

ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Підручник

За загальною редакцією доктора політичних наук Хоми Н. М.

Львів
«Новий Світ – 2000»
2016

ББК 66.1я73
УДК 32(09)(075.8)
I 90

Відтворення цієї книги або будь-якої її частини заборонено без письмової згоди видавництва. Будь-які спроби порушення авторських прав будуть переслідуватися у судовому порядку.

Рекомендовано до друку Вченими радами:

Львівського національного університету ім. Івана Франка (протокол № 13/12 від 30.12.2015 р.);
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» (протокол №10 від 03.11.2015 р.);

Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол №6 від 24.10.2015 р.);

Національного університету «Острозька академія» (протокол 2 від 24.09.2015 р.);

Одеського національного університету імені І. І. Мечнікова (протокол № 2 від 27.10.2015 р.);

Дніпропетровського університету імені А. Нобеля (протокол №8 від 10.11.2015 р.).

Рецензенти:

Горбатенко В. П. – доктор політичних наук, професор, заступник директора Інституту держави і права ім. В. М. Корецького НАН України;

Денисенко В. М. – доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри теорії та історії політичної науки Львівського національного університету ім. Івана Франка;

Круглашов А. М. – доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політології та державного управління Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

I 90 Історія політичної думки: підручник / за заг. ред. Н. М. Хоми [І. В. Алексеєнко, Т. В. Андрущенко, О. В. Бабкіна та ін.]. – Л. : «Новий Світ – 2000», 2016. – ___ с.

ISBN 978-966-418-287-5

У підручнику проаналізовано генезу розвитку світової політичної думки – від її зародження до сьогодення. Представлено основні напрямки вивчення політичної проблематики, представлені мислителями різних історичних періодів. Значна увага приділена методологічним і доктринальним підходам до аналізу політичної проблематики у ХХ ст.

Для студентів-політологів, аспірантів, викладачів вищих навчальних закладів, політичних діячів, а також для усіх, хто цікавиться політикою та політичною наукою й історією її еволюції.

ББК 66.1я73
УДК 32(09)(075.8)

ISBN 978-966-418-287-5

© Авторський колектив, 2016
© За заг. ред. Н. М. Хоми, 2016
© «Новий Світ – 2000», 2016

Передмова

Процес становлення на початку 90-х років політичної науки у Львівському національному університеті імені Івана Франка, який був підхоплений науково-педагогічною громадськістю України, започаткував інституціоналізацію політичної науки на теренах нашої держави. Поява політологічних науково-дослідних і навчальних структур, професійних асоціацій, фахових видань, становлення відповідної дипломної спеціальності та спеціалізацій у вищих навчальних закладах, діяльність спеціалізованих учених рад зі захисту дисертаційних досліджень – усе це є значимими кроками політологічної громадськості до утвердження позицій політичної науки в Україні, підкреслення її потенціалу для державотворчого процесу.

Стоячи на порозі 25-річного ювілею, політична наука України уже має вагомий наслідок, з поміж них і наукові доробки у царині історії політичної думки. Історія політичної думки є фундаментальною історико-теоретичною дисципліною в процесі підготовки студентів-політологів. У вітчизняному сегменті навчальної літератури небагато навчальної літератури з нормативного курсу «Історія політичної думки» саме для спеціальності «Політологія». При вивченні курсу опора слушно робиться насамперед на першоджерела, нечисельні навчальні видання, адресовані студентам-політологам, а також навчальну літературу із курсу «Історія вчень про державу та право» («Історія політичних і правових учень»), який викладається для студентів спеціальності «Правознавство». Але програми згаданих курсів для політологів та юристів, попри певні співпадіння, мають істотні відмінності у проблемному полі, колі представників. Тому видалося доречним підготовка видання, написаного політологами для політологів, з особливими, характерними саме для політичної науки, акцентами.

Підручник є продовженням розпочатої серії навчальної літератури з історії політичної думки. Зокрема, у 2014 році вийшло друком рекомендоване МОН України словниково-енциклопедичне видання¹, яке охопило 616 гасел-персоналій, розроблених 188-ма авторами. У запланованій серії у 2016 році передбачено підготовку та друк підручника «Історія політичної думки України». Таким чином, названа тріада (енциклопедичний словник і два підручники) буде, сподіваємося, добрим помічником громаді студентів-політологів у вивченні об'ємної та багатогранної історії політичної думки – від стародавньої до нинішньої, постмодерної, доби.

Підручник має особливості структури. Витримуючи хронологію викладу (від зародження до сьогодення: *розділ 1* – політична думка Стародавнього світу; *розділ 2* – антична думка, *розділ 3* – середньовічна думка, *розділ 4* – політична думка періоду буржуазних революцій (XVI-XVII століття); *розділ 5* – еволюція політичної думки у XVIII-XIX століттях), авторський колектив зробив особливий акцент на аналізі багатогранної політичної думки XX – початку XXI століть. Цьому (порівняно невеликому) періоду присвячено аж три розділи (31 тема): *розділ 6* звертається до вивчення методологічних підходів до аналізу політичного (вивчаються політичні ідеї представників семіотики, біхевіоризму та постбіхевіоризму, неомарксизму та постмарксизму, методологічної

¹ Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с.

стратегії дискурс-аналізу, системного та постсистемного аналізу, неоінституціоналізму, символічного інтеракціонізму, постмодернізму і т. д.). Наступний самостійний розділ (*розділ 7*) спрямований на представлення історії політичної думки через виклад доктринальних підходів, сформульованих її представниками (неолібералізм, неоконсерватизм, соціал-демократія, фемінізм, екологізм, популізм, ліворадикальні доктрини, комунізм та ін.). Завершальний розділ книги (*розділ 8*) є аналізом концептуальних підходів до вивчення глобального розвитку та міжнародної політики (представники світ-системного аналізу, футурологічних концепцій, геополітичних стратегій і т. д.). Підручник за такою методикою викладу, є безумовною новизною викладу історії політичної думки у вітчизняній науці.

Авторами рукопису є представники насамперед випускових кафедр за спеціальністю «Політологія» вузів України (Львівського національного університету ім. І. Франка, Національного університету «Кієво-Могилянська Академія», Національного університету «Острозька академія», Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара, Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, Запорізького національного університету, Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, Чорноморського державного університету імені Петра Могили (Миколаїв) та ін.). Попри чисельний склад авторського колективу (майже сім десятків докторів і кандидатів політичних та суміжних наук) усі теми підручника витримані в єдиній стилістиці та логіці викладу матеріалу, що є складним завданням із огляду на авторський почерк кожного дослідника.

Підручник відповідає вимогам, що встановлені до такого типу навчальної літератури для студентів вищих навчальних закладів України. Поданий матеріал викладений достатньо доступно для студентів; він є об'єктивним, науковим, логічно послідовним. Запропонований авторським колективом тематичний виклад покликаний навчити читача не лише засвоїти матеріал, але й опрацювати практикум, самоперевірити засвоєння матеріалу за контрольними завданнями. Кожна тема завершується об'ємним переліком джерел (як першоджерел, так і наукових видань із теми); особливий акцент авторським колективом зроблено на презентацію саме україномовних перекладів і концептуальних розробок вітчизняних учених, аби показати генезу вітчизняної політичної науки. Водночас, інформаційні прогалини заповнені іншомовними джерелами, до яких скеровують студентів автори тем; особливо це стосується розділів 6, 7, 8, які аналізують історію політичної думки ХХ – початку ХХІ століть.

Особливістю підручника є стиль викладу матеріалу: нелегкий для засвоєння теоретико-методологічний аналіз поглядів представників історії політичної думки автори наповнюють цитатами, крилатими висловлюваннями, ілюстративним матеріалом. Це допомагає у сприйнятті матеріалу, акцентує увагу студента до найважливішого у кожній темі.

Зичимо кожному читачеві допитливості у пізнанні глибини мудрості, закладеної в історії політичної думки, поглиблювати свої пошуки, відкривати нові її сторінки.

Авторський колектив:

Розділ 1.

- Тема 1.** Історія політичних учень як складова частина науки про політику – канд. філос. н., проф. **Орлов С. Ф.**
- Тема 2.** Політична думка стародавніх Єгипту та Вавилону – канд. політ. н., доц. **Бунь В. В.**
- Тема 3.** Староіндійська суспільно-політична думка – д-р політ. н., доц. **Борділовська О. А.**
- Тема 4.** Політичні вчення стародавнього Китаю – канд. політ. н. **Мадрига Т. Б.**, канд. політ. н. **Кобець Ю. В.**

Розділ 2.

- Тема 5.** Ранній період розвитку афінської політичної думки – д-р політ. н., доц. **Митко А. М.**
- Тема 6.** Афінська політична думка доби розквіту – д-р політ. н., проф. **Андрущенко Т. В.**
- Тема 7.** Політичні вчення періоду занепаду давньогрецьких держав – д-р політ. н., доц. **Хома Н. М.**
- Тема 8.** Політико-правова думка Стародавнього Риму – канд. політ. н., доц. **Козьма В. В.**
- Тема 9.** Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви – канд. юрид. н., доц. **Павлишин О. В.**

Розділ 3.

- Тема 10.** Політична думка Візантії – д-р н. держ. упр., проф. **О. В. Радченко**
- Тема 11.** Тома Аквінський: погляди на державу, право і закон – д-р філос. н., проф. **Требін М. П.**
- Тема 12.** Арабська середньовічна філософія та політичне знання – д-р філос. н., проф. **Бліхар В. С.**, д-р юрид. н., проф. **Цимбалюк М. М.**
- Тема 13.** Світська політична думка пізнього Середньовіччя – канд. політ. н., доц. **Пробийголова Н. В.**

Розділ 4.

- Тема 14.** Політичні і правові вчення доби Відродження – д-р філос. н., проф. **Куцепал С. В.**
- Тема 15.** Політичні погляди ідеологів Реформації – канд. іст. н., доц. **Комарницький Я. М.**
- Тема 16.** Політичні концепції доби буржуазних революцій XVII століття – канд. політ. н., доц. **Зелена О. Я.**
- Тема 17.** Політичні вчення утопічного характеру XVI–XVII століть – канд. політ. н. **Лушагіна Т. В.**
- Тема 18.** Політичні вчення та правові концепції європейського Просвітництва – канд. політ. н., доц. **Штука І. А.**
- Тема 19.** Прагматично-раціоналістичні політичні і правові концепції у США доби Просвітництва та періоду боротьби за незалежність. Американський конституціоналізм – д-р політ. н., проф. **Ржевська Н. Ф.**
- Тема 20.** Радикалізація політичних ідей за часів Великої французької революції – канд. політ. н. **Харечко І. З.**

Розділ 5.

- Тема 21.** Консервативний напрям у політичних ученнях XVIII–XIX століть – канд. політ. н., доц. **Пальшков К. Є.**

- Тема 22.** Політико-правові та етичні ідеї в Німеччині в кінці XVIII – на початку XIX століть – канд. політ. н., доц. **Хорішко Л. С.**, канд. філос. н. **Білан С. І.**
- Тема 23.** Ліберальний напрям у політичних вченнях кінця XVIII – першої половини XIX століття – д-р політ. н., доц. **Батрименко О. В.**
- Тема 24.** Особливості розвитку соціально-політичної думки Західної Європи в другій половині XIX століття – канд. іст. н., проф. **Бочарова Н. В.**, канд. політ. н. **Ключник Р. М.**
- Тема 25.** Марксизм як політичне вчення – д-р філос. н., проф. **Дзьобань О. П.**
- Тема 26.** Політичні вчення представників критичної та революційної утопічної традиції – канд. політ. н. **Коваль Ю. О.**

Розділ 6.

- Тема 27.** Політичні ідеї представників неоінституціоналізму – д-р політ. н., проф. **Пєрегуда Є. В.**
- Тема 28.** Політичні ідеї представників феноменологічного підходу – канд. політ. н., доц. **Гамза І. А.**
- Тема 29.** Політичні ідеї представників символічного інтеракціонізму – д-р політ. н., доц. **Гулай В. В.**, канд. іст. н., доц. **Малик І. Р.**
- Тема 30.** Соціальний конструктивізм як методологія політичної науки – канд. політ. н., доц. **Угрин Л. Я.**
- Тема 31.** Біхевіоралізм і постбіхевіоралізм у політичній науці. Постбіхевіоральна революція – д-р політ. н., проф. **Смола Л. Є.**
- Тема 32.** Постмодерні підходи до аналізу політики – канд. політ. н., доц. **Гарбадин А. С.**
- Тема 33.** Аналіз політики представниками неомарксизму – канд. соціол. н., доц. **Литовченко А. Д.**, канд. соціол. н., доц. **Мурадян О. С.**
- Тема 34.** Політичні ідеї постмарксистів – д-р філос. н., проф. **Зінченко В. В.**
- Тема 35.** Політичні концепції представників методології аналізу дискурсу – канд. політ. н., доц. **Тишкун Ю. Я.**
- Тема 36.** Аналіз політичного представниками системного підходу – д-р політ. н., проф. **Семигіна Т. В.**, канд. політ. н., доц. **Яковлєв М. В.**
- Тема 37.** Синергетична методологія в політичній науці – д-р політ. н., проф. **Юськів Б. М.**
- Тема 38.** Постсистемні підходи до аналізу політики – д-р політ. н., проф. **Кривошеїн В. В.**
- Тема 39.** Політичні ідеї представників теорії суспільного вибору – канд. н. з держ. упр., доц. **Лебедюк В. М.**
- Тема 40.** Методологія «встановлення порядку денного» та її застосування у політичній науці – д-р політ. н., проф. **Климанська Л. Д.**
- Тема 41.** Семіотичний підхід до аналізу політичної реальності – канд. юрид. н., доц. **Павлишин О. В.**

Розділ 7.

- Тема 42.** Політичні ідеї представників неолібералізму – канд. політ. н., доц. **Полянська В. Ю.**
- Тема 43.** Політичні ідеї представників неоконсерватизму – д-р політ. н., проф., засл. працівник освіти України **Бабкіна О. В.**
- Тема 44.** Політична доктрина міжнародної соціал-демократії – д-р політ. н., проф. **Романюк О. І.**
- Тема 45.** Політичні ідеї представників італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму – д-р політ. н., проф. **Мілова М. І.**, канд. політ. н. **Дмитрашко С. А.**

- Тема 46.* Політичні ідеї представників націоналізму – канд. політ. н. **Родик Г. Ю.**
- Тема 47.* Політичні ідеї представників фемінізму – канд. політ. н., доц. **Ярошенко В. М.**, канд. політ. н. доц. **Ворчакова І. Є.**
- Тема 48.* Суспільно-політичні аспекти релігійних доктрин сучасності – канд. політ. н., доц. **Геник М. А.**
- Тема 49.* Політичні підходи представників екологізму – д-р політ. н., проф. **Марчук В. В.**, канд. політ. н. **Голуб'як Н. Р.**
- Тема 50.* Політичні ідеї представників доктрини комунізму – д-р політ. н., проф. **Северинюк В. М.**
- Тема 51.* Політичні ідеї представників ліворадикальних політичних течій і рухів – д-р політ. н., проф. **Вільчинська І. Ю.**, канд. політ. н., доц. **Рева Т. С.**
- Тема 52.* Політичні ідеї представників популізму – канд. іст. н., доц. **Козирев О. С.**, канд. іст. н., **Козирева М. Е.**

Розділ 8.

- Тема 53.* Підходи представників світ-системного аналізу до політики – д-р соціол. н., проф. **Кутуєв П. В.**, д-р політ. н., проф. **Алексєєнко І. В.**
- Тема 54.* Політичні ідеї представників геополітичних стратегій – канд. політ. н., доц. **Лепська Н. В.**
- Тема 55.* Підходи представників футурологічних концепцій до політики – канд. політ. н., доц. **Кандюк О. Б.**
- Тема 56.* Політичні ідеї представників безпекознавства – д-р філос. н., проф. **Дзьобань О. П.**, д-р політ. н., доц. **Хома Н. М.**

Розділ 1. Історія політичних учень доби Стародавнього світу

Тема 1.

Історія політичних учень як складова частина науки про політику

- 1.1. Предмет історії політичної думки
- 1.2. Історія політичної думки як навчальна дисципліна
- 1.3. Методологія історії політичної думки

1.1. Предмет історії політичної думки

Історія політичної думки¹ – одна із важливих складових духовної культури людства. У ній сконцентрований величезний політичний досвід минулих поколінь, відображені основні напрямки попередніх досліджень політичної проблематики. Цей пізнавальний досвід, ідеї та досягнення минулого помітно впливають на політичні погляди, орієнтації, на теорію та практику сьогодення.

У своїх спробах зрозуміти сьогодення й знайти шлях до кращого майбутнього люди зверталися й звертатимуться до історично апробованих положень, принципів, цінностей, бо це – необхідний спосіб людської орієнтації в історичному просторі та часі. Історія політичної думки дозволяє зрозуміти, як в боротьбі і зіткненнях різноманітних поглядів, позицій одночасно йшов і йде процес розвитку пізнання природи держави, поглиблювалися уявлення про свободу, справедливість, законність, «ідеальний» устрій держави, свободи людини, форми і принципи взаємин особи та влади тощо.

Із історії ми черпаємо досвід, на основі досвіду утворюється найживучіша частина нашого практичного розуму.

Й.-Г. Гердер, «Ідеї до історії філософії людства»

Історією політичної думки вивчаються різноманітні форми вираження та фіксації знання, яке історично виникає та розвивається, ті теоретичні концепції, ідеї, в яких відображається історичний процес поглиблення пізнання політичних явищ. Поза предметом історії політичної думки знаходяться різноманітні фрагментарні, не розвинені до рівня самостійної та оригінальної теорії висловлювання, судження мислителів, громадських і політичних діячів, письменників, поетів і под. про політичні явища, хоч такі міркування можуть бути надзвичайно глибокими й цікавими.

У системі політичних знань історія політичної думки займає особливе місце. Як теоретично оформлений комплекс знань політичні вчення за своїм гносеологічним (грец. *γνώσις* – пізнання та *λόγος* – знання) рівнем і характером історія політичної думки відмінна від інших форм відображення політичної дійсності – таких як різні уявлення, почуття, вірування, настрої тощо. Ці форми буденного, дотеоретичного пізнання, хоч і не входять безпосередньо в предмет історії політичних учень, але вельми важливі для розуміння реальної та конкретної ситуації формування і функціонування відповідних теорій.

¹ Як синонімічні використовується низка інших назв, як-от: «історія політичних учень», «історія зарубіжних політичних учень», «всесвітня історія політичних учень» та под.

Хоч історія політичної думки – дисципліна політологічна, значний вклад у її розвиток вносили й представники інших суспільствознавчих наук, насамперед, філософії. Конфуцій, Піфагор, Геракліт, Демокріт, Сократ, Платон, Арістотель, Епікур, Августин Аврелій, Т. Аквінський, Т. Гоббс, І. Кант, Г. Гегель та ін. є одночасно видатними постатями історичними постатями політичної думки.

*Час вимірюється пам'яттю.
Августин Аврелій
Людство йде в майбутнє з поглядом, зверненим у минуле.
Г. Ферреро*

Оскільки політична проблематика є об'єктом дослідження не лише політичної науки, але й низки інших гуманітарних наук (правознавство, філософія, соціологія, етика, психологія та ін.), то наголосимо, що кожна зі згаданих наук відрізняється специфікою вивчення політики як спільного об'єкта, має свій особливий предмет вивчення. Такий самобутній підхід пропонує й власне історія політичної думки.

Предметна своєрідність історії політичної думки проявляється в тому, що відповідні політичні, політико-правові питання у її рамках висвітлюються під своєрідним кутом зору, в контексті специфічного понятійного апарату, в площині її особливих пізнавальних засобів, завдань і мети. Наприклад:

- на відміну історії вчень про державу та право (як юридичної науки та навчальної дисципліни), історія політичної думки вивчає саме політичні форми теоретичного пізнання проблем розвитку суспільства та держави, у той час, як згадана юридична дисципліна акцентує на історії становлення та розвитку ідеї права, закону, держави, головних державно-правових інститутів у процесі формування людської цивілізації;
- на відміну від історії філософії (соціальної філософії), відповідні філософські концепції держави та політики в рамках історії політичних учень висвітлюються з акцентом на політичний сенс розглянутих концепцій, на з'ясування специфічного об'єкта – політичних явищ і відносин.

Дивлячись в історію, немов у дзеркало, я намагаюся змінити на краще власне життя і влаштувати її за прикладом тих, про чії доблесті розповідаю. Найбільше це нагадує постійне і близьке спілкування: завдяки історії ми точно приймаємо кожного з великих людей у своєму домі, як дорогого гостя, дізнаємося, «хто він і що», і вибираємо з його подвигів найзначніші і найпрекрасніші. Старанно вивчаючи історію і займаючись своїми писаннями, я привчаю себе постійно зберігати в душі пам'ять про найкращих і знаменитих людей, а все погане, порочне і низьке, що неминуче нав'язується нам при спілкуванні з оточуючими, відштовхувати і відкидати, спокійно і радісно спрямовуючи свої думки до найдостойнішим із зразків.

Історія політичної думки – одна з важливих складових частин духовної культури людства. В ній знайшли відображення погляди мислителів кількох тисячоліть. Про становлення політичної думки можемо говорити із початком становлення політичної організації суспільства. Вона не може існувати поза політичною організацією суспільства. Політична думка розповідає нам про ідеї, погляди, концепції щодо шляхів завоювання влади й її реалізацію у специфічних, конкретно-історичних умовах.

Як самостійна наука історія політичних учень формується у другій половині XIX ст. одночасно із розвитком політичної науки. Спочатку її трактували як аналіз політичних концепцій найвідоміших мислителів (Платон, Арістотель, Н. Мак'явеллі, Дж. Локк, К. Маркс та ін.). У їхній спадщині виокремлювали конструкції щодо розуміння сутності влади, держави та механізмів керівництва державою.

*Плутарх,
«Порівняльні життєписи»*

Поступово (з огляду на динаміку політичної практики, нові політичні виклики) перелік питань, на які шукали відповіді у великих теоретиків політики, збільшувався. У результаті у предметне поле історії політичних вчень потрапили не лише класики політичної думки, а й політичні програми, напрацьовані суб'єктами політичного процесу. Отже, розширилася сфера досліджень, яка нині охоплює, поряд із творами великих мислителів, як теоретичні документи, створені науковцями, політиками-практиками, так і продукти інституційні, розроблені в рамках держав, політичних партій (конституції, закони, програми) і под.

Безумовно, історія політичної думки відіграє істотну роль як важлива історико-теоретична передумова розвитку сучасного політичного знання, удосконалення теоретичних розробок політичної проблематики. Сучасна політична наука розвивається на основі еволюції політичних ідей країн світу, нагромаджених знань, удосконалення методів аналізу політичної практики.

1.2. Історія політичної думки як навчальна дисципліна

Навчальна дисципліна «Історія політичної думки» («Історія політичних учень», «Історія зарубіжних політичних учень», «Всесвітня історія політичної думки») є важливим сегментом наукового знання, яке здобувають студенти уже з перших днів навчання на спеціальності «Політологія». Таке знайомство одразу на старті професійної підготовки пояснюється необхідністю первинного опанування базової інформації про еволюцію політичного вчення для подальшого якісного засвоєння навчального матеріалу.

У системі політичних знань і політичної освіти історія політичної думки є самостійним науковим напрямком і дисципліною одночасно історичного та теоретичного профілів. Ця особливість обумовлена тим, що в рамках цієї політологічної дисципліни досліджується специфічний предмет – історія виникнення та розвитку теоретичних знань про державу, політику, історія еволюції політичних теорій. Структурно історія політичної думки охоплює вивчення політичних ідей старосхідних та античних держав, середньовічні вчення, підходи, народжені Відродженням, Реформацією та буржуазними революціями XVI–XVII сторіч, Просвітництвом. Особливо складовою історії політичних учень є період XVIII–XIX століть, коли відбувалося становлення багатьох теоретичних моделей. Чи не найбільший інтерес становить XX–XXI століття, коли формуються численні новітні методологічні та доктринальні підходи до аналізу політики.

Метою історії політичної думки як навчальної дисципліни є:

- вивчення та аналіз процесу історичної трансформації політичних учень – від зародження у старосхідних депотіях до багатогранних підходів XXI ст;
- формування у студентства системного уявлення про розвиток світової політичної думки як цілісного процесу концептуального осмислення теоретичних проблем політики та сфери державотворення;
- узагальнення досвіду багатьох поколінь відомих мислителів, політичних діячів у вирішенні проблемних питань, пов'язаних із дослідженням засад формування політики, походженням природи та сутності політичних явищ, принципів взаємовідносин особи і держави.

Не лінуйся читати давні книги, бо в них ти легко відшукаєш і те, що інші з такою працею знаходили в життєвому досвіді, і осягнеш все.

Василій I Македонянин

Викладання курсу «Історія політичної думки» ставить перед собою низку завдань:

- вивчення історичної трансформації знань про політику в межах усієї хронології розвитку політичних ідей;
- ознайомлення студентства із методологією вивчення політичних явищ і методикою професійної оцінки політичних концепцій; особливо складним та багатограним це завдання є щодо політичних вчень ХХ – початку ХХІ століття;
- формування у студентської політологічної спільноти навичок самостійного аналізу теоретичних робіт найбільших представників політичної думки для професійної орієнтації в загальносвітових тенденціях і перспективах розвитку досліджень в галузі держави, політики;
- навчання студентів системному підходу до аналізу політичних учень, доктрин і теорій, допомога в оволодінні сучасними методами аналізу особливостей становлення та розвитку політичних доктрин від античності до сучасності;

Вивчення курсу «Історія політичної думки» спрямоване на допомогу студентству ознайомитися з основними положеннями політичних теорій, а також змістом праць

найвідоміших представників світової політичної думки на усіх еволюційних етапах. Для студента-політолога вивчення цього курсу значиме для набуття вмінь аналітично представити зміст найважливіших політичних концепцій, оцінити їх роль і значення в розвитку методологічних підходів до формування теоретичної моделі пізнання політичних явищ. Освоєння курсу допоможе у оволодінні категоріально-понятійним апаратом політичної науки.

Історію політичної думки можна розглядати як своєрідний духовний заповіт одних поколінь іншим, старших – молодшим. Її опанування дає можливість простежити, як формувалися політичні цінності тих чи інших народів, як еволюціонізували політичні підходи мислення.

Вивчаючи виникнення і розвиток політичних поглядів мислителів різних періодів, ми знаходимо відповіді на низку питань, як-от: чим обумовлені їх поява та зміни в певній конкретно-історичній ситуації, коли і за яких умов виникли в суспільстві передові політичні погляди і теорії, яку роль ці передові погляди і теорії відіграли в житті різних спільнот та ін.

Пізнання історії політичної думки дозволяє нам наблизитися до розуміння стану суспільства на тому чи іншому етапі його історичного розвитку і допомагає краще пізнати перебіг історичного процесу.

1.3. Методологія історії політичної думки

Історія політичної думки як самостійна навчальна дисципліна відноситься до гуманітарних дисциплін, у яких використовується багатий арсенал філософських і спеціально-наукових методів². Насамперед, методи формально-логічного, діалектичного, системного, порівняльно-історичного дослідження. Вони використовуються з урахуванням предметної специфіки, завдань наукового пізнання в царині історії політичної думки.

Важливе значення у вивченні історії політичних думки має методологія політичної науки як сфера політичної рефлексії, в якій усвідомлюються методи пізнання політич-

² *Метод* (грец. *μέθοδος* – шлях крізь) – спосіб досягнення якоїсь мети, розв'язання поставленого завдання; сукупність прийомів практичного та теоретичного освоєння (пізнання) дійсності.

ної реальності. Методологія політичної науки розробляє процедури (методики, методи) створення та критичної оцінки політико-релевантного знання, є системою принципів і критеріїв інтерпретації фактів.

Кожен метод – це шлях пізнання, спосіб і прийоми дослідження проблеми. Наукова значущість, пізнавальна цінність кожного метода, який застосовується, визначається його евристичним (пізнавальним) потенціалом, здатністю збагатити науку новим знанням про об'єкт дослідження, привести до більш змістовного, глибшого його розуміння.

Г. Дж. Веллс

Метод виступає способом побудови певної політичної теорії, способом інтерпретації та оцінки минулих політичних учень, а також способом і формою вираження певного типу та принципу співвідношення між цією політичною теорією та висвітлюваною дійсністю.

Визначальне значення для пізнання процесу еволюції політичних учень має *принципу історизм*; без нього неможливо взагалі говорити про історію політичної думки. У царині історії вчень про політику принцип історизму відіграє істотну роль у процесі висвітлення генези та майбутнього «життя» певної політичної теорії в історичній ретроспективі та перспективі, дослідження місця та значення політичних теорій у системі знань певної епохи, характеристики їх співвідношення з іншими елементами в загальній структурі політичних знань відповідної доби, розкриття зв'язків між різноманітними концепціями минулого та сучасності тощо. Історичний підхід виступає як спосіб адекватного розуміння, інтерпретації й оцінки політичного змісту вчень у контексті минулого та сучасності.

Із урахуванням поєднання в історії політичних учень теоретичного та історичного напрямків дослідження, матеріал висвітлюється на основі *хронологічного* та *проблемно-категоріального* способів і прийомів дослідження.

Хронологічне висвітлення при цьому орієнтоване на характеристику як «портретів» мислителів (від старосхідних до сучасників), які обґрунтували нові політичні концепції, так і найвпливовіших шкіл та напрямків політичної думки (наприклад, представників буддизму, даосизму, стоїків, постмарксистів, неоінституціоналістів та ін.) Такий послідовний аналіз уможливорює історичну конкретику та послідовну повноту розкриття своєрідного процесу формування, розвитку певних концепцій, учень, шкіл тощо. Водночас такий хронологічно послідовний виклад матеріалу супроводжується теоретичним, *проблемно-категоріальним* висвітленням політичних проблем, дослідженням їх концептуального змісту, з'ясуванням їх теоретико-пізнавальної значимості, внеску в процес розвитку політичного пізнання, їх місця та ролі в історії політичних учень, зв'язку зі сучасністю.

Поєднання хронологічного та проблемно-теоретичного підходів дозволяє глибше та чіткіше виявити, висвітлити загальне та особливе в різноманітних політичних ученнях, прослідкувати співвідношення об'єктивного та суб'єктивного в історії політичних учень.

Я не знаю іншого способу судити про майбутнє, окрім як за минулим.

О. Генрі

Значну роль при цьому відіграють прийоми та засоби історико-порівняльного дослідження. Співставлення різних концепцій сприяє виявленню точніших критеріїв класифікації та типологізації політичних учень й, відповідно, більш правильній оцінці їх змісту.

Питання для самоконтролю

1. Яке місце займає історія політичної думки у системі наук про політику?
2. Які основні етапи розвитку пройшла світова політична думка?
3. Від якого часу можна вести мову про: а) появу політичних вчень; б) появу історії політичної думки як самостійного наукового напрямку у системі наук про політику?
4. Якими є основні причини виникнення політичних учень?
5. Що, на Вашу думку, є причинами появи політичних учень?
6. Поміркуйте: чим зумовлена доцільність вивчення історії політичної думки?

Література

Балух В. О. Історичні портрети античності та середньовіччя : підр. для студ. вищ. навч. закл. / В. О. Балух та ін. – Чернівці : Книги-XXI, 2007. – 502 с.

Безродний Є. Ф. Історія політичних вчень : навч. посіб. / Є. Ф. Безродний, О. І. Уткін. – К. : ВД «Професіонал», 2006. – 432 с.

Воловик В. І. Політична філософія : навч. посіб. для студ. ВНЗ / В. І. Воловик. – Запоріжжя : Просвіта, 2012. – 183 с.

Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с.

Кирилюк Ф. М. Історія зарубіжних політичних вчень: навч.-метод. посібник / Ф. М. Кирилюк, О. В. Батрименко. – К. : ТОВ «XXI століття : Діалог культур», 2005. – 256 с.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки : пер. з англ. / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

Тема 2.

Політична думка стародавніх Єгипту та Вавилону

- 2.1. Особливості державного управління та соціально-політичні передумови зародження політичної думки в стародавньому Єгипті
- 2.2. Джерела вивчення політичної думки в стародавньому Єгипті
- 2.3. Політичне об'єднання міст-держав у районі Межиріччя. Виникнення Вавилонського царства
- 2.4. «Закони Хаммурапі» як джерело старовавилонської політичної думки

2.1. Особливості державного управління та соціально-політичні передумови зародження політичної думки в стародавньому Єгипті

Політична думка, розповідаючи про ідеї, погляди, концепції стосовно шляхів завоювання та реалізації влади у специфічних, конкретно-історичних умовах, просто не може існувати поза політичною організацією суспільства. Перші держави, а отже перші ідеї про особливості владних відносин, різних форм державного врядування, з'явилися на теренах стародавнього Сходу.

Виникненню держави в Єгипті насамперед сприяли географічні умови – теплий субтропічний клімат, наявність повноводної ріки та ґрунтів, що придатні для землеробства. Саме це дозволило сформуватись в Єгипті могутній «річковій цивілізації». Водночас неконтрольовані людиною природні стихії сприяли формуванню у мешканців стародавнього Єгипту специфічної риси суспільної свідомості, а саме *фаталізму*. Віра у долю (фатум) була далеко не випадковою. Оскільки мешканці долини Нілу були абсолютно безсилі перед повеннями та іншими могутніми природними силами, то захисту від них шукали у межах общин, які згодом стали основою для виникнення перших держав.

Уже в V тис. до н.е. на території Єгипту існували невеликі сільські общини. Внаслідок їхнього поступового об'єднання в долині Нілу утворилися близько 40 номів (*cena*). Номі були досить самостійними об'єднаннями, мали відмінні релігії та діалекти, часто ворогували між собою, борячись за домінування. Логічним наслідком збільшення кількості зрошувальних споруд і виникнення потреби у створенні та належному функціонуванні централізованої іригаційної системи була спроба політичного об'єднання всіх номів у єдину єгипетську державу.

Спочатку в долині Нілу виникають Верхнє та Нижнє царства, які згодом вдалось об'єднати напівлегендарному царю Менесу близько 3100 р. до н.е. Його вважають першим царем першої династії. Водночас єгиптологи наголошують, що процес об'єднання був складним і довготривалим, до нього долучились як попередники так і наступники Менеса. З 2800 р. до н.е. до 2250 р. до н.е. триває доба Стародавнього Царства (2–6 династії) – час остаточного оформлення єдиної єгипетської держави. Наступна періодизація історії Єгипту (за О. Крижанівським) виглядає так: I перехідний період (2250–2050 рр. до н.е.; 7–10 династії), Середнє Царство (2050–1750 рр. до н.е.; 11–12 династії), II Перехідний період (1710–1560 рр. до н.е.; 13–17 династії), Нове Царство (1580–1085 рр. до н.е.; 18–20 династії), Пізнє Царство (11–4 ст. до н.е.; 21–30 династії).

Особливістю реалізації політичної влади в Єгипті була надзвичайна її централізація. Влада царя була абсолютною, що особливо помітно в епоху Стародавнього Царства. Називали царя Пер-о, що означало великий дім і дійшло до нас у грецькому варіанті – фараон. Держава в особі царя володіла величезною кількістю землі, рабів, що і породжувало абсолютну, деспотичну владу, у межах якої свободою володіли лише суб'єкт влади, всі решта були рівними у своїй несвободі перед володарем. Надзвичайна роль фараона в системі управління пояснювалась надприродним його походженням. Цар оголошувався не просто представником Бога на землі, а смертним Богом. Фараон зосереджував у своїх руках усю повноту як світської, так і духовної влади, виступав посередником між богами та людьми, джерелом сакральності, що спричиняло тісне поєднання, фактично ототожнення політичної та культової систем. Це породжувало таку особливість суспільно-політичного мислення як *теократизм*. Тобто, в Єгипті виникає й отримує свій подальший розвиток теократична доктрина державної влади.

