтересів, коли міра його застосування серед учасників соціального процесу визнається більшістю.

Сутність соціокультурної еволюції людства полягає в систематичному витісненні крайніх форм насильства (війна, терор, убивства) на периферію соціального процесу і заміщення їх перетвореними формами примушення (право, релігія, мораль). Оскільки завжди існує об'єктивна суперечність між потребами індивіда, що постійно розширюються, і наявними легальними способами регулювання його взаємин з іншими індивідами заради задоволення цих потреб, із плином часу ця невідповідність набуває характеру яскраво вираженого конфлікту. Легітимні політико-правові регулятори перестають сприйматися як ефективний механізм зняття конфлікту інтересів. Виникає розпад соціальних зв'язків, їх дезінтеграція за принципом «свій-чужий». Регенерація архаїчних форм насильства, його делегітимація в рамках екстремістських течій і рухів у результаті призводять до колапсу колишньої системи політико-правових зв'язків та її заміни новою. Тому й виникає необхідність повернутися до витоків європейської цивілізації та проаналізувати домінуючі погляди античних мислителів на проблему насильства як на свого роду ключ до сучасного розуміння насильства як соціокультурного феномену.

У рамках розвитку греко-римської культури ми не бачимо скільки-небудь стійкої тенденції до тлумачення реальності в модусі зміни, розвитку. Античний Космос, як міфологічний, так і філософський, стаціонарний. Буття не переходить у ніщо і не виникає з нічого. Ця аксіома з часів Парменіда стала загальним місцем в античній філософії. Тлумачення буття як сферично закінченого, досконалого і такого, що тяжіє над собою, буття як визначеності, обмеженої з усіх боків тим, що йому протистоїть, тобто цариною ніщо, що його ми знаходимо в традиції античної філософії з часів Парменіда, не передбачає розуміння буття як конфлікту протилежностей. Виняток становить

Геракліт з його знаменитою метафорою щодо війни (насильства) як матерій батька всього.

У контексті розвитку античної філософії проблема насильства розглядалася головним чином у зв'язку з соціально-політичними вченнями класиків грецької філософії, а також у рамках морального дискурсу. Феномен насильства не виносився представниками античної філософії як окрема проблема, гідна розгляду.

Ця обставина, як мінімум, пояснюється трьома причинами [10–14]. Перша полягає в тому, що насильство в рамках греко-римського суспільства мало нормативний характер, було невіддільною частиною соціально-економічних, політичних і культурних відносин античної цивілізації. Це пов'язано з тим, що інститут класичного рабства, який сформувався в Греції й набув найбільшого свого розвитку в рамках римської традиції, містив у собі й елемент насильства як найважливіший структуротворчий. Ні в кого не виникало сумніву щодо доцільності використання насильства, зокрема у відносинах «раб-хазяїн».

Рівною мірою насильство широко застосовувалося і в міждержавних відносинах. Не буде великим перебільшенням, якщо ми скажемо, що і в контексті міжкультурної взаємодії, зокрема в рамках диференціації «елліни-римляни» – з одного боку, «варвари» – з іншого, насильство розглядалося як найважливіший інструмент культурної експансії греко-римської цивілізації щодо варварської периферії. Масштаби його застосування, зокрема в рамках східного походу Олександра Великого 334–324 рр. до н. е. або в контексті розбудови Римської імперії, задавали певного роду ціннісно-смісловий зміст цьому феномену. Вони припускали вельми позитивну оцінку насильства як найефективнішого інструменту впливу на варварську периферію з метою поширення ідеалів, норм і цінностей греко-римської цивілізації. Усе це в сукупності зробило насильство частиною буденності в рамках греко-римської культури, знизило гостроту постановки цієї проблеми.

Друга причина полягає в тому, що саме тлумачення людини як «політичної тварини» (Аристотель) передбачало високий ступінь інтеграції індивіда в систему суспільних зв'язків і відносин, які в класичну епоху античності (висока класика) набули характеру полісної організації. Поліс (громадянська корпорація, об'єднання вільних громадян перед зовнішньою загрозою і внутрішньою небезпекою в особі рабів) виник як унікальний соціокультурний феномен до VI ст. до н.е. Він існував протягом усього розвитку греко-римської цивілізації спочатку як її основний фундамент, а потім – як своєрідна опозиція щодо монархічних тенденцій, пов'язаних зі становленням і розширенням Римської імперії.