Фараон, монополізуючи право на культову діяльність в державі, передавав цю функцію жрецам. Єгипетське жрецтво сформувалося і оформилося із середовища чиновників, коли з ускладненням системи державного управління виникла потреба в делегуванні культових функцій царя. Жрецтво, як клас, не було однорідним і складалося з цілої низки нерівних за своїм суспільним становищем груп. В епоху Стародавнього Царства навіть існували жрецькі корпорації до яких належали усі служителі одного бога чи одного храму. Також жреців поділяли на тих, що служили в храмах богів і заупокійних храмах фараонів (храмові) та тих, які відправляли обряди в гробничих каплицях (гробничі). Загалом суспільний статус і матеріальне становище жреця залежало від того, до якої жрецької категорії (посади в системі державних рангів) він належав.

Для управління державою існував величезний адміністративний апарат, який керував економічною системою, виконував фіскальні, судові, поліцейські функції тощо. Обов'язки верховного помічника фараона виконував візир (*чати*). Йому були підзвітними всі відомства в державі, окрім військового (ним керував царевич, який мав успадкувати трон), а також він здійснював управління резиденцією фараона.

У номах на чолі чиновницького апарату перебували номархи, що були залежні від фараона, проте зберігали значні ознаки самостійності. В період Стародавнього Царства в системі державного управління існували залишки дуалізму (наслідок наявності в Єгипті двох незалежних царств): дві скарбниці, два хранителя печатки, фараон носив подвійну червоно-білу корону. Держава залишалась насамперед політичним об'єднанням номів – незалежних утворень, що зберігали незалежність щодо інших частин Єгипту.

У межах чиновницького апарату особливе місце займали писці, що обліковували військовозобов'язаних, укладали земельний кадастр, вели списки тих, хто обов'язково брав участь у польових роботах. Писці не сплачували податків, звільнялись від різноманітних трудових повинностей, не могли бути покарані за допомогою привселюдного побиття палицею.

У Єгипті вже періоду Стародавнього Царства існувала доволі складна судова система. Вищою судовою владою в державі володіли фараон і візир. До складу так званих обласних судів входила номова знать. Судді вважалися жрецькими богині Маат (символізувала правосуддя та справедливість).

У кінці правління шостої династії фараони починають втрачати владу, зростає роль місцевої знаті, виникають сильні відцентрові тенденції. Починається період існування

політично самостійних номів, що постійно ворогують між собою. Причиною чергового об'єднання Єгипту стало освоєння нових земель, удосконалення іригаційних споруд та потреба в утворенні більш досконалої зрошувальної системи. Це призвело до утворення нових політичних об'єднань на базі Гераклеопольського та Фіванського номів, які внаслідок довготривалої війни об'єдналися і розпочався етап Середнього Царства.

У цей період політична система Єгипту значно ускладнилася. Вплив родової аристократії був суттєво зменшений, а соціальною базою влади фараона став клас середніх та дрібних землевласників, який масово зростав у той час. Номархи на місцях перетворились на царських чиновників, що залежали від центру. Розширились та ускладнилися функції візира. Візир разом із фараоном був верховним суддею, управляв царським двором, вирішував суперечки стосовно землі, керував військовими справами, контролював систему оподаткування, іригаційну систему, вів земельний кадастр, номархи звітували перед ним.

У середині XVIII ст. до н. е. в історії Єгипту розпочався II Перехідний період, що характеризувався значним ослабленням влади фараонів, що вилилось у громадянську війну, а згодом ослаблену та пошматовану державу завойовують чужоземні загарбники – гіксоси (етнічно неоднорідна група кочових племен, що проживали в північній Аравії та південній Сирії).

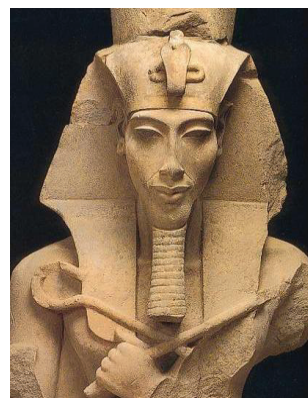
Із часу вигнання гіксосів з Єгипту дослідники відраховують епоху Нового царства (1580–1085). Фараони 18 династії (Тутмос I, II, III) здійснюють низку походів в Сирію, Палестину, Нубію тощо. В результаті цих завоювань утворюється велетенська держава на межі двох материків: південна межа доходила до четвертого порогу Ніла, північна до Малої Азії. Завойовані території потребували управління. З цією метою у захоплених областях призначалися намісники, створювалися гарнізони, будувалися фортеці, в яких перебували війська для контролю над провінціями.

У зв'язку зі значним розширенням території Єгипту суттєво змінилась система державного управління. З метою розподілу обов'язків та послаблення ролі візира, що фактично був єдиним керівником держави в період коли фараон перебував у поході, виникає два візирі (один управляв південним, інший – північним Єгиптом). Розширюються і їхні функції. Основним обов'язком залишалось здійснення справедливого суду. Крім цього візир управляв величезним царським господарством, завідував всіма земельними справами, розглядав письмові прохання на ім'я фараона, кожного четвертого місяця, з метою отримання письмового звіту, направляв кур'єра до комендантів і сільських старшин, формував військо, відповідав за охорону царя під час подорожей, давав поради чиновникам, встановлював кордони номів, полів, розмір податків і зборів. У залі візира зберігалась документація номів.

На всіх ланках державного управління спостерігалась *тенденція до централізації*: функції номарха були суттєво обмежені та поділені між кількома посадами. Чиновники на місцях підпорядковувались на лише очільнику нома, а й безпосередньо візиру та центральному уряду.

Значною подією в історії Єгипту була релігійно-політична реформа Аменхотепа IV в середині XIV ст. до н. е. Він ввів культ спочатку верховного, а потім єдиного бога Єгипту – бога сонця Атона, а себе оголосив Атоновим сином і первосвящеником, змінивши ім'я на Ехнатон (угодний Атому). Була збудована нова столиця держави – Ахетатон (горизонт Атона), низка храмів, масово нищились імена старих богів. Метою Ехнатона було об'єднання Єгипту в єдину державу, шляхом утвердження єдиної релігії.

Єгиптологи оцінюють цю реформу як намагання знизити вплив столичних жреців та родової аристократії та здійснити заміну старих чиновників. Проте діяльність фараона викликала незадоволення як серед знаті, так і серед рядових єгиптян. Тому після смерті Ехнатона відбулося повернення до традиційного релігійного життя. Зокрема, його наступник Тутанхатон повернувся до старої релігії і змінив ім'я на Тутанхамон, Ехнатонів воєначальник Хоремхеб навіть назвав фараона-реформатора злочинцем, знищив його прибічників, а столицю Ахетатон перетворив на каменоломні.



*Аменхотеп IV Ехнатон
(1353 (1351) – 1336
(1334) рр. до н.е.)*

Подальша історія Нового царства характеризувалася поступовим послабленням ролі фараона, посиленням номової знаті. На територію Єгипту нападають хети, внаслідок чого було втрачено значну частину володінь. Ці тенденції призводять до повного розпаду держави. Остаточний занепад відбувся коли Єгипет епохи Пізнього царства спочатку завоювали перси, а потім Александр Македонський.

2.2. Джерела вивчення політичної думки в стародавньому Єгипті

Із часу виникнення на території Єгипту держави формуються теоретичні уявлення про джерела політичної влади, особливості управління, різноманітні форми врядування і под. Незважаючи на кілька тисячоліть історії джерел політичної думки стародавніх єгиптян залишилось мало, а саме: «Повчання Птахотепа», «Послання гераклеопольського царя своєму синові Мерікара», «Речення Іпусера», «Пророцтво Неферті» тощо.

Серед джерел політичної думки періоду Стародавнього Царства можна виділити насамперед «Повчання Птахотепа», авторства візира єгипетського фараона Айсеса (2690–2625 роки до н.е.). У документі в поетичній формі пропонується піраміда влади єгипетського суспільства: боги (покровителі Єгипту), фараон, жреці, чиновники, рабовласники, вільні селяни і ремісники і найнижче розташовувались раби. Освячувався цей порядок богинею Маат, яка символізувала правосуддя та була втіленням справедливості. Птахотеп наголошує, що ні в якому разі не слід порушувати сформованої соціальної ієрархії, а тих, хто знаходиться на нижчих щаблях соціальної драбини закликає «перед вищими опустити руки і зігнути спину».

У «Повчанні Птахотепа» сформульована низка принципів побудови суспільства. Насамперед, наголошувалось на рівності вільних від народження людей, що можна пояснити фактом подальшого формування панівної верстви та потребою у збільшенні могутності, чисельності цього прошарку. Тобто, за наявності значних статків допускалась можливість підвищення рангу знатності єгиптянин. Метою життя кожної людини проголошувалось щастя й утверджувався принцип суспільної доброчесності (*ка*), який формулював етичні норми поведінки мешканців Єгипту.

Автором «Послання гераклеопольського царя своєму синові Мерікара» (бл. XXII – XX ст. до н.е.) вважається останній правитель десятої династії Ахтой III (або Хеті III). Це політичний трактат, що містить поради спадкоємцю щодо управління. Цар закликає сина визначити, хто є ворогами його держави, і жорстоко з ними боротися, здійснюючи насамперед превентивні дії для запобігання різноманітним заколотам і бунтам. Зокрема,

він пропонує відслідковувати будь-яку підозрілу інформацію та карати можливих заколотників. Ворогом держави в трактаті оголошуються бідняки. Особливо не радить автор долучати їх до війська, оскільки це може стати підставою для бунту.

*Той хто бідний – ворог. Будь во-
рожим до бідняка.*

*Із «Послання гераклеополь-
ського царя своєму синові
Мерікара»*

Згідно із «Посланням...», фараон як представник бога на землі повинен бути всезнаючим, уміти переконувати людей не лише за допомогою військової сили, а влучно сказаного слова. Тобто, до джерел влади окрім військової сили автор трактату відносить і авторитет. Для збереження державної влади володаря повинні не лише боятися, а також любити: «І будуть любити тебе люди, будуть пам'ятати за твою добродієність». Засобами досягнення авторитету вважалися володіння ораторською майстерністю, досягнення мудрості шляхом вивчення настанов предків, побожність, побудова нових і збереження старих пам'ятників і вівтарів. Володарю також слід було також повинен бути доброзичливим і дбати про добробут своїх підданих. Особливо добрим, щедрим та мудрим слід бути у своєму ставленні до багатих і знатних людей, які оголошувались опорою володаря.

Основою держави також є військо. Автор закликає особливо дбати про молодих воїнів, гарантуючи їм кар'єрне зростання та забезпечуючи їх майном, землею, худобою і под.

*Звеличуй своїх вельмож, щоб
вони чинили згідно із твоїми за-
конами. Не повстане багатий у
домі своєму. Власник майна не
є потребуючим... Великий цар
величчю своїх вельмож. Могут-
ний цар завдяки багатству своїх
вельмож.*

*Із «Послання гераклеопольсько-
го царя своєму синові Мерікара»*

Загалом у творі знаходимо поради бути справедливим («остерігайся карати несправедливо», «розбирайся у судових справах»), дбати про своїх підданих («зроби так, щоб замовк той, хто плаче», «не утискай вдову»), бути милосердним («не убивай, карай за допомогою побиття і ув'язнення»), мужнім («будь хоробрим, таким як я був»), богобоязним («створюй прекрасні пам'ятники для бога, живе в них ім'я того, хто їх створює», «укріплюй жертвовники, шануй бога»). Цікавим у контексті звинувачення бідняків у всіх бідах є вимога судити людину за її справами, а не соціальним статусом: «Не роби різниці між сином знатної людини і простолюдином. Наближуй до себе людину, оцінюючи її справи».

Загалом твір є спробою апологетизувати одновладдя фараона, який був не лише представником бога на землі, що володів усіма найкращими якостями монарха, а й сам міг бути божеством.

Два інших джерела – «Речення Іпусера» та «Пророцтво Неферті» – датуються початком XVIII ст. і в поетичній формі оповідають про події громадянської війни в Єгипті близько 1750 р. до н.е.

*Не роби різниці між сином знат-
ної людини і простолюдином.
Наближуй до себе людину, оці-
нюючи її справи.*

*Із «Послання гераклеополь-
ського царя своєму синові Ме-
рікара»*

Автор твору («Речення Іпусера») Іпусер, що належав до заможної та привілейованої верстви докладно, барвисто описує ці події. Він наголосив, що відбулось руйнування встановленого богами соціального порядку. Протиприродність того, що відбувається, можна побачити у низці цитат («Людина бачить ворога у власному синові», «всі посади не на своїх місцях, як перелякане стадо без пастуха», «земля перевернулася, як гончарне коло»).

Автор пропонує читачеві детальну картину майже всіх сфер життя тогочасного Єгипту та наслідки їх руйнування. Він наголошує, що в результаті громадянської війни при-

пинились зовнішні відносини, торгівля (внутрішня та з іншими країнами). На шляхах у середині Єгипту поширеними стали розбій та грабунки. Відсутність безпеки призвела до припинення комунікації в середині країни, зникла низка товарів і розпочався голод («люди Єгипту їдять траву та запивають водою»).

Іпусер наголошує, що люди, які не знали закону, наважились на бунт проти царя: «Сталось те, що ніколи не траплялось, хевер (бідні люди) захопили в полон царя». Разом із падінням царської влади була зруйнована і вся адміністративна організація, знищений господарський апарат епохи Середнього царства («Руйнуються архіви, нищяться податкові декларації, чиновники убиті, а їх документи забрані»). Нещадно зруйнованою була також і судова система. Іпусер зазначає, що «великий будинок суду переповнений, бідні люди приходять і йдуть із судових палат. Свитки законів викинені. По них ходять на перехрестях. Судді розігнані по всій країні».

Унаслідок громадянської війни відбувся перерозподіл майна, власність фараона та знаті потрапила до рук селян і ремісників: «Той у кого не було майна, став власником багатств. Простолюдини стали багатими». Також у «Реченні Іпусера» йдеться про те, що «варвари стали єгиптянами», що, на думку деяких єгиптологів, може означати звільнення рабів.

У «Реченні Іпусера» зустрічаємо роздуми про рівність і рабство. Його думки є першими задокументованими роздумами про те, що соціальна нерівність, рабство є нормальним, природним явищем. Виголошуючи свою промову начебто перед царем Єгипту, Іпусер обурювався тим, що в результаті (див. виділену цитату) перевороту раби почали «володіти вустами», бідняки отримали майно багатих, і останнім довелося працювати, чиновники були убиті, а придворні вигнані із царських володінь (люди заможні «поставлені до роботи над ручними млинами», «діти вельмож вигнані на вулицю», «цар захоплений бідними людьми», розкриті архіви та «розкрадені їх декларації»). Абсолютним руйнуванням освяченого богами порядку, була для Іпусера ситуація, коли бідняки, не здатні побудувати навіть хатини, стали власниками будинків, а селянин, який «не міг знайти собі биків, став власником великої кількості худоби» і навіть рабів. Так автор доводить, що заколотники не намагались зруйнувати рабство як соціальний інститут, а прагнули самі стати рабовласниками.

Однією з причин громадянської війни Іпусер називає бездіяльність і брехливість фараона: «Ти робив все, щоб викликати це. Країна стала отруйною травною, що знищує людей». Водночас автор наголошує, що всі біди Єгипту припиняться, як тільки природний порядок буде відновлений: «Але все буде добре, коли будуть відновлені всі посади та знать номів буде стояти і радіти, спостерігаючи за радістю в своїх будинках». Також у тексті знаходимо прямий заклик відновлювати царську владу: «Знищуйте ворогів благодійної столиці».

Схоже трактування подій пропонується в «Пророцтві Неферті». Пророкуючи майбутні нещастя, мудрець наголошує на знищенні суспільного порядку та соціальної ієрархії («будуть скинуті вельможі»), руйнівних наслідках громадянської війни («чоловік буде убивати власного батька»), загрози зовнішнього нападу («азіати спустяться в Єгипет через відсутність захисних укріплень»), можливості голоду («Ніл стане сушею, країна буде занурена в нещастя через нестачу їжі»), появі беззаконня та безладу («закони

Існують різні дерева (сикомори, сек, гену і зеву), більш цінні і менш цінні і ми їх розрізняємо, і тому ми повинні розрізнати господаря дому від його раба.

Із «Речення Іпусера»

будуть постійно порушуватися діями», «будуть забирати в людини її речі та віддавати тому, хто на вулиці»). Рецепт для подолання всіх нещастя пропонується традиційний – зосередження влади в руках сильного царя, який вижене загарбників і наведе лад у країні («правда стане на своє місце, а неправда буде усунута»).

Детальну інформацію про виключну роль візира в системі державного управління та його функції знаходимо у «Розпорядженні про службові обов'язки верховного сановника», що міститься на стіні гробниці візира Рехміра, що жив в період царювання Тутмоса III (XV ст. до н.е.). Зокрема, наголошується на виняткових судових повноваженнях візира: «Нехай жоден сановник не привласнює собі права виносити вирок в палаті візира». Також візир був зобов'язаний щоденно доповідати фараону про стан справ в обидвох частинах Єгипту, приймати відвідувачів, вислуховувати звіти чиновників, визначати розміри земельних наділів, призначати на посади сановників у Верхньому і Нижньому Єгипті, завідувати охороною фараона як в столиці, так і під час подорожей, визначати кордони областей, межі земельних наділів, пасовищ, храмових господарств, збирати податки. Візир долучався до всіх сфер життя держави, володів як адміністративно-управлінськими, військовими, економічними повноваженнями.

Загалом основоположними принципами, на яких будувалась суспільна система Єгипту, були достаток, порядок і справедливість. *Достаток* гарантувався мешканцям за умови розумного й ощадливого ставлення до всіх створених богами благ. *Порядок* як принцип був запроваджений у момент творення світу та передбачав дотримання суспільної ієрархії, повагу до таких соціальних інститутів, як сім'я, ном, храм, держава. *Справедливість*, втілена в образі богині Маат, передбачала не лише справедливий розподіл благ, а й слідкування за дотриманням порядку встановленого богами, коли кожен інститут виконує свою функцію, а світ людей і природа перебувають у стані, передбаченому задумом творця. Реалізація справедливості була головним завданням релігії як соціального інституту. Слідкування за дотриманням цих принципів також покладалось на царя. Про наслідки порушення принципів порядку та справедливості детально розповідається в «Реченні Іпусера» і «Пророцтві Неферті».

Підсумовуючи, наголосимо, що стародавній Єгипет упродовж кількох тисячоліть здійснював значний вплив на політичне, культурне й економічне життя сусідніх держав, а ідеї стародавніх єгиптян про принципи реалізації політичної влади та особливості державного будівництва є невід'ємною частиною світової політичної думки.

2.3. Політичне об'єднання міст-держав у районі Межиріччя. Виникнення Вавилонського царства

Долина річок Тигру та Єфрату, поряд із Єгиптом, є одним із найдавніших вогнищ зародження цивілізації. На цих теренах виникали та зникали численні держави та їх об'єднання, тому дослідникам було доволі складно періодизувати історію Межиріччя. Загалом існує кілька періодизацій, а найчастіше зустрічається така: Ранньодинастична епоха (XXVIII–XXIV ст. до н.е.) Аккадське царство (XXIV–XXIII ст. до н.е.), Шумеро-Аккадське царство (XXII–XXI ст. до н. е.), Старовавилонське царство (XIX–XVII ст. до н. е.). Середньовавилонське царство (Касситська Вавилонія) (XVI–XII ст. до н. е.), період політичного занепаду Вавилону (XII–VII ст. до н. е.), Нововавилонське царство (VII–VI ст. до н. е.).

Приблизно в III тис. до н.е. на цих теренах виникають численні міста-держави, а саме: Умма, Ерідуд, Ур, Урук, Ларса, Лагаш, Вавилон, Шуруппак, Ніппур, Борсіппа, Кіш, Аккад, Сіппар та ін. Небагато міст були державами. Зазвичай цим терміном називали невеликі, політичні об'єднання кількох міст, що утворювались на ґрунті спільних економічних інтересів (зведення й експлуатація іригаційних систем). Вони вели постійні війни між собою за домінування та контроль над територіями.

Про особливості політичної, економічної та соціальної систем держав Межиріччя дослідникам відомо багато завдяки добре збереженим господарським архівам.

Очоловав таке місто-державу *лугаль* (велика людина, господар). Цей титул був найпочеснішим і означав очільника незалежної держави (згодом отримує значення «цар»). Для означення керівника міста також вживався термін *енсі* або *патесі* (пан, що кладе наріжний камінь). Найчастіше так називали правителя або жреця, який визнавав протекторат іншої держави (згодом починає означати – намісник). Іноді в титулатурі володаря вживались обидва терміни.

У системі державного управління вагоме місце посідав чиновницький апарат, найпочеснішими представниками якого були царські родичі. Також лугаль опирався на численну військову дружину, яка спочатку складалась із добровольців, а згодом формувалась на постійній основі.

Особливе місце серед чиновників посідало жрецтво. Будучи звичайними державними службовцями, функцією яких було виконання релігійних ритуалів, жреці також здійснювали управління службовим майном – храмовими господарствами. Саме це дозволило їм перетворитись на потужну політичну силу. Верховним жрецем вважався лугаль.

Детальну картину тогочасного суспільно-політичного ладу пропонують записи, відомі як «*Реформи Урукагіни*». Цар м. Лагаша Урукагіна (XXVII ст. до н.е.) запропонував доволі цілісну програму реформ, що мала на меті укріплення держави та зміцнення ролі рабовласників.

Намагаючись легітимізувати свою владу Урукагіна проголосив, що є царем з волі бога Нінгірсу, який вибрав його серед населення міста для управління Лагашем. Для того, щоб стимулювати жреців займатися ідеологічним обґрунтуванням царської влади лугаль зміцнив їхні позиції шляхом визначення меж храмових господарств і повернення робочої сили (рабів) у власність храмів. Їхні наділи були відмежовані від царської землі та господарств великих вельмож. Храмове майно було проголошено власністю бога, а саме богині Бау.

Намагався Урукагіна зменшити незадоволення малозабезпечених верств населення. Зокрема, були введені певні податкові пільги для селян-власників і ремісників (деякі податки ліквідовані, деякі суттєво зменшені, також скасована плата за виконання певних культових обрядів). Реформи передбачали збільшення кількості селян, що отримували натуральну оплату, а також зростання розміру оплати для робітників, що працювали на храмових полях. Урукагіна скасував борги тих, хто потрапив у кабалу. Також він заборонив жінкам мати чоловічі гареми. Ці заходи були спрямовані на розширення соціальної бази державної влади і обмеження влади спадкової аристократії.

Проте історики неоднозначно оцінюють соціальні реформи Урукагіни, наголошуючи на тому, що він швидше намагався зняти тимчасові соціальні протиріччя, ніж докорінно реформувати систему. На користь цієї версії свідчить те, що він не ліквідував кабалу як явище, не реформував величезний адміністративний апарат і не боровся з численними чиновницькими зловживаннями.

Міста-держави Межиріччя постійно воювали між собою, утворюючи нетривкі політичні союзи. Упродовж III тис. до н.е. політична перевага безупинно переходила від одних рук до інших. Політичне об'єднання відбулося у XXIV ст. до н. е. під час піднесення міста Аккада, очільником якого став цар Саргон Аккадський. Він об'єднує міста Межиріччя, завоювавши Шумер. Своє царювання Саргон почав із укріплення великої держави: 1) створив єдину систему мірил і ваг; 2) перетворив енісі на своїх чиновників (саме через це деякі дослідники констатують утворення східної деспотії в Месопотамії від часу його царювання); 3) здійснив одержавлення всіх секторів економіки країни, в тому числі підпорядкував державі храмові господарства; 4) укріпив іригаційну систему південного Дворіччя; 5) створив постійну армію, основною частиною якої стали загони легкоозброєних воїнів; 6) розширив зовнішній торгівельний ринок за допомогою низки військових походів; 7) займався бурхливою будівельною діяльністю.

Стабільність у своїй великій державі Саргон забезпечував тим, що не загострював стосунки із місцевою знаттю, залишивши на посаді енісі в завойованих містах представників місцевих знатних родів. Схожу політику проводили і наступники Саргона.

Могутня держава занепала спочатку внаслідок набігів семітів-амореїв, а згодом еламців. На руїнах Шумеро-Акадського царства виникла низка дрібних князівств. Наступний період піднесення на території Месопотамії розпочинається після утворення у XIX ст. до н.е. Вавилонського (Бабілу – ворота Бога) царства, що проіснувало майже дві тисячі років.

Особливої могутності Старовавилонське царство досягло за шостого царя першої вавилонської династії *Хаммурапі*, якому вдалося знову об'єднати міста Шумеру й Аккаду, а також частину еламських територій та земель майбутньої Ассирії.

Вавилонська держава була класичною східною теократичною деспотією. В країні існувала сильна монархічна влада, що була надана володарю богом. Деякі статті «*Законів Хаммурапі*» наголошували на походженні царя від бога Мардука. Таким чином світська влада володаря поєднувалась із владою духовною, царські закони іменувались божими, а опір монарху означав зневагу до богів.

Традиційно опорою Хаммурапі в процесі управління був великий чиновницький апарат та особистий царський радник – *нубанда* (керував від імені царя за допомогою низки чиновників). Існували службовці «царської палати», які слідкували за наповненням державної скарбниці. В кожній області створювалась адміністрація, чиновники якої відповідали за збір податків, належне виконання державних повинностей, формування ополчення, контролювали керівників сільських громад. Функцією їхніх безпосередніх заступників було керівництво державним земельним фондом, іригаційними системами на місцях тощо. Існували службовці, які безпосередньо управляли царськими маєтками. Жреці, як і в стародавньому Єгипті, також були державними чиновниками. За роботу члени цього величезного адміністративного апарату отримували матеріальну винагороду (продукти харчування, гроші або так званий *ільк* (*ілку*) – наділення землею, що надавалася у службове користування), тому їхнє матеріальне становище повністю залежало від ефективності служби. Натомість держава запроваджувала суворий контроль за діяльністю чиновників.



Скульптурний портрет Хаммурапі (1792–1750 рр. до н.е.)

Міцною опорою Хаммурапі було власне військо, що складалось із пересічних вільних громадян, які володіли земельними наділами. До функцій армії належали не лише здійснення завоювань, а й підтримання правопорядку в межах країни, запобігання заворушенням та заколотам. Надзвичайна влада царів також ґрунтувалась на економічній могутності та переважанні в господарському житті країни державного сектора економіки (обсяг державної власності на землю був суттєво більшим за розміри приватних і общинних територій).

У стародавньому Вавилоні існувала розвинена судова система, послугами якої вавилонці активно користувались, особливо у справах продажу й оренди майна. Дрібні господарські, сімейні та кримінальні справи общинників розглядали судді, що були храмовими та громадськими чиновниками разом із сільськими старійшинами. За Хаммурапі була проведена судова реформа, що суттєво обмежила права храмових суддів на користь царських. У містах були створені царські (державні) суди у складі від 6 до 10 суддів. Доволі часто функції суддів виконували очільники міст та областей. Також професійні судді об'єднувались в колегії, яким підпорядковувався судовий персонал (глашатаї, гінці, писарі тощо). У результаті сформувалась ієрархія судів: царський, храмові, общинні та міські суди. Висновки суддів ґрунтувались на писаному праві.

У Вавилоні вже сформувалось процесуальне право (передбачало проведення розслідування у справі, а не лише вислуховування свідків). У «Законах Хаммурапі» було встановлена відповідальність за завідомо оманливі свідчення та безпідставні звинувачення (покарання визначалось за принципом таліону, тобто на наклепника чекала та сама кара, що й на звинуваченого, якби його вина була доведена).

Водночас у судовій системі залишались такі рудименти як «божий суд» (клятва іменем бога; вважалося, що

лжесвідок буде покараний богами). Також процвітали у вавилонських судах зловживання та хабарництво. Тому в тексті «Законів Хаммурапі» навіть є стаття, що передбачала штраф і звільнення судді як покарання за спробу зміни власного письмового рішення.

У час Середньовавилонського царства у державі остаточно оформилася приватна власність (ділянки надані держслужбовцям у службове користування поступово закріплюються за їхніми родинами, а згодом царі починають надавати землю на «вічні часи»). Общинники та користувачі службовим майном перетворилися на оподаткованих державою приватних власників, а централізоване державне управління було ліквідоване.

У період Нововавилонського царства за правління царя *Навуходоносора II* (605–562 рр. до н. е.) була створена величезна держава, до складу якої також увійшли Ізраїль, Палестина, Сирія та Північна Аравія. Внаслідок цього значно ускладнилося управління державою: виникла система централізованого контролю за якістю виробництва, була удосконалена законодавча база, в центрі якої перебували питання захисту приватної власності та прав споживачів, держава регулювала ціни, тарифи та систему товарно-грошового обміну загалом.

Загалом, найбільшої могутності Вавилонське царство досягло за правління Хаммурапі, а вже після його смерті, коли до влади прийшов його син Самсуїлуна, починається повільний занепад держави. В кінці першої вавилонської династії в середині XIX ст. держава значно ослабла, а подальшому занепаду сприяли навали спочатку хеттів, а потім каситів.

Якщо суддя розібрав справу, виніс рішення і виробив документ із печаткою, а потім рішення змінив, то слід оприлюднити інформацію про зміну рішення суддею ... і на зборах його повинні підняти із суддівського крісла і не повинен він більше сідати із судьями в суді.

Зі «Законів Хаммурапі»

2.4. «Закони Хаммурапі» як джерело політичної думки

Джерел з історії стародавнього Вавилону, загалом, та з історії політичної думки, зокрема, збереглося досить багато. Уявлення про особливості соціальної структури, характерні риси системи державного управління ми отримуємо із численних старомесопотамських писемних пам'яток, тексти яких містилися на глиняних табличках. Це були документи найрізноманітнішого характеру: юридичні пам'ятки, адміністративно-господарські документи (торгові угоди, угоди про боргові займи, оренду землі чи найм працівників), пам'ятні царські написи і аннали, стародавні хроніки, дипломатичні акти, релігійно-філософські, літературні, наукові тексти. Водночас деякі з них містять недостовірні факти, тому потребують ретельної перевірки.

Найвідомішим джерелом історії та політичної думки Староавілонського царства були «Закони Хаммурапі». Всесвітньо відомий судовий кодекс було знайдено французькими археологами на початку ХХ ст. під час розкопок в Сузах (столиці стародавнього Еламу). Це чорний двометровий базальтовий стовп, у верхній частині якого зображувався Хаммурапі, схилений у молитві перед богом сонця та справедливості Шамашем, що вручав царю закони. На іншій частині стовпа клинописом викарбований текст законів.

Вони містили вступ, 247 статей і висновки. На пам'ятнику відсутні 35 статей, але їх зміст вдалося частково відновити за допомогою копій законів, що були знайдені у низці стародавніх бібліотек та архівів. Таким чином загальний обсяг статей – 282 пункти.

У вступі Хаммурапі перераховує всі добрі діла, які він робив для мешканців Вавилонського царства. Він наголошує, що покликаний Мардуком, для того, щоб встановити в державі право, закон і справедливість. У висновку цар підкреслює виняткову роль власного законодавства для благополуччя підданих. Хаммурапі наголошував, що невиконання, зміна чи ліквідація цих законів означала для порушника миттєву кару від богів Єгипту.

У тексті судового кодексу законодавець регламентує майже всі сторони життя тогочасного вавилонського суспільства. Зокрема, з тексту можна дізнатися про специфіку політичної, економічної систем та особливості соціальної ієрархії.

Із тексту законів стає зрозумілою соціальна структура староавілонського суспільства, яке складалося із *авелумів* («мужі»), *мушкенумів* («покірні») та *вардумів* (раби). Проте дослідники наголошують, що насправді соціальна ієрархія у стародавньому Вавилоні була значно складнішою.

Авелуми – це повноправні члени сільської чи міської общин, що володіли частиною общинної землі. Мушкенуми, на думку дослідників, мали обмежені громадянські права. До цієї категорії також належали збіднілі селяни, що перебували на службі у царя. Про нерівноправне становище двох класів свідчить різне покарання за пошкодження майна та здоров'я авелума та мушкенума: «Якщо людина



Стовп із текстом «Законів Хаммурапі»

Коли Мардук скерував мене, щоб справедливо керувати людьми і дати країні щастя, тоді я вклав у уста країни істину і справедливість та покращив становище людей.

Зі «Законів Хаммурапі»

вибила зуб рівному собі (авелуму), то повинні вибити зуб і йому. Якщо він вибив зуб мушкенуму, то слід заплатити 1/3 міни срібла».

Низка статей законів присвячена регулюванню рабовласницьких відносин. У стародавньому Вавилоні, на відміну від попередніх періодів історії Межиріччя, де було патріархальне рабство (раб сприймався як член общини), вардуми прирівнювались до звичайного майна господаря. Рабом можна було стати внаслідок полону на війні, потрапляння в боргову кабалу, за вироком суду за вчинення правопорушення. Процвітала работоргівля та спадкове рабство. Величезна кількість вардумів працювала у храмових і царських господарствах.

Раби були юридично безправними, їх таврували, нерідко тримали у нелюдських умовах, за непокору жорстко карали (могли убити). «Закони Хаммурапі» жорстко захищали право власності господарів над вардумами. Держава слідкувала за збереженням встановленої системи, опікувалась работоргівлею, розшукувала та карала рабів-утікачів та їх поплічників. Зокрема, той, хто вкрав раба, допоміг йому втекти, знищити тавро або сховатись, карався смертю. Якщо вардуму були нанесені тяжкі тілесні ушкодження, винний повинен був відшкодувати власнику збитки.

Я викоринив міжусобиці, покращив становище країни, поселив людей у надійних місцях і позбавив їх страху... Щоб сильний не утискав слабшого, щоб надавалась справедливість сироті і вдові... я накреслив свої дорожочинні слова на моєму пам'ятнику.

Зі «Законів Хаммурапі»

Раби у Вавилоні не були однорідною масою, серед них існувала певна соціальна ієрархія. Зокрема, рабиня-наложниця й її діти після смерті господаря ставали вільними. Колишніх вавилонських громадян, які потрапили у рабство в іншій країні, слід було негайно звільнити.

«Закони Хаммурапі» регламентують права воїнів, пропонуючи низку пільг і захищаючи їх від сваволі командирів, а їхнє майно від лихварів. Військовим держава надавала у користування земельні наділи, які у разі сумлінного виконання ними своїх обов'язків не могли бути відчуженими. Зокрема, у судебнику зазначається: 1) заборонено купувати майно воїна або забирати його за борги; 2) майно воїна міг успадкувати старший син, якщо він продовжував кар'єру батька. Якщо у військового не було повнолітніх синів, то третина майна залишалася вдові; 3) пограбування або продаж у рабство воїна командиром каралося смертю останнього; 4) воїна, який потрапив у полон слід було викупити за державні кошти; 5) у разі невиконання своїх обов'язків (якщо воїн запізнювався або посилав замість себе найманця, але надалі користувався службовим майном), його страчували. Загалом, у «Законах Хаммурапі» правовому становищу воїнів присвячено 16 статей, які гарантували військовим можливість якісно й ефективно виконувати обов'язки.

Згадуються в тексті законів купці (тамкари), які виконували роль торгових агентів, здійснювали лихварські операції, викупували з полону вавилонян і навіть шпигували на користь царя. В нагороду за роботу вони отримували земельні ділянки, сади, будинки.

«Закони Хаммурапі» регламентували економічні відносини різних класів, особливості оренди землі, оплати найманої праці і под. Текст судебника дозволяє констатувати, що у стародавньому Вавилоні існували такі форми власності: державна, общинна та приватна. Найбільша кількість землі перебувала у державній власності та роздавалась у службове користування чиновникам, військовим в обмін на виконання державних повинностей.

Великим соціальним лихом, що руйнувало общину і відповідно, державу, із середи-

ни, було лихварство та кабальна залежність. Хаммурапі на початку свого правління скасував боргові зобов'язання (встановив «справедливість у країні»), проте не ліквідував кабалу як явище, а лише регламентував діяльність лихварів. Зокрема, було встановлено чіткий лихварський відсоток, заборонялося забирати весь урожай або все майно боржника, а лише ту частину, яка покривала суму позики та відсотки. В неврожайні роки та у разі втрати врожаю внаслідок стихійного лиха повернення боргу відтермінувалось. Віддавати позичене можна було не лише сріблом, а й продуктами. Зазначалось, що авелума заборонялось тримати в кабалі, а мушкенум міг потрапити в боргове рабство лише терміном на три роки. Це означало, що общинник не ставав рабом в класичному розумінні, а опинявся у кабальній залежності на чітко визначений термін. У разі смерті боржника під час виконання робіт кредитор також карався смертю.

Значна кількість статей суддебника присвячена регламентації використання найманої праці. Зокрема, встановлювався 10–20 денний термін роботи під час збору врожаю та визначався конкретний розмір заробітної плати, залежно від виду робіт, що виконувалися. Доволі часто практикувалась натуральна оплата праці найманих працівників.

Закон чітко регламентував особливості орендних відносин: 1) були встановлені терміни оренди (поле для посівів – 1–2 роки; цілина – 3 роки; сад – 5 років); 2) якщо орендувалася цілина, то орендна плата віддавалась лише на третій рік; 3) орендна плата встановлювалася у розмірі 1/3 від врожаю з поля і 2/3 – зі саду; 4) розмір орендної плати підвищувався до 1/2 врожаю, якщо землевласник допомагав орендареві худобою та посівним матеріалом; 5) не залежно від обсягу врожаю розмір орендної плати не змінювався.

Дослідники зазначають, що «Закони Хаммурапі» регламентують не всі сфери тогочасного життя. Наприклад, не йдеться про особливості взаємодії між царською адміністрацією й общинами, про злочини проти держави, про економічний стан храмових господарств. Роль суддебника у житті стародавніх вавилонян дослідники оцінюють неоднозначно (деякі вважають текст дійсно чинним законодавством, інші – швидше збіркою добрих побажань, що не набула чинності; ще інші зазначають, що це приклад казуїстики, що регламентує лише спірні випадки, що потребували верховного арбітражу). Вважається, що вавилоняни у повсякденному житті керувалися далеко не одними «Законами Хаммурапі», діяла ціла низка інших норм звичаєвого права. Також деякі дослідники ставлять під сумнів унікальність тексту, наголошуючи, що це систематизовані норми шумерських кодексів попередніх століть.

Водночас роль суддебника як унікальної пам'ятки політико-правової думки не варто недооцінювати. Адже «Закони Хаммурапі» були упорядкованою збіркою норм звичаєвого права, якою керувались у повсякденному житті мешканці не лише Вавилонського царства, а й багатьох інших держав на території Месопотамії, у тому числі й таких як Ассирія та Елам.

Уявлення про особливості суспільно-політичної думки вавилонян також надає низка художніх творів, так звана «література мудрості», зокрема, поеми: шумерська «*Людина і її бог*» (кінець III – початок II тис. до н.е.), давньовавилонська «*Чоловік стогне*» (XVIII ст. до н.е.), вавилонська «*Про безневинного страждальця*» (XIII ст. до н.е.), аккадська «*Вавилонська теодицея*» (перша половина XI ст. до н.е.) та ін. Їх об'єднує спільний сюжет про безневинного страждальця, якого, не дивлячись на його праведну поведінку («Я постійно сумлінно молився», «Я шанував царя, я рівняв його з богом») уразили усі

можливі біди (хвороби, бідність тощо). У «Вавилонській теодицеї» наголошується, що такі страждання є загальною долею людей, особливо праведних. І хоча автор зазначає, що справедливість буде відновлена та боги надішлють страждальцю винагороду, виразно підкреслений *фаталізм* є загальною ознакою суспільно-політичної свідомості стародавніх вавилонян. Рецепт, який пропонується у цих поемах, чіткий і зрозумілий – бути покірним, ревно молитися богам і можливо вони порятують праведників.

Отже, для політичної думки Межиріччя характерні риси притаманні загалом стародавньому Сходу – фаталізм, теократизм, деспотизм.

Питання для самоконтролю

1. Які особливості суспільно-політичного мислення в стародавніх Єгипті та Вавилоні?
2. Які загальні особливості політичного устрою східних деспотій?
3. Які історичні та соціально-політичні передумови зародження політичної думки в Єгипті та Вавилоні?
4. Які джерела вивчення політичної думки в стародавньому Єгипті Ви можете назвати?
5. Визначте, яким чином соціальна структура стародавнього Єгипту впливала на уявлення про політику?
6. Яка роль та функції візира в системі державного управління в різні періоди розвитку Єгипетської держави?
7. Чи характерний для стародавніх держав Сходу тоталітаризм?
8. Які засади системи влади й управління пропонуються в «Повчанні Гераклеопольського царя своєму синові»?
9. Як оцінюють події громадянської війни автори «Речення Іпусера» та «Пророцтва Неферті»? Які шляхи подолання конфлікту вони пропонують?
10. У чому суть піраміди владних відносин єгипетського суспільства, що сформульована у «Повчанні Птахотепа»?
11. Розкрийте зміст програми заходів зміцнення держави рабовласників, яку здійснив Урукагіна.
12. Чи присутній фаталізм у політичній думці Вавилону?
13. Які сфери життя вавилонського суспільства регламентують «Закони Хаммурапі»?
14. Які правові гарантії захисту прав військових містяться у «Законах Хаммурапі»?
15. Охарактеризуйте політичний лад стародавнього Вавилону.

Література

Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман [пер. с немец. Т. Басковой]. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.

Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с.

Історія світової політичної думки : навч. посіб. / уклад. В. В. Морозов. – К. : Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана, 2008. – 328 с.

Крижанівський О. П. Історія Стародавнього Сходу: підруч. / О. П. Крижанівський. – К. : Либідь, 2000. – 592 с.

Кухта Б. Л. Політологія. Історія і теорія політичної науки : курс лекцій / Б. Кухта, О. Красівський, А. Ліпенцев. – Л. : Кальварія, 2004. – 271 с.

Луцюк М. Вавилонська поема «Про безневинного страждальця» (фрагмент): художній переклад на українську [Електронний ресурс] / М. Луцюк // Синопис: текст, контекст, медіа. – 2014. – № 3. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/stkm_2014_3_11.pdf

Мищак І. М. Правове становище військовослужбовців і державних службовців у Стародавньому Вавилоні / І. М. Мищак // Наук. записки Ін-ту законодавства Верховної Ради України. – 2013. – № 5. – С. 15-19.

Нестуля О. О. Найдавніші уявлення про лідерство: Єгипет, Передня Азія [Електронний ресурс] / О. О. Нестуля // Економіка Крима. – 2013. – № 1. – С. 215-220.

Основи політичної науки: курс лекцій / за ред. Б. Кухти. – Ч. 1: З історії політичної думки: від стародавності до наших днів. – Л. : Кальварія, 1997. – 288 с.

Романова О. О. Жрецтво в соціальній структурі Єгипту доби Давнього Царства: автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / О. О. Романова ; НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського. – К., 2000. – 20 с.

Утвенко В. В. Формування державного апарату в Стародавньому Вавилоні / В.В. Утвенко // Наук. записки Ін-ту законодавства Верховної Ради України. – 2015. – № 1. – С. 153-157.

Хрестоматія по истории Древнего Востока: Учеб. пособ., в 2-х частях. Ч. I / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузицина. – М. : Высш. школа, 1980. – 328 с.

Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки : навч. посіб. / уклад. М. О. Багмет [та ін.] ; Миколаїв. держ. гуманітарн. ун-т ім. Петра Могили, Центр політ. досліджень. – Миколаїв : Вид-во МФ НаУКМА, 2002. – 220 с.

Швечиков А. Н. Религиозно-философский смысл социальных институтов Древнего Египта / А. Н. Швечиков // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2009. – № 115. – С. 164-170.

Щербина П. Ф. Історія політичних і правових вчень стародавнього світу : курс лекцій / П. Ф. Щербина. – Хмельницький : Хмельн. ін-т регіон. упр. та права, 2000. – 406 с.

Тема 3.

Староіндійська суспільно-політична думка

- 3.1. Особливості формування староіндійської суспільно-політичної традиції
- 3.2. Ведичний період розвитку суспільно-політичної думки
- 3.3. Брахманізм: погляди на общинно-кастову систему та політичний устрій
- 3.4. Дгармашастри – трактати про закон. Значення «Законів Ману» та «Артхашастри»
- 3.5. Проблематика зовнішньої політики у староіндійських пам'ятках політичної думки
- 3.6. Проблема царської влади у староіндійській політичній теорії
- 3.7. Політична платформа буддизму

3.1. Особливості формування староіндійської суспільно-політичної традиції

Політичний досвід стародавньої Індії, незважаючи на всю своєрідність індійської цивілізації й її замкнутість у просторі, став вагомою частиною загальносвітової політичної науки. Усвідомлення такої значущості відбулося не одразу, оскільки знайомство з індійською історією та культурою, політичною зокрема, було ускладнене через об'єктивні обставини.

Особливістю вивчення стародавньої Індії є майже цілковита відсутність писемних документальних джерел на кшталт європейських. Річ у тім, що в індійців своє специфічне ставлення до проблеми часу: кілька століть можуть промайнути «непоміченими», час плине повільно, а значні події відбуваються поступово, а не раптово. Отже, притаманним для індійської традиції є еволюційний, а не революційний шлях розвитку, що і пояснює безперервність і спадковість індійської цивілізації.

Констатуємо оригінальне світосприйняття, характерне для староіндійської релігійно-філософської думки: протягом століть вони майже не фіксували історичних подій, оскільки просто не вважали це за необхідне. Набагато більше їх розум займали глобальні проблеми буття, турботи про забезпечення найкращого шляху для власної душі. На початковому етапі становлення індології європейські дослідники навіть стверджували, що індійці не мають історії, оскільки в них зовсім відсутнє «історичне чуття». Дійсно, до приходу мусульман індійці, за небагатьма виключеннями, не мали стійкої історичної традиції, що надзвичайно ускладнювало усі намагання реконструювати поетапно розвиток індійської цивілізації в доісламський період.

Проте зовсім іншою є ситуація щодо політичної традиції індійців. Стародавні індійські джерела досить детально висвітлюють питання суспільного й державного устрою, обов'язків правителя, відносин між ним і підданими, дипломатичної служби та міждержавних зносин. До таких джерел насамперед належать: «Закони Ману» – найдавніший правовий кодекс індусів; дгармашастри – правові трактатів; епос, зокрема – дванадцята книга «Махабгарати» «Шанті-парва» («Книга про мир»), що подає правила поведінки громадян і називає принципи державобудування.

Окремо виділимо найбільш визначні твори політичної теорії – «Артхашастру» Каутілі та «Нітісару» Камандакі. І якщо останню часто сприймають як римоване викладення основного змісту першого з названих вище творів, то значення «Артхашастри» («Наука

політики») для всього подальшого розвитку суспільно-політичної думки індійців важко перебільшити, тому на ньому зупинимось далі детальніше.

Особливе сприйняття часу в індійців поєднується із специфічним розумінням простору і тут, власне, ми звертаємось до іншого принципового питання: яким є ареал індійської культури і що мається на увазі, коли йдеться про стародавню Індію та її політичне вчення. Під назвою «Індія» мався на увазі весь Південно-Азійський субконтинент, і коли йдеться про історичну традицію, а не сучасну ситуацію, саме так слід сприймати сутність цієї назви. Таким чином, до індійської культурної зони у різні часи були залучені території сучасного Афганістану та деяких центрально-азійських країн, гімалайського регіону, Південно-Східної Азії (Бірма), Цейлону та усіх країн Південно-Азійського субконтиненту.

Вивчаючи політичну думку стародавньої Індії, мусимо пам'ятати, що і в давнину, і в середньовіччя політично Індія ніколи не була єдиним цілим. На території субконтиненту співіснувало багато державних утворень, досить часто – абсолютно різних за суспільно-політичним устроєм (монархії та республіки). Це призвело до існування ще однієї проблеми у вивченні індійських політичних теорій – плутанини щодо внутрішньої та зовнішньої політики, адже в джерелах йдеться швидше про відносини між різними державними утвореннями на території Індостану, ніж про стосунки з зовнішнім світом, тобто – про міжнародні відносини в сучасному розумінні.

Щоправда, в індійській історії бували періоди, коли значні за обсягом території об'єднувалися у межах великих імперій і навіть мали дипломатичні стосунки з іншими державами поза межами Індостану (період імперії Маур'я, наприклад). Проте все одно вони ніколи не охоплювали всієї території субконтиненту – аж надто великим і різноманітним він є. Зі сивої давнини тут мешкали різні за расовим й етнічним походженням народи, які розмовляли різними мовами, мали різні господарські системи й культурні уподобання, сповідували різні традиції. Так само вражає географічне розмаїття Індії: тут можна побачити найбільші гори у світі, алювіальні рівнини, різноманітні ліси та гарячі пустелі – надто великою є площа субконтиненту, розташованого обабіч північного тропіка. Отже, ці два чинники – велика площа та розмаїття – стали визначальними як для існування великої кількості господарських укладів, так і різних політичних об'єднань.

Однак, наголосимо, що вже на ранньому етапі це сприяло формуванню певної суспільної свідомості індійців. Існуюче розмаїття – географічне, расове, етнічне, лінгвістичне, релігійне, культурне, політичне є визначальною рисою індійської цивілізації, а головний, об'єднуючий принцип цієї цивілізації – *єдність у відмінностях*. Відчуття єдності формувалось у давні часи багато в чому завдяки існуючим природним кордонам, і йдеться знову ж таки про субконтинент, чітко окреслений географічно. Вважається, що ідея індійської єдності, яка передбачала спільну могутність усього субконтиненту, зайняла міцні позиції в індійських умах приблизно з часів створення епосу «Махабхарата», на межі тисячоліть. І, якщо говорити про єдине ціле в політичному сенсі ми не можемо, культурно-цивілізаційна цілісність індійців не викликає жодних сумнівів, попри дійсно вражаючу різнобарвність індійського суспільства. Бути єдиним не означає бути однаковим, різноманітність в індійському варіанті стала запорукою толерантності, вміння розуміти інших і вчитися в них, водночас цінувати власні цінності. Чи не тому сучасні індійці називають свою країну найбільшою демократією (а не лише тому, що тут мешкає найбільше в світі виборців), що вони звикли до плюралізму?

Індія завжди претендувала на статус «гуру» – учителя, наставника людства, і це стосується не лише індійських релігійно-філософських систем і наукових знань, але й способу взаємодії на різних рівнях. Великий досвід Індії свідчить про можливість й ефективність мирного співіснування, доводить, що толерантність і пріоритет миру у міжнародних питаннях здатні підвищувати позиції країни у світових справах. Тож можна говорити й про певні здобутки індійців у зовнішньополітичній стратегії. Традиції співіснування різних людських спільнот мають відбиток в особливостях індійського менталітету, і це не могло не вплинути на ті політичні теорії, які продукували індійці упродовж століть. При цьому характерною ознакою суспільно-політичної думки Індії є спадковість, опора на традиційні авторитети та цінності, які в основі своїй були закладені саме в стародавній період.

3.2. Ведичний період розвитку суспільно-політичної думки

Хоча наука управління державою та політична теорія загалом не були в стародавній Індії окремою галуззю знань, проблеми влади й управління, громадського порядку й сумління не оминули усі основні джерела, з яких ми знаємо про життя давніх індійців. Основою ідейних цінностей індійської цивілізації, ключем до розуміння її культури та філософської думки вважаються два комплекси джерел: 1) *шруті* (те, що почуте); 2) *сміті* (те, що запам'яталося). До першого належать *Веди* та пов'язана з ними філософсько-літературна традиція (брахмани, араньяки, упанішади), до другого – епічні поеми «Махабгарата» і «Рамаєна», пурани (так звані «історії про старовину»), а також дгармашастри і сутри, які регулюють як державні і суспільні відносини, так і звичайну поведінку, ритуали й обрядову практику індусів.

Саме з літературою *шруті* пов'язаний перший важливий період для розуміння політичної проблематики стародавніми індійцями. Попередній – архаїчний період – не залишив по собі суттєвих джерел, то ж не є об'єктом нашого вивчення.

Вважається, що основи тієї віри, яку сьогодні ми називаємо індуїзмом, закладаються між 1200 і 1000 рр. до н.е. племенами аріїв, які починають заселяти Північний Індостан у середині II тис. до н.е. Так звана арійська проблема, щоправда, досі вважається однією з найбільш контрверсійних в історії людства, оскільки вчені не дійшли згоди щодо ареалу першого розселення арійських племен, а також шляхів «арійського завоювання» Індії. Батьківщиною аріїв в різні часи і в різних країнах вважали як Тибет і Алтай, так і терени сучасної України, і навіть – Північну Арктику. Докази на користь тієї чи іншої теорії завжди знаходяться в текстах самих Вед (де згадується північне сяйво, наприклад), і дискусії навряд чи вщухнуть найближчим часом.

Так чи інакше, період 1200–200 років до н.е. ми називаємо *ведичним*, оскільки священне писання індусів з'являється саме тоді під назвою Вед. Веди – це передусім чотири *самхіти*, священні книги, Рігведа, Атхарваведа, Яджурведа і Самаведа, а також комплекс коментарів до них: брахмани, араньяки й упанішади, які розвивали ведичну традицію. Назва «веда» походить від санскритського кореня «від» – бачити, сприймати. Веди займають особливе місце в соціальній пам'яті індійського суспільства, оскільки вони вперше дали цілісну картину світосприйняття та загальних цінностей. Веди сприймаються як вічне знання, як вважається, вони були передані стародавнім обраним мудрецам самим Богом, тому й називається священне писання *шруті* – «почуте». Тобто, вони існували вічно, так само як сонячне світло, століттями учні переймали ці тексти в

усній традиції від своїх вчителів, лише згодом вони були записані. Навіть сучасні мудреці – ріші – намагаються передавати тексти Вед усно, а учні намагаються відтворити навіть їхню інтонацію. Сила слова в даному випадку – данина традиції та доказ величчя вчення, яке нараховує багато тисячоліть.

Отже, авторитет Вед не підлягає жодному сумніву, нічого не може бути змінено у ведичному каноні, проте існують різні інтерпретації та пояснення ведичних гімнів. Тому так цінували коментарі до самхіт, і саме тому виник увесь ведичний канон – адже в традиції індусів процес розуміння та інтерпретації не може бути колись закінчено, і кожний історичний період породжував свої коментарі. У Ведах відображалися зміни в людській свідомості та суспільному розвитку, це збагачувало традицію, робило її «живою».

Власне, за винятком описів деяких обрядів, у ведичній літературі ми не знайдемо інформації про державно-політичний лад і суспільний устрій. Проте саме у Ведах беруть витоки базові поняття того релігійно-філософського вчення, яке згодом отримує назву *індуїзм* і стане основою, стрижнем індійської цивілізації.

Основою основ індуїзму є вчення про *варни*, яке стало відомим європейцям під назвою «кастова система». Найбільш чітко визначення цього порядку – система *варнашрамів*, оскільки важливим було розуміння необхідності різних правил поведінки для різних періодів життя людини (ашрамів), загалом їх було чотири – учень, домогосподар, відлюдник і самітник.

Якщо вчення про ашрами більше торкалося буденних проблем і способу життя окремого індивіда, то варновий розподіл є справжнім ключем до розуміння особливості індійського суспільства. Такий розподіл принесли зі собою саме арійські племена; остаточно склався він саме в епоху Рігведи. Санскритське слово «варна» означає «колір», що свідчить скоріше за все про те, що варни виникли в процесі контакту аріїв із місцевим населенням, які мали інший колір шкіри. Звідси й сприйняття усього арійського як шляхетного, на відміну від нецивілізованого місцевого соціуму, що згодом був «окультурений». Проте існує більш чітке пояснення, звідки саме взялися чотири варни: один із 1028 гімнів Рігведи, Пуруша-сукта, розповідає про першу людину Пурушу, з рота якого вийшли *брахмани*, рук – *кшатрії*, стегон – *вайшью*, ступнів – *шудри*, то ж кожен отримав відповідну долю, що мала передаватися у спадок.

Чотири основні стани давньоіндійського суспільства – брахмани (жреці), кшатрії (воїни), вайшью (землероби) та шудри (слуги) були основою, з якої згодом виростає поділ на більш дрібні категорії – *джаті*, що означає ідентифікацію за народженням; інколи перекладається європейцями як «національність». Поза межами Індії *джаті* (каста) не існує, це явище – виключно індійське, принцип цього розподілу – спочатку расово-етнічний, пізніше – станово-професійний, нові категорії виникали відповідно до розширення ареалу індійської цивілізації та господарського розвитку суспільства. З поширенням системи варн на автохтонне населення можемо говорити про затвердження арійської системи влади в Індії, принаймні – в її північній і центральній частині.

На чолі ведійських племен стояв вождь – раджа (так надалі йменуватимуть в Індії царів). Передусім він опікувався охороною своїх підлеглих, проводив військові завоювання, а справами господарськими йому допомагали займатися ради племен. Влада його була найчастіше спадковою. Імена тих давніх царів згадуються у гімнах Рігведи, чи не найбільш відомий з них – Судас, цар племені бгаратів. Згодом за іменем цього племені отримала назву уся країна – *Бгарат*, і лише з приходом мусульман з'явилася назва

«Індія», на честь однієї з найбільших річок, Інду. Гімни оспівують перемогу Судаса над коаліцією десяти племен Пенджабу, а також згадують інших, можливо – цілком міфічних володарів.

Також у Ведах уперше ми зустрічаємо описи деяких ритуалів і звичаїв, що характеризують політичний устрій, обов'язки володаря та суспільні принципи. Зокрема, згадується обряд *ашвамедга* – жертвоприношення коня, який пізніше став традиційним для проведення коронації.

Проте основним здобутком ведійського канону стало проголошення чистоти варн як головного принципу організації суспільства. Задля збереження такої чистоти встановлені основні речі, які розділяли членів кожної джати: вода, їжа, шлюб, професія (передавалася у спадок). За життя людина не могла змінити свою касту за жодних обставин. Представники різних каст не могли разом вживати їжу й пити воду (таким чином забезпечувалася ритуальна чистота), а також укладати між собою шлюби. Звичайно, траплялися й виключення, і це призводило до виникнення нових джаті. Різні чинники спричинили згодом їх появу – розділення праці, включення до індійського культурного ареалу нових етнічних общин, ускладнення соціальної стратифікації, змішані шлюби, іноземні вторгнення та ін. Усе це згодом призвело до великої кількості джаті (в сучасній Індії нараховують близька 15 тисяч!), але слід пам'ятати, що кожна з них «відповідає» одній із чотирьох варн, уперше визначених у Ведах. Наприклад, серед жреців-брахманів згодом виникне своя градація – відповідно до професійної діяльності, були брахмани – астрологи, домашні жреці, знавці граматики, писарі, однак всі вони у будь-якому разі належали до вищої варни, і ніщо не могло змінити такий порядок.

Про виняткову роль варни брахманів свідчить той факт, що багато індологів визначають перший етап існування суспільно-релігійного вчення індуїзму як *брахманізм*. Саме діяльність варни брахманів визначала існування й інших варн, все життя індійців було пронизане правилами, догмами і супроводжувалося безліччю обрядів. Відомий індолог А. Бешем надав вичерпну характеристику такій системі: «Рішуче визнання того, що люди не є однаковими та існує певна ієрархія станів, і в кожного з них свій обов'язок і свій життєвий шлях, належить до найбільш визначних рис давньоіндійської соціології».

3.3. Брахманізм: погляди на общинно-кастову систему та політичний устрій

Подальший розвиток індійського суспільства пов'язаний саме з утвердженням брахманізму та його настанов про чистоту суспільства, обов'язки кожної варни, закон і ритуальні традиції. Як це не дивно, подібний розподіл мав також об'єднуючий характер, адже система варн-джаті тримала суспільство набагато міцніше за будь-які державні кордони, соціальна градація була запорукою «нормального», з точки зору канону, існування, а політичні інститути були лише виконавчою ланкою для забезпечення чистоти такого порядку. Принцип касты, який так відчайдушно захищали брахмани, мав елемент об'єднання, оскільки не зважав ні на плем'я, ні на державу, тому що мав іншу структурну силу.

Самі індійці часто визначають касту як «певний, визначений стан розуму», що цілком слушно з огляду на існування кастової ментальності. Протягом тисячоліть система *варн-джаті* була цементуючою силою індійського суспільства, запорукою його стабіль-

ності. За її межами існування окремої людини практично взагалі було неможливим. До того ж кастова система, «ідеальний сплав жорсткості та гнучкості», як називав її Дж. Неру; це виключно індійське явище і не має аналогів. Сам термін «система *варн* – *джати*» є більш вірний, ніж просто «кастова система», і річ не лише в тому, що «каста» – запозичене з португальської слово, що означає «рід, різновид», і можливо, походить від латини, де «*castus*» – «незмішаний, незайманий». Зазначений термін краще висвітлює структуру та трансформацію системи, яка йде з градації давньоіндійського суспільства, системи уже згаданих вище чотирьох варн (брахманів, кшатріїв, вайш'їв та шудр), що висвітлена в індуїстських авторитетних текстах. Вона визначала всі сторони існування людини в суспільстві і саме виключна роль такої системи сприяла слабкості державних інститутів у традиційному індійському суспільстві.

Якщо базовою, елементарною одиницею цієї системи була *каста* (*джати*), у якості структурної одиниці слід розглядати общину (як у сільській, так і в міській місцевості). Її життя регулювалось звичайним правом, вона справді була незалежною від держави та мала власні органи управління та правосуддя. На чолі такої общини стояв *панчаят* – рада старійшин, вибірний орган, дослівно «п'ятірка», хоча насправді мудреців могло бути й більше. Насамперед, індійське суспільство на найнижчому рівні володіло певними навичками демократії – самоврядування, зокрема, ще задовго до прийняття законодавчих актів щодо управління країною. Колективізм завжди був характерною рисою східних суспільств, в індійському випадку він знайшов досить конкретний прояв у такому надзвичайно життєздатному організмі, як община. Звичайними для індійців були й процедури, що супроводжують існування такого організму – вибори, обговорення, голосування, законслухняність щодо обраних представників влади.

Усе це робить зрозумілим сучасну «загальну готовність» суспільства до нових демократичних традицій, відображених у Конституції Республіки Індія 1950 р. І хоча індійці люблять називати свою країну «найбільшою в світі демократією» – у тому числі через величезну (бл. 800 млн виборців), насправді існує ще одне визначення – «*кастова демократія*», адже досі не є побороною соціальною градацією у суспільстві, визначена прадавніми нормами. Саме тому один з основних творців індійської Конституції, послідовний борець проти кастових засад організації суспільства доктор Б. Р. Амбедкар стверджував: «Політична тиранія – ніщо, у порівнянні зі соціальною». Він мав усі підстави для такого зауваження, адже сам походив з «низької» касты *махарів*, і хоч здобув чудову освіту, у тому числі і за кордоном, усе своє життя відчував тягар власного походження. Ім'я Амбедкара передусім має асоціацію з існуванням *інституту недоторканих* – позакастових індусів, життя яких і в давні часи, і тепер є надзвичайно складним.

Термін «недоторкани» має швидше англійське, ніж індійське походження. Він з'явився саме в колоніальні часи. Традиційно індуси називали таких людей *аварнья*, тобто – «поза варною», пізніше виникли терміни *харіджану* («божі діти») й *даліти* («пригнічені»). Сам інститут недоторканих – людей, в яких кастовий інду не візьме їжі, води і справді не торкнеться навіть їх речей – теж явище виключно індійське, його виникнення сягає періоду, про який тут йдеться. Найімовірніше, вигнання з касты було традиційним покаранням за порушення ритуальної чистоти та інших правил, а також до нижчої верстви суспільства зараховували відсталі племена, що мали нижчий рівень розвитку та поступово залучалися до індійського суспільства. За недоторканими традиційно закріпилися найбрудніші професії, такі, як прибирання сміття і нечистот, вичинка шкір тварин і под.

Каста, карма, дгарма – так визначають головну «тріаду» у вченні індуїзму, і все починається саме з касты, яка визначала весь життєвий шлях, правильне дотримання карми – всесвітнього закону про перевтілення душ і потойбічне покарання та чітке виконання власної дгарми, закону. Подібний стан речей зберігається протягом усього так званого класичного періоду Індії – до приходу у VII ст. н. е. мусульманських завойовників, коли індуїзм та інші автохтонні вчення визначають розвиток її господарства, суспільних інститутів і культури.

У дослідженні соціально-політичних ідей цього періоду ми спираємося передусім на літературу *сміті* – епос і релігійні, етичні, правові трактати, в основі яких – усні розповіді, що пізніше, починаючи від 500 р. до н.е. були записані. Саме з епосу й пуран ми можемо отримати цінні знання про те, як стародавні індійці сприймали Всесвіт, власний світ, якими бачили правильні відносини між людьми, зокрема – між правителем та його підданими, яким хотіли б бачити справедливого правителя, як ставилися до війни та миру, співіснування різних людських спільнот і под. І хоча більшість віруючих індусів сприймає *сміті* лише тому, що тут немає протиріч із *шруті*, деякі тексти з «того, що запам'яталось», вважаються не менш важливими, наприклад, частина однієї з книжок «Махабгарати» – «Бгавадгіта», оскільки в ній йдеться про базове для індусів почуття морального обов'язку у відповідності до закону карми. Так само й для розуміння етапів складання суспільно-політичної думки індусів (саме представників індуїзму) надзвичайно цікавим є ознайомлення з текстами канону *сміті*.

Розпочнемо з того, що тут ми зустрічаємо цілісне розуміння індійської цивілізації, як вже відзначалося, формування основ самосвідомості і політичної поведінки на основі географічної та культурної єдності. *Бгаратварша* («земля синів Бгарати») та *Джамбудвіп* («континент дерева Джамбу») – найдавніші назви субконтиненту, сучасна самоназва країни на гінді – Бгарат. Пурани, книги індійської міфології та історії, зазвичай поділяють увесь світ на сім великих частин – *двіп* (острів), і *Джамбудвіп* – одна з них, згідно цій літературі – центральна. У свою чергу, вона поділяється на дев'ять частин (*варш*), одна з яких – *Бгаратварша*, розташована від Гімалаїв до моря. Дуже важко чітко визначити кордони кожної з вищеназваних територій, але, безперечно, *Джамбудвіп* – більша, оскільки до неї також традиційно відносили землі на північ від Гімалаїв в Центральній Азії. Індія зазвичай називалась *Джамбудвіп* за часів Маур'їв і Кушанської імперії, тобто в періоди великих державних об'єднань. *Бгаратварша* – земля вже суто індійська, на південь від Гімалаїв, на північ від океану. Проте, можливо, до неї іноді включали південно-східні території, що відбивало пізніші політичні реалії – періоду імперії Гуптів, які поширили вплив на схід.

У більш простішому варіанті Індію зазвичай поділяють на три великі частини: північну (гірську), Індо-Гангську рівнину (*Ар'яварта*) та півострів на південь від гір Віндхья (*Дакшінанатха*). Середньовічна назва *Гіндустан* більш-менш кореспондується саме з *Ар'явартою* давнини, центральною ареною індійської історії.

Із політичної точки зору вся Індія (субконтинент) сприймалася як «універсальна монархія» – *чакраварті кшетра*. Така «імперія» була скоріше політичним ідеалом і не суперечила існуванню регіональних автономій: спочатку це були *джананади* – колишні об'єднання племен, що згодом перетворились на політичні об'єднання республіканського типу (*гани, санхти*), пізніше – монархічні держави (обидва типи деякий час співіснували). Передусім, єдність у різноманітності в політичному устрою передбачала пріо-

ритет загальноіндійських інтересів, однак усталеною нормою було існування багатьох держав, різних за політичним устроєм. Сучасні дослідники навіть намагаються відшукати тут витоки федералізму, як найбільш природного для Індії державного устрою, а також пояснюють природну для індійців схильність до демократії.

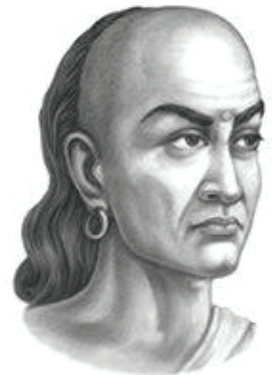
3.4. Дгармашастри – трактати про закон. Значення «Законів Ману» та «Артхашастри»

Індійська політична теорія й уявлення про «правильну» поведінку членів суспільства знайшли своє відображення у різноманітних текстах, але найбільшу цінність для нашого предмета становить правова та етико-моральна література *дгармашастр* і *дгармасутр* – трактатів, які відбивають норми поведінки людини з кожного соціального прошарку (варн і каст) і для кожного періоду життя (ашраму), а також містять практичні поради щодо організації суспільства та ведення державних справ. Як відзначав індолог С. Ольденбург, «...дгармашастри містять вічні істини, вони створені для того, аби вказати, яка поведінка є правильною, а яка – ні». Тобто, вони сформульовані як побажання, а не як закони, власне, саме санскритське слово «дгарма» означає швидше «праведність», ніж «право». Авторитетність шастр набагато більша, ніж література дгармасутр, в яких частіше йдеться про ритуальну поведінку та лише лаконічно викладені настанови учням щодо правильної життєвої поведінки.

Найбільш авторитетним джерелом літератури дгармашастр вважається *Ману-сміті*, «Закони Ману», які вперше зафіксували усі принципи життя індійців на основі системи варн-ашрамів. За різними підходами це сталося на межі тисячоліть (із II ст. до н.е. до II ст. н.е.). Текст викладається у формі бесіди між мудрим учителем Ману та групою святих-ріші, що просять його розповісти про закони й норми життя для усіх варн. Починаючи з цього часу, Ману стає найбільшим авторитетом в усіх наступних дгармашастрах, на нього посилаються як на виключно важливе джерело, що не підлягає сумнівам. Ману пропонує ідеальну схему життя, набір правил поведінки, наслідування котрим означає виконання дгарми та застерігає від її порушення.