Високий ступінь інтеграції індивіда в систему суспільних зв'язків і відносин призводив до зниження коефіцієнта особистісного, глибоко індивідуального в оцінюванні цілого спектра феноменів культури того часу, зокрема й насильства. Дихотомія «індивід – суспільство», характерна для пізніших періодів розвитку європейської цивілізації, у контексті полісної традиції греко-римської античності не була виражена настільки, щоб виникла можливість безпосередньо звернутися до проблеми насильства, у зв'язку з оцінюванням індивідом своєї взаємодії із зовнішнім по відношенню до нього соціальним середовищем.

Третя причина полягала у специфіці суспільної свідомості греко-римської цивілізації, а саме у відсутності самостійного екзистенційно-психологічного виміру індивіда у зв'язку із зазначеною вище інкорпорацією останнього в систему соціальних зв'язків і відносин. Внутрішній світ людини, інтерес до її психології не були предметом підвищеної уваги з боку класичної грецької філософії. І лише на пізніших етапах розвитку античної цивілізації, зокрема в рамках філософії римського стоїцизму, ми знаходимо якусь реабілітацію інтересу до екзистенційно-психологічного виміру людини, і то у зв'язку з наростанням структурної кризи греко-римської цивілізації [15; 16].

Що стосується епохи високої класики в розвитку античної культури, то тут екзистенціальні аспекти людського буття якщо й досліджували й осмислювали, то винятково у зв'язку з релігійно-міфологічними інтуїціями та пошуками. Загалом у людині переважно вбачали соціальну істоту, невід'ємний елемент громадянської громади. Ті аспекти її існування, які могли бути віднесені до природи людини, її психології, внутрішніх настанов та імпульсів, – усе це в сукупності навряд чи становило підвищений інтерес для грецької філософії, що, безсумнівно, ускладнювало пошук глибинних витоків насильства в самій людській природі. Водночас необхідно зауважити, що хоча проблема насильства і не розглядалася як окрема, філософський дискурс античності пропонує нам набір настанов і підходів до її вивчення, значення яких важко переоцінити, оскільки вперше в розвитку європейської культури феномен насильства потрапляє в простір філософського дослідження [17, 18]. Можна говорити про постановку проблеми насильства в її споконвічному, вихідному стані, що саме по собі було важливим стимулом до подальшого дослідження цієї теми на наступних етапах розвитку європейського соціокультурного процесу.

Першість тут, безсумнівно, належить представникам унікального у своєму роді інтелектуального і суспільно-політичного руху в Греції, що виник у V ст. до н. е. Ідеться про так званих софістів. Виникнення цього інтелектуального руху й культурного феномену пов'язано з поживленням соціально-економіч-

ної та політичної активності грецьких полісів у зв'язку з перемогою греків над персами й благополучним закінченням тривалих і кровопролитних греко-перських війн.

Розквіт Еллади, що настав за цим, зрештою, привів до підвищення коефіцієнта соціальної активності індивідів у зв'язку з розвитком класичної демократії, та й загалом, пожвавленням культурної активності. Діяльна участь громадянина в соціальних процесах політичного життя свого міста передбачала потребу в оволодінні такими навичками, що були необхідні для ефективного й успішного ведення політичної діяльності. Ідеться насамперед про ораторське мистецтво. Софісти – професійні вчителі мудрості – відгукнулися на це соціальне замовлення й уперше в історії Європи пропонували за грошову винагороду свої послуги з навчання навичок ораторського ремесла, що, безсумнівно, сприяло поширенню знань у найширших культурних верствах у зв'язку з тим, що оволодіння мистецтвом риторики передбачало й освоєння мінімуму філософських знань [18; 19].

Друга причина виникнення цього феномену мала суто філософський характер і була пов'язана з суперечливістю та недостатністю філософського дискурсу, що здійснювався в рамках вивчення фіюсису на досократівському (ранньому) етапі розвитку грецької філософії. Глухі кути і суперечності в розумінні статусу і природи буття (існування), проблеми множини, простору і руху – усе це в сукупності неминуче вело до зростання скептичних і навіть нігілістичних настроїв у колах грецької культурної еліти, частиною якої і були софісти.

У результаті можна констатувати, що софістика стала своєрідним культурним контентом, у рамках якого вперше в розвитку грецької філософії було поставлено антропологічну за своїм характером проблему людської природи. Вивчення останньої, в контексті негативного дискурсу софістів, вело до постановки таких проблем, як походження і природа моралі, стосунки людини і суспільства, а значить, і до порушення питання про насильство як невід'ємний елемент цих стосунків. Важливо мати на увазі, що загальна скептична і релятивістична тональність софістичного дискурсу надала своєрідного й унікального відтінку розгляду зазначених вище проблем. Не буде великим перебільшенням вважати, що скептико-нігілістичний потенціал софістики щодо розгляду загальнофілософських проблем чимало посприяв дискредитації тієї системи моральних цінностей, що була пов'язана з класичною епохою в розвитку грецької цивілізації.