Ще раз відзначимо, що *дгарма* – це суто індійський термін, який не має аналогів у європейській традиції, він поєднує багато значень: закон, порядок, сумління, обов'язок, життєвий шлях, окремий для кожної варни. Саме тому усі дгармашастри слід розглядати не тільки як суто правові тексти, але й також як збірки моральних нормативів, які стали орієнтиром для всіх благочесних індусів. У такому контексті ми й вивчаємо і Ману-сміті, й дгармашастри та дгармасутри інших авторів – Гаутами, Васіштхи, Баудгаяни, Апастамби, Яджнавалк'ї, Наради. Ця морально-правова література індусів створювалася протягом кількох століть, що є абсолютно звичайним для індійської культури, де традиції зберігалися та розвивалися, а загалом комплекс таких джерел був завершений у середині I тис. н.е.

Завдяки дгармашастрам ми можемо вкотре пересвідчитись, що упродовж століть традиційне індійське суспільство спиралося на одні й ті ж пріоритети, витоки котрих – у філософсько-релігійному вченні індуїзму, саме тому в них настільки багато



Чанак'я Каутілья
(бл. 340–275 до н. е.)

повторів і спільних моментів. «Закони Ману» стали лишень своєрідним рубежем: із одного боку, підсумовували вже накопичений досвід, з іншого – стали базою для подальшої деталізації права та моралі індусів. «Закони Ману» подають нам розуміння основ індійської державності, трактують походження царської влади й її абсолютну необхідність для забезпечення порядку в суспільстві.

Надалі теорії державності були розвинуті й удосконалені, про що свідчать інші відомі нам джерела, зокрема «Артхашастра» – «Наука про користь» (частіше перекладається як «Мистецтво (наука) політики»). Автором трактату вважається Чанак'я Каутілья – міністр і головний радник царя Чандрагупти, засновника північно-індійської династії Маур'я (вважається, що саме Каутілья привів його до влади та протягом усього правління допомагав своїми вдалим порадами). Завдяки своєму розумному міністру Чандрагупта Маур'я зміг протистояти нападку греків і згодом створив велику імперію, що об'єднала індійські землі від Ірану й Афганістану до сучасного штату Майсур на півдні. Каутілья був майстром інтриг та одним із найперших авторитетів у галузі політичної думки індійців. Його дипломатичний хист сучасні індійці вшанували тим, що дипломатичне містечко в столиці Індії Нью-Делі назвали на його честь Чанак'я-пурі.

«Артхашастра» – це величезний трактат, що складається з 15 частин. Він присвячений різноманітним проблемам державобудування, життя суспільства та міждержавним відносинам. Традиційною (але дискусійною) точкою зору, є підхід, за яким автором праці, принаймні її частини, розглядають саме Каутілью. Отже, трактат створений в останній чверті IV ст. до н.е., і, можливо, потім був доопрацьований. Прихильники іншої точки зору вважають, що «Артхашастра» є зведеним результатом спільної праці поколінь індійських учених. Наукові суперечки про це досі не завершені. Більш за все дослідників застерігає той факт, що в своєму трактаті Каутілья ніде не посилається безпосередньо на двір Маур'їв. До того ж, думки самого Каутільї висловлені в третій особі. Проте, у давньоіндійських творах часто зустрічається подібна манера викладення, і сам по собі цей факт ще нічого не доводить. Відомий індійський учений А. Алтекар, знавець класичного індійського суспільства, слушно вказує на те, з якою метою створювалась «Артхашастра»: «...метою книги є зображення механізму роботи типової держави, організму великої імперії...» Тобто, її автор не мав за намір розповісти про адміністрацію Маур'їв, ось чому ми не знайдемо в трактаті деталей, притаманних лише тогочасній державі.

«Артхашастра» не описує існуючу, а намагається показати ідеальну – з точки зору Каутільї (чи когось іще) – державу. «Наука політики» є найповнішим джерелом про організацію різних функцій держави та життя населення, яке на тривалий час стало основою для подальшого розвитку законодавства в Індії, оскільки охоплює всі сфери управління та міждержавних стосунків. Багато дослідників твору вважають, що «Артхашастра» покликає бути книгою, де викладені постійні й незмінні істини, «вічна наука політики й управління», яку можна співвіднести з філософськими вченнями.

Завжди продовжуй свою політику відповідно до обставин, завжди опиняйся у правильному місці.

Перед тим, як шукати підтримки в інших, необхідно спочатку посилити власну потужність і самовпевненість.

Сила збільшується шляхом придбання друзів.

Жодне завдання не буде надто складним, якщо його вирішувати правильним стратегічним шляхом.

Із висловлювань Каутільї

3.5. Проблематика зовнішньої політики у староіндійських пам'ятках політичної думки

У «Артхашастрі» відображені всі основні складові політичної науки індійців, а саме теорія *саптанга* – семи основних елементів країни та теорія *мандали* (кола, колеса). А сьома частина трактату має назву «Про шість методів зовнішньої політики».

Детальніше про названі політичні теорії:

а) *концепція саптанги* (у перекладі – сім елементів). Вона займає чільне місце у композиції індійської політичної теорії: сім основних складових визначають державу. Першу позицію посідає господар, очільник держави – *свамін* (цар), другу – *амат'яс* (рада міністрів), третю – *раштра* – територія, власне країна. Наступні: *дургас* – столиця держави або форти, *бала* – військо, *коша* – казна та *мітра* – союзник. За цією теорією держава може існувати й плідно функціонувати лише за умов, коли всі ланки політичної структури міцно пов'язані між собою та взаємодіють. Таким чином, в «Артхашастрі» ми бачимо розвиток політичних підходів, викладених у Ману-сміріті, зокрема – пріоритет царської влади, водночас – обмеженої діяльності ради міністрів;

б) *концепція мандали*, на відміну від саптанги, стосується більше зовнішньої політики і спілкування зі сусідами. Вона передбачає наявність могутнього правителя, що стоїть, так би мовити, у центрі кола, колеса (мандали). Недарма сильний монарх у староіндійській, зокрема, буддійській традиції, має назву *чакравартін*, дослівно: «той, хто обертає колесо (закону)». Далі теорія мандали у спрощенні має такий вигляд: найближчі сусіди царя, які безпосередньо оточують його володіння – це потенційно ворожа сфера; ті ж, які межують із територією ворога – потенційні друзі (сусід мого ворога – мій друг). Так стверджується у 13-15 шлоках 2 розділу VI частини «Артхашастри». Традиційно мандала нараховує 12 правителів, серед яких – не лише сусіди-вороги та їх сусіди-союзники, а також союзники ворогів і союзники союзників, союзники союзників ворогів і т. д.

Безумовно, така теорія є схематичною; на практиці одну мандалу не обов'язково складала саме 12 царів, так само різною могла бути кількість потенційних друзів або ворогів. Єдине, що завжди залишалося обов'язковим, то це мета царя, який стояв у центрі мандали: він мав за допомогою своїх послів і таємних агентів спостерігати за можливостями усіх оточуючих його правителів, враховувати всі зміни в міждержавних стосунках і у розвитку країн-сусідів, аби за допомогою системи угод і домовленостей підтримувати власну силу та зберігати незалежність, а в кращому випадку – залишатися домініоном. За кінцеву мету такий цар мав у разі необхідності та наявності потенціалу здійснити «*дгармвіджайя*» – справедливе завоювання, тобто вагомо поширити власні володіння за рахунок територій слабших сусідів. Таким чином, територіальне розташування та урахування всіх навколишніх потенцій мало ледь не вирішальне значення для успішної зовнішньої політики. Важливим була і наявність союзника, який в стародавніх індійських текстах визначається санскритським словом *мітра* – «друг».

Каутілья нараховує шість *методів зовнішньої політики*: мир, війна, похід, очікувальне становище, пошуки допомоги, подвійна політика. Проте інші автори, пізніших часів, зводять їх (цілком природно) до двох основних – миру та війни. Індійська світоглядна традиція є виключно мирною, саме Індія – батьківщина теорії ненасильництва, тож більшість джерел – філософсько-релігійних і правових трактатів – стверджують пріоритет мирних засобів для вирішення будь-яких проблем. У зовнішньополітичній стратегії індійців переважає виважений підхід, за яким зіткнення військ, війна – останній засіб

у політиці. Більш перспективними вважалися дипломатичні дії та інтриги, організація «розколу» серед прибічників ворога і «таємні засоби» задля усунення останнього у царствах, які входили до мандали. Проте в художній літературі й епосі знайдемо багато прикладів проголошення війни великими царями, а також описів військових баталій (власне, «Махабгарата» присвячена великій битві двох кланів – Пандавів і Кауравів). Це й не дивно: адже війна і захист підлеглих – обов'язок кшатріїв (варни воїнів, до якої найчастіше належали царі), такою є їхня дгарма.

І все ж, миролюбність і толерантність – характерні риси індійської релігійно-філософської думки. Завдяки ним знайшлися й шляхи для примирення вищевикладених протиріч. А саме: ідеальним проголошується згадане вище *дгармвіджайя*, «справедливе» завоювання, на відміну від двох інших – «корисного» і «диявольського», як їх класифікує Каутілья. У разі такого завоювання обов'язково проголошував заздалегідь про свої наміри, а потім залишав підкореним царствам певну автономію, вимагаючи лише визнати себе гегемоном за усіма належними традиціями та ритуалами.

Справедливому завоюванню, який задовольняється повною покорою ворога, слід підкоритися, враховуючи небезпеку з боку інших завоювань.

З тексту «Артхашастри»

Могутній цар насправді був завжди оточений підлеглими правителями, які підносили йому подарунки, підтримували військо, надавали свої території під час воєнних виступів. А натомість вони відчували себе справжніми господарями на власних землях, принаймні частково зберігали свою незалежність. Тобто місцевий володар водночас був напівзалежним царем щодо визнаного ним гегемону. Про різний статус монархів свідчать і їх титули: *раджа* («цар»), *махараджа* («великий цар»), *махараджадхіраджа* («найвеличніший із усіх царів»), *самрат* («імператор»). І така ситуація була типовою для традиційної Індії, де нормою політичного життя завжди було існування багатьох відносно незалежних невеликих державних утворень, а не міцних імперій. Слабкість державного апарату, рихлість політичної структури приводили до невизначеності самого поняття держави і очевидного збігання зовнішньої і внутрішньої політики, і такий стан речей обов'язково слід враховувати під час аналізу теорії мандали, аби не ставити на місце сусідів великі держави, такі, як Іран чи Китай, а правильно трактувати всі елементи політичної теорії щодо власних можливостей Індії, як субконтиненту.

3.6. Проблема царської влади у староіндійській політичній теорії

Індійська політична теорія величезну увагу приділяла особі монарха, царській владі як інституту, що забезпечував порядок і процвітання країни. За довгі роки в індійській морально-правовій і художній літературі навіть склався образ «ідеального правителя» – справедливого й невтомного, добродісного та розумного. Хоча з давнини на індійських теренах існували різні типи держав, джерела в першу чергу називають монархію (*раджья*, *свараджья*, *махараджья*; від *раджа* – цар), а вже потім республіку (*гана*, *санкхья*). Оскільки саме монархічний устрій був найбільш поширений, цей факт навіть визначив назву політичної науки – *раджадгарма* (обов'язок царів) або *раджьяшаstra* (наука правління). Існували й інші терміни для визначення мистецтва керування суспільством, зокрема – *данданіті* (від санскритського *данда* – покарання). Остаточною назвою для цієї галузі знань згодом став термін *нітішаstra* (слово *ніті* спочатку мало значення «напрямок»), і лише пізніше стало перекладатися як «політика»).

Отже, основа індійської державності – царська влада, і щодо її походження висуватись таке пояснення. «Коли люди, не маючи царя, розбіглися з острахом в усі сторони, Бог створив царя для охорони свого творіння», – пояснює Ману. «Щастя царя полягає в щасті його підданих». Слово «*раджса*», як вважається, походить від слова «*ракш*» – охороняти. Тож ідея царської влади в індійській традиції є дуже простою: людство потребує сильної єдиної волі, яка б тримала людей разом і водночас не давала їм ображати один одного. З цього випливає, що царю надається нічим не обмежена влада, але й вимоги до нього висувуються високі – відповідальність перед Богом так само не обмежена, настільки й велика. «Якщо цар й отримує 1/6 прибутків та 1/6 добрих справ своїх підданих, то й 1/6 їхніх гріхів припадає так само на його сумління», – вчить Ману. Тож не дивно, що в індійців існувала така уява: якщо на країну насувається біда, то винен у цьому цар – він не виконував належно своїх обов'язків. Якби він був справедливий і наслідував закон, країна б процвітала і не зазнала лиха.

«Закопи Ману» встановлювали, що цар уособлює 7 (священне для індійців число!) особистих якостей: він є батько, матір, вчитель, захисник, вогонь, скарб і потойбічна відплата. Царська влада була спадковою, царевичі отримували належне виховання і досить часто брали участь у державних справах, проте в «*Артхашастрі*» зазначено: нехай цар не зводить на престол навіть єдиного сина, якщо той безпутний.

Як саме цар має управляти та дбати про закон? Ману, посилаючись на авторитет Вед, стверджує, що найкращий інструмент для виконання закону – покарання. Весь світ, запевняє він, тримається на покаранні, оскільки всі роблять те, що належить, лише з остраху перед покаранням. «Зі страху палає вогонь, зі страху сяє сонце», – написано у Ведах, тож в індійців сильно розвинутим є розуміння невідворотності покарання за дурні, неправедні справи, як в теперішньому житті, так і в наступних переродженнях. Але якщо закон карми має стимулювати сумління віруючих, цар і його діяльність спрямовані на забезпечення порядку в існуючому житті. Того царя вважають справедливим, який говорить істину, робить правильні вчинки, знає закон і справедливо застосовує покарання. Інакше він буде сам знищений тим покаранням, яке несправедливо вчинив щодо своїх підданих.

У «Законах Ману» змальований ідеал справедливого правителя, який для виконання обов'язків потребує надійних помічників – мудрих радників. Ману вказує, що належні міністри мають обиратися з відповідного середовища, з родин, в яких вже були радники і державні діячі. Звичайно, на перший план висувуються тут брахмани, роль яких в індійському суспільстві завжди була дуже великою. На них у цьому випадку покладається місія контролю й умиротворення царя, якщо він буде надто суворим і жорстоким або ж припуститься помилок. Не слід недооцінювати таких обмежень: ставилися доволі чіткі бар'єри на шляху до всевладдя царя, правління його могло бути справедливим і мудрим лише за допомоги радників і розумних міністрів, а влада, хоча й мала характер всесильної, насправді обмежувалася і контролювалася. Відносини з підданими відбувалися шляхом прийому скарг і прохань від населення та винесення справедливих рішень, а в разі незадоволення могли відбуватися більш детальні переговори. Насправді, як вже зазначалося нами вище, індійці споконвічно жили здебільшого у доволі замкнених сільських общинах, які мали своє самоврядування, тож справи верховного правителя їх цікавили лише тоді, коли йшлося про безпеку – в разі стихійних лих чи військових вторгнень. Центральна влада нечасто впливала на місцеве самоврядування, майже не втручаючись у те, як вирішувалися справи на рівні общин. Місто більше залежало від

царської влади, оскільки палац правителя надавав безліч робочих місць, тож міські жителі були зацікавлені у його процвітанні. Зазвичай цар не втручався у приватне життя своїх громадян (міг лише радити, яка віра є найбільш прийнятною), і свобода віросповідання була звичайним правом, яке індійці з тих часів сприймають як очевидні речі.

Зауважимо, що політика завжди була спадковою справою представників певних каст, що належали в першу чергу до варни кшатріїв. Згідно з Ведами, саме вони мали займатися царськими справами, тому участь широкої громадськості в управлінні була обмеженою. Тож класичний індійський цар – кшатрій, а доля кшатрія визначена у Манусміті наступним чином: «Охорону підлеглих, роздачу милостині, жертвоприношення, вивчення Вед та неохочість до мирських втіх Брахма встановив для кшатріїв». Але насправді, царська родина лише теоретично мала походити з варни кшатріїв, насправді так було не завжди, вважається що стародавні індійські династії Шунгів та Канвів були брахманами, а Нанди і, можливо, навіть Маурії взагалі були шудрами. За висловом індолога А. Бешема, «хто царював – той і кшатрій». Тож говорити потрібно загалом про радж'ядгарму – обов'язки царя, ким би він не був за походженням. Дгарма царя усіма джерелами визначається однаково: охорона живих істот, виконуючи такий свій обов'язок, цар досягає благополуччя в обох світах.

Особливе значення царської влади мали підкреслити й спеціальні ритуали, якими взагалі наскрізь пронизане усе життя індійців. Виконання таких звичаїв додає впевненості, закінченості в усіх життєвих справах, то ж годі й говорити, що початок царювання монарха мав бути обставлений належно. Цьому присвячені два основні обряди: *раджасуїя* (коронація) й *ашвамедга* (жертвоприношення коня), які доповнювали одне одного. Обряд раджасуїя здійснювався у три етапи – підготовчий, власне коронація та спеціальні ритуали. Під час першого етапу цар відвідував своїх радників і міністрів, лише після цього наступного дня розпочиналася коронація. Під час благословення на царювання цар сідав на прикрашений дорогоцінним камінням трон, укритий шкірою тигра, де його кропили святою водою, спеціально доставленою зі священних річок і морів. Брахмани читали спеціальні мантри, що мали забезпечити силу під час царювання і надавали законність царській владі. Натомість цар клявся в тому, що його правління буде справедливим і виконував безліч різних ритуалів, наприклад – ступав на шкіру тигра й робив три символічні кроки – як сам бог Вішну, чії три кроки обіймають весь світ. Повертався з коронації цар на слоні, одразу їхав до державних сановників, що підкреслювало невід'ємний зв'язок між двома ланками влади в межах концепції *сантанги*. Під час раджасуїї, яка у повному обсязі могла тривати аж до року, цар також здійснював «справедливі підкорення», об'їжджав територію царства та показував таким чином свою могутність.

Підсумовуючи, відзначимо: «справжній» індійський цар мав багато працювати, а не вихвалитися своєю владою, і не лише накопичувати скарби, але й роздавати їх. Він мав захищати абсолютно все: територію – від ворогів, варновий поділ – від змішення, багатих – від грабіжників, бідних – від великих податків, сім'ї – від подружньої зради. А ще він повинен був опікуватися загальнодержавними заходами – іригаційними роботами, боротьбою з голодом і под. Від нього очікували сприяння мистецтвам, літературі та просвіті. Вихідні царю мати не належало, Каутілья радив володарю спати не більш як шість годин на добу і не витратити багато часу на такі буденні речі, як умивання та їжа. Звичайно, у текстах змальований ідеал, невідому, чи були в реаліях такими справжні правителі.

3.7. Політична платформа буддизму

Згадуючи про діяльність великого Ашоки, підкреслимо той факт, що класичне індійське суспільство (стародавнє і ранньосередньовічне) було цілком толерантним, і хоча в основі його, безперечно, були цінності індуїзму, не слід відкидати впливу на його розвиток інших релігійно-філософських течій, передусім – буддизму. Дж. Неру, фундатор незалежної Індії, зазначав: «Великий учитель нашого народу Будда, який жив 2 500 років тому, якось сказав, що найбільша перемога – це перемога, за якою ніхто не отримує поразки, і всі можуть розділити її наслідки. А такої перемоги неможливо досягнути шляхом конфліктів і масових руйнувань, які притаманні сучасному світу». Можливо, першим це збагнув саме цар Ашока і тому поклав край кривавим конфліктам.

Саме доктринальні підходи буддизму, принцип *ахімси* (абсолютного ненасилля) як основний формуючий принцип буття визначає, насамперед, його вплив на формування й розвиток індійської політичної традиції. Засновник учення, що згодом стало однією з світових релігій, *Сіддгартха Гаутама* жив в середині I тис. до н.е., згодом здобув ім'я Будда – «просвітлений», звідти й походить назва релігійно-філософської течії, якій судилося вийти далеко за межі Індостану. За легендою, він народився в заможній і впливовій родині царя племені шак'їв із передгір'я Гімалаїв, з дитинства ні в чому не знав нестачі, але одного разу вийшов за межі царського палацу і дізнався, що в світі існують лихо, хвороби та смерть. Отже, життя людини сповнене стражданнями – це є одна з перших істин, які осягнув царевич Сіддгартха. Він покинув родину і безтурботне життя, став відлюдником і пройшов багато шляхів, спілкуючись із різними людьми. Нарешті, після багатьох мандрів він дійшов «чотирьох шляхетних істин» і здобув просвітлення, після чого став навчати людей і повернувшись до своєї віри багато прихильників.

В основі буддистської філософії – етичне вчення, яке роз'яснює «чотири істини»: 1) будь-яке існування є стражданням; 2) причина страждань – бажання; 3) припинення бажань призводить до кінця страждань; 4) існує шлях до звільнення від страждань.

При цьому буддизм заперечує, що причиною страждань є гріхи в минулому житті, як вчить індуїзм, а також відмовляється від інших принципів індуїзму: не визнає варново-кастовий поділ і виключні позиції брахманів у суспільстві, авторитет Вед і надто складні ритуали. Щоправда, в буддизмі є місце для категорій *карми* і *сансари* – «вічного кругообігу», але спасіння він бачить лише у повній відмові від мирських бажань і насолод матеріального світу за рахунок зосередження на пошуку істини всередині. Саме такий шлях веде до *нірвани* – повного вгасання бажань і звільнення від сансари, коли душа нарешті отримує спокій і вічну свободу. Сам Будда досяг такого стану і з того часу вважається, що це є можливим для наполегливого послідовника його вчення.

Проте нам цікавий інший аспект буддизму, а саме його суспільна позиція, що спричинила цілу революцію в стародавній Індії. Йдеться про фактичне заперечення варново-кастового устрою, споконвічного поділу людей на різні групи, про визнання рівними



Статуя Будди з Сарнатх, IV ст. н. е.

всіх, хто забажає звільнення від страждань матеріального світу, адже всі вони живуть в однаково страшному світі. Саме тому Будда здобув величезну кількість послідовників, яким набридли жалюгідне існування та залежність від брахманів із їх постійними обрядами, ритуальними діями та претензіями на виключні знання. До того ж, проповіді велися будь-якою місцевою мовою, а не священним санскритом, зрозумілим лише брахманам. Одним словом, буддизм був простішим, набагато більш зрозумілим, не вимагав великих жертв і заохочував колективну працю заради загального спасіння.

Учення бурхливо розвивалося усю другу половину I тис. до н.е., з'явилися монастирі й університети, які прихищали послідовників буддизму з різних частин Індії, а потім і з сусідніх країн. Міцніла й буддійська община – *сангха*, організація якої нагадує устрій давньоіндійських племенних об'єднань (із такого походив і сам Будда).

Прихильниками буддизму ставали не лише бідні й знедолені, чи не найяскравіший приклад – навернення до цієї релігії імператора *Ашоки*.

Саме за Ашоки стає поширеною концепція *чакравартіна* («того, хто обертає колесо закону»), а цар Ашока Маур'я вважається в індійській традиції чи не першим «ідеальним царем». Із його ім'ям пов'язують найбільший розквіт Індії, створення імперії, що охопила майже всю північну й центральну частину Індостану. Ашока став царем у першій чверті III ст. до н.е., як і належало могутньому володарю, на початку царювання він здійснив *дгармвіджайя* і підкорив багато територій. Створивши велику імперію, він припинив війну, як стверджують джерела – під впливом вчення Будди про ненасилля, забезпечив спокій і порядок у державі. Він багато подорожував і ходив на прощу до святих місць, намагався вшанувати і буддійських монахів і брахманів, утверджуючи принцип толерантності у своїй державі. Уздовж доріг він наказав будувати крилиці і притулки для прочан, саджати фруктові дерева, які відкидали тінь і давали їжу. Під час його царювання процвітало мистецтво, будувалися нові архітектурні шедеври та культові споруди, в першу чергу – буддійські ступи. Вдалою була його дипломатія, він підтримував стосунки зі Сирією, Епіром, Македонією; індійські посольства відвідували Бірму та Шрі-Ланку, в тому числі – з місіонерською місією: як послідовник буддизму Ашока намагався поширити це вчення на терени сусідніх держав.

Можливо, йому просто пощастило – завдяки едиктам, вибитим на камені, ми знаємо про Ашоку набагато більше, ніж про інших царів. Так чи інакше, але герб сучасної Індії зображує капітель колони з Сарнатху, також збудованою за його наказом: три леви тримають колесо закону на згадку про те, що він був справжній *чакравартін*.

Підкреслимо, що в індійській традиції сприйняття настанов буддизму чітко пов'язується з існуванням міцних



Ашока
(269-232 рр. до н.е.)

Під час завоювань люди зазнають насилля, розлуки з тими, хто їм дорогий, зустрічають свою смерть... Все це насилля цар бачив і відчув з біллу... Цар, улюбленець Богів, бажає безпеки для всіх істот, прагне поваги до життя, миру й людяності. Це він називає завоюваннями віри.

Піядасі, улюбленець богів, ніколи не був остаточно задоволений своєю діяльністю і наказав пускати до нього усіх бажаючих з проханнями і скаргами навіть тоді, коли він приймав їжу чи відпочивав.

Будь-яка чужа віра має поважатися... Той, хто почитає свою віру і зневажає чужу з причини відданості своїй, насправді дуже шкодить своїй...

Із едиктів Ашоки

державних утворень, які відомі в історії через свою стабільність, активний суспільно-політичний, господарський і культурний розвиток, тобто – правильне управління, забезпечити яке мав чакравартін. Буддизм виникає саме в той час (VI-V ст. до н.е.), коли принцип централізації отримав остаточну перемогу над племенними порядками та вселаддям брахманів. І хоча буддійський канон неодноразово згадує такий майже республіканський племенний устрій, він остаточно затверджує ідею центральної влади як найбільш продуктивної для розвитку суспільства. Саме тому в соціальній ієрархії буддисти відводять першу позицію вже не брахманам, а кшатріям – воїнам і державним діячам, які мали захищати суспільну мораль. Тим самим Будда посягнув на споконвічні привілеї брахманів, на додачу до твердження про можливість спасіння для всіх, незалежно від походження. Не дивно, що кшатрії охоче приймали нову релігію, адже в буддійських текстах перелік варн починався не з брахманів, а зі кшатріїв. Канон підкреслює, що Будда міг народитися лише в царській родині, а також згадує про близькість Будди до володарів Магадги (царство в долині ріки Ганг, де буддизм уперше поширюється) Бімбісари та Аджаташастру.

Буддизм відіграв велику роль у ставленні Індії до чужинців, фактично це вчення підвело індійську цивілізацію до сприйняття інших культур і спілкування на рівних із іноземцями, адже підходи брахманів та індуїзм загалом від початків не визнавали це можливим, насолоджуючись «блискучою ізоляцією» Індії – географічною і духовною. Заперечуючи замкнутість і обмеженість у людському спілкуванні, прихильники Будди дійсно зробили «переворот» у людській свідомості, і не лише в межах самої Індії. Вони уможливили знайомство з індійською культурою далеко за межами субконтиненту – завдяки чисельним прочанам, які потягнулися до «країни знань», щоб власноруч побачити землю, на якій Будда здобув просвітлення. Тож саме буддизм «підготував» індійців до відкритості та толерантності, принципів, які тепер є визначальними для індійської цивілізації.

Слід визнати, що буддизм – єдина індійська за походженням релігія, яка стала світовою і нараховує сотні мільйонів послідовників, а в деяких країнах Індокитаю більшість населення є буддистами. Буддизм завжди був відкритою релігією, в тому його і сила, і слабкість, адже це релігія, яка майже повністю пішла з теренів самої Індії, і наразі буддистами називають себе менш, ніж 1 % населення країни. Причина тут така, що лише на перших порах вчення Будди здобуло багато прихильників через свою непокору звичаям брахманів, але згодом останні все одно взяли гору, настільки вкорінені ці погляди у повсякденне життя індійців (та й сам Будда не заперечував слідування звичним ритуалам). Якщо на рівні керівництва державою буддійські теорії здобули широку підтримку, то на побутовому рівні важко було позбутися засилля брахманів, які все ще визначали кожную мить у житті простої людини. Врешті-решт, індуїзм просто «поглинув» буддизм, визнавши його лише одним із напрямків традиційної суспільно-політичної думки, а Будда був навіть включений до індуїстського пантеону як одна з аватар (перевтілень) бога Вішну. Як це було неодноразово, індуїстське вчення збагатилося за рахунок буддійських настанов, а найбільш сильною стороною буддизму завжди вважалася етика. Тож принцип *ахімси* став центральним для всієї індійської культури, і так само загальноіндійським стає пріоритет духовного над матеріальним, вічного над швидкоплинним, а найбільшою перемогою визнається перемога над самим собою.

ooo ooo ooo ooo ooo

Отже, ще з періоду давнини індійська політична думка формується під впливом таких чинників, як багатогранність і толерантність, оскільки відбиває реалії географічного розташування, демографічної ситуації та історії субконтиненту. З іншої сторони, тут ми бачимо дотримання принципів чіткої соціальної градації (системи варн-джаті), що стало визначальним для подальшого розвитку суспільно-політичної думки індійців, збереження цивілізаційних особливостей політичної культури. Такий досвід самозбереження та, з іншої сторони, прагнення мирного співіснування з рештою світу заслуговує на те, щоб його вивчали і використовували. На користь цього можемо навести той факт, що послідовниками ідей ненасилля стали відомі світу політичні лідери – Д. Туту, Н. Мандела, В. Гавел та ін.

Питання для самоконтролю

1. Назвіть основні джерела для вивчення суспільної думки та політичної теорії стародавньої Індії.
2. Чим зумовлена ідея індійської культурно-цивілізаційної єдності?
3. Яким є внесок арійських племен у розвиток суспільно-політичної організації давніх індійців?
4. Поясніть відмінність між термінами «варна» та «джаті».
5. Які основні питання політичного порядку викладені в «Законах Ману»?
6. У чому полягає значення трактату «Артхашастра»?
7. Дайте визначення понять: «нітішастра», «махараджа», «дгарма», «карма», «дгармвіджайя», «чакравартін», «ахімса».
8. Чи мала царська влада в стародавній Індії абсолютний характер?
9. Які основні елементи складають концепцію саптанги?
10. Яка ідея покладена в основу теорії мандали?
11. Що нового привніс у суспільно-політичну думку індійців буддизм?
12. Чому, на Вашу думку, толерантність і ненасилля стали характерними ознаками зовнішньої політики Індії?

Література

Артхашастра, или Наука политики / [пер. с санскр. В. И. Кальянова]. – М. – Л. : Наука, 1959. – 386 с.

Байков И. П. Артхашастра – памятник большой исторической ценности // *Артхашастра*, или Наука политики. – М., 1993. – С. 538-560.

Борділовська О. «Ідеальний цар» в індійській традиції / О. Борділовська // *Східний світ*. – 2001. – № 2. – С. 128-137.

Борділовська О. Каутілья Чанак'я / О. Борділовська // *Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.].* – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 285-287.

Вигасин А. А. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права / А. А. Вигасин, А. М. Самозванцев. – М. : Наука, 1986. – 255 с.

Гавриленко О. А. Розвідувально-підбивна доктрина давньоіндійської держави Маур'їв у політико-правовому трактаті Каутільї «Артхашастра» / О. А. Гавриленко // *Право і суспільство*. – 2014. – № 6.1(2). – С. 7-12. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Pis_2014_6.1\(2\)_4.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Pis_2014_6.1(2)_4.pdf)

Гайдуков Л. Ф. «Артхашастра»: мистецтво міждержавних відносин / Л. Ф. Гайдуков // Пам'ять століть. – 1998. – № 6. – С. 38-44.

Кармазіна М. Артхашастра / М. Кармазіна // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 40-41.

Лелюхин Д. Н. «Артхашастра» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества. – М., 1998.

Лелюхин Д. Н. «Тайная служба» в древнеиндийской политической теории / Д. Н. Лелюхин // Политическая интрига на Востоке. – М. : Вост. лит-ра, 2000. – 416 с. – С. 35-44.

Нестуля О. О. Лідерство за визначенням «Архашастри» Каутильї / О. О. Нестуля // Наук. вісн. Полтав. ун-ту економіки і торгівлі. – № 2 (53). – 2012. – С. 112-118.

Пиріг Р. Дипломатія та зовнішня політика в «Артхашастрі» / Р. Пиріг // Зовнішні справи. 2013. – № 7. – С. 52-55.

Тема 4.

Політичні вчення стародавнього Китаю

- 4.1. Особливості політичної думки стародавнього Китаю та етапи її еволюції
- 4.2. Політична та етико-правова доктрина конфуціанства (Конфуцій, Мен-цзи)
- 4.3. Соціально-політичне вчення даосів
- 4.4. Політична філософія моїзму
- 4.5. Конструювання деспотичної держави у вченні легістів
 - 4.5.1. Шан Ян – соціально-політичний реформатор: антиконфуціанський підхід
 - 4.5.2. Концепція закону й авторитету Хань Фей-цзи
- 4.6. Мистецтво війни у доктрині Сунь-цзи (Сунь У)

4.1. Особливості політичної думки стародавнього Китаю та етапи її еволюції

Політична думка стародавнього Китаю є сукупністю ранніх політичних уявлень, поглядів і вчень давніх китайських мислителів. Її характерною рисою є те, що вона, виділившись із релігійно-міфологічної творчості, започаткувала відносно раціональний погляд на світ і поставила в центр свого вивчення проблеми ефективного управління суспільством, походження й організації державної влади, питання взаємовідносин людини та суспільства загалом. Зародження політичної думки стародавнього Китаю сягає періоду XI – VI ст. до н. е., (*Чхоу-Гун, Гуань Чжун*), коли відбувається виокремлення політичних ідей від релігійної і міфологічної традиції та перехід до відносно раціонального погляду на державу і світ загалом.

Серед особливостей політичної думки стародавнього Китаю можна відзначити: світський характер, слабкий зв'язок з релігією; морально-етична світоглядна традиція та міфологічна свідомість; прагнення організувати життя китайського суспільства на «раціональних» засадах; патріархальна концепція походження держави (ототожнення держави із сім'єю, влади правителя із владою батька); обожнення особистості імператора, який є сином Неба на землі, культ імператора; залежність блага держави від особи правителя; пріоритетність двох функцій держави – виховної та соціальної (благо народу); антиіндивідуалізм, людина – частина держави; управління кращих; повагу до фізичної праці; протиставлення моралі і закону; оригінальність і самобутність культури Китаю, що пояснюються його ізоляваністю.

Перші політичні ідеї в давньому Китаї зафіксовані у книзі історичних передбачень «*Шу цзин*», найдавніші уривки якої беруть початок в XIV–XI ст. до н.е. Виникнення держави трактувалось як божественна воля і божественне походження. Держава – «Піднебесна», імператор – «Син Неба» та втілення Бога на Землі, посередник між Небом і Землею, який, завдяки знанню законів неба, встановлював гармонію між небом і землею та мав можливість впливати на атмосферні процеси, що гарантувало населенню врожай. Тільки «Син Неба» знає «дорогу Неба», «дорогу до Неба», що в основі китайської філософії означало «*дао*». Головне призначення «Сина Неба» – забезпечити у світі й Піднебесній гармонію, яку накреслив «Хунг Фан» (Великий план). Гармонія забезпечувалася

дотриманням таких принципів у керівництві: піклування про продукти, забезпечення предметами першої необхідності, піклування про жертвоприношення, опікування публічними роботами, турбота про науку, здійснення справедливого покарання, піклування про гостя, організація війська.

Великий план «Хунг Фан» вказував на три способи, якими повинен керуватися імператор: справедливість, жорстокість і ласка. Ці способи забезпечують блага для підданих, серед яких довголіття, здоров'я, багатство, любов до доброго і красивого, смерть, що завершує життя. «Хунг Фан» визначив п'ять основних категорій, на яких тримається суспільство: залежність сина від батька, дружини від чоловіка, молодшого брата від старшого, підданого від володаря, друга від друга.

Батьком давньокитайської політичної думки вважають *Чхоу-гуна* (XI–X ст. до н.е.), який розробив формулу зміни династій. За його ученням, мандат володаря Неба надається тому, хто його втілює собою через найбільшу кількість «де» (чесність, благодать, справедливість). Правитель уже сам передає владу наступникам, причому необов'язково спадкоємцям, до тих пір поки в них «де» не вичерпається. Ознаками втрати «де» є аморальність правителя, зневажливе ставлення до підданих, порушення норм справедливості. Тоді Небо починає впливати на Піднебесну, обирає нового володаря-мудреця, неповного «де», і утверджується новий цикл влади.

На межі VIII–VII ст. до н.е. Гуань Чжун розробив теорію про два можливі шляхи державного управління: «*ба-дао*» – управління, засноване на силі, та «*ван-дао*» – управління, засноване на чесності. До того ж держава розглядалася за аналогією до великої сім'ї, в якій люди повинні будувати відносини за принципом «старший – молодший».

Розквіт суспільно-політичної думки стародавнього Китаю припадає на VI–III ст. до н.е. У цей період в країні відбуваються глибокі економічні та політичні зміни, обумовлені появою приватної власності на землю. Громада до кінця III ст. до н.е. перетворилася на самоврядне об'єднання вільних хліборобів-власників, що вплинуло на процес зростання майнової диференціації. Поряд із розоренням бідних общинників виділялася майнова знать. Зростання майнової диференціації всередині общин спричинило піднесення заможних прошарків та ослаблення патріархальних кланових зв'язків, наслідком чого було поглиблення соціальних суперечностей та загострення боротьби між майновою і спадковою аристократією, які зумовили затяжну політичну кризу в країні.

У пошуках виходу з кризи, в суспільно-політичній думці складаються різні школи і напрями, які дуже умовно можна періодизувати. Вони еволюціонують на основі релігійної міфології, нерідко використовують однакові уявлення, наприклад, про божественне начало, закон дао, змінюючи їх відповідно до своїх програм. Найвпливовішими політичними напрямками в стародавньому Китаї були:

- *даосизм* (VI ст. до н. е.; основний представник – Лао-цзи), головна ідея якого полягає у засудженні будь-якого втручання влади у справи суспільства;
- *конфуціанство* (V–IV ст. до н. е.; основні представники – Конфуцій, Мен-цзи), провідною ідеєю якого є досягнення «жень» (людяності) за рахунок дотримання «лі» (поведінкових норм та установок), що виступає основою вдосконалення особистості;
- *моїзм* (IV–III ст. до н. е.; основний представник – Мо-цзи) – вчення, в основі якого покладена ідея всезагальної любові, сутність якої полягає в тому, що підлеглі з любові до правителя повинні виконувати всі його накази, а правитель з любові до них повинен їх за це нагороджувати і заохочувати;

– *легізм* (III ст. до н. е.; основні представники – Шан Ян, Хань Фей-цзи), прихильники якого висловлюються за сильну деспотичну владу, застосування суворих покарань, які є основою порядку в державі, встановлення жорстких законів.

4.2. Політична та етико-правова доктрина конфуціанства (Конфуцій, Мен-цзи)

Найвидатнішим мислителем стародавнього Китаю є *Кун Фу Цзи*, більш відомий в європейській політичній традиції як *Конфуцій*. Основна праця: «Бесіди і судження» («Лунь Юй», упорядковувалася після смерті Конфуція близько 230 років, 479-249 рр. до н.е.), складена його учнями. Вже кілька тисяч років ця книга залишається офіційною державною ідеологією Китаю та має значний вплив на світогляд і життя китайців.

Основний зміст праці присвячений широкому комплексу етико-правових норм і принципів, які виступали основними формами соціально-політичного регулювання того часу:

- *Лі* – система правил спілкування, поведінкова норма та установка, соціальний регламент, ритуал – прямий шлях до людяності. Сфера її дії дуже широка: вона охоплює все громадське життя – від родини до держави;
- *І* – обов'язок, від якого ніхто не може ухилитися;
- *Жень* (людинолюбство, людяність, гуманність, доброчесність) – моральний принцип, який визначає вчинки та поведінку людини, виступає основою відносин між людьми, кінцевою метою морального самовдосконалення;
- *Сяо* – повага до батьків; ядро етичної та політичної теорії Конфуція;
- *Шу* – повага до давнини, яка мала реалізовуватись шляхом вивчення «Книги історії» («Шу цзин») і «Книги віршів» («Ши цзин»), в яких зафіксовані реальні та легендарні події стародавньої історії Китаю;
- *Чжун* – відданість правителю.

Зупинимося детальніше на окремих складових концепції Конфуція.

Концепція ідеальної людини. Конфуцій жив в епоху занепаду китайського суспільства («епоху боротьби царств»), тому він вважав, що єдиним способом відновлення порядку є підготовка політичних діячів і державних службовців із високими морально-етичними принципами. З цією метою він заснував «школу службовців». Конфуцій був переконаний, що шлях повернення втраченої рівноваги в державі та сім'ї лежить через удосконалення людини.

Концепція ідеальної людини – *цзюньцзи* («шляхетна людина») посідає одне з центральних місць у вченні Конфуція. Їй відведена роль ідеального взірця, прикладу для наслідування. Цзюньцзи має бути людиною справедливою, скромною, правдивою, привітною, шанобливою, відвертою, обережною, такою, що вміє стримувати свої бажання, має відразу до донощиків, бездумних людей. Шляхетна людини ніколи не зупиняється на досягнутому, вона постійно прагне морального самовдосконалення, сподіваючись осягнути шлях дао. Саме в процесі навчання, вважав Конфуцій, людина стає кращою та прагне до виправлення недоліків і неправильних вчинків. Тому, доклавши зусиль, цзюньцзи може стати будь-яка людина.



Конфуцій
(551–479 рр. до н.е.)

Конфуцій поділив людей на вищих (благородних мужів) і нижчих (простолудинів) за рівнем наближення до ідеалу цзюньци. Мислитель стверджував, що благородний муж – це зразок моральної досконалості, людина, яка всією своєю поведінкою утверджує норми моралі. Тобто, він виділяв благородних не за походженням, а за моральними якостями та знанням. Саме за такими критеріями Конфуцій пропонував висувати на державну службу. «Якщо висувати справедливих і усувати несправедливих, то народ підкорятиметься, буде покірним».

Благородний муж знає тільки обов'язок, низька людина знає тільки вигоду.

*Конфуцій,
«Бесіди і судження»*

Головне завдання благородних мужів Конфуцій вбачав у вихованні людяності. Шляхетна людина повинна бути людинолюбною, зобов'язана трудитися, поважати старших: правителя та батька. Взаємини повинні базуватися на шанобливому ставленні сина до батька. Син повинен: а) поважати свого батька; б) годувати свого батька; в) влаштувати батькові пишні похорони, а після смерті батька протягом трьох років не переставляти в будинку речі.

Сьогодні шанобливістю до батьків називають їх утримання. Але люди утримують також собак і коней. Якщо батьків не шанувати, то чим буде відрізнятися ставлення до них від ставлення до собак і коней?

*Конфуцій,
«Бесіди і судження»*

Конфуцій вперше в історії Китаю за допомогою образу цзюньци підняв значення бюрократії, яка зобов'язана була не тільки стежити за дотриманням лі, але й втілювати їх у життя на власному прикладі.

На перший погляд, поняття «цзюньци» є своєрідним етичним ідеалом, однак воно посідає чільне місце у конфуціанській теорії управління, оскільки відповідність образу «шляхетної людини» повинна виступити головним критерієм відбору державних службовців. Ті ж, хто не відповідає високому моральному критерію, повинні коритися вищим, «благородним» людям. Такий порядок, вважав Конфуцій, одвіку встановлений Небом, а отже, є природним. Тільки високоморальна шляхетна людина, перебуваючи на посаді імператора, вана, правителя, може забезпечити ефективне та гармонійне управління.

Порядок у сім'ї є основою порядку в державі. Мислитель був переконаний у тому, що для того, щоб добре було кожному, повинно процвітати ціле – імперія. У «Лунь юй» зазначено: «Мораль благородного мужа подібна до вітру; мораль низької людини подібна до трави. Трава нахиляється туди, куди дме вітер...». Інакше кажучи, тільки правляча еліта, яка сповідує моральні принципи, здатна врахувати інтереси народу, не допустити відчуження народу від влади і тим самим забезпечити ефективне, гуманне управління усім суспільством.

Концепція походження держави. Конфуцій розвивав патріархально-патерналістську концепцію держави. Держава виникає з об'єднання сімей і уподібнюється сім'ї, де імператор («син Неба») – батько, що турбується про своїх підданих – дітей. Кінцева мета державної влади – досягнення спільного блага. Політичний ідеал давньокитайського мислителя – влада, здійснювана аристократами, добродійність, неухильне дотримання кожною людиною своїх обов'язків і наслідування ритуалів, що склалися. Отже, Конфуцій виступав за аристократичну форму правління, яка є складовою частиною його патріархально-патерналістської концепції.

Проблема ідеального правителя. Конфуція відрізняла недовіра до законів, він вважав, що суспільний порядок повинен підтримуватися ритуалами та мораллю. Конфуціанство стверджувало, що мета та зміст державної політики полягає у впровадженні

етичних принципів вчителя в житті. Мудрий адміністратор, вважаючи Конфуція, повинен завойовувати довіру людей невпинною турботою про них, слідуванням нормам ритуалу, постійним самовдосконаленням, оскільки той, хто не спроможний вдосконалювати себе, ніколи не зможе змінити чи виправити поведінку інших. Звідси і поділ мислителем населення на чотири нерівнозначні верстви: 1) тих, хто має знання від народження; 2) тих, хто здобуває знання шляхом навчання; 3) тих, хто зазнав труднощів, і не вчиться; 4) тих, хто вчиться, незважаючи на труднощі.

На думку Конфуція, ідеальний правитель повинен:

- любити людей;
- виконувати свій обов'язок – працювати (політична праця);
- піклуватися про батьків і народ.

Теорія управління з допомогою доброчесності. Як прихильник ненасильницьких методів правління, Конфуцій закликав правителів, чиновників і підданих будувати свої взаємовідносини з підданими на засадах доброчесності, яка виступає запорукою могутності та стабільності держави. Доброчесність – це великий комплекс етико-правових норм і принципів, куди входять: а) правила ритуалу; б) людинолюбство; в) турбота про людей; г) шанобливе ставлення до батьків; г) відданість правителю; д) борг. Відносини між правителем та народом повинні бути засновані на довірі й любові. Основна

Правління є виправлення. Хто ж посміє не виправитись, коли виправитесь ви самі!?

*Конфуцій,
«Бесіди і судження»*

Навчитися бути доброчинним і навчитися любові до людини можна у предків, тому треба виконувати все, що вони говорять. Треба знати мудрість своїх предків і виконувати ритуали (лі). Отже, як і усякий закон, моральний закон діє тоді, коли йому слідує правлячі. Правити повинні мудрі, знаючі, здібні і доброчесні. Людяність, гуманність, а не насильство є основними принципами управління державою.

Основна політична чеснота підданих полягає за Конфуцієм у відданості уряду, шанобливому ставленні до «старших». Тільки той, хто досяг внутрішньої досконалості, буде поводитися належно: піклуватися про старших, дотримуючись принципу синівської поваги (сяо); виконувати ритуал, користуючись правилами (лі); прагнути до знань (чжи), передусім до історії, оскільки вона звертається до часів досконалих мудрих правителів, що організовували досконалі суспільства.

Теорія «виправлення імен» – ще один важливий компонент теорії Конфуція. Виникнення економічних, соціальних і політичних проблем розцінювалося конфуціанцями як наслідок певної плутанини та порушення встановленого Небом порядку: люди знаходяться не на своїх місцях, займаються не своїми справами й обіймають посади, для яких у них немає здібностей, потрібних компетенцій. Вихід із такої ситуації по-

Вирішувати політичні суперечки між державами, вдаючись до збройного нападу – все одно, що примусити усіх людей Піднебесної путі однакові ліки від усіх хвороб; корисними вони можуть бути хіба що для трьох-п'яти хворих...

*Конфуцій,
«Бесіди і судження»*

Якщо імена не виправлені, то слова не узгоджуються [із реальним станом справ]. Якщо ж слова не узгоджуються [із реальним станом справ], то справи не завершуються. Якщо справи не завершуються, то ритуал і музика занепадають. Якщо ритуал і музика занепадають, то страти і покарання стають несправедливими. Якщо страти і покарання стають несправедливими, то народ не знає як поворушити рукою або ногою.

*Конфуцій,
«Бесіди і судження»*

конфуціанськи простий: «потрібно все і всіх повернути на місце», тобто «виправити імена», забезпечити для кожного заняття, що відповідає його здібностям і можливостям. Тобто, сутність теорії «виправлення імен» полягає у встановленні відповідності між іменем та дійсністю, позначенні місця кожного в соціальній системі – «син повинен бути сином, батько – батьком, підлеглий – підлеглим і правитель – правителем, простолюдін – простолудином, піданий – підданим». Отже, основне завдання тих, хто управляє, – ставити людину на те місце, що їй належить за ієрархією.

У негативному сенсі застосування доктрини «виправлення імен» означає, що людина не повинна виконувати не свої обов'язки (або претендувати на чужі права). «Той, хто не займає державні посади, – пояснив сам Конфуцій, – не повинен брати участі в державних справах». Однак до виправлення імен слід вдаватися тільки в занепадому суспільстві. В ідеальній державі імена вже правильні й їх подальше виправлення є зайвим.

Послідовник Конфуція *Мен-цзи* висунув політичну програму управління державою та народом – програму гуманного управління. На його думку, стан держави визначається моральними якостями правителя. Правитель «повинен»: 1) виконувати щодо підданих роль батька сімейства, вдаючись до примусу лише в крайньому випадку; 2) наділити селян рівною за розміром землею шляхом відновлення системи цзин тянь; 3) відмовитися від військових авантур; 4) послабити покарання; 5) знизити податки; 6) відмовитися від урядових монополій на використання боліт та озер; 7) турбуватися про вдів, сиріт і бездітних; 8) забезпечити чиновників спадковим окладом; 9) передати управління державою мудрим сановникам.



Мен-цзи
(372–289 рр. до н. е.)

Підсумовуючи аналіз конфуціанства, зауважимо:

– політична програма конфуціанства загалом була консервативною, оскільки вимагала неухильного дотримання *лі*, без якого неможлива держава. У свою чергу, *лі* визначається ustalеними звичаями й традиціями, що й обумовлює консервативний характер цієї течії. Проте в ній містилися і прогресивні ідеї (поширення моральних знань та навчання людей, незалежно від їх станової приналежності). Проведена на практиці, вона сприяла закріпленню патріархальних відносин, утвердженню панування спадкової аристократії;

– просвітницька діяльність Конфуція та його учнів зіграла величезну роль у розвитку китайської культури та у подальшій історії Китаю, позначилася на всіх аспектах життя країни, а сам мислитель став об'єктом поклоніння, в якому можна помітити ознаки релігійного культу.

4.3. Соціально-політичне вчення даосів

Лао-цзи відомий як засновник даосизму – одного з давніх (VI ст. до н. е.) та популярних досі філософських і соціально-політичних учень. Його погляди викладені у творі «Дао де цзин», IV–III ст. до н. е. («Книга про шлях і блага силу», інші назви – Канон Шляху та благодаті, «Три вози» – написаний на бамбуку займав три вози). Рукопис містить 5 000 ієрогліфів, 81 вірш.

Ідеологія раннього даосизму відображала погляди дрібноземельної знаті й общинної верхівки, їх протест проти надмірного збагачення правителів, посилення чиновниць-

кого апарату та розширення державної діяльності. Втративши свій колишній вплив, ці стани домагалися реставрації патріархальних порядків.

В основі вчення лежить поняття «*дао*». Воно було запозичене з традиційних китайських вірувань, де означало правильний життєвий шлях людини чи народу, відповідний велінням неба. Переосмислюючи це поняття, засновники даосизму прагнули розвінчати ідеологію правлячих кіл і, в першу чергу, офіційний релігійний культ із його догмами про «небесну волю» та про те, що «державець – Син Неба», який дарує закони дао народу.

У теології «*дао*» трактувалося як небесна воля, в інтерпретації Лао-цзи дао виражає собою непорушну закономірність, присутню у всьому суцюзі: небі, природі, суспільстві, людині. Дао – це щось невидиме, невловиме, нематеріальне; природний хід речей, рівний для усіх. Дао започатковує, пронизує, завершує всі явища і предмети, оскільки є найвищим безликим абсолютом. Людина може наблизитись до дао, якщо відійде від оточуючого світу. В державі існують ворожість, несправедливість, нерівність, лихо, що свідчить про відхилення людського (земного) дао від істинного (небесного). Держава, суспільство та людина – природні частини дао і космосу, усі вони підпорядковуються законам вічності.

Політичне вчення дао. На відміну від традиційно-теологічних тлумачень дао як прояву небесної волі, Лао-цзи характеризує дао як незалежний від небесного володаря природний хід речей, природну закономірність. Дао визначає закони неба, природи і суспільства. Воно втілює вищу чесноту і природну справедливість. У ставленні до дао всі рівні. Всі недоліки сучасної йому культури (соціально-політична нерівність, бідне становище людей і под.) Лао-цзи приписує відхиленню від справжнього дао, яке має здатність відновлювати справедливість. У такому трактуванні дао виступає як природне право безпосередньої дії.

Послідовники Лао-цзи трактували дао вже не як абсолютне світове начало, воно передує небесному володарю і перевершує його своєю міццю. Дао – джерело всього суцзого, нескінченний потік природнього виникнення і змін всіх явищ, їхнього переходу з одного в інше, вічний кругообіг народження і смерті. Для людини воно постає у вигляді надприроднього закону, що управляє світом. Перед обличчям цієї всепроникаючої сили людині лише залишається усвідомити свою нікчемність та намагатися шляхом звільнення від пристрастей продовжити собі життя.

Якщо одне з центральних понять-символів китайської філософії «*де*» трактується Конфуцієм, як «чеснота», то для Лао-цзи – це «блага сила». «Блага сила» діє так, що всі речі у свій час народжуються, отримують форму, існують, а прийде термін – зникають, помирають. Життєвий шлях будь-якого явища розуміється як існування у формі; смерть є розпадом форми, повернення в безформне – небуття. Життя є природним розгортанням подій; воно – протилежність смерті: «смерть – жорстке і тверде», «життя – м'яке та гнучке». Із таким трактуванням життя пов'язаний головний соціально-політичний принцип Лао-цзи – «у вей» (принцип недіяння).

Принципи політичного правління. На думку Лао-цзи, необхідно лише правильно організувати управління. Даосизм критикував керівників держави за те, що вони занадто діяльні, встановлюють податки, приймають заборонні закони, ведуть війни. Імператор



Лао-цзи
(579–499 рр. до н.е.)

повинен так вибудувати адміністрацію, щоб не потрібно було навіть вказівок, кожен знав би свою справу і виконував її бездоганно.

Відповідно до дао формулюються принципи політичного мистецтва. Правління в державі має бути простим. Принцип утримання від активних дій – правитель не повинен втручатися в природний хід речей. Кращий правитель той, про якого народ знає лише те, що він існує. Мудрий керівник не робить нічого такого, що гальмує принцип саморозвитку і тоді суспільство процвітає, перебуваючи в гармонії та спокої. Різкій критиці вчений піддав насильство, війни, армію.

Суттєва роль у даосизмі відводиться принципу недіяння, утриманню від активних дій. Даосизм є філософією, для якої саме *бездіяльність*, а не активність, приносить людям щастя і спокій. Недіяння виступає в цьому вченні перш за все засудженням антинародної активності правителів і багатіїв, як заклик утриматися від утисків народу та залишити його в спокої. Однак возвеличене даосизмом недіяння водночас означає і проповідування пасивності, відмову від активної боротьби народу проти своїх гнобителів та утисків. Даоській критиці культури та досягнень цивілізацій властиві консервативні риси. Лао-цзи закликає до патріархальної простоти давніх часів, до життя в маленьких поселеннях, до відмови від писемності та знарядь праці. Такі аспекти даосизму суттєво притупляли його критицизм реальних соціально-політичних порядків.

Лао-цзи,
«Книга про шлях і благу силу»

Лао-цзи вважав, що управляти легше малим і нечисельним, ніж великим і багаточисельним. Учитель уперше озвучив проблему оптимального розміру об'єкта управління. Масштаби об'єкта повинні відповідати масштабів суб'єкта управління. Не варто малій групі людей панувати на надто великій території. Лао-цзи вказує, що в ідеалі розміри імперії повинні бути не більшими, ніж одне поселення.

Лао-цзи вважав, що управляти легше малим і нечисельним, ніж великим і багаточисельним. Учитель уперше озвучив проблему оптимального розміру об'єкта управління. Масштаби об'єкта повинні відповідати масштабів суб'єкта управління. Не варто малій групі людей панувати на надто великій території. Лао-цзи вказує, що в ідеалі розміри імперії повинні бути не більшими, ніж одне поселення.

Лао-цзи виступив проти прогресу, вважав, що селитися треба ближче до землі, оскільки в давнину жити у маленьких відокремлених селах означало відмовитись від засобів виробництва, відлучити народ від знань. Важко управляти народом, якщо в нього багато знань. Управління країною за допомогою знань приносить їй нещастя, а без їх застосування – щастя.

Усе неприродне (штучно встановлене людиною у сфері управління, законодавства і под.) за даосизмом – це відхилення від дао та хибний шлях. Вплив природного взагалі (зокрема і природного права) на суспільні та політико-правові аспекти життя здійснюється шляхом такого слідування дао, яке швидше означає відмову від культури і просте повернення до природності, ніж подальше вдосконалення суспільства, держави та законів на основі і з урахуванням якихось позитивних вимог дао.

Соціально-політична концепція даосизму становила собою реакційну утопію. Її жили у монастрої тих верств родовитої знаті й общинної верхівки, становище яких було підірване зростаючим майновим і соціальним розшаруванням. Не володіючи реальною силою для боротьби з новою аристократією, ці стани претендували на роль зберігачів священної мудрості, не доступної іншим. Одночасно вони прагнули покращити своє матеріальне становище, зрівнятися з аристократією багатства, використовуючи для цього і общинні традиції взаємодопомоги.

Містицизм і таємничість даосизму породили інтерес до нього різноманітних соціальних груп – від найближчого оточення царів до різних змовницьких організацій.

Використання даосами традицій і норм громадського життя полегшувало сприйняття вчення селянськими масами. Деякі суттєві особливості традиційного для багатьох східних народів особливого психологічного укладу життя, поширення настроїв покірності, політичної пасивності, несупротиву злу знайшли благодатний соціально-психологічний і політичний ґрунт саме в тих умовах, які відповідали постулатам даосизму.

4.4. Політична філософія моїзму

Моїзм – політична філософія, що ґрунтувалася на однаковому ставленні до всіх людей, на любові. Вчення моїстів виражало інтереси дрібних власників – вільних землекористувачів, нижчих чинів у державному апараті, соціальне становище яких було нестійке і суперечливе. З одного боку, вони були близькі до простих трудівників і в певній мірі виражали їх переконання, а з іншого, отримавши певне становище в суспільстві, прагнули наблизитись до правлячої верхівки, вимагали собі привілеїв вищих прошарків. Такими ж суперечностями пронизане вчення моїстів.

Засновник моїзму *Мо-цзи* заклав початки радикально-демократичної традиції в політичній думці Китаю. Найбільш значний його твір – «Мо-цзи» («Трактат учителя Мо»), IV–III ст. до н.е.). У своєму одноіменному трактаті він обґрунтував теорію суспільного договору щодо виникнення держави, ідею федеративного устрою, принципи державного правління, практичні пропозиції щодо побудови жорсткої адміністративної структури, концепції поєднання заохочення та покарання як могутнього важеля державного адміністрування, політичну доктрину казарменного рівноправ'я, започаткування егалітаризму в соціально-політичних відносинах.

Мо-цзи першим у давньокитайській політичній думці аргументував ідею виборності першого правителя. На його думку, в Піднебесній тривав хаос, доки люди не зрозуміли, що все через «відсутність правителів». Але зрозумівши причину хаосу, люди вибрали добродішну і мудру людину та зробили його своїм правителем – «вибрали найдостойнішу людину і поставили її сином Неба». Договірні концепції походження держави (добровільного вибору першого правителя) є наріжним каменем теорії Мо-цзи. У давнину не існувало управління, не було необхідності в покаранні, у кожного було своє розуміння справедливості. Тому виникає ідея єдиної для всіх справедливості та влади. Ідеальна організація влади – мудрий правитель на чолі держави. Найважливіший принцип вчення – головним є *де*, а закон виступає допоміжним інструментом правового регулювання.



Мо-цзи
(479–400 рр. до н. е.)

Поряд із ідеєю єдиного центру мислитель запропонував концепцію всезагального блага у відносинах на рівні держави та між державами. Виступаючи за реформи на користь народу, Мо-цзи засуджував прагнення до витонченої культури, церемоніалу та аристократизму. Він вніс у китайську політичну думку ідею егалітаризму, пов'язану з відмовою від розкоші.

Відображаючи деякі уявлення соціальних низів, моїсти засуджували заміщення державних посад за принципом походження та родинних зв'язків. Вони доказували, що всі люди рівні перед божественним небом. На державну службу слід висувати найбільш

мудрих, незалежно від походження. Із цих позицій Мо-цзи критикував примирливу доктрину конфуціанців, яка допускала вроджені знання у спадкових аристократів і обмежувала висування на посаду свого роду цензом освіти. Джерелом мудрості, за Мо-цзи, є не вроджені чесноти і читання книг, а знання, отримані з життя простого народу. Управління державою не потребує навчання, а здатність людини до державного управління визначається її діловими якостями – бажанням служити простолюдинам, ретельністю в справах і под. «Якщо людина має хист, то її слід висувати, навіть якщо би вона була простим землеробом чи ремісником».

На підтвердження такого висновку Мо-цзи посилався на приклад древніх. Першим правителем, згідно концепції, люди обрали найдостойнішого. Отримавши від Неба і Духів право на управління Піднебесної він став правителем – «Сином Неба». Древні правителі, стверджував він, приносили користь усьому народу. Серед них були і вихідці з нижчих станів: один спочатку ліпив горщики, другий був рабом, третій – каменярем. Причиною теперішніх негараздів і хаосу є те, що правителі відкинули заповіді старовини, вдаються до жадібності, ведуть через це безкінечні війни, піддаючи простолюдинів бідності. Вчення моїзму про висунення мудрих мало в зародку ідею рівності, обґрунтувало можливість передання верховної влади представнику від трудівників.

У своєму вченні Мо-цзи наполягав на врахуванні ін- *Небо не розрізняє малих і вели-*
тересів народу в процесі управління державою. Він на- *ких, знатних і підлих; всі люди*
голошував, що влада має застосовувати не тільки насиль- *– слуги Неба.*

ство та покарання, але й моральні форми впливу на лю-

*Мо-цзи,
«Трактат учителя Мо»*

дей. Здійснення реформ, на його думку, неможливе лише на основі використання звичаїв, воно потребує встановлення нових правил (законів), що не завжди підтримував Конфуцій. Саме за часів Мо-цзи право стало асоціюватися в Китаї не тільки з ритуалом (*лі*), але і з покаранням (*син*) і законом (*фа*).

Суперечності у вченні моїстів починалися тоді, коли вони переходили від критики існуючих порядків до викладення принципів і методів управління ідеальною державою.

На протигагу конфуціанському принципу людинолюбства Мо-цзи висунув принцип всезагальної любові. Конфуціанське людинолюбство є корисливою любов'ю, заснованою на прив'язаності по крові і пріоритеті родинних зв'язків. Але така любов не є справжньою любов'ю. Істинне людинолюбство має на увазі однаково справедливе ставлення до всіх людей незалежно від споріднення або станів. Мо-цзи мріяв, щоб «люди допомагали один одному, щоб сильний допомагав слабкому, вчили один одного, щоб знаючий учив незнаючого, ділили б майно один із одним». У цій частині концепція спиралася на існуючі в громадах уявлення про взаємовиручку та майнові переділи.

Загальна любов була витлумачена Мо-цзи як взаємна вигода, що надавало його концепції зовсім інший зміст. Із безкорисливої чесноти, що вимагає відмовитися від надлишків майна заради загального блага, загальна любов перетворювалася в розважливе служіння для отримання цілком відчутної вигоди. Щодо відносин усередині правлячого стану взаємна любов означала, наприклад, що радники і чиновники з любові до державця проявляють старанність на службі, не роздумуючи, коряться йому, а він платить їм відповідно: призначає високу платню, нагороджує рангами знатності і наділами землі, дає в підпорядкування людей. Подібне розуміння чесноти вже не залишало ніякого місця для рівності та дійсної любові до людей.

Ідеальною організацією влади Мо-цзи вважав державу з мудрим правителем на чолі з налагодженою виконавчою службою. У беззаперечному виконанні чиновниками волі

володаря він вбачав запоруку й основу міцності влади. Для встановлення ж повної єдності держави пропонувалося насаджувати єднотлумність, викорінювати шкідливі вчення та заохочувати доноси. Підтримувати такий порядок слід було за допомогою покарань і нагород, співрозмірних зробленим вчинкам.

Таким чином, у концепції моїзму ідея рівності була фактично відкинута. Концепція вихваляла деспотично-бюрократичну державу, що виключає будь-яку можливість не тільки участі народу в управлінні, а й обговорення ними державних справ. Погляди Мо-цзи на державну єдність наближались до ідеї централізації влади. В історії китайської політичної думки вчення Мо-цзи займає проміжну сходинку між конфуціанством, витриманим у душі патріархальної моралі, і практико-прикладною теорією

Почувши про хороше або погане, кожен повинен повідомити про це вищестоящому, і те, що вищестоящий вважає правильним, всі повинні визнати правильним, а те, що вищестоящий вважає неправильним, усі повинні визнати неправильним.

*Мо-цзи,
«Трактат учителя Мо»*

легістів. Моїзм відобразив результати переростання патріархальної общини в територіальну, розвиток відносин, побудованих на розрахунок і міркуваннях вигоди, але відтворював ідеологію станів, які не здатні були подолати общинні зв'язки. Звідси – схильність моїстів до конформізму, половинчастість пропонованих ними реформ, утопічні ідеї висунення простолюдників на державну службу при збереженні аристократичних привілеїв і под. У політичній програмі моїзму проглядаються як прогресивні, так і консервативні тенденції. Отже, головними постулатами моїзму є природна рівність всіх людей, договірна концепція держави, належність верховної влади народу.

4.5. Конструювання деспотичної держави у вченні легістів

У III-V ст.ст. до н. е. у Китаї посилилась роль права та каральних санкцій. У цей період завершилось формування вчення про управління державою та народом – *легізм* (школа законників).

4.5.1. Шан Ян – соціально-політичний реформатор: антиконфуціанський підхід

Ідеологом цієї школи був *Шан Ян*. Він був міністром землеробства в період територіальної роздробленості, виступив ініціатором реформ, які узаконили приватну власність на землю. Шан Яну вдалося покласти ідеї легістів в основу державного життя імперії Цінь.

Легісти практично відкидали моральні й релігійні норми та представляли інтереси знаті. Вони будували своє бачення державного управління на беззаперечній волі володаря, соціальному примусі, чітких законах, встановленні суворой відповідальності за їх порушення. На відміну від конфуціанців, легісти не вважали, що правитель повинен надихати людей своїм прикладом, він, на їхнє переконання, фактично має бути бездіяльним, а управління повинні здійснювати чиновники-професіонали. Якщо вони добросовісно виконують свої обов'язки, їх нагороджують, якщо ні – карають. Одним із ключових пунктів вчення легістів стала ідея рівності усіх перед законом.

Погляди Шан Яна викладені в трактаті «Шан цзюнь шу» («Книга правителя області Шан», III ст. до н.е.), в якому детально описано походження та здійснення влади, викладена система нагород і покарань. Згідно з трактатом порядок у державі досягається трьома шляхами: 1) законом, якого повинні дотримуватися усі, в тому числі, правитель і

сановники; 2) довірою, яку спільно встановлюють правитель і сановники; 3) владою, якою розпоряджається лише правитель.

Конфуціанському ритуалу (*лі*) Шан Ян протиставив закон (*фа*). Ритуал спирається на схилення перед традицією та патріархальну шанобливість до старших, закон передбачає лише одне – безумовне виконання, до чого він примушує. Успішне правління можливе лише за умови введення чітких законів (*фа*) і розмежування прав та обов'язків усіх верств населення – від правителя до простих людей. Мудрий правитель завжди спирається на закон. Якщо ж закон порушується правителем або державними службовцями, то країну чекають бунти та заворушення. Жорсткі покарання є основою порядку в державі. Шан Ян обстоював ідею абсолютної влади правителя, який дотримується принципу «багата і пряника» на основі жорстких законів, що тотально регламентували життя підданих. «Покарання» повинні бути за можливості максимальними, а «нагороди» – мінімальними, кажуть легісти. Оскільки, якщо «покарання» будуть легкими, більше того, якщо легкий злочин буде каратися легко, то люди швидко розбестяться. А якщо буде багато випадків нагородження, то це означатиме зростання впливу правителя (оскільки нагородами правитель прив'язує до себе), а не «закона», що теж не сприятиме порядку в державі.

«Для того, щоб зробити закон всесильним, немає більш нагального завдання, ніж викорінення злочинів, а для викорінення злочинів немає більш глибокої основи, ніж суворі покарання. Тому ті, хто прагнуть до панування [в Піднебесній], забороняють нагородами і заохочують покараннями, вишукують проступки і не шукають хороших діянь, застосовують покарання для викорінення покарань».

Правитель, на думку Шан Яна, враховуючи «зіпсовану» природу людей, повинен створити такі закони, за допомогою яких можна було превентивно попереджати злочини та суворо карати злочинців, бо «якщо керувати людьми як добродіями, то неминучий заколот, і країна загине; якщо керувати людьми як порочними, то завжди стверджується зразковий порядок, і країна досягає могутності». Тому, продовжує мислитель, «те, що я називаю покараннями, є основою справедливості; те, що в наше століття називають справедливістю, – це шлях до насильства».

Неухильно дотримуватися закону, за легістами, повинен і правитель, незважаючи на те, що він його і встановлює. Тільки при рівності всіх перед «законом» можна гарантувати порядок. Щоб закон був всезагальним, захищав всіх, необхідно щоб усі його захищали, тобто щоб кожен стежив за кожним, для успішної роботи закону необхідно впровадити систему кругової поруки. Хоча, звичайно, основним чинником забезпечення законності і правопорядку залишалася держава.

Таким чином, головний зміст доктрини легізму полягає у абсолютизації інтересів держави за рахунок відкидання гуманності в політиці. Саме тому Шан Ян критикував моралізаторські засади політичної доктрини конфуціанства. «Все здавна змінилось, – пише Шан Ян, – якщо раніше люди були прості й чесні, тепер вони хитрі і брехливі. І



Шан Ян
(390–338 рр. до н. е.)