У сукупності ці явища поставили і проблему насильства серед злободенних якраз унаслідок того, що дискредитація моральних принципів, на основі яких було організовано полісне життя в Греції, вела до підвищення інтересу до при-

роди насильства, якого ставало більше в міру того, як грецький поліс, що пережив відносно короткий розквіт, неухильно сповзав у стан структурної соціально-економічної й політичної кризи, яка трапилася в IV ст. до н. е.

Початкову методологічну настанову старших софістів найкраще сформулював Протагор (490 до н.е. – 420 до н.е.) у своєму знаменитому творі «Істина», або «Промови, що спростовують». Цю установку в історії європейської філософії було виражено в крилатій фразі Протагора: «Людина – міра всіх речей». З огляду на цю настанову будь-яке знання, і передусім філософське, може бути оцінено винятково з погляду «доха» (загальноприйнятої думки, уявлення), оскільки істина в її остаточних, абсолютних значеннях є абсолютно недосяжною.

Скептико-суб'єктивістський підхід до осмислення реальності, зокрема й самої людини як її частини, відкривав перспективу нового погляду на природу моралі, стосунки людини і соціуму, природу держави [20]. Це означає, що сама структура суспільства і його політична організація, а також модус стосунків індивіда і суспільства не є результатом якогось божественного встановлення, а насамперед і переважно – результатом вільної угоди, тобто чимось найвищою мірою відносним і умовним.

Таким чином, людська оцінка, людська настанова є чільною в усьому спектрі прояву самої людини, у тому числі й насамперед у її соціальній практиці. Релятивізм Протагора, що має загальнофілософський і методологічний характер, відкриває перспективи перегляду статусу насильства у відносинах між людьми в бік його виправдання. Оскільки закон є результатом якоїсь угоди між громадянами, який може бути переглянуто, він втрачає свій сакральний статус і, будучи довільним і доволі рухомим настановленням теоретично, може бути зовсім усунутий, що відкрило б перспективу переоцінки статусу насильства в соціальній практиці. Хоча Протагор і не робить ще настільки радикальних висновків, сама релятивістична настанова, зазначена вище, відкриває такого роду можливості.

Симптоматичним є те, що проблема насильства в грецькій філософії виникає щоразу тоді, коли норма соціальної поведінки (закон) виявляється дискредитованою. Немов той простір, що вивільняється в результаті девальвації останнього, негайно освоюється різного роду асоціальними або антисоціальними моделями поведінки. Очевидно, антитеза «закон» – «свавілля» (насильство) має глибинну архетипічну культурну природу в рамках античного суспільства. Цю антитезу можна розглядати як один із проявів базової дихотомії античної свідомості, вкоріненої в структурі архаїчного міфу. Ідеться про опозицію «космос – хаос», у рамках якої космічне (впорядковане), гармонійне, доцільне асоціюється з торжеством міри в соціальній практиці. Виміром



останнього і є *nomos* (закон). Що ж до хаосу, то він традиційно асоціюється з дисперсією, руйнацією, дезінтеграцією будь-якої структури, насамперед соціальної. У рамках софістичного дискурсу дискредитація закону веде до глорифікації (звеличення) свавілля, насильства як найадекватнішої форми вираження суб'єктивної людської свободи.

Таким чином, софістика ознаменувала собою антропологічний поворот у розвитку грецької філософії: від проблематики *фюсису* (структури природи і буття) до постановки проблем, пов'язаних із людською природою і природою соціального. Головним досягненням негативного дискурсу софістики, особливо першого його покоління, було утвердження скептико-релятивістичної позиції щодо істини (*алетейя*) і теоретичне обґрунтування думки (*докса*). Проекція цієї скептико-релятивістичної, а часто відверто нігілістичної настанови на проблематику, пов'язану з аналізом соціальної практики, передусім, проблем моралі та стосунків людини й суспільства, у рамках софістичного дискурсу призвела до неминучого висновку про відносність та довільну порожнечу будь-яких моральних настанов. Мораль було проінтерпретовано як набір аксіом, що не мають жодного раціонального фундування. Ці аксіоми апелюють до віри, а не до розуму, мають вельми відносний і найвищою мірою рухливий характер. Мораль позбавляється своїх абсолютних підвалів, які колись коренилися в сакральній релігійно-міфологічній традиції.