Там, де (до людей ставляться) як до добродіями, учинки приховуються; там же, де (до людей ставляться) як до порочних, злочини жорстоко карають. Коли провини приховуються – народ перемагає закон, коли ж злочини суворо караються – закон перемагає народ.

Шан Ян,
«Книга правителя області Шан»

тому замість моральних методів, методів переконання в управлінні державою необхідно користуватись методами примусу й покарань».

Легісти першими в історії політичної думки обґрунтували думку про несумісність політики і моралі та розробили вчення про техніку здійснення влади. Здійснюючи цю переорієнтацію, Шан Ян керувався інтересами служилої знаті та заможних общинників, які добивалися ліквідації патріархальних порядків і створення дієвої програми загальнодержавних перетворень. Успіху в політиці досягає тільки той, хто здатен оцінити ситуацію в країні та здійснити певні розрахунки чи прогнози. Окрім того, на думку легістів, велику роль відіграє систематизація та узагальнення досвіду попередників і питань економічного забезпечення політики.

Істотне значення в системі управління Шан Ян і його послідовники надавали впровадженню в життя принципу колективної відповідальності. Причому цей принцип, згідно легістів, виходив за коло людей, які охоплюються сімейно-родовими зв'язками, і розповсюджувався на об'єднання кількох общин (дворів), на так звані п'ятидворки та десятидворки, охоплені круговою порукою. Головна ціль держави, вважали легісти, – її цілісність, міць, підкорення інших царств. Могутність держави Шан Ян убачав у армії, оскільки на державу, в якій сила є пріоритетом, важко напасти. Розвиток землеробства і військової сили є головною цінністю держави.

У легістській концепції право визначається як сукупність прав і свобод громадян, система юридичних законів, створених державою. У такому трактуванні права зведена штучність права загалом, оскільки держава конструює право «під себе», що служить плацдармом для створення антиправових законів. Тому Шан Ян вважається засновником теорії деспотичної влади правителя, основою якої є закони, система винагород і покарань, доноси та кругова порука.

Легісти прагнули обмежити общинне самоврядування і виступили з проектами реформ (районування країни, служби чиновництва на місцях та ін.), які мали на меті поставити громадян під безпосередній контроль державної влади. Реалізація цих проектів поклала початок територіальному підрозділу громадян у Китаї.

Ще однією особливістю легізму є елементи історичного підходу до суспільних явищ. На відміну від конфуціанців, які закликали до відновлення стародавніх порядків, Шан Ян доводив неможливість повернення до старовини. «Для того, щоб принести користь державі, не обов'язково наслідувати старожитності».

4.5.2. Концепція закону й авторитету Хань Фей-цзи

Легістські переконання, окрім Шан Яна, розділяв *Хань Фей-цзи*. Основні праці: «Хань Фей-цзи» – збірка творів із управління державою, приписуваних Хань Фей-цзи; його авторство підтвержене щодо текстів «Гомін самотнього» та «П'ять паразитів».

Столітнє функціонування бюрократичного апарату, створеного Шан Яном, породило нову проблему – правителю ставало все важче управляти чиновниками. Частина державних чиновників, покликаних здійснювати волю правителя, прагнула перетворитися з керованих у керуючих, в царстві Цінь почастішали випадки зловживання владою. Тому Хань Фей-цзи створив власну теорію управління державою, в якій виступав за необхідність доповнення законів мистецтвом управління. Це, по суті, означало визнання недостатності одних лише тяжких покарань як засобу управління. Він дійшов висновку, що найбільшої шкоди державі завдає філософія, яка стимулює вільнодумство і применшує повагу до законів.

Хань Фей-цзи був прихильником жорсткої централізації влади в державі, зміцнення її економічної та військової могутності завдяки беззаперечному виконанню законів. Він проголошував принцип: закон – для народу, а мистецтво управління – для правителя. Накопичення багатства схвалювалося лише в державній скарбниці. Економічною основою країни Хань Фей-цзи вважав сільське господарство і вимагав заохочення землеробів. Головну причину бідності вбачав у лінощах і марнотратстві, радив правителям оподатковувати багатих.



Хань Фей-цзи
(288–233 рр. до н.е.)

Крім ретельно розробленого методу нагород і покарань, мислитель запропонував правителям низку способів впливу на чиновників із урахуванням психологічних особливостей бюрократії: надавати чиновникам високі посади й оклади, але постійно тримати їх у страху за свою долю; чиновники повинні постійно пам'ятати, кому вони зобов'язані своїм благополуччям і як слід поводитися, щоб не позбавлятися всіх благ; тримати в руках добродесних чиновників, погрожуючи їм знищенням сім'ї та всієї патронімії; ввести «шан'янівську» систему стеження та заохочення доносів і т. д.

Важливою складовою частиною концепції мистецтва управління Хань Фей-цзи є вчення про мудрого правителя. Сконцентрувавши всю владу в одних руках, правитель повинен вміло застосовувати закони; необхідно проявляти жорстокість і проводити політику «отупіння» народу. Скритність – одна з основних якостей мудрого правителя: розумніше іноді прикинутися дурним, щоб поспостерігати, як поведуть себе чиновники. «Він (мудрий правитель) приховує свої сліди, приховує причини своїх [вчинків], щоб чиновники не скористалися ними; видаляє свою мудрість, принижує свої здібності, щоб нижчі не могли розібратися в них ... позбавляє чиновників надії і використовує їх так, щоб, вони не бажали влади [правителя]». Хань Фей зазначав, що той, хто опанував мистецтвом управління, може спокійно сидіти на троні, не побоюючись ніяких несподіванок.

Правитель ні в якому разі не повинен ділити ні з ким свою владу. Якщо він поступиться чиновникам хоча б її крихтою, вони тут же ... перетворять цю крихту в сто крупинок.

*Хань Фей-цзи,
«Хань Фей-цзи»*

Теорія управління і політичної боротьби, розроблена легістами, стала однією з істотних складових політичної культури Китаю та методологією політичної діяльності різних суб'єктів. У цілому ж легізм виявився найпослідовнішим вираженням інтересів прихильників тієї моделі розвитку старокитайської держави і суспільства, яка відповідала духу радикальних реформ, відмови від віджилих традицій та посилення держави за рахунок ослаблення народу. Хоча легізм був далекий від вивчення дійсних історичних процесів, він сприяв подоланню традиціоналістських поглядів, розхитував релігійні забобони і готував тим самим умови для створення світської політичної теорії. Втім, уже до II ст. до н. е. офіційна державна ідеологія у Стародавньому Китаї поєднувала в собі положення як легізму, так і конфуціанства, причому останньому нерідко відводилася роль привабливого фасаду та прикриття.

4.6. Мистецтво війни у доктрині Сунь-цзи (Сунь У)

Сунь-цзи (Сунь У) – старокитайський воєначальник, стратег і філософ. Його біографія висвітлюється в праці «Ши-цзи» – «Історичні записки» історика Сима Цяня, де

автор зазначає, що його ім'я звучить як У. Сим Цянь описує Сунь-цзи як безземельного аристократа, нащадка дворян, що втратили своє князівство внаслідок військових сутичок VII–VIII ст., описує його як генерала князівства Ву. Сунь-цзи був найманим полководцем князя Хо Люба в царстві У. Саме його перемога царство У зобов'язане посиленням своєї могутності та зміцненням свого становища серед інших царств. У главі III трактату «Вей Ляо-цзи» IV ст. до н. е. містяться такі слова: «Був чоловік, який мав всього 30000 військо, і в Піднебесній ніхто не міг протистояти йому. Хто це? Відповідаю: Сунь-цзи». Із часом Сунь-цзи усвідомив складність життя в постійно мінливих, нестабільних політичних умовах того часу і проживав у віддаленні від справ, залишивши свою працю і давши тим самим приклад наступним поколінням.



Сунь-цзи (Сунь У)
(544–496 рр. до н.е.)

Основна праця Сунь-цзи – трактат «Мистецтво війни». Трактат присвячено військовій стратегії та політиці. Він став класичною працею військової філософії. Його мета – створити систематичне вчення як керівництво для правителів і полководців в інтересах ведення ними війни. Трактат складається із 13 глав (пянь), в яких війна розглядається як найважливіша подія, від якого залежить доля держави, а також наголошується на великій ролі політики в підготовці війни.

Ідеологія Сунь-цзи поєднує в собі конфуціанські підвалини підтримки соціального гомеостазу з даоської діалектикою вселенського Дао, космічним циклізмом школи ін'ян, легістською «політологією» й управлінським прагматизмом моїстів. Сунь-цзи зазначав, що війна – велика справа для держави, підґрунтя життя та смерті, шлях існування та загибелі, але одночасно – це шлях обману, тому виграє той, хто вміє вести війну, не приймаючи в ній участь.

Сунь-цзи розглядає війну як явище, пов'язане з багатьма чинниками в поведінці не тільки армії та полководця, а й держави, правителя та народу. В основу війни він закладає п'ять явищ: перше – Шлях, друге – Небо, третє – Земля, четверте – Полководець, п'яте – Закон. *Шлях* – це коли думки народу однакові з думками правителя, коли народ готовий разом із ним померти, разом із ним жити, коли він не знає ні страху, ні сумнівів. *Небо* – це відповідність часу. *Земля* – відповідність місцевості. *Полководець* – це розум, неупередженість, гуманність, мужність, строгість. *Закон* – це організованість і дисциплінованість.

Названі принципи повинні бути реалізовані за допомогою семи «розрахунків»: наявності у правителя дао; наявності у полководця здібностей; досягнення особливостей неба та землі; здійсненності законів і наказів; сили війська; навченості командирів і солдатів; ясності нагород і покарань. Сунь-цзи зазначає, якщо полководець буде застосовувати розрахунки Трактату, засвоївши їх, він неодмінно отримає перемогу. Крім знання противника, оцінки своїх можливостей і особливостей обстановки, він надавав важливе значення військовій хитрості, розвідці, швидкості дій, маневру та ініціативі. У трактаті «Мистецтво війни» Сунь-цзи писав: «За правилами ведення війни найкраще – зберегти державу противника в цілості, на другому місці – розбити цю державу... Тому сто разів поборотися і сто разів перемогти – це не найкраще з кращого; найкраще з кращого – підкорити чужу армію, не борючись».

Сунь-цзи упевнений, що боротьба на війні – це більше, ніж зіткнення озброєних людей. Інтелектуальні і моральні чинники на війні значать набагато більше, ніж фізичні. Філософ застерігає царів і командувачів від надії на виключно військову міць. Він відмовляється розуміти війну, як убивство та руйнування. Першочерговою метою для влади повинно стати намагання підкорити противника без бою, не вступаючи та не розв'язуючи воєнний конфлікт. Це і є ідеал та вінець мистецтва війни.

Метою будь-якої кампанії, за Сунь-цзи, є досягнення максимального результату з одночасними мінімальними ризиками та втратами. Для цього треба, по-перше, постійна організація помилкових випадів, по-друге, поширення дезінформації та, по-третє, використання прийомів і хитрощів. Філософ наголошував: «Тому той, хто вмів вести війну, підкорює чужу армію, не борючись; бере чужі фортеці, не облягаючи; розтворює чужу державу, не тримаючи своє військо довго... Тому й можна, не притуплюючи зброю, мати вигоду: це і є правило стратегічного нападу».

Сунь-цзи поєднав стратегію війни з принципами цивілізаційного устрою суспільства. Надалі ця діалектика вірності й обману, сили та слабкості, войовничості і миролюбства стала однією з основних методологій традиційної китайської культури, мистецтва стратагем.

ooo ooo ooo ooo ooo

Вивчення політичної думки давнього Китаю має не тільки пізнавальне, а й теоретичне значення. Документи та пам'ятки літератури, що дійшли до нас, дозволяють простежити формування політичних ідей на ранніх етапах становлення станового суспільства. Особливість становлення політичної думки у Китаї полягає у тому, що ця держава тривалий час розвивалася ізольовано, процес зародження політичної ідеології відбувався незалежно від зовнішніх впливів. Крім того, високий рівень культури і багаті літературні традиції тут поєднувалися з уповільненими темпами соціального розвитку.

Незважаючи на численні дослідження політичної думки стародавнього Китаю, проведені за останні десятиліття, вона менш вивчена, ніж соціальні доктрини, які поширені в античній Європі. Переважна більшість питань, пов'язаних із формуванням політичної теорії в стародавньому Китаї, не отримали однозначного рішення і продовжують викликати наукові дискусії.

Питання для самоконтролю

1. Чому вчення Конфуція слід вважати етико-політичним?
2. Що таке конфуціанське людинолюбство?
3. У чому суть теорії управління Конфуція на основі добродетельності?
4. Яким повинен бути ідеальний правитель за вченням даосизму?
5. Як Ви розумієте даоський принцип недіяння?
6. Чому політичне вчення даосизму вважають консервативно-реакційним?
7. Чим відрізняється концепція любові в конфуціанстві та моїзмі?
8. Охарактеризуйте ідеальну державу за вченням Мо-цзи.
9. Розкрийте теорію суспільного договору за вченням Мо-цзи.
10. Чи можна модель держави Шан Яна, в якій все підпорядковано закону, назвати «правовою»?
11. У чому полягає відмінність поглядів на роль закону в суспільстві між Конфуцієм і Шан Яном?

12. Розкрийте основні положення трактату «Шан цзюнь шу» Шан Яна.
13. Яка мета існування жорсткої системи покарань у теорії управління Шан Яна?
14. Що є основою порядку в державі Шан Яна?
15. Яким чином, на думку легістів, співвідноситься питання політики і моралі?
16. Охарактеризуйте основні положення трактату «Мистецтво війни»?
17. Що є основою війни за Сунь-цзи?
18. Який вплив мають політичні вчення стародавнього Китаю на сучасний розвиток політичних теорій?

Література

Антология мировой политической мысли: В 5 т. / Рук. проекта – Г. Ю. Семигин; Л. Н. Алисова, В. В. Баев. – Т. 1: Зарубежная политическая мысль: история и эволюция. – М.: Мысль, 1997. – 830 с.

Базарова А. Н. Роль конфуцианства в развитии традиционного образования в Китае / А. Н. Базарова // Вест. Бурятского гос. ун-та. – 2010. – № 8. – С. 169-172.

Вегеш М. Зародження політичних знань в державах Стародавнього Сходу / М. Вегеш, Ю. Остапеч // Наук. вісн. Ужгород. ун-ту. – Сер. : Політологія, соціологія, філософія. – 2005. – № 2. – С. 245-251.

Гурак Р. В. Аналіз політико-правових вчень Стародавнього Сходу / Р. В. Гурак // Наук. вісн. Міжн. гуманітарн. ун-ту. Сер. : Юриспруденція. – 2014. – № 10-2. – Т. 1. – С. 21-23.

Дао-дэ цзин; [пер., вступ. ст., комент. В. В. Малявина]. – М.: ООО «Изд-во Астрель»: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 559 с.

Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.

Книга правителя области Шан («Шан цзюнь шу»): 2-е изд., доп.; [пер. с кит., вступит. ст., комент. и послесл. Л. С. Переломова]. – М.: Ладомир, 1993. – 392 с.

Кондратенко Д. Співвідношення особистого та суспільного в конфуціанській етиці / Д. Кондратенко // Наук. записки Ін-ту політ. та етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України: зб. наук. статей. – 2008. – Вип. 40. – С. 576-587.

Лао-Цзи. Старий учитель. Вчення про істину і благодать / Лао-Цзи; [пер. з кит. В. Дідик]. – Л.: Каменярь, 2010. – 44 с.

Лунь Юй // Древнекитайская философия. Собр. текстов: в 2 т. / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун. – Т. 1. – М.: «Мысль», 1972. – 363 с.

Мальована Ю. Сунь-цзи (Сунь У) / Ю. Мальована // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л.: Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 617-618.

Михайлов В. С. Особливості та етапи генези давньокитайської філософії: філософські школи та напрями / В. С. Михайлов // Вісн. НТУУ «КПІ». – Сер. : Філософія. Психологія. Педагогіка: зб. наук. праць. – 2008. – № 3 (24). – С. 46-49.

Мищак І. М. Нормативно-правове забезпечення державного управління та державної служби в Стародавньому Китаї / І. М. Мищак // Наук. записки Ін-ту законодавства Верховної Ради України. – 2013. – № 6. – С. 12-15.

Мо-цзи // Древнекитайская философия. – М.: «ПринТ», 1994. – Т.1 – С.175-199.

Степіко В. П. Політична думка Стародавнього Сходу і Заходу // Історія розвитку політичної думки: навч. посіб. / Кер. авт. кол. Маддісон В. В. – К., 1996. – С. 5-18.

Сумченко І. Особливості розуміння справедливості в китайській філософії / І. Сумченко // Наук. записки Нац. ун-ту «Острозька академія». Сер : Філософія. – 2013. – Вип. 14. – С. 70-75.

Сыма Цянь. Исторические записки / Сыма Цянь. – М. : АСТ, 2009. – 160 с.

Танчин І. Конфуцій / І. Танчин // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ–2000, 2014. – 765 с. – С. 331-333.

Шенгелая І. Хань Фей-цзи / І. Шенгелая // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ–2000, 2014. – 765 с. – С. 676-677.

Шенгелая І. Ш. Политическая философия древнего Китая / И. Ш. Шенгелая // Вест. СевГТУ. – 2000. – Вып. 24. : Политология. – С. 13-16.

Шенгелая І. Ш. Философия жизни Конфуция и Лао-цзы / И. Ш. Шенгелая // Вест. СевГТУ. – 1998. – Вып. 9 : Философия и политология. – С. 133-139.

Яровицька Н. А. Доктрина «шляху»: східна специфіка / Н. А. Яровицька // Гуманітарн. часопис. – 2012. – № 1. – С. 94-100.

Розділ 2. Історія політичних учень доби античності

Тема 5.

Ранній період розвитку афінської політичної думки

- 5.1. Загальна характеристика раннього періоду розвитку давньогрецької політичної думки
- 5.2. Політичні ідеї міфологічного зразка в старогрецькому героїчному епосі
 - 5.2.1. Політичний лад грецького суспільства за поемами Гомера «Іліада» та «Одіссея»
 - 5.2.2. Політичний устрій полісів у поемах Гесіода
- 5.3. Політико-правові ідеї «Семи мудреців»
- 5.4. Філософсько-політичні підходи Піфагора та піфагорійців
- 5.5. Учення Геракліта про державу та закон
- 5.6. Значення раннього періоду розвитку афінської політичної думки для подальшого розвитку грецької політичної думки

5.1. Загальна характеристика раннього періоду розвитку давньогрецької політичної думки

У середині I тис. до н. е. у Греції завершується перехід до рабовласницького ладу. Починають виникати самостійні та незалежні окремі міста-держави – *поліси*. Територія такого міста-держави (сам поліс та прилеглі до нього селища) іноді об'єднувала чисельність населення до 100 тис. осіб. У VII–V ст. до н. е. у полісах постійно велася запекла боротьба за владу між родовою аристократією, яка переросла на рабовласницьку спадкову знать, та торгово-ремісничими колами, що утворили разом із окремими верствами селянства табір демократії. Практично це була боротьба між аристократами й демократами за владу в полісах. Наприклад, у Спарті перемогли аристократи, а в Афінах – демократи. Бували періоди, коли владу захоплювали тирани й олігархи.

В історії виникнення й розвитку давньогрецької політичної думки дослідники виділяють три періоди. *Ранній період* (IX–VI ст. до н. е.) пов'язаний із виникненням давньогрецької державності. У ті часи спостерігалася помітна раціоналізація політичних учень. *Другий період* (V–I-а пол. IV ст. до н. е.) – час розквіту давньогрецької філософсько-політичної думки. Вона знайшла свій вираз у вченнях Демокріта, софістів, Сократа, Платона та Арістотеля. *Третій період* (2-а пол. IV–II ст. до н. е.) – період еллінізму, час початкового занепаду давньогрецької державності, потрапляння грецьких полісів під владу інших держав. Політичні погляди того часу представлено у вченнях Епікура, грецьких стоїків, Полібія й ін. Кожен із названих періодів є настільки значимим для подальшої еволюції політичної думки, що ми виділили їх у окремі теми підручника.

Ранній період розвитку політичного вчення в Стародавній Греції пов'язаний із становленням державності. Саме тоді зроблено спробу сформулювати раціоналістичні (не міфологічні) уявлення про етичні, політичні та правові порядки. Давні міфи поступово втрачали свій сакральний характер і піддавались етичній та політико-правовій інтерпретації. У цей час міфологічну політичну думку трактували як боротьбу богів за владу над світом. Зміна верховних богів впливала на всі процеси, форми, правила, порядки земного

громадського життя й долі людей. Давні мислителі та теоретики у своїх ученнях доводили, що встановлення справедливості, законності, виникнення полісів пов'язане з установленням влади богів-олімпійців. Вони вперше поставили на обговорення, розробили й концептуально оформили фундаментальні проблеми політико-правової тематики.

Саме в цей період зроблено спробу розглянути проблему виникнення й становлення людини, людського роду, суспільства як частини природного процесу світового розвитку. Держава отримала нове означення, її трактували як загальне благо й справедливість. Інтереси держави повинні завжди бути на першому місці. Мислителі того часу аргументували, що для збереження держави необхідні єдність і взаємодопомога всіх громадян. Тогочасні мислителі виправдовували соціально-політичну нерівність, оскільки вважали її неминучою, правомірною та справедливою в результаті загальної боротьби.

Перші ознаки етико-правового усвідомлення тогочасних порядків відображено в працях Гомера, а згодом і Гесіода, хоча за своєю міфологічною формою вони ще далекі від пізнішого раціоналізму, властивого давньогрецькій політичній думці. Фахівці виділяють знаменитого афінського реформатора, державного діяча й законодавця Солона, який видав низку законів і доволі суттєво реформував соціально-політичний устрій афінського поліса. Визнання законодавства, а не звичаю як основної форми правотворчості Стародавньої Греції, супроводжувалося кодифікацією. Початок нової демократичної конституції в Афінах, що передбачав розроблену процедуру, коли закони приймали Народні збори, було закладено реформами Солона та Клісфена в VI ст. до н. е. Існувало правило: законом уважали рішення Агори (Народних зборів).

У цілому цінність старогрецької політичної думки полягає в тому, що вона оформилася і розвивалася як ідеологія вільних людей. Свобода – фундаментальна цінність, головна мета зусиль і стрижнева ідея всієї давньогрецької політичної теорії й практики.

5.2. Політичні ідеї міфологічного зразка в старогрецькому героїчному епосі

5.2.1. Політичний лад грецького суспільства за поемами Гомера «Іліада» та «Одіссея»

У ранньому періоді міфологічну політичну думку трактували як боротьбу богів за владу над світом. Зміна верховних богів проходила в такому порядку – Уран, Крон, Зевс. Це впливало на всі процеси, форми, правила, порядки земного громадського життя та долі людей. Давні мислителі у своїх ученнях доводили, що встановлення справедливості, законності, виникнення полісів пов'язане з установленням влади богів-олімпійців на чолі зі Зевсом. У епосах Гомера й Гесіода, хоча й на міфологічній основі, починають розвиватися певні політичні ідеї.

Гомер – легендарний давньогрецький поет. Він автор «Іліади» та «Одіссеї» – двох славетних грецьких епічних поем, що започаткували європейську літературу. В античності Гомеру приписували авторство кіклічних¹ поем, окремі фрагменти яких збереглися. Сукупність проблем, пов'язаних із особою Гомера і його відношенням до «Ілі-

¹ *Кіклічні поети (кікліки)* – поети грецького епічного циклу (ó kúklos); у найдавніші часи ототожнювалися з Гомером, якого вважали творцем усіх їхніх творів. На сучасному етапі під цією узагальнюючою назвою розуміють наслідувачів «Іліади» та «Одіссеї», що склали за зразком гомерівських здебільшого в VIII–VII ст. до н. е. багато поем про подвиги богів і героїв. Назву грец. kúklos додавали до цих поем із огляду на те, що вони охоплювали всі грецькі міфологічні перекази.

ади» та «Одіссеї», про час виникнення, склад і взаємозв'язок окремих частин цих поем становлять знамените не тільки в порівняльному літературознавстві, а й у всій науці про античний світ «Гомерівське питання».

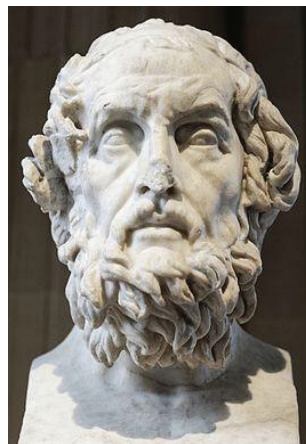
Заслуга Гомера полягає в тому, що до нього поети викладали в коротких піснях тільки невеликі частини з великої кількості переказів про події Троянської війни, а він композиційно поєднав їх, дотримуючись законів поетичної єдності, у великий, закінчений цикл переказів. У роботах радянських істориків представлена в епосі система політичних відносин названа терміном «військова демократія».

У поемах Гомера, на яких пізніше виховувалася вся Еллада, Зевс у морально-правовій площині виступає як верховний заступник загальної справедливості (*діке*), який суворо карає тих, хто творить насильство та неправий суд. Порушення справедливості – не просто антигромадський, але, перш за все, антибожественний акт, за який неминуче настає божа кара. Власне, закріплення у вказаних поемах суспільно-політичної ситуації та ідеології тієї доби дозволяє уявити праворозуміння того періоду.

Цей період (кін. II–поч. I тис. до н. е.), який називають «гомерівською Грецією», характерний відсутністю держави і, відповідно, права в значенні державного законодавства, але відомі право як звичай і справедливість (*теміс*), принцип політичної та правової справедливості. У цей період право та справедливість у уяві греків хоч і були тісно взаємопов'язані, але розрізнялися термінологічно. Справедливість – безумовна основа та принцип права як сформованого звичаю, звичаєвого права; звичаєве ж право є певною конкретизацією вічної справедливості, її присутності, прояву й дотримання між людьми. Хоча норми звичаєвого права не були ще записані, проте дотримання цих правил було неухильним. У античних греків уже в цей період, судячи з гомерівських поем, було сильно розвинуте розуміння закону, пов'язане з поняттям справедливих і несправедливих діянь.

Народні збори фігурують у поемах як твердо встановлений звичаєм й освячений релігійною традицією політичний інститут, без якого поет не уявляє собі нормального людського життя. На своїх зборах народ (чоловіки-воїни 17-60 років) приймає рішення, якими визначається все внутрішнє життя громади. У компетенцію Народних зборів входили різні питання фінансового характеру, у тому числі розподіл військових трофеїв і землі, проведення колективних бенкетів і под. Кожна із цих операцій спрямована на виділення особливої почесної частки (землі, здобичі, вина або м'яса), призначеної в нагороду царям й особливо героям, що відзначились. Цікаво, що самі царі розцінювали ці дарунки саме як дарування народу за їхню військову доблесть й інші заслуги перед громадою.

В окремих епізодах поем народ виступає на сцені як реальна політична сила, що змушує зважати на себе наймогутніших представників громади. Однак у загальному балансі політичних сил, що діяли в середині гомерівської громади, питома вага елементів демократії не настільки велика. Головна роль як в «Іліаді», так і в «Одіссеї» – аж ніяк не народна маса, а сильна героїчна особистість, що нерідко відкрито конфліктує із громадою та підкоряє її собі. Подекуди з текстів поем можна простежити, як царі вирішували



Гомер
(VIII ст. до н. е.)

важливі питання у своєму колі, навіть не спитавши у народу про його згоду, хоча формально вважається, що вони в цих випадках діють від його імені.

Отже, формальне народовладдя при фактичному пануванні верхівки родової знаті – найточніше визначення суті тієї системи політичних відносин, що зображує Гомер у своїх поемах. Безсилля демосу не можна вважати продуктом поетичного вимислу, тому що тут знаходить своє природне вираження внутрішня слабкість родової громади, що вже вступила в стадію свого розкладу. У вождів ще не було інструмента, за допомогою якого можна було б підкорити Народні збори. Але на межі бронзового й залізного віків, в міру того як йшла на спад бурхлива низка племінних міграцій і соціальних катастроф, у Греції почав формуватися новий тип суспільства й держави, що пізніше ввійшов в історію людства під ім'ям міста-держави (поліса). Власне Гомер і знав тільки одну форму людського співжиття, яку назвав *полісом*.

Дурень пізнає тільки те, що відбулося.

Приємні завершення праці.

Яке слово ти скажеш, таке у відповідь і почувеш.

Дим вітчизни солодкий.

Із висловлювань Гомера

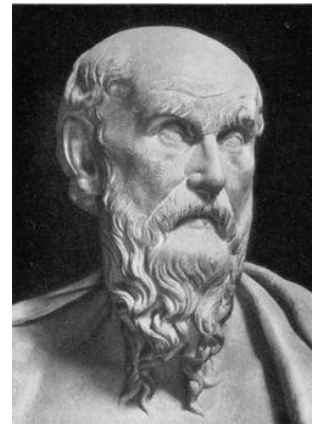
5.2.2. Політичний устрій полісів у поемах Гесіода

Ідея права та справедливого суспільно-політичного устрою набуває ще більшого значення в поемах *Гесіода* «Теогонія» («Походження богів»), «Роботи й дні», «Важкі дні». З V ст. до н. е. історики сперечаються про те, хто був першим – Гесіод чи Гомер. Але якщо Гомер напівлегендарний, то Гесіод – реальна історична особа. Гесіод виступає як пророк, «покликаний» музами провіщати істину, перший у грецькій поезії визначає себе як особистість і називає своє ім'я.

У гесіодівській інтерпретації боги – носії морально-правових принципів і сил, правління Зевса знаменується встановленням основ справедливості, законності та суспільного добробуту. Справедливість у Гесіода, як і в Гомера, протиставляється силі та насильству. У Гесіода вперше знаходимо зародження двох понять, які проходять через всю давньогрецьку політичну думку, – природне право (*фесеї*) і право, встановлене людьми (*номо*); інакше кажучи – природне й позитивне право.

У «Важких днях» Гесіод захищає ідеали патріархального (додержавного) устрою. Історична концепція Гесіода виражена в легенді про п'ять поколінь людей: золоте, срібне, бронзове, героїчне та залізне. Золоте та срібне покоління зараховують до часів панування батька Зевса Крона, три останні – до часів Зевса. Перше покоління було створено «вічними богами» із золота, «жили ті люди, як боги», – пише про ці часи Гесіод.

Наступні покоління були дедалі гірші. Нарешті настав час заліза: «Землю тепер населяють залізні люди. Не буде їм перепочинку ні вночі, ні вдень від праці і від горя, і від нещастя. Турботи тяжкі дадуть їм боги». У наведеному вислові яскраво відображено початок століття заліза. Історичний песимізм Гесіода – світоглядне усвідомлення давньогрецьким селянином своєї соціальної приреченості в ранньокласовому суспільстві, коли громада розпадається, земля стає предметом купівлі-продажу. Однак песимізм Гесіода не позбавлений позитивності. Він висловлює бажання народитися не тільки раніше, у золотому віці, але й пізніше, після загибелі покоління залізної доби. Провісником цієї



*Гесіод
(VII–VIII ст. до н. е.)*

загибелі буде народження «сивого немовляти».

*Істинно велика та людина, яка
зуміла заволодіти своїм часом!
Те слово не зникає зовсім, яке
багато-хто повторює в народі.
Із висловлювань Гесіода*

Якщо гомерівський епос – відображення ранньокласової мікенської героїки в більш примітивній свідомості людини «гомерівської Греції», тобто висловлює здебільшого аристократичні ідеали, то Гесіод захищає селянина.

Він – апологет праці. Він винаходить навіть другу Ериду – богиню трудового змагання (у Гомера Ерида – богиня розбрату). Час Гесіода – пізніший часу «Одіссеї» і тим більше «Іліади». Герої Гомера, на думку Гесіода, аморальні. У них є лише одна чеснота – мужність, і лише один порок – боягузтво. Одісей не утрудняється у виборі засобів. Докори совісті йому невідомі. Він хитрий. Свою хитрість Одісей успадкував від діда Автоліка – брехуна та злодія. Пізніше, у V ст. до н. е., Одісей у Софокла в п'єсі «Філоктет» – «цілковитий негідник». Це говорить про розвиток до того часу моральної свідомості еллінів. Такий розвиток подій бачить Гесіод. Саме він висуває тезу про те, що людина тим і відрізняється від тварини, що тварина не знає, що таке добро і що таке зло, а людина знає. Гесіод говорить: «Звірі ... не видають правди. Людям же правду Кронід дарував як найвище благо». Однак те, що відбувається в реальному світі, суперечить і людській природі, і закону Зевса.

Початок античної етики можна вести від поеми Гесіода «Роботи й дні». Егейський світ уже був знайомий із товарно-грошовими, речовими відносинами. Там усупереч політичному пануванню аристократії, евпатридів², ведуть свій рід від героїв, зростає економічне панування багатих. У повсякденному житті багатство розходиться зі знатністю. У цьому суспільстві бути бідним соромно, тоді як «погляди багатого сміливі». Перед селянином два шляхи: або, втративши клаптик землі, стати наймитом, або ж, розбагатівши, скупувати чужі ділянки.

Гесіод визнає не всяке багатство. Одна справа, багатство, нажите силою й обманом, а інша – набуте чесною працею. Однак цей ідеал чесною праці розходиться з тим, що Гесіод бачить у житті. Там панує свавілля сильного. Антагоністичні відносини всередині цього суспільства Гесіод висловлює в байці про солов'я й яструба. Далі пророцтво Гесіода похмує: «Правду замінить кулак ... Де сила, там буде і право. Сором пропаде ... Від зла спасіння не буде». Рядки з поеми Гесіода закріплюють майнове розшарування села й розпад общин. Кращі часи – «золотий вік» – позаду.

У Гесіода різко виражено протиріччя між *суцим* і *належним*. У суцшому ситуація така, що «нині ж і сам справедливим я бути між людьми не бажав би, та замовив би й синові». Вирішити це протиріччя Гесіод не може. У нього немає ідеї загробної відплати. Нагорода та відплата можливі тільки в цьому світі. Гесіод малює образ справедливої держави, яка процвітає; несправедлива ж держава гине.

Моральний кодекс Гесіода зводиться до норми дотримання таких заходів: «Міри в усьому дотримуйся і справи свої вчасно роби». Для Гесіода – дрібного власника-землеведа – це означало ощадливість, розрахунок у всьому, працьовитість. Навіть взаємини з богами Гесіод підпорядковує розрахунку: «Жертви безсмертним богам приносьте відповідно до достатку». Реальний моральний кодекс Гесіода зводиться до приписів не ображати чужинця, сиріт, старого батька, не чинити перелюб із дружиною брата.

² *Евпатриди* (грец. *Εὐπατρίδαι* – від *εὖ* – хороший, славний, *πατήρ* – батько; букв. «шляхетні») – найдавніша аристократія Аттики, реформи Солона позбавили її переваг перед іншими громадянами Афін.

5.3. Політико-правові ідеї «Семи мудреців»

Першою старогрецькою філософською школою була Мілетська школа, яка виникла, проте, в Малій Азії – Іонії в місті Мілет. У VIII–VII ст. до н. е. Іонія – передова частина Егейського світу. Вона була розташована на західному узбережжі півострова Малої Азії, складалася з дванадцяти самостійних полісів. Найбільш значні міста – Мілет і Ефес. Перси поклали кінець 200-річному розквіту іонійської культури. Повстання іонійців у 496 році до н. е. було жорстоко придушене, а Мілет – зруйнований.