Мораль, як і закон, функціонують лише доти, доки люди вірять у доцільність і непорушність цих настановлень. Однак відносність будь-якої моралі виявляє її фундаментальну крихкість і нестійкість, а отже, і перспективу аморалізму, одним із головних проявів якого і є насильство. Усередині системи, якою був грецький поліс, насильства ставало тим більше, чим менше в ньому залишалося закону. Такий різновид насильства, що спрямований усередину системи, зрештою веде до її саморуйнування. Глорифікація «права сильного» на довільну зміну соціальної реальності, яку ми зустрічаємо у славнозвісній фразі сподвижника Перикла і Сократа, давньогрецького філософа-софіста Фразімаха, сама по собі є симптоматичною, бо вказує на те, що в рамках софістичної філософії поступово формується розуміння того, що саме насильство є найдієвішим інструментом історичного розвитку, соціальної реорганізації. І хоча ця настанова залишалася неприйнятною для більшості греків, саму її появу можна вважати показовою. Вона сигналізує про зростання почуття незадоволеності у зв'язку з наявною соціально-політичною дійсністю. У цьому зв'язку відому в історії кризи IV ст. до н. е. можна вважати закономірним результатом тих процесів, початок яких сповістив рух софістів.

Ці об'єктивні обставини викликали до життя нагальну потребу переосмислення теми ідеального суспільно-політичного устрою грецького полісу, а та-

кож потребу дати нову оцінку феномену насильства у зв'язку з кризою останнього. Не дивно, що ці роздуми стали одним зі значущих аспектів філософської спадщини найвидатнішого з грецьких мислителів кінця V–IV ст. до н. е. – Платона (427–347 рр. до н. е.). Правильно організований поліс, згідно з Платоном, має, по-перше, володіти здатністю себе захищати від можливих зовнішніх і внутрішніх ворогів; по-друге, здійснювати систематичне й достатнє постачання всім членам суспільства всього необхідного; по-третє, забезпечувати й контролювати розвиток духовної активності громадян, розвиток їхніх творчих можливостей.

Платон намагається також «запрограмувати» такий стан суспільства, щоб свобода особистості злочинця не зводила нанівець свободу особистості добродісного громадянина, який прагне досягнути справедливості і слідувати цій справедливості в суспільному житті. Платон переконаний, що розум людський, будучи «прекрасним, лагідним і далеким від насильства», за природою своєю, сам обирає для людини правильні закони [21]. Тому, згідно з Платоном, специфіка соціально-політичного устрою суспільства безпосередньо залежить від особливостей структури людської душі. Держава, поліс є похідним від того, якими є якості та характеристики тих громадян, з кого він, власне, складається. Між складом характеру і формою полісного устрою, тим самим, існує пряме співвідношення. У своїх діалогах «Держава» і «Закони» Платон малює ідеалістичну картину досконалого стану суспільства і людини, яку відносить до епохи Кроноса. Ідеальний тип суспільно-політичного устрою, що його малює Платон у далекому минулому, було піддано систематичній корупції, унаслідок чого виникли негативні типи суспільного устрою, аналізу яких Платон приділяє значну увагу.

Демократична форма правління, за Платоном, є нестійкою, має тенденцію до виродження у відверту тиранію. Тиранія ж виявляється апофеозом державного насильства. Це влада одного над усіма в інтересах одного. Виникає ця влада з безконтрольної свободи, властивої демократичному правлінню, з того кореня, який Платон називає представництвом. Характеристика поведінки тирана, дана Платоном у його «Державі», давно стала класичною. Платон розмірковує про те, що на початку свого правління тиран ставиться до всіх доброзичливо, не називає себе тираном, обіцяє багато чого у приватному і загальному, звільняє від боргів, народу і близьким до себе роздає землі і прикидається милостивим до всіх. Однак із плином часу його справжня природа стає дедалі очевиднішою. Тиран змушений, якщо захоче втримати владу, знищувати своїх ворогів і недоброзичливців, допоки не залишиться в нього ані друзів, ані ворогів [22].

Однією з ключових особливостей неправильної, спотвореної форми суспільно-політичної організації грецького міста-держави (за Платоном) є на-

сильство. Насильство – атрибут недосконалості, надмірності людської природи, настільки неприйнятної грецькому генієві, що він прославляє інтуїцію гармонії, міри та пропорційності – трьох складників краси. Що менш ефективною і повноцінною є система суспільно-політичного устрою, то частіше «можновладці» змушені вдаватися до насильства у відверто неприйнятних і антигуманних формах. Платона переважно цікавить єдиний різновид насильства, а саме – насильство державне. У ньому він вбачає два підвиди: те, що здійснюється за законом і без закону (протизаконно). Перше є цілком виправданим і необхідним, оскільки забезпечує стійкість суспільно-політичних настанов і самої системи управління. Друге є надмірним, зайвим, не виправданим і свідчить про погіршення соціально-політичного організму міста-держави [22; 23].

Платон ставить знак рівності між поняттями закону і порядку. Він підкреслює, що людям необхідно встановити закони, інакше вони нічим не відрізняться від «найдикіших звірів» [23]. Платон пророкує загибель тій державі, де закон не має сили й перебуває під чисєю владою. Там же, де закон стоїть вище за правителів, він убачає порятунок держави і щасливе її існування під заступництвом богів. Закони діють за допомогою переконання і сили. Правильними з них є лише ті, що видані в інтересах загального блага, поліса в цілому.

Правомірність і виправданість державного насильства міститься і в принципі невідворотності покарання за скоєний злочин. Серед можливих покарань він називає смерть, тюремне ув'язнення, фізичне катування, принизливі місця для сидіння чи стояння біля святилищ або на околицях країни та грошові штрафи [23].

Таким чином, можна дійти попереднього висновку про те, що, оцінюючи насильство суто у площині політико-правових відносин у суспільстві, Платон цілком допускає й виправдовує його застосування в рамках чинного законодавства у тому випадку, якщо закони існують і працюють в інтересах загального блага. Якщо ж цього не відбувається, то той чи інший тип суспільно-політичного устрою має бути віднесений до числа найгірших.

Ту обставину, що Платона цікавить лише один вид насильства, а саме – державне як невіддільний елемент системи управління (регулювання) відносин громадян у суспільстві, саму по собі можна оцінити як закономірну. Воно пояснюється зазначеною вище особливістю античної цивілізації, що зводиться до примату загального над частиною, суспільства над індивідом і деякою надмірністю суспільно-політичного щодо особистісного та індивідуального.

Інша важлива особливість платонівського дискурсу щодо насильства полягає в тому, що він навіть не вдається до спроб віднайти онтологічні засади

цього феномену. Насильство для нього є суто функціональним. Воно настільки щільно вмонтоване в саму природу грецького полісу, що Платон не припускає думки, навіть гіпотетично, про можливість побудови суспільства на засадах ненасильства, реалізованих послідовно і до кінця.

У своїй етичній соціальній теорії Арістотель (384–322 рр. до н. е.) не розглядає практично проблему насильства. Лише частково він торкається цих тем у зв'язку з оцінюванням інституту рабства і рабовласництва загалом. Точка зору Арістотеля щодо цього є цілком категоричною. Його давно і справедливо вважають одним із класиків античного рабовласництва, який дав теоретичне обґрунтування цьому соціально-політичному і культурному феномену.

З точки зору Арістотеля, сама природа людей містить у собі момент нерівності, наслідком якого є цілком природний принцип диференціації на вільних і рабів. Він підкреслює, що фізична організація вільних людей від природи відрізняється від фізичної організації рабів: в останніх тіло потужне, придатне для виконання необхідних фізичних маніпуляцій, а вільні люди тримаються прямо і нездатні для виконання такого роду робіт. Тому рабам бути рабами і корисно, і справедливо [24].

Насильство імпліцитно міститься в самій системі відносин раба і пана. За визначенням Арістотеля, раби і пани становлять якесь єдине ціле, проте форми взаємин між ними можуть набувати найрізноманітніших форм і проявів через те, що рабська природа є апріорі гіршою, аніж природа його господаря. Раб, будучи людиною, за природою своєю належить своєму господареві [24]. За великим рахунком це – знаряддя праці, що розмовляє, яке, проте, наділене якимись зачатками розумності. Арістотель дотримується традиційних для греків етнокультурних диференціацій у характеристиці відмінностей між еллінами і «всіма іншими» (варварами). На його переконання, варвар і раб за природою своєю є тотожними, оскільки суспільство варварів, тобто не греків, складається з рабів і рабинь [24].

Типовим способом політичної організації рабського суспільства, з його точки зору, є деспотія. Примушення, насильство настільки глибоко увійшло в природу варварських спільнот, що для варвара, який став рабом елліна, застосування насильницьких методів корекції його поведінки стає чимось природним, прийнятним і широко вживаним. Показовою є в цьому сенсі переконаність Арістотеля, згідно з якою «з варварами не воюють, на них полюють». Полювання – справа природна і справедлива – будучи найважливішим елементом воїнського ремесла, націленим на придбання диких тварин і рабів, які чинять спротив цьому [24].