Характерна для поем Гомера й Гесіода спроба раціоналізувати уявлення про етичний, морально-правовий порядок у людських справах і відносинах отримує свій подальший розвиток у творчості «Семи мудреців». Їхнє життя та творчість зараховують до кінця VII – початку VI ст. до н. е.

У різних авторів є різні вказівки як на імена, кількість давньогрецьких мудреців, так і на приписувані кожному з них вислови. За словами Цицерона, всі вони відрізнялися не тільки видатною моральною силою і глибоким життєвим досвідом, але й проникливістю розуму й ясністю думок. Відмітні риси «Семи мудреців» тісно пов'язані з характером дорійців. Платон називає їх послідовниками, любителями й учнями лакедемонської дисципліни та знаходить подібність між гномічною та лаконською промовою.

Походження «Семи мудреців» визначають так: Піттак із Мітілени на острові Лесбос, Солон Афіньський, Клеобул із Лінда на острові Родос і Періандр Коринфський були законодавцями і військовими, або й володарями своїх рідних міст. Хілон, ефор³ у Спарті, був не стільки відомий своєю політичною далекозорістю, скільки й властивим йому способом висловлюватися, який отримав від його імені назву Хілонівський. Фалес Мілетський та Біас (або Біант) з Прієни в Карії виступали радниками царів. Деякі виключають з цього списку Періандра Коринфського, називають замість нього іншого мудреця того ж імені, або Місона.

*Усьому свій час. (Піттак)
Що обурює тебе у ближньому –
того не роби сам. (Піттак)
Пізнай самого себе. (Фалес)
Найбільше багатство – нічого
не бажати. (Біас)
Міра – найкраще за все. (Клеобул)
Насолода – смертна, добродійність – безсмертна. (Періандр)
На святкування до друга йди повільно, поспішай, коли він у біді. (Хілон)*

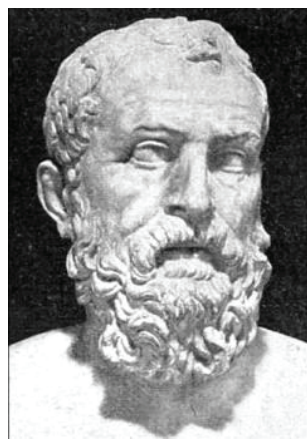
У своїх коротких висловах («гномах») ці мудреці сформувавши вже цілком раціональні та світські, за своїм духом, етичні та політичні сентенції, максими світської практичної мудрості, у тому числі щодо полісного життя, його законів і порядків. Дехто з мудреців були активними учасниками політичних подій, правителями та законодавцями. Повага до закону пронизує сентенції багатьох мудреців. Є легенда про зустріч семи мудреців у Дельфах, де вони вирішили, що наймудрішими є вислови «пізнай самого себе» і «нічого понад міру». Біас уважав, що громадяни повинні боятися закону саме так, як і тирана. Хілон називав кращим полісом той, у якому громадяни слухаються законів більше, ніж ораторів.

За Арістотелем, Фалес – перший іонійський і давньогрецький філософ. У фокусі уваги Фалеса були проблеми природи. Імовірно, зводив усе різноманіття явищ і речей до єдиної першостихії – води. Він робить перший крок на шляху формування в античній філософії ідеї *arche* як субстрату світу, заклавши основи переходу від властивого для міфології генетизму до субстратного мислення.

³ *Ефори* або *Ефорат* (грец. *Ефорос* – спостерігач) – колегія з п'яти вищих посадових осіб у Спарті, яким фактично належало керівництво державою. Номінально на чолі Спарті стояли два царі, які виконували функції військової влади та верховних жерців. Щорічно ефори обиралися на народному зібранні з числа громадян.

До «Семи мудреців» належить і *Солон*, знаменитий афінський державний діяч і законодавець. Саме від його правління та тих реформ, що він провів, «почалася демократія» – писав Арістотель.

Основні праці Солона: «Седміци людського життя» (бл. 597 до н. е.), «Благозаконня» (бл. 594 до н. е.), «Проти єдиновладдя» (бл. 592 до н. е.). Солон писав переважно елегії, темами яких були моральні, соціальні та політичні питання. За збереженими (насамперед у біографів Солона, наприклад, у Плутарха, Арістотеля в «Афінській політії») уривками його елегії ми можемо скласти уявлення про нього та його моральну філософію. Подібно до інших «мудреців» свого часу, Солон цікавився переважно питаннями практичної моралі. Він був ворогом несправедливості й усіяких крайнощів, йому приписують авторство висловлювання «*усе в міру*». Завдяки своїм елегіям, Солон набув популярність як прихильник необхідних реформ, що співчував пригнобленому демосу. Свої політичні й етичні погляди Солон формулював у віршах і прославився також як перший афінський поет.



Солон
(бл. 638–559 рр. до н. е.)

Солон був керівником держави, афінським реформатором, законодавцем, видав нові закони в 594 р. до н. е. для Афінського поліса. Він перший, хто зрозумів, що демократія – це відповідальність усіх громадян за стан справ у державі. Держава, на думку Солона, потребує, найперше, законного порядку. Сутність того часу мислитель передає такими словами: «Я неначе вовк, вертівся серед зграї псів». Мислитель уважав, що держава потребує передусім законного порядку, а порядок і закон – найбільше благо для поліса в умовах гострої політичної боротьби між афінським демосом і знаттю, багатими й бідними, боржниками та кредиторами. Його підтримував Піттак, який виступав за закони й упорядкований поліс.

Хто під час смуту в державі не стане зі зброєю в руках ні за тих, ні за інших, той піддається безчестю й позбавляється громадянських прав.

Солон

У 594 р. до н. е. Солон видав нові закони й здійснив суттєві реформи соціально-політичного ладу афінського поліса: відмінив приватні та державні борги, скасував кабалу за минулі борги, заборонив на майбутнє забезпечення позики особистою кабалою. Заснувавши раду (до складу якої входило по 100 членів від кожної з 411 афінських філ), він значно підрвав панівну роль ареопагу, колишнього оплоту аристократії. Запроваджена Солоном цензова демократія, була пронизана ідеєю компромісу знаті й демосу, багатих і бідних. Солон відкрито виявляв небажання потурати надмірним претензіям однієї зі сторін на шкоду іншій.

Коли при владі, не тримай на посадах біля себе лукавих людей, бо в чому вони зерішать, звинуватять тебе, як керівника. Не винось вироку, не вислухавши обох сторін.

Солон уважав цілком природним прагнення людей до багатства, хоча й не бачив смислу в надмірній гонитві за золотом і сріблом, земельними угіддями. З молитви дарувати йому благополуччя, забезпечене багатством, починає Солон і найбільший із творів, що дійшли до нас, – елегію, звернену до муз. Проте прагнути до багатства, за Солоном, можна тільки чесним шляхом; добробут, дарований

У великих справах усім подобатися не можна.

Хто під час міжусобиць не стає на жоден бік, той, певно, безчесний.

Того, хто проводить життя в бездіяльності, може кожний звинувачувати перед судом.

Із висловлювань Солона

богами, міцний від коренів до верхівки, а багатство, набуте насильством або зухвалістю («гібрис»), що прийшло до людей у результаті їх несправедливих вчинків, спричиняє лихо. Адже Зевс бачить кінець усього й насилає на винних у несправедливому збагаченні заслужену відплату. Як головний гріх у Солона вважається користолобство багатіїв, яке підриває зі середини соціальний організм, тому що веде до поневолення одних громадян іншими й до міжусобних війн, що спустошують державу. Солон переконаний, що над його рідними Афінами розпростерта благодійна данина богів, що охороняє місто від загибелі; проте громадяни своїм нерозумінням і користолобством штовхають державу в прірву всупереч волі богів, тому на перший план висувається особиста відповідальність людини, здатної своїми діями заподіяти вітчизні непоправний збиток.

5.4. Філософсько-політичні підходи Піфагора та піфагорійців

З ідеєю необхідності перетворення суспільних і політико-правових порядків на філософських засадах у VI–V ст. до н. е. виступив *Піфагор* – давньогрецький філософ, релігійний і політичний діяч, засновник піфагореїзму. У 306 р. до н. е. йому, як найрозумнішому з греків, поставили пам'ятник у римському форумі. Із тих часів мало що прояснилося в біографії Піфагора та в історичній ролі організованого ним союзу, клубу чи ордену піфагорійців. І досі висуваються нові гіпотези, тлумачення діяльності стародавнього мудреця та його послідовників.

Основними джерелами про життя і вчення Піфагора є твори філософа-неоплатоніка Ямвліха «Про піфагорове життя», Порфирія «Життя Піфагора», Діогена Лаєртського «Піфагор». Ці автори за основу брали твори більш ранніх авторів, зокрема учня Арістотеля Арістоксена з Тарента, де сильні були позиції піфагорійців. Таким чином, найдавніші відомі джерела писали про Піфагора 200 років після його смерті. Сам Піфагор не залишив творів, і всі відомості про нього і його вчення ґрунтуються на працях його послідовників, не завжди неупереджених.

Піфагор, за словами Геродота, був «найбільшим еллінським мудрецем». Свої погляди він викладав тільки вибраному, спеціально дібраному й організованому колу слухачів. Незабаром по всій Греції виникли *піфагорійські гетерії* – аристократичні за духом, таємні релігійно-політичні союзи. У центрі інтересів членів цих груп були й політичні питання. Школа була одночасно і політичною структурою, і релігійно-чернечим орденом зі своїм статутом та суворими правилами. Зокрема, усі члени піфагорійського союзу не повинні були вживати м'яса, розкривати іншим учення свого наставника, мати приватну власність. Піфагорійці вивчали закони та тогочасні філософсько-правові вчення, наслідували й розвивали ідеї та вчення свого вчителя.

Піфагор уперше вжив термін «*філософія*» (любов до мудрості), на відміну від самої мудрості («софії»); він назвав себе філософом, а не мудрецем, оскільки мудрим може бути тільки бог, а не людина. Визначальну роль у всьому світогляді піфагорійців відіграло їхнє вчення про числа. Числа, на їхню думку, – це початок і сутність світу.



Піфагор
(570–497 до н. е.)

Висвітлюючи проблеми права, Піфагор і піфагорійці першими почали теоретичну розробку поняття рівності, важливого для розуміння ролі права як рівної міри в регулюванні суспільних відносин. Прагнучи виявити цифрові (математичні) характеристики, притаманні моральним і політико-правовим явищам, піфагорійці першими почали теоретичну розробку поняття «рівність», надзвичайно важливого для розуміння ролі права як рівної міри нормування нерівних відносин і поведінки нерівних індивідів. На думку піфагорійців, справедливість виражена в цифрі чотири, оскільки чотири – це перший квадрат (результат множення цифри два на саму себе), а сутність справедливості полягає в розподілі рівним за рівне. При цьому, вони під рівністю розуміли мінливе мірило для кожного конкретно випадку, а не єдине мірило та загальний масштаб для всіх випадків.

Дві речі роблять людину богоподібною: життя для блага суспільства і правдивість.

Роби велике, не обіцяючи великого.

Для пізнання звичаїв будь-якого народу старайся найперше вивчити його мову.

Прокидаючись вранці, запитай себе: «Що я повинен зробити?». Увечері, перш, ніж заснути: «Що я зробив?»

Із висловлювань Піфагора

Міра та належне – не середнє арифметичне й не найбільш розповсюджене та типове, а найцінніше. Тобто міра має ціннісну природу та виходить із найбільш цінного в ієрархії цінностей і, відповідним чином, орієнтує поведінку людей, регулює й оцінює їхні відносини.

На думку Піфагора, після божества й демона слід найбільше поважати батьків і закони, підкоряючись їм за переконанням, а не зовнішньо та удавано. Ідеалом піфагорійці вважали таку державу, у якій панують справедливі закони. А тому й учили, що після божества варто найбільше поважати родичів і закони, підкоряючись їм із переконання, а не зовнішньо й удавано. Законотворчість, на їх думку, була найвищою добродією, а самі закони – найбільшою цінністю. Найбільшим злом піфагорійці вважали анархію (беззладдя). Критикуючи її, вони відзначали, що людина за своєю природою не може обійтися без керівництва та належного виховання. «Правителі, – підкреслював Піфагор, – повинні бути не тільки людьми знаючими, але й гуманними».

Ціль виховання й управління полягає в упорядкуванні індивідуальних і спільних справ, у гармонізації людських відносин, оскільки порядок і симетрія прекрасні й корисні, безлад та асиметрія – жадливі і шкідливі. Піфагорійці були прихильниками аристократії як правління «кращих», освічених. «Нерозумно, – уважали вони, – звертати увагу на всяку думку будь-кого і, особливо, на думку натовпу. Бо небагатьом властиво прекрасно міркувати й думати. Адже очевидно, що це властиво тільки освіченим. А їх небагато. Тож очевидно, що ця властивість не розповсюджується на більшість людей».

Піфагору на основі власної ідеології вдалося виховати й згуртувати сильну, освічену аристократію, до складу якої ввійшли тогочасні політичні діячі, учені, філософи, лікарі, спортсмени. Сама ж ідеологія піфагореїзму не відкидала політичної діяльності як такої, що не відповідає високим моральним устремлінням. Тому частина членів піфагорейської гетерії (союзу знатних), реалізуючи ідеал кращого правителя, долучалася до політики, входила до складу давньогрецьких державно-управлінських інститутів.

Учення піфагорійців, їхні політичні та правові погляди мали значний вплив на подальший розвиток давньогрецької політичної думки, під їхнім впливом формувалися концепції Сократа, Платона та інших.

5.5. Учення Геракліта щодо держави та закону

З-поміж видатних мудреців Греції виокремимо знаменитого засновника античної діалектики *Геракліта Ефеського* – аристократа за народженням, який походив зі знатного роду Кодриди – засновників Ефесу (мав спадковий титул царя-жерця, від якого відрікся на користь брата). Його прозвали «темним» (за глибокодумність) і «сумним» (за трагічну серйозність) мислителем.

Гераклітові належить філософський прозовий твір «Про природу», який поділено на три частини: «Про космос (всесвіт)», «Про державу», «Про бога». Виклад думок у цьому творі затемнений стилістично загадковою, тому ідеї його не цілком чіткі, темні (недарма Геракліта називали «темним»). Проте мова Геракліта проста й невимушена, насичена метафорами й порівняннями, значно міфологізована. Дослідники зазначають, що в Геракліта міфології більше, ніж у мілетських філософів.

За вченням Геракліта, життя держави, її закони повинні слідувати логосу. Адже всі людські закони живляться єдиним божеством. Божественний закон як джерело людського закону – це те саме, що позначається в інших випадках як логос, розум, природа. Маючи на увазі саме цю розумну природу закону держави, Геракліт підкреслював, що народ повинен боротися за закони, як за свої стіни. Він також уважав, що демократія – це правління нерозумних і гірших. Відкидаючи демократію й вважаючи розумним правління кращих, мислитель виступив прихильником аристократії. Проте його аристократичні погляди суттєво відрізнялися від ідеології знаті (аристократів крові).

Політичні погляди мислителя можна зрозуміти тільки в контексті його світогляду загалом. Усе в світі, згідно з Гераклітом, знаходиться у вічному русі, зміні, боротьбі й оновленні. У цьому вічному потоці змін єдине складається з протилежностей, а протилежності переходять одна в одну і складають єдність. Основою впорядкованих зв'язків протилежностей і впорядкованості світу, як космосу (а «космос» для Геракліта і є «впорядкований світ», «світовий порядок»), є вогонь – загальний еквівалент взаємоперехідних протилежних явищ і міра світового порядку загалом. «На вогонь обмінюється все, і вогонь – на все, як на золото товари і на товари – золото». Вогонь – одночасно принцип (першооснова), міра космосу й усіх процесів і явищ, які відбуваються у ньому. «Цей космос, єдиний для всього існуючого, не створював ніякий бог і ніяка людина, але завжди він був, є і буде вічно живим вогнем». Обумовленість долі космосу змінною мірою вогню – це і є, за Гераклітом, загальна закономірність, той вічний логос, який лежить в основі всіх подій у світі. Усе в світі відбувається відповідно до цього логосу: через боротьбу і в силу необхідності. Справедливість і правда полягає в тому, щоб слідувати загальному божественному логосу.

За Гераклітом, люди не рівноцінні один одному, не рівні між собою. Мислення – велике благо, воно спільне для всіх людей. Проте більшість людей нерозумна, бо не розуміє сенсу того, із чим стикається. Саме тому він відкидає демократію як правління «нерозумних», і вважає найкращою формою правління – правління «кращих».



Геракліт
(бл. 535 до н. е. –
бл. 475 до н. е.)

Тобто, по суті, позицію Геракліта можна схарактеризувати як *елітаристську* концепцію. Приділяючи у своїй творчості значну увагу проблемам полісу та його законів, він виступає за писане право, тобто за закон, і підкреслює, що «народ повинен боротися за закони, як за свої стіни». У цьому формулюванні маємо яскравий приклад ідеї боротьби за право, надпартійний, надідеологічний принцип законності як такої, принцип панування права в полісному (політичному) житті. Поліс і його закон, за Гераклітом, – це щось спільне, однаково божественне і розумне як за виникненням, так і за змістом. «Усі людські закони виходять від єдиного божественного, який простягає свою владу на все, над усім панує і над усім отримує верх». Божественна справедливість і правда інтерпретуються Гераклітом як те розумне начало (загальний логос), з якого випливає та яке виражає (повинно виражати) людський закон. Без божественного, космічно-вогняного масштабу в людей не було б і самого уявлення про справедливість.

Для Геракліта Зевс, логос, вогонь – синоніми. У теологічній площині людський закон випливає з божественної справедливості, у гносеологічній – із загального логосу, в онтологічній – із вічного вогню. У зв'язку з цією триєдиністю джерела закону, важливо пам'ятати про те принципове для всієї концепції Геракліта положення, що саме онтологічне начало (вогонь) дає міру (і масштаб) усьому іншому – сам космос упорядкований тільки завдяки вогню. Основна гносеологічна характеристика закону, за Гераклітом, полягає в тому, що він відповідає загальному логосові (світовим закономірностям). Саме тому праворозуміння одного («кращого») є кращим, ніж правосвідомість демосу. «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий».

Геракліт зневажав людські вади, відстоював добро й чесноти, уважав, що рабство має земне, а не божественне походження. Підкреслював, що добродієність робить людину вільною.

Із учення Геракліта бере свій початок діалектика, розвинута Гегелем, а пізніше й Марксом. Від Геракліта можна починати відлік боротьби ідей демократії (Солон) та протилежних їй ідей, започаткованих власне Гераклітом. Водночас учення Геракліта використовували певною мірою прихильники як раціоналістичної, так і релігійно-божественної доктрини природного права.

5.6. Значення раннього періоду розвитку афінської політичної думки для подальшого розвитку давньогрецьких політичних ідей

Мислителі раннього періоду розвитку афінської політичної думки здійснили вагомий внесок у політичну теорію. Категорія «політика» з часу її появи у Давній Греції використовувалася на означення форм життя вільних і повноправних індивідів, а поняття «право», «закон» – як виразники свободи, регулятори взаємин у суспільстві вільних людей, норми політичної справедливості.

Ранній період пов'язаний із часом становлення старогрецької державності. У цей період відбувалася раціоналізація політичних уявлень (у творчості Гомера, Гесіода й особливо – «Семи мудреців»), формується філософський підхід до проблем держави (Піфагор, піфагорійці, Геракліт).

Політичне вчення стародавніх греків на ранньому етапі еволюції пройшло щонайменше два етапи з оригінальним спрямуванням політичного мислення:

Перший етап – це період античних, міфічних уявлень, представлених аристократичною (гомерівською), демократичною (гесіодівською) та «холопською» (орфічною) думками. Загальна їхня риса – спроба змалювати виникнення Всесвіту, людини, суспільства, держави з позицій релігійно-міфологічного світогляду.

Другий етап – формування філософських поглядів на політичні процеси, започаткованих творчістю «Семи мудреців». Формули, які вони виробили, були покликані стати моральною нормою співжиття. Солон завдяки рішучим реформам у державному будівництві ввійшов в історію як «батько» політичних революцій і родоначальник давньогрецької демократії. Приватна власність за його доби набула не лише легітимного характеру, а й стала вирішальною ознакою при визначенні політичних прав громадян, обсяг яких залежав вже від майнового цензу, а не від походження.

Ранній період розвитку афінської політичної думки став підґрунтям для появи раціоналістичних інтерпретацій політичного розвитку та формування логіко-понятійного аналізу політичних інститутів і процесів, пов'язаних із іменами Сократа й Платона. У багатоманітності форм філософських і політичних уявлень давньогрецьких мислителів певною мірою можна простежити всі ідеї, які пізніше розвиваються і стають визначальними в європейській і світовій політичній думці.

Питання для самоконтролю

1. Визначте загальні тенденції становлення міст-полісів.
2. Як зображено політичний лад у поемах «Іліада» та «Одіссея»?
3. Опишіть політичний устрій полісів у поемах Гесіода.
4. Охарактеризуйте політичні ідеї «Семи мудреців».
5. Назвіть представників школи «Сім мудреців».
6. У чому полягала мудрість Солонових законів?
7. У чому сутність гномів мудреців?
8. Назвіть особливості школи піфагорійців.
9. Прокоментуйте вчення Геракліта про державу і закон.
10. Визначте роль раннього періоду розвитку афінської політичної думки для подальшого розвитку античних і наступних політичних ідей.

Література

Антология мировой политической мысли : в 5 т. / [под ред. Г. Ю. Семигина, Л. Н. Алисова]. – М. : Мысль, 1997. – Т. 1. – 1997. – 830 с.

Бакина В. И. Космологическое учение Гераклита Эфесского / В. И. Бакина // Вест. Моск. ун-та. – Сер. 7. : Философия. – 1998. – № 4. – С. 42-55.

Гурак Р. В. Особливості розвитку політико-правових учень у стародавній Греції / Р. В. Гурак // Наук. вісн. Херсон. держ. ун-ту. – Вип. 6-1. – Том 1. – 2014. – С. 24-27.

История политических и правовых учений : [хрестоматия для юридических вузов и факультетов] / сост. и общ. ред. Г. Г. Демиденко. – Х. : Факт, 1999. – 1080 с.

Кессиди Ф. Х. Гераклит и диалектический материализм / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 142-146.

Ковбасенко Ю. І. Антична література : [навч. посіб.] / Ю. І. Ковбасенко. – К. : Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2014. – 256 с.

Кремень В. Г. Філософія : мислителі, ідеї, концепції : [підручник] / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – 528 с.

Лозовицький О. Солон / О. Лозовицький // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 601.

Мосаєв Ю. В. Інтеграція філософського знання Піфагора та його послідовників в умови сучасності / Ю. В. Мосаєв // Гілея. – 2012. – Вип. 67 (№ 12). – С. 395-398.

Мудрість віків : [вибр. афоризми] / [упоряд. М. О. Пушкаренко]. – К. : Богдана, 2009. – С. 10-11.

Пащенко В. І. Антична література : підручник / В. І. Пащенко, Н. І. Пащенко. – К. : Либідь, 2001. – 718 с.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон. / Плутарх; [Пер. С. И. Соболевского]. – М. : Наука, 1994. – Т. 1. – С. 92-114.

Примуш М. Сім мудреців / М. Примуш, А. Супруненко // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 585.

Соловійова А. Геракліт Ефеський / А. Соловійова // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 157-158.

Соловійова А. Піфагор / А. Соловійова // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 529-530.

Солон. Фрагменты // Античная лирика. – М. : Худ. лит-ра, 1968. – 624 с.

Ставнюк В. В. До питання щодо методів у політичній боротьбі за демократизацію Афінського суспільства (від реформ Солона до Ефіальта: VI ст. – пер. пол. V ст.) / В. В. Ставнюк // Міжнародні зв'язки України : наукові пошуки і знахідки. – 2007. – Вип. 16. – С. 16-21.

Ставнюк В. В. Становлення афінського поліса : [монографія] / В. В. Ставнюк. – К. : «Аквілон-Плюс», 2005. – 216 с.

Суриков И. Е. Законодательные реформы Драконта и Солона : религия, право и формирование афинской гражданской общины / И. Е. Суриков // Одиссей. Человек в истории. – 2006. – М. : Наука, 2006. – С. 201-220.

Узбек К. М. Фрагменты побудови античної науки, філософії і культури / К. М. Узбек. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2010. – 234 с.

Эндрюс А. Рост Афинского государства / А. Эндрюс // Кембриджская история древнего мира. – Т. III. – ч. 3 : Расширение греческого мира. – М. : Ладомир, 2007.

Ярош О. М. Містичні тенденції в античній філософії : Геракліт Ефеський / О. М. Ярош // Гуманітарний журнал. – 2011. – № 34. – С. 98-105.

Тема 6.

Афінська політична думка доби розквіту

- 6.1. Грецький поліс як матриця формування античної політичної думки періоду розквіту
- 6.2. Політика як мистецтво: підходи Демокріта
- 6.3. Етико-політична позиція Сократа
- 6.4. Ідеальна держава Платона
- 6.5. Політичні стратигеми Арістотеля

6.1. Грецький поліс як матриця формування античної політичної думки періоду розквіту

Античну політичну думку можна розглядати, з одного боку, як продовження і розвиток філософсько-етичних пошуків давньогрецького (з кінця VII ст. до н.е. й до початку VI ст. н.е.) та римського періодів, з другого – як самостійну духовно-практичну течію, яка прагнула проникнути у природу влади, узагальнювала політичний досвід формування держави та управління нею, намагалась визначити когорту людей, покликаних до виконання цієї відповідальної функції.

Античний поліс доби розквіту був розгалуженою системою взаємовідносин різних верств населення, серцевину яких складали відносини рабовласників і рабів. Класична рабовласницька держава характеризувалась універсальною розгорнутою системою розподілу праці, інтенсивними економічними, політичними та соціокультурними відносинами, що складалися між громадянами та державами, високим піднесенням духовного життя, науки, культури, мистецтва, архітектури, літератури, музики.

Економічною основою античної Греції була власність рабовласника на засоби виробництва – рабів, яких він міг продавати, віддавати у найми і, навіть, убивати. Безправність рабів і всевладдя рабовласника формували загальну атмосферу полісу, відображались у його філософії, етиці, політиці.

Саме в цей час на грецьких островах Середземномор'я створювались і зміцнювались міста-держави, формувались чисельні грецькі колонії. Розвиток торгівлі обумовлював характер відносин між ними, «виводив» рабовласницьку аристократію (а пізніше – багатих промисловців та купців) у далекі зовнішні світи, обумовлював спілкування з країнами Сходу.

Дослідники античної Греції засвідчують високий рівень розвитку в ній виробничої культури, ремесел. Грецькі майстри володіли майстерністю спайки заліза, ливарництвом, кораблебудівельними технологіями, виробництвом кераміки. Грецький античний світ характеризувався постійними зіткненнями між містами-державами. Кожен локальний грецький соціум (міста-держави) пережив різноманітні форми організації держави – тиранію, аристократію, демократію та ін., які періодично змінювали одна одну. Греки прагнули досягнути світ, а тому багато подорожували, засновували колонії, куди перенесли власну культуру.

Виробництво та торгівля, ведення господарства і мореплавання, спілкування з представниками різних народів і культур, облаштування держави і управління нею, міждержавні відносини тощо потребували ґрунтовних знань з математики і природознавства,

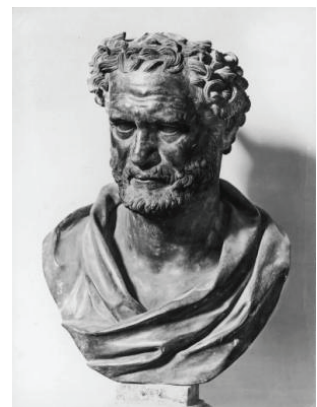
філософії та етики, а також з таких сфер як культура і політика. Якщо ранній період життєдіяльності античного полісу характеризувався єдністю знань, які в той час були досить приблизними, то пізніше, в період його розвитку, знання про природу і людину, суспільство і державу, виробництво і споживання диференціюються. Найвищого розвитку давньогрецьке рабовласницьке суспільство досягло в Іонії (побережжя Малої Азії), розміщеної на торгових шляхах між Сходом і Заходом. Основними центрами, де зароджувались природничо-наукові, філософські, а разом з ними і політичні думки та концепції у VI ст. до н.е. були іонійські міста-держави Мілет і Ефес. Саме тут виникають відносно самостійні галузі знань, такі як філософія, математика, фізика, естетика та ін.

Приблизно в цей же час і паралельно з означеними дисциплінами формується відносно самостійна сфера знань, яка отримала назву «політика». І хоча в античному духовному середовищі цього часу домінували філософія, математика і природознавство, в творчості перших мислителів – Фалеса, Анаксимандра та Анаксимена, а трохи пізніше – у Геракліта та Піфагора – можна зустріти зародки мудрих узагальнень щодо облаштування державних справ, стосунків між можновладцями та підлеглими, рабовласниками та рабами. Ці політичні роздуми, незважаючи на їх наївність, багато в чому виявляли свою реалістичність і дієвість.

Загальну канву поглядів, які увійшли в історію як «антична політична думка», сформували мислителі періоду розквіту філософсько-політичної думки. Якщо на ранньому етапі розвитку давньогрецької політичної думки (IX-VI ст. до н.е.; *див.* тему 5) лише спостерігалася помітна раціоналізація бачень політичного, то у період розквіту (VI – 1-а пол. IV ст. до н.е) було започатковано низку підходів, концепцій, наприклад, вчення про загальне благо та справедливість (Демокрит), суперечки щодо демократії та аристократії як кращих форм правління (два покоління софістів), критика крайньої демократії афіньського вірця (Сократ), конструювання моделі ідеальної держави (Платон) і т. д. Політична думка цього періоду виразилася найперше у вченнях Демокріта, софістів, Сократа, Платона, Арістотель.

6.2. Політика як мистецтво: підходи Демокріта

Демокрит Абдерський – давньогрецький філософ, імовірно учень Левкіппа, один із засновників атомістики та матеріалістичної філософії. Мислитель багато подорожував, вивчаючи філософські погляди різних народів (Вавилон, Ефіопія, Єгипет, Індія, Персія). Слухав у Афінах піфагорійця Філолая і Сократа, був знайомий із Анаксагором. Спосіб життя Демокріта здавався незрозумілим: він постійно йшов із міста, переховувався на кладовищах, де далеко від міської метушні вдавався до роздумів; іноді Демокрит без видимої причини вибухав сміхом, настільки смішними здавалися йому людські справи на тлі великого світового порядку (звідси його прізвисько «Філософ, що сміється»).



*Демокрит Абдерський
(460–370 до н. е.)*

Основна праця – «Великий світоустрій»; це космологічна робота, що охоплювала практично всі доступні в той час галузі знання. На основі списків Діогена Лаерція Демокріту приписують авторство таких робіт, як: «Про душевний настрій мудреця», «Про чесноти», «Про розум», «Про логіку або

канони», «Великий рік», «Про ритми і гармонію», «Про красу віршів», «Лікарська наука», «Про живопис», «Землеробство», «Про військовий лад» та ін. У творах античних авторів згадується близько 70 різних праць Демокріта, з яких до теперішнього часу не зберіглася жодна.

Демокріт розвинув загальне еллінське поняття міри, відзначаючи, що міра – це відповідність поведінки людини її природним можливостям і здібностям. Через призму такої міри задоволення постає вже об'єктивним благом, а не тільки суб'єктивним чуттєвим сприйняттям.

Закони, на думку Демокріта, покликані забезпечувати належне життя людей у полісі, але для досягнення цього необхідні зусилля з боку самих громадян, їх законослухняність. Закон, підкреслює Демокріт, прагне допомогти життю людей. Але він може цього досягти тільки тоді, коли самі громадяни прагнуть жити щасливо. Для тих, хто виконує вимоги закону, закон є тільки свідченням їх чесноти. Він є примусовим засобом, спрямованим проти тих, хто не підкоряється.

Вільним я вважаю того, хто ні на що не сподівається і нічого не боїться.

Потрібно привчати себе до добродесних справ і вчинків, а не до промов про добродесність.

Багато, хто вчиняють ганебні вчинки, кажуть прекрасні промови.

Із висловлювань Демокріта

Важливими в концепції Демокріта є його погляди на державу. Однодумність і морально-соціальна солідарність вільних членів поліса є найважливішою і необхідною ознакою упорядкованої держави. Поліс – «спільна справа» всіх його вільних членів. Країна уособлює собою «спільну справу» своїх громадян і служить йому опорою. Інтереси цієї «спільної справи» і турбота про неї визначають сутність і межі прав та обов'язків громадян. Державні справи необхідно вважати важливішими, ніж всі інші; кожен повинен прагнути, щоб держава була належним чином впорядкована, не здобула більшої поваги, ніж їй належить, і не захоплювала більше влади, ніж це корисно для загальної справи.

Демокріт розглядав політику як найважливіше мистецтво, завдання якого – забезпечити інтереси вільних громадян поліса. Як прихильник демократії, він вважав, що держава – це спільна справа усіх її громадян. Ідеалом Демокріт вважав синтез демократії з таким ладом, де обрані народом правителі були б людьми високого інтелекту та моралі. Для того, щоб держава була упорядкована, необхідні однодумство та морально-соціальна солідарність усіх.

Основним принципом існування людини він вважав знаходження в стані милостивого, безтурботного настрою, позбавленому пристрастей і крайнощів. Це не просте лише чуттєве задоволення, а стан спокою, безтурботності та гармонії. Демокріт вважав, що все зло і нещастя відбуваються з людиною через відсутність необхідного знання. Звідси він робив висновок, що усунення проблем лежить у набутті знань. Оптимістична філософія Демокріта не допускала абсолютності зла, виводячи мудрість засобом досягнення щастя. Демокріт заперечував існування богів і роль всього надприродного у виникненні світу.

Дослідження поглядів Демокріта спираються на цитати і критику його ідей у працях пізніших грецьких та римських філософів, таких як Арістотель, Епікур, Платон, Секст, Цицерон та ін.

6.3. Етико-політична позиція Сократа

В історію політичної думки Сократ увійшов як глибокий мислитель-діалектик, один із фундаторів «філософії людини» та масеттики як методу пізнання моральних, політичних понять і процесів і, звичайно ж, філософії як «науки про дух».

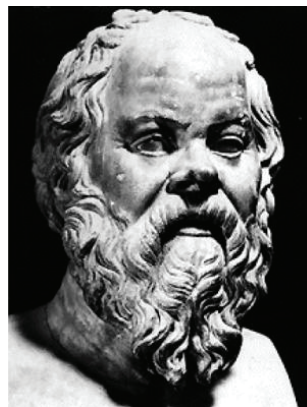
З історії його короткого життя відомо, що він брав участь у Пелопоннеській війні, а поміж боями вивчав філософію, вів дискусії зі знаменитими софістами того часу. Аргументи і висновки, з якими Сократ виходив на публіку, були наскільки фундаментальними, проникливими й переконливими, що скоро його визнали наймудрішим із усіх людей сучасності.

Певний досвід вирішення громадських питань і суперечностей Сократ набув під час роботи в афіньській Раді, членом якої обирався. Полемічна властивість характеру Сократа підштовхувала його до активного дискурсу. Філософ вступав у конфлікти з демократами, олігархами, тиранами та аристократами, які аж ніяк не сприймали його новаторських ідей та пропозицій. Сократ здобув славу «правдошукача» і цілу когорту ворогів, троє з яких звинуватили мислителя у підриві традиційних ідеалів державного устрою, релігійного та сімейного життя, у «введенні нових богів та ідолів», розтлінні молоді.