Багато в чому аналогічну аристотелівській оцінку застосовності насильства щодо варварської периферії ми знаходимо і в римській традиції. Остання за-

своїла той принцип етнокультурної диференціації, який був властивий еллінській цивілізації, піддала його теоретичному обґрунтуванню і розвитку. Свідомість того, що Рим є особливим, неповторним і в цьому сенсі замкнутим у собі явищем, відокремленим від навколишнього світу, що нібито стоїть ієрархічно незрівнянно вище за нього, а народи цього світу більш-менш неповноцінні та створені для підпорядкування, проявляється в історії Риму неодноразово і в найрізноманітніших формах. Гурток Сципіонів у II ст. до н.е. викликав роздратування й осуд саме за свій інтерес і прихильність до всього еллінського; в епоху Ранньої імперії в сенаті елеґійно згадували про той час, коли цілі народи тремтіли перед вироком, що його виносив навіть і один римський громадянин [25, с. 565].

З точки зору Цицерона – найбільшого з римських ораторів і філософів кінця I ст. до н.е. – вірність римлян богам їхньої громади робить їх носіями єдино справжніх духовних цінностей – благочестя, права, громадянської добрості. Інші ж народи як такі, що не вірять у цих богів, а отже, і в ці цінності, позбавлені моральних чеснот і є органічно порочними. Іудеї та сирійці, з його точки зору, є народами, народженими для рабства [26]. Цицерон заявляє, що римляни створені для панування, примноження свого багатства і розширення кордонів [27]. Уже на заході свого життя він підкреслює, що перетворення римлян на чийось слуг є порушенням закону світобудови, оскільки з волі богів вони створені, щоб володарювати всіма народами [27].

Ця точка зору стала практично офіційною, увійшла в контекст римської культури, політичної практики, була оснащена безліччю поетичних метафор і епітетів, завдяки діяльності насамперед римських поетів Вергілія і Горація. Фактично вона стала загальним місцем у тій місії, яку римський народ здійснював щодо хаотичної, варварської периферії. Застосовність насильства тут, навіть необхідність останнього як важливого інструменту культурної експансії імперії, що досягла до II ст. н.е. кордонів, порівнянних із тодішнім цивілізованим світом, вважалася більш ніж розумною і необхідною.

Насамкінець слід наголосити, що в рамках античного філософського дискурсу насильство розглядають практично виключно у площині етики та соціально-політичної теорії. Цьому є свої причини. Античних філософів не цікавить онтологічний фундамент насильства як соціального феномену через такі обставини.

**Висновки.** Антична філософська свідомість, як і культура греко-римського світу, є взагалі надзвичайно консервативною. Під діалектикою вони розуміють головним чином закономірності мислення і не більше того. Відсутність розуміння внутрішнього механізму розвитку, що прийде в європейську філософську свідомість і культуру багато пізніше, зрештою, призводить античну

філософську свідомість до недооцінки феномену насильства, онтологічні засади якого вислизують від уваги грецького філософа, залишаються для нього чимось невизначеним і багато в чому загадковим. Це й не випадково. Адже в умовах стаціонарного, сферично досконалого і завершеного буття, рух і розвиток у якому мають суто ілюзорний та онтологічно неповноцінний характер (наприклад у вченні Парменіда), немає і не може бути адекватного розуміння насильства як соціальної проекції заперечення.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Лише російське православ'я: як і для чого Росія знищує свободу віросповідання на ТОТ. URL: [https://lb.ua/news/2024/05/12/612638\\_lishe\\_rosiyske\\_pravoslavuya\\_yak\\_i.html#:~:text=%D0](https://lb.ua/news/2024/05/12/612638_lishe_rosiyske_pravoslavuya_yak_i.html#:~:text=%D0) (дата звернення: 20.05.2024).
2. Гумін О. М. Фізичне насильство проти особи: кримінально-правовий аспект. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. Серія: Право. 2023. Вип. 75 (2). С. 88–92.
3. Орос О. Б. Емоції як ключові елементи ситуацій насильства. *Габітус*. 2023. Вип. 46. С. 31–35.
4. Орос О. Б. Злість як емоційний компонент ситуацій насильства. *Габітус*. 2022. Вип. 33. С. 28–33.
5. Чернописька В. Агресія та насильство: філософсько-правова кореляція дефініцій. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія: Юридичні науки. 2023. Т. 10, № 1. С. 134–139.
6. Панфілов О. Ю. Інформаційне насильство як соціальний феномен. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2023. № 1 (56). С. 188–200.
7. Дзьобань О. П. Насильство як модифікація антитолерантності. *Політологічний вісник : зб. наук. пр.* 2011. Вип. 54. С. 121–132.
8. Дзьобань О. П., Пилипчук В. Г. Проблема агресії і насильства: світоглядно-інформаційний вимір. *Освіта регіону*. 2012. № 2. С. 171–177.
9. Дзьобань О. П., Пилипчук В. Г. Інформаційне насильство та безпека: світоглядно-правові аспекти : монографія / за заг. ред. проф. В. Г. Пилипчука. Харків : Майдан, 2011. 244 с.
10. Аджемоглу Д., Робінсон Дж. Вузький коридор. Держави, суспільства і доля свободи / пер. з англ. Г. Шпак. Київ : Наш формат, 2020. 517 с.
11. Історія європейської цивілізації. Рим / за ред. Умберто Еко ; пер. з італ. Л. Д. Ципоренко та ін. Харків : Фоліо, 2014. 1102 с.
12. Шапіро Б. Смісл історії. Як розум і мораль зумовили велич Заходу / пер. з англ. Г. Шпак. Київ : Наш Формат, 2022. 201 с.
13. Норт Д., Волліс Д., Вайнгест Б. Насильство та суспільні порядки. Основні чинники, які вплинули на хід історії / пер. з англ. Т. Цимбал. Київ : Наш формат, 2017. 349 с.

14. Туренко В. Рання грецька філософія: рефлексії про політику і право : монографія. Київ : Дух і Літера, 2023. 605 с.
15. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія / пер. з латин. А. Содомора. Вид. 2-ге. Львів : Априорі, 2022. 551 с.
16. Сенека Л. А. Про стійкість мудреця: діалоги / пер. з латин. А. Содомора. 3-тє вид. Львів : Априорі, 2023. 204 с.
17. Каплан Р. Д. Політика воїна. Чому справжній лідер мусить мати харизму варвара / пер. з англ. А. Климовської. Харків : Віват, 2022. 220 с.
18. Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з фр. С. Йосипенко. Київ : Новий Акрополь, 2014. 425 с.
19. Вандишев В. М. Риторика і софістика в історико-філософському дискурсі : монографія. Суми : Сум. держ. ун-т, 2015. 151 с.
20. Білецький О. Античні літератури. URL: <https://osvita.ua/school/literature/b/66477/> (дата звернення: 17.05.2024).
21. Платон. Апологія Сократа. Діалоги / пер. з давньогрец. Й. Кобіва, Ю. Мушака ; прим. та покажч. імен Й. Кобів ; пер., прим. Й. Кобов. Харків : Фоліо, 2017. 407 с.
22. Платон. Держава / пер. з давньогрец. Д. Коваль. 2-ге вид., переробл. Львів : Априорі, 2021. 457 с.
23. Платон. «Політик» і «Закони». URL: <http://litopys.org.ua/istpolit/ipd06.htm> (дата звернення: 14.05.2024).
24. Арістотель. Політика. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist.htm> (дата звернення: 16.05.2024).
25. Таціт К. Анналі. З часу відходу божественного Августа / пер. Кислюка О. І. Київ : Укр. письменник, 2013. 700 с.
26. M. Tvllivs Cicero. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/cic.html> (latest access: 16.05.2024).
27. Цицерон М. Т. Про закони. Про державу. Про природу богів. Львів : Априорі, 2019. 392 с.

## REFERENCES

1. Lyshe rosiiske pravoslav'ia: yak i dlia choho Rosiia znyshchuie svobodu virospovidannia na TOT. URL: [https://lb.ua/news/2024/05/12/612638\\_lishe\\_rosiyske\\_pravoslavuya\\_yak\\_i.html#:~:text=%D0](https://lb.ua/news/2024/05/12/612638_lishe_rosiyske_pravoslavuya_yak_i.html#:~:text=%D0) [in Ukrainian].
2. Humin, O. M. (2023). Fizyczne nasylstvo proty osoby: kryminalno-pravovyi aspekt. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho natsionalnoho universytetu. Serii: Pravo – Scientific Bulletin of Uzhhorod National University. Series: Law*, 75(2), 88–92 [in Ukrainian].
3. Oros, O. B. (2023). Emotsii yak kliuchovi elementy situatsii nasylstva. *Habitus – Habitus*, 46, 31–35 [in Ukrainian].
4. Oros, O. B. (2022). Zlist yak emotsiinyi komponent situatsii nasylstva. *Habitus – Habitus*, 33, 28–33 [in Ukrainian].
5. Chornopyska, V. (2023). Ahresiia ta nasylstvo: filofsko-pravova koreliatsiia defynitsii. *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika». Serii: Yurydychni nauky –*

- Bulletin of Lviv Polytechnic National University. Series: Legal Sciences, Vol. 10, Iss. 1, 134–139* [in Ukrainian].
6. Panfilov, O. Iu. (2023). Informatsiine nasytlstvo yak sotsialnyi fenomen. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Serii: filozofii, filozofii prava, politolohiia, sotsiolohiia – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology, 1(56), 188–200* [in Ukrainian].
  7. Dzoban, O. P. (2011). Nasytlstvo yak modyfikatsiia antytolerantnosti. *Politolohichnyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats – Political Science Bulletin. Collection of scientific papers, 54, 121–132* [in Ukrainian].
  8. Dzoban, O. P., Pylypchuk, V. H. (2012). Problema ahresii i nasytlstva: svitohliadno-informatsiinyi vymir. *Osvita rehionu – Education in the region, 2, 171–177* [in Ukrainian].
  9. Dzoban, O. P., Pylypchuk, V. H. (2011). Informatsiine nasytlstvo ta bezpeka: svitohliadno-pravovi aspekty. V. H. Pylypchuk (Ed.). Kharkiv: Maidan [in Ukrainian].
  10. Adzhemoglu, D., Robinson, Dzh. (2020). Vuzkyi korydor. Derzhavy, suspilstva i dolia svobody. Kyiv: Nash format [in Ukrainian].
  11. Istoriiia yevropeiskoi tsyvilizatsii. Rym / Umberto Eko (Ed.) (2014). Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
  12. Shapiro, B. (2022). Smysl istorii. Yak rozum i moral zumovyly velych Zakhodu. Kyiv: Nash Format [in Ukrainian].
  13. Nort, D., Vollis, D., Vaingest, B. (2017). Nasytlstvo ta suspilni poriadky. Osnovni chynnyky, yaki vplynuly na khid istorii. Kyiv: Nash format [in Ukrainian].
  14. Turenko, V. (2023). Rannia hretska filozofiiia: refleksii pro polityku i pravo. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
  15. Seneka, L. A. (2022). Moralni lysty do Lutsiliia. Lviv: Apriori [in Ukrainian].
  16. Seneka, L. A. (2023). Pro stiikist mudretsia: dialohy. Lviv: Apriori [in Ukrainian].
  17. Kaplan, R. D. (2022). Polityka voina. Chomu spravzhnii lider musyt maty kharyzmu varvara. Kharkiv: Vivat [in Ukrainian].
  18. Ado, P. (2014). Shcho take antychna filozofiiia? Kyiv: Novyi Akropol [in Ukrainian].
  19. Vandyshev, V. M. (2015). Rytoryka i sofistyka v istoryko-filozofskomu dyskursi. Sumy: Sum. derzh. un-t [in Ukrainian].
  20. Biletskyi, O. «Antychni literatury». URL: <https://osvita.ua/school/literature/b/66477/> [in Ukrainian].
  21. Platon. (2017). Apolohiia Sokrata. Dialohy. Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
  22. Platon. (2021). Derzhava. Lviv: Apriori [in Ukrainian].
  23. Platon. «Polityk» i «Zakony». URL: <http://litopys.org.ua/istpolit/ipd06.htm> [in Ukrainian].
  24. Aristotel. Polityka. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist.htm> [in Ukrainian].
  25. Tatsit, K. (2013). Annaly. Z chasu vidkhodu bozhestvennoho Avgusta. Kyiv: Ukrainskyi pysmennyk [in Ukrainian].
  26. M. Tvllivs Cicero. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/cic.html>.
  27. Tsytserson, M. T. (2019). Pro zakony. Pro derzhavu. Pro pryrodu bohiv. Lviv: Apriori [in Ukrainian].



**Danilyan Oleg Gennadiiovych**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Head of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University,  
Kharkiv, Ukraine

**Dzoban Olexander Petrovych**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

## **THE PROBLEM OF VIOLENCE IN THE ANCIENT CULTURAL AND PHILOSOPHICAL TRADITION**

The article attempts to trace the key points of view on the problem of violence in the philosophical views of the most famous thinkers of European antiquity. It is shown that in the system of social relations, violence in its pure form plays the role of the oldest and most primitive way of resolving the objectively existing conflict of interests of the participants of the social process. The nature of the conflict is rooted in the actual inequality of one subject to another, which finds its fullest expression in the inequality of the needs of individuals. It is substantiated that violence becomes a legal regulator of public interests when the extent of its use in society is recognized by the majority. It is shown that in the context of the development of ancient philosophy, the problem of violence was considered mainly in connection with the socio-political teachings of the classics of Greek philosophy, as well as within the framework of moral discourse. The phenomenon of violence was not tolerated by representatives of ancient philosophy as a separate problem worthy of consideration.

**Keywords:** violence, ancient culture, Greco-Roman civilization, coercion, conflict of interests, war.