Зрозуміло, що у Сократа були свої прибічники і захисники, однак їх голос потопав у крикливих аргументах зловмисників. На суді філософ тримався з гідністю, байдужістю і своерідною іронією навіть тоді, коли суд виніс йому смертний вирок. За даними дослідників біографії Сократа, друзі влаштували йому втечу. Однак той відмовився і прийняв смерть, випивши отруту. Очевидно, саме в Раді він вперше замислився над проблемами політичного життя суспільства, його устроєм, побудованим на принципах справедливості. Останній акт життя Сократа вважають ключем до вчення і розуміння сутності його особистості, яка втілювала приклад повної відповідності теорії практиці.

Письмової спадщини Сократ після себе не залишив. Свої думки він викладав у бесідах і дискусіях на вулицях, площах, базарах, в майстернях митців і ремісників, на зустрічах із невідомими йому людьми, друзями, опонентами. Зазвичай, філософ мав жебрацький вигляд, ходив босим, напівголодним, в обірваному одязі. Його цурались, проте разом із тим, коли він розпочинав розповідь чи вступав у полеміку з опонентами, навколо нього збирався натовп. Кожен хотів послухати «мудрого слова», яке мислитель у буквальному розумінні «кидав у натовп» і яке сприймалось слухачами як вершина досвіду, мислення, мудрості. Чисельні дискусії, які він вів із опонентами, дійшли до нашого часу через розповіді його однодумців, послідовників та опонентів. Найважливішими джерелами вчення спадщини великого мислителя є спомини Ксенофонта, діалоги Платона, твори Арістотеля, Діогена Лаєрцького, Плутарха.

Центральною темою філософсько-політологічних роздумів Сократа була тема морального устрою світу та регуляції людських стосунків. За його переконанням, можновладець і простолюдин мають керуватись одними й тими ж моральними принципами. Моральність Сократ розглядав як головну характеристику людини, вона має пронизувати всі сфери життя, в тому числі й політику. Політик, вважав Сократ, має бути морально досконалою, вираженою, відповідальною людиною. Оцінюючи означену позицію з точки зору досвіду сьогодення, можна зробити висновок про те, що Сократ першим серед мислителів всіх часів і народів поставив питання про співвідношення політики і моралі (моралі і політики), зробив спробу його розв'язання на користь моралі.



Сократ
(470/469 – 399 до н. е.)

Силою можна нажити ворога, але не друга.

Я волів би померти, ніж жити без свободи.

Краще мужньо померти, ніж жити в ганьбі.

Із висловлювань Сократа

Своєрідним поштовхом для розвитку політичної думки слугує створений Сократом метод «повивальної майстерності» (філософ порівнював свій метод досягнення істини з майстерністю повитухи, яка опікується новонародженою дитиною). Цей метод увійшов в історію гносеології як «маєвтика». Згідно з цим методом, істина «ховається» у загальних поняттях, які можуть бути пізнаними тільки завдяки роздробленню їх змісту («розподілення речей згідно з родами») та доведенню їх до перших елементарних суджень. Із індуктивно отриманого загального дедуктивно виводиться поняття, що застосовується до інших окремих предметів. І хоча більшою мірою Сократ застосовував цей метод до реконструкції етичних понять, він не оминав питань громадянських, політичних.

Для політичного дискурсу «маєвтичне» мистецтво полягало у постановці безкінечної низки все нових і нових питань щодо предмета діалогу та відкидання одна за одною відповідей, які визнавалися неправильними. Таким чином відбувалося сходження від окремого до загального, вимальовувались обриси істини у дискусіях щодо справедливості, несправедливості, совісті, добра, зла, блага, чеснот, мудрості, смислу буття, характеру державної влади, форм державного устрою тощо.

Центральною темою античної політичної думки періоду, що аналізується, була тема держави, її походження, політичного устрою, облаштування, управління. Не оминув її й Сократ. І хоча його міркування з приводу походження держави нам не відомі, проблема організації держави та влади, співвідношення морального і політичного (громадянського) в діяльності державників аналізується ним досить переконливо. Сократ розглядав державу як інститут, що забезпечує порядок. На його думку, цей порядок ґрунтується на Божественному задумі й не є продуктом егоїстичної сваволі. Царі для Сократа – не ті, хто випадково потрапив на вершину влади, отримав владу обманом або насильством чи «обраний ким завгодно», а ті, «хто вміє управляти», володіє ґрунтовними знаннями, дотримується моральних принципів. Головне, вважав мислитель, бути компетентним у державних справах, уміти відрізнити справедливе від несправедливого, закономірне від випадкового, розпізнавати «добро» та «зло».

Знайомство з розсипами сократівської політичної мудрості дозволяє стверджувати, що політику і державне управління Сократ вважав «найважливішими справами людськими». Мислитель різко засуджував тих, хто, не оволодівши цим мистецтвом, дозволяє собі про них судити. Ще більше Сократ засуджував тих, хто «йде до влади», не маючи відповідних моральних якостей.

Після смерті Сократа виникло безліч сократівських шкіл, заснованих його близькими учнями, з'явився жанр сократівського діалогу, персонажем якого незмінно був Сократ. Учні хотіли розповісти про Сократа людям, які не мали можливості знати його за життя. До Сократа сходять вже традиційна для робіт політичних мислителів античності, Середньовіччя та Нового часу протиставлення «правильних» (монархія, аристократія, демократія) і «неправильних» (тиранія, олігархія, охлократія) форм державного правління.

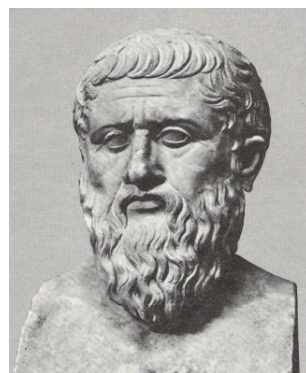
Філософсько-політичні та етичні роздуми Сократа багато в чому визначили спрямованість розвитку духовної сфери античного полісу. Впливовими вони залишаються і в наші дні. Римський політичний діяч, оратор і філософ Цицерон називав Сократа «батьком філософії». І це – справедливо, адже головні філософські системи Греції і Риму живилися саме його вченням. Наступні епохи бачили в Сократі ідеал мудрого й проникливого мислителя, який вмів поєднувати високі філософські поняття з життєвим досві-

дом, етику з політикою, державницьку позицію з людськими інтересами. Багато з ідей, обґрунтованих Сократом, підхопили й концептуально розвинули такі видатні мислителі античного світу, як Платон і Арістотель.

6.4. Ідеальна держава Платона

Платон – філософ, соціальний мислитель, учень Кратіла та Сократа, який по праву вважається одним зі засновників політичної науки. Платон народився у знаній аристократичній сім'ї. Серед предків його батька – цар Аттики Кодр. Мати пишалася своїми родинними зв'язками зі Солоном. Перед Платоном відкривалися блискучі перспективи політичної кар'єри, однак той «пішов у філософію» й став знаменитим для всіх культур і народів, на всі часи й епохи.

З ранніх літ Платон здобував високу освіту та виховання. В спектрі його зацікавлень завжди було мистецтво та культура, соціальний досвід поколінь і спорт. Розповідають про неабиякі спортивні досягнення філософа, який ніби то, навіть, брав участь (і перемагав!) у спортивних іграх (кулачних боях) того часу. Спочатку Платон опинився серед учнів Сократа, для того аби краще підготуватися до політичної діяльності. Після страти Сократа Платон захопився подорожами, під час яких вивчав філософію та культуру, устрій держави, політичний устрій, політичний режим, загалом систему організації влади різних народів. Платон виявляв інтерес до політики, про що свідчать розроблені ним у діалогах і трактатах вчення про ідеальну державу. Він активно брав участь у сицилійському експерименті втілення ідеалу правителя-філософа в період правління Діонісія в Сіракузах. Саме тут Платон потрапив у рабство, з якого був викуплений піфагорійцем Архітом.



Платон
(437–347 до н.е.)

Основні роботи: «Апологія Сократа» (397 або 396 р. до н.е.), «Бенкет» (385–380 р. до н.е.), «Критон» (399–385 рр. до н.е.), «Держава» (380 р. до н.е.), «Закони» (354 р. до н.е.). Політичні погляди викладені Платоном насамперед у «Державі», написаній у зрілому віці, й в «Законах», написаних на схилі віку. Проникливий читач побачить в них серйозні розбіжності, відмінності, суперечності. Однак, це можна зрозуміти: життя не стоїть на місці. Мінялись економічні, політичні, соціокультурні обставини, народжувались нові і занепадали старі держави, в життя входили нові герої... І хоча в період написання «Держави» Платона переповнювало натхнення, а в період завершення «Законів» – певне розчарування, цілком справедливим буде судження про те, що і в першому, і в другому випадку Платон залишався собою, торував шлях до істини.

Школа Платона дотримувалася «аристократичної» традиції. Ідеальний тип володаря, говорив Платон – «філософ на троні». Відповідно до поглядів Платона, тільки деякі люди можуть бути «істинними правителями». Інші, але далеко не всі – можуть бути «воїнами». Більшість населення не здатна до політичного життя. Політику Платон наповнив високим моральним змістом, центром якого виступає поняття справедливості.

Політичні погляди Платона формувалися в умовах серйозних суперечностей, що існували в афіньському суспільстві, в умовах зміни типу влади – аристократія вироджувалася у олігархію. Демократія передбачала політичну рівність, насправді ж при владі перебували аристократи й олігархічна еліта.

Платон розробляє модель «ідеальної» держави, в основі якої закладено його вчення про три головні субстанції: «єдине», «розум» і «душу». Оптимальна форма державно-го співжиття за Платоном – «ідеальна держава», де найповніше реалізується принцип справедливості. Справедливість Платон подає у різних аспектах: як здатність віддавати кожному належне; як мистецтво приносити користь друзям і шкоду ворогам; як уміння нікому ні в чому не шкодити тощо. За Платоном, справедливість – це такий стан суспільного життя, в якому кожен займається своєю справою і отримує відповідне.

«Правителями держави мають бути філософи» – переконує Платон у своїй праці «Держава». Це люди обдаровані, здібні, з відповідною підготовкою, навичками та вміннями. Головна вимога до них – бути високоморальними і справедливими. Саме такі мудреці забезпечать державі гармонію і процвітання.

В ідеальній державі Платоном виділено три верстви: правителі, воїни і ремісники. Загальна справедливість пануватиме там, де кожен займатиметься своєю справою: ремісник працюватиме, воїн – захищатиме державу, правителі – керуватимуть нею. На думку філософа, кожна людина від народження має свою душу. У однієї вона відлунює золотом, у іншої – сріблом або мідним дзвоном. Відповідно це і визначає місце людини в суспільстві. Перехід людини від однієї соціальної верстви до іншої є справою небажаною, але можливою. Безпідставний перехід, коли, скажімо, ремісник забажав володарювати, а правитель – стати воїном, недобре для держави. Платон обстоював систему виховання, яка підтримує і обґрунтовує той стан речей, що склався у суспільстві: «[...] шляхетні повинні управляти не шляхетними [...] старші повинні правити, молодші коритися. [...] раби повинні скорятися, а їх пани – правити. [...] повинен правити сильний, а слабкий йому підкорятися».

Платон стверджує: «ніхто ніколи не повинен залишатися без керівника – ні чоловіки, ні жінки. [...] ніхто не повинен привчати себе діяти на власний розсуд [...] некерованість має бути вилучена із життя всіх людей, навіть тварин, підпорядкованих людям».

Філософ констатує факт наявності багатих і бідних, прагне відшукати їх узгоджену взаємодію та соціальну злагоду. Шлях до цього Платон вбачає у злагоді панівних верств населення, особливо воїнів та правителів. Для забезпечення цього мислитель пропонує зрівняти власність вищих верств населення, зробити її спільною для такої категорії людей як воїни. Злагода вищих класів, на думку Платона, зробить протиріччя між ними неістотними. Це ж саме, в свою чергу, стане застереженням від непокори з боку нижчих класів, що й забезпечить жадану соціальну гармонію.

У кожній державі, на думку Платона, є дві держави: держава бідних і держава багатих. Між ними завжди виникають суперечності та конфлікти. Запобігти цьому може лише держава з оптимально налагодженим механізмом управління. Саме тут філософ і пропонує людству теорію «ідеальної держави», проект «найкращої» державної системи, низка положень якого – про поділ праці відповідно до потреб і природних задатків, розмір держави, роль законів та виховання, силу мудрості в державному управлінні тощо – не втратили свого значення і в наш час.

Дослідник творчості Платона В. Асмус акцентує увагу на платонівському «елітоцентризмі». Платон дійсно мав переконання у тім, що лише греки можуть втілити найкращі зразки державної організації, тоді як всі інші народи, тобто варвари, на це не здатні і цього не варті. Чи варто називати таку позицію «шовіністичною»? Навряд чи. Ворожості до інших народів Платон не висловлював; звеличення ж власного народу, було прита-

манне всім мислителям, незалежно від місця проживання і загальної філософсько-політичної позиції, дотримуваної ними. До речі, грецька цивілізація в ті часи дійсно вирізнялась досягненнями, які справедливо вважались найвищим цивілізаційним злетом людства.

Дослідники творчої спадщини Платона звертають увагу на розбіжність поглядів філософа, викладених в «Політиці» і в «Законах». У державі, описаній у «Законах», на перше місце, як свідчить назва, поставлено закон, перед яким рівні всі громадяни. Платон зазначає, що у випадку, якщо знання, потрібні для царя-філософа, недосяжні, то у державі має здійснюватися управління на основі закону, а не на власний розсуд. Мислитель не приймає вияву «державного суб'єктивізму», переконує в необхідності слідувати духу і букві закону, дотримуватись його у будь-якій ситуації.

Платон пропонує принцип «змішаної держави», що сприяє досягненню гармонії, урівноваженню протилежних політичних сил у державі. Цей принцип означає, що держава містить в собі елементи монархії (мудрий уряд, що керується законом) та елементи демократії (принцип свободи, поділ влади між людьми). У «Законах» філософ також наголошує, що спільна власність є ідеальною для облаштування держави, але занадто ідеальною для людської природи. Тому він пропонує залишити інститут приватної власності та моногамну родину.

Незаперечним внеском до заснованої мислителем політичної філософії є й концепції політичної солідарності, колективізму, рівності й нерівності, політичного знання, політичної свободи, політичної ідеології, політичного мистецтва.

На особливу увагу заслуговує позиція Платона щодо «кращих і гірших» форм організації «ідеальної держави». Поверховий погляд, інспірований в наші часи англо-американським дослідником К. Поппером, засвідчує, що Платон ніби-то був «ворогом демократії», а «ідеальною державою» вважав рабовласницьку аристократію або монархію. Платон дійсно аристократію називав законною владою небагатьох, владою, що втілює розум і мудрість філософів, доповнену волею, енергією і мужністю стражів та чуттєвістю, смиренністю і врівноваженістю людей фізичної праці. Демократію ж він відсторонював, але не всю і не завжди. На наш погляд, позиція філософа в контексті його ставлення до демократії потребує поглибленого вивчення.

Слід мати на увазі, що серед основних «найгірших» форм державного устрою, Платон аналізував тимократію, олігархію, демократію і тиранію. За його переконанням, близькою до ідеальної, але ще не такою, як треба, є «тим-

«[...] Поки в державах [...] філософи не матимуть царської влади або так звані теперішні царі та правителі не почнуть шанобливо й належно кохатися у філософії і поки це не зіллється в одне – державна влада та філософія, а тим численним натуристам людям, які порізно пориваються або до влади, або до філософії, не буде перекрито дорогою, до того часу, любий мій Главконе, держава не матиме спокою від зла, і, мені здається, рід людський також, і взагалі навіть мови не може бути, щоб той державний устрій, який ми щойно на словах описали, міг коли-небудь побачити світло сонця, тим більше визріти в межах можливості. Власне, саме тому я так довго вагаюся, чи говорити про це, адже знаю, що мої слова суперечитимуть загальноприйнятій думці. Людям важко визнати, що інакше – щастя неможливе ні для них, ні для держави».

Платон, «Держава»

Справжня романтика «Держави» — це романтика вільного розуму, не обмеженого звичаями, не скутого людською глупотою й свавіллям, здатного спрямувати навіть сили самих звичаїв і глупоти по шляху раціонального творення. «Держава» буде вічно живим голосом вченого, проповіддю віри мислячої людини, яка вбачає у знаннях і просвіті основу суспільного прогресу.

Дж. Г. Себайн, «Історія політичної думки»

ократія». «Олігархія» – влада багатих рабовласників, торговців, лихварів, незаконна влада небагатьох, розмірковував Платон, є далекою від народу й обслуговує лише вибраних. «Тиранію» (деспотію, незаконну монархію) Платон розглядав як «гіршу серед найгірших» форм організації влади, оскільки вона вибудовується на зневазі до людини і абсолютній підпорядкованості останньої владним структурам.

«Демократія» (влада народу) у розумінні Платона обмежує доступ до неї «аристократії духу» – філософів, і часто перетворюється у свавілля. До того ж, «демократи», за його оцінкою, потерпали від невігластва та некомпетентності. Вони приймали рішення без належного опрацювання, без порівняння з минулим досвідом, орієнтувались лише на власний розсуд. Їм не можна довіряти. Свавільля ж, виявлене у будь-якій формі, аристократична натура Платона не приймала, наголошують дослідники історії політичної думки Дж. Т. Себайн і Т. Л. Торсон. Власне, Платон не приймав не «демократію в її істинному значенні» (дійсної демократії, як її сьогодні розуміють цивілізовані народи і культури, античний поліс ще не знав). Філософ мав справу з «демократією» рабовласників, або ж, що є одним і тим самим, з афінською «рабовласницькою демократією», *демократією* як втіленням непомірної свободи.

Щоб виявити дійсну позицію Платона, варто подивитись, якою ж була в ті часи «рабовласницька демократія», а також виявити ставлення до неї з боку мислителів-демократів (Емпедокла, Горгія, Еврипіда та ін.), не рахуватись з якими Платон не міг. Між тим, тодішня демократія подекуди межувала зі свавіллям, насильством однієї частини народу над іншою. За свідченням Еліана, так звані демократи відрізали полоненим великі пальці на руках, щоб ті не могли стріляти з лука, але були придатними працювати на галерах! Такої «демократії» Платон, звичайно, прийняти не міг. Як справедливо зазначає вітчизняний дослідник історії соціальної філософії В. Андрущенко, «у «демократії» того типу, в якому вона стверджувалась у наявній історичній реальності, Платон геніально розгледів загрозу тоталітаризму. Він розгадав таємницю переходу від «добра» до «зла» в державницьких справах, таємницю того, як «всеваддя натовпу» (особливо беззаконне та насильницьке) поступово, але неухильно вичерпує свій початково демократичний потенціал і рихтує суспільну потребу твердої влади, «сильної руки», диктаторського режиму. Понад те, Платон перебрав на себе відповідальність обґрунтувати шляхи уникнення цього. Загрозі переростання лжедемократії на тоталітаризм Платон протиставляв людський розум, аристократизм духу, морально-естетичне виховання».

«Державні діячі мають бути філософами», неодноразово підкреслював Платон. Дехто сприймає ці слова, як дотепний жарт мислителя, між тим, вони мають глибокий смисл. Платон вважав, що саме філософу доступне знання про загальне благо, досягненню якому має слугувати держава. Як підкреслюють дослідники творчої спадщини Платона, це «зовсім не похвалання всевіданням, а просто твердження, що існує певне об'єктивне мірило і що знання краще від здогадок. Аналогія з професійним або науковим знанням раз у раз спадає Платону на думку. Державний діяч повинен так само знатися на добробуті держави, як лікар знається на здоров'ї людини; таким же чином він повинен розуміти, що саме веде до зміцнення держави, а що до її послаблення. Лише знання дає змогу відрізнити справжнього державного діяча від фальшивого, так само як допомагає відрізнити лікаря від знахаря».

Дж. Т. Себайн і Т. Л. Торсон зауважують, що для Платона, коли він писав «Державу», прагнення надати наукового характеру своїм міркуванням означало, що його теорія

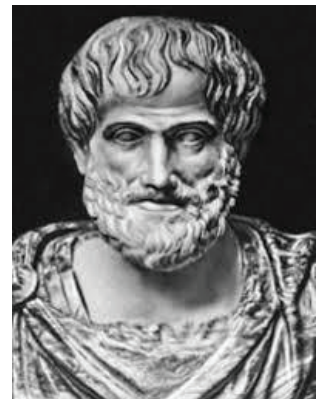
повинна в загальних рисах окреслити ідеальну державу, а не просто описати існуючу державу». Як зазначає дослідник античної філософії Е. Целлер, перевагу філософів у доступі до влади, необхідність залучення їх до володарювання, управління державними справами, Платон обґрунтовував тим, що саме філософи мали ґрунтовні знання зі всіх сфер життєдіяльності суспільства, володіли загальносуспільною мудрістю. Платон був переконаний, «що тільки меншість людей володіє здатністю до розвитку, необхідного для здійснення найвищих політичних функцій».

Післяплатонівський період політичного філософствування в античній Греції особливою дискурсивністю та обґрунтуванням принципово нових ідей та концепцій не відзначався. Щоправда, у загальнофілософському вимірі між прибічниками та противниками Платона йшла досить гостра боротьба, формувались «лінія підтримки» та продовження його філософських роздумів, а також «лінія протистояння».

6.4. Політичні стратигеми Арістотеля

Новий злет політичної думки античного світу періоду розквіту пов'язаний із іменем геніального учня Платона – *Арістотеля*. Вважається, що він не тільки продовжив політологічні роздуми Платона, але й збагатив їх новими ідеями та підходами, розгорнув їх до рівня системи. Разом із тим, Арістотель не тільки повторив висновки свого великого вчителя, але й багато в чому заперечив основні філософські постулати, зайняв свою власну, особливу позицію: «Платон мені друг, але істина – дорожча». Це висловлювання приписують Арістотелю, який ввійшов в історію філософсько-політологічної думки як оригінальний, самобутній мислитель, творець політичної концепції держави. Арістотель набагато випередив свій час, залишив спадщину, евристичне значення якої є актуальним до наших днів.

Арістотель народився в місті Стагір, більш як двадцять років навчався в академії Платона в Афінах. Оскільки його батько служив придворним лікарем, талановитий юнак був запрошений для навчання та виховання сина царя Македонії Філіпа II – Олександра III. Зустріч майбутнього знаменитого полководця та не менш знаменитого (у майбутньому) філософа носила знаковий характер. У чисельних дискусіях учителя та учня відточувались моделі та форми нового світоустрою, проблеми держави та влади, міжлюдських відносин, етики та моралі. Разом із полководцем-завойовником Арістотель здійснив разом кілька знакових походів, під час яких мав можливість вивчати культуру, філософію та політику різних народів і країн, спостерігати за виявами жорстокості і милосердя, навчився відрізняти «добро» від «зла», сформував низку власних світоглядних принципів, які з часом розгорнув у знаменитих філософсько-політичних і логічних трактатах.



Арістотель
(384–322 до н.е.)

Як відомо, молодий і амбітний цар Македонії Олександр (Македонський) переміг персів, завоював царство Ахеменідів, вторгся в Середню Азію, завоював землі аж до р. Інд, створив світову монархію. Арістотель практично завжди був поряд із ним, мав можливість вивчати особливості культури підкорених народів, спілкуватись з полоненими – відомими і видатними діячами філософії та культури цих народів, вивчати книги,

рукописи, усну творчість. Вважається, що саме в походах із монархом Арістотель досконало вивчив філософію та культуру народів Сходу, а особливо насичену неймовірною кількістю парадоксів і пропозицій щодо характеру та норм світоустрою, ведення політичних справ та господарювання давньоіндійську та давньоєгипетську філософсько-політичну традицію.

У 335 до н.е. повернувся до Афін, де заснував свою філософську школу – *перипатетиків*. І хоча ця школа багато в чому нагадувала платонівську Академію, Арістотель назвав своє дітище «Лікеєм». Очевидно, суперечності з якими Арістотель покинув платонівську Академію, надто глибоко засіли в його свідомості: примиритися з Платоном Арістотель уже не міг. «Перипатетичною» школа Арістотеля вважалась тому, що навчання в ній здійснювалось більшою мірою під час прогулянок, де Арістотель спілкувався зі своїми учнями, вів із ними затяжні та гострі дискусії.

Арістотель відомий як мислитель-енциклопедист. У своїх численних роботах він розгортає широку палітру природного освоєння дійсності («Про фізику», «Про небо», «Про походження тварин», «Про душу»); визначає основи логіки («Органон», «Категорії», «Аналітика», «Топіка») та метафізики («Метафізика»); аналізує закономірності ораторського мистецтва та риторики («Поетика», «Риторика»); викладає основи етики та моралі («Нікомахова етика»).

Арістотеля нерідко називають політиком «середини». Арістотель вважав, що порядок і спокій у державі буде тоді, коли всі громадяни, або їх більшість будуть володіти приблизно однаковою власністю. Таким чином, він вийшов на розуміння середнього класу як основи ефективності будь-якої політики.

Арістотель був одним із перших, хто почав аналізувати проблеми влади і підпорядкування. Він пов'язував настрої тих, то піднімає повстання (тобто їх психологічний стан) із політичними смутами і міжособними війнами. Таким чином для розуміння реальної політики, ще за часів Арістотеля, необхідно було аналізувати зміни у масовій психології, а особливо – динаміку переходу від слухняного стану – до бунтарського.

Свою теоретичну діяльність Арістотель розпочав із полеміки та критики Платона, свого вчителя. Арістотель не приймав платонівське вчення про «ідеї» як самостійні сутності, що передують існуванню конкретних речей. Проте у вченні про «форму» та «матерію» Арістотель фактично вивів ті ж висновки, що й Платон. Арістотель прагнув об'єднати матеріальне і духовне, вагався між цими категоріями, тому і постає як дуаліст.

Найповніше свої соціально-філософські погляди Арістотель виклав у творі «Політика» (335-332 рр. до н. е.). Людина – «істота політична», стверджував філософ. Саме людина розуміє що таке «добро» і «зло», «справедливість» та «несправедливість». Людина живе у суспільстві, фундаментом якого є сім'я та держава, переконував Арістотель. Моральне підґрунтя – основа життя людини в суспільстві, без якого вона перетворилася б в «нечестиву» й «дику» істоту. Категорія справедливості – моральна домінанта суспільного життя за Арістотелем.

«[...] Людина (за своєю природою) є істота політична. А хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, – той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд: його і Гомер всіляко лає, кажучи: «Без роду, без племені, поза законом, без вогнища», – така людина за своєю природою охоплена бажанням воювати [...]».

Арістотель, «Політика»

Перу Арістотеля належить оригінальна ідея походження держави з сім'ї. Членами сім'ї за Арістотелем, є рабовласник і раб, чоловік і жінка, батько і діти. Саме сім'я є тією первинною клітинкою, з

якої формується суспільство і держава. Декілька сімей об'єднуються в «селище», яке, за Арістотелем, є перехідною формою між сім'єю та державою. Разом із тим, державу Арістотель вважав вищою за сім'ю та селище, де відбувається безпосереднє спілкування людей. За його переконанням, держава дозволяє людині реалізувати свою сутність (телос) як політику вільної істоти. Людина, яка знаходиться поза полісом – це або бог, або тварина. За логікою Арістотеля, раби не мають громадянських прав, бо панування та рабство дані людям від природи. Раба Арістотель розглядав як «знаряддя праці, що говорить» й належить рабовласнику.

Ідею «ідеальної держави» Платона, а особливо, положення про те, що вона «знаходиться в минулому», Арістотель не тільки не приймав, але й жорстоко критикував. Філософ критикує проект ідеальної держави Платона, насамперед, за підпорядкування блага громадян єдності поліса. Метою існування держави, за Арістотелем, є ніщо інше, як забезпечення блага громадянам. При цьому, «благо» філософ не ототожнює ні з грошима, ні з насолодою, ні з честю. Благо – це «евдемонія», що означає в різних перекладах «благословення», «щастя», «процвітання». Суть евдемонії Арістотель розуміє як життя відповідно до чеснот, тобто добробут в етичному вимірі цього терміна. Чесноти є саме тими якостями характеру людини, які дозволяють досягти евдемонії.

Вивчивши різноманітні типи держав – афіньську демократію, спартанський устрій життя, македонську монархію та інші, Арістотель дійшов висновку, що для побудови ідеальної держави «революційні зміни», спрямовані на «перетворення» людської природи, не потрібні. Треба лише вдосконалювати суспільний устрій згідно з природним розподілом суспільства на класи та з урахуванням внутрішньої природи людини. Серед пануючих класів треба забезпечити злагоду. Цього можна досягти «усередненням власності». Найкращий державний устрій досягається там, де стерті протиріччя між дрібними та великими власниками, де головну масу суспільства становить «середній елемент». Термін «середній» означає у Арістотеля середній розмір майна стосовно багатших та бідніших верств населення.

«Бажаний» для мислителя державний лад може бути охарактеризований як «аристократія» в первісному значенні слова («правління кращих»). При певних ситуаціях можуть виникати змішані форми. Так, тиранія і демократія можуть мати багато різновидів. Вчення про форми державного устрою, які він співвідносить із відповідними принципами (принцип аристократії – чеснота, олігархії – багатство, демократії – свобода), займає центральне місце в політичних поглядах Арістотеля.

Велике значення для історії політичної думки мало відкриття Арістотеля щодо розмежування держави і суспільства. Раніше поліс розглядали як єдине ціле. Арістотель пропонує виділити в полісі наступне: 1) власне політичне спілкування, безпосередня участь у справах міста-держави (союзу держав); 2) життєдіяльність громадян в недержавній, приватній сфері, а саме економічні, моральні, побутові, релігійні, сімейні та інші відносини та зв'язки, де пряме втручання держави є небажаним або неприпустимим.

Теоретично окреслена концепція Арістотеля мала серйозні наслідки, визначивши для політичної науки магістральну проблему діалектичного співвідношення феноменів держави і суспільства. Для політичної теорії і практики ця концепція мала вагомe значення, окресливши певні напрямки в дослідженні проблем політики і держави, ліберальної демократії, парламентаризму, законодавства, прав і свобод громадян, багатопартійності тощо.

Великий внесок Арістотель зробив у розвиток політичної соціології. В тогочасній соціально-класовій структурі Арістотель виділяв такі верстви та класи як землероби, ремісники, торговці, раби, військові, державні чиновники, наймані працівники. За Арістотелем, блаженство у побуті здійсненне лише для вищих верств населення. Доля ж рабів – фізична праця. Поділ суспільства на рабів та рабовласників для Арістотеля є фактом природним і незаперечним. Мислитель стверджував: «Із трьох видів державного устрою, які ми визнаємо вірними, найкращим, звичайно є той, у якому управління зосереджено в руках найкращих».

Наслідуючи Платона, Арістотель розвивав власну політичну думку щодо ідеальної держави. На відміну від Платона, ідеальна держава, за Арістотелем, можлива не в минулому, а в майбутньому. Її досягненню мають бути підпорядковані матеріальні та духовні ресурси, найважливішим із яких є виховання «людини для держави», виконавця (кожен на своєму місці) функцій, передбачених державним устроєм.

Розглядаючи людину як «істоту політичну», Арістотель зазначає, що «політичною» людина не народжується, а формується в процесі виховання, оволодіння відповідними чеснотами. У цьому вимірі вчення Арістотеля про державу, політику та форми держави невід’ємні від його етики. Етиці, теорії виховання громадян Арістотель приділяє особливу увагу, так як вважає, що тільки етичне вчення про чесноти громадянина поліса дозволяє обґрунтувати концепцію «правильних» форм правління та концепцію громадянина.

Вважає проникливість філософа у розуміння «душі» людини як її внутрішньої сутності. Відповідно до розподілу душі на розумну (теоретичну і практичну мудрість) та нерозумну (пристрасть і воля) складові Арістотель розділив чесноти на діаноетичні (інтелектуальні) та етичні (що визначають добродесний спосіб життя). Перші з них складають філософська (теоретична) мудрість та практична мудрість, розсудливість. За Арістотелем, вони набуваються шляхом навчання. Другі – це чесноти волі, характеру, натури (мужність, щедрість, справедливість) тощо. Філософ вважає, що вони набуваються через виховання. Чесноти людини формуються у процесі знаходження та досягнення середини у поведінці та почуттях, вибір між їхнім надлишком та нестачею. Скажімо, мужність є середнім між боягузством та нерозсудливою відвагою; скромність – між сором’язливістю та нахабством. Проблема полягає в тім, за якими критеріями і «якою мірою» можна визначити характер наших почуттів та вчинків? За Арістотелем, саме фронезіс, що панує у сфері практики, визначає цю міру як середину.

На особливу увагу заслуговує вчення Арістотеля про «дружбу» як основну умову солідарності поліса. Вища форма дружби, яка полягає в однаковому розумінні блага, є основою полісного життя й обґрунтуванням необхідності такої приватної власності, яка є серединою між надлишком і нестачею та дозволяє поділитися з друзями, вважає Арістотель. Філософ задається питанням (і дає відповідь на нього) про співвідношення чеснот людини з чеснотами громадянина та доходить висновку, що вони співпадають тільки у правильних формах державного устрою. У цьому мислитель вбачає авторитет і

[...] панування і підлеглість не тільки необхідні, а й корисні, і вже від самого народження деякі істоти мають відмінності: одні призначені для панування, інші – для покори. І що досконаліша влада, то краща форма взаємостосунків між нею та підлеглими; скажімо, влада над людиною досконаліша, ніж над твариною. Адже, що вміліший ремісник, то краще виконується робота; так само, коли один керує, а другий виконує вказівки, то робота матиме певний результат [...].

Арістотель, «Політика»

значення правильних форм державного устрою, потребу в їх реалізації для досягнення блага громадян та у їх вихованні у відповідності до суспільно визнаних чеснот.

Узагальнюючи досвід, здобутий у процесі вивчення політичних структур та організацій різних народів і культур, Арістотель вибудовує досить струнке вчення про «форми державного устрою». Філософ розрізняє кілька форм державного устрою: *правильні* та *неправильні*, спотворені. Розмежування правильних форм державного устрою від неправильних здійснюється ним на підставі етичного критерію «блага». Правильними політичними устроями є *монархія*, *аристократія* та *політія*. Вони служать спільному благу громадян. Неправильні устрої – це *тиранія*, *олігархія*, *демократія*, вони характеризуються правлінням на користь інтересів тих чи інших верств населення, насамперед, можновладців.

Перевагу Арістотель віддає такій формі державного устрою як «політія», вважає її найбільш стабільною серед усіх правильних форм. Цей термін використовується в «Політиці» та інших працях. До речі, в «Нікомаховій етиці» йому відповідає платонівський термін «тимократія». У цьому контексті Арістотель немов би продовжує вчення свого геніального попередника, однак, продовжує не механічно, а з розвитком: «політія», вважає він, поєднує кращі риси різних (правильних) форм і відповідає сформульованому в етиці принципу середини між двома крайнощами, оскільки ґрунтується на владі громадян середнього статку.

«Політія», за Арістотелем, є владою доброчесних громадян, які обираються на основі середнього майнового цензу та керуються благом усіх. У цьому її головна відмінність від демократії як влади народу, що хвилюється про свої інтереси. Зрозуміло, «демократія» аналізувалась ним у тому вигляді, в якому вона функціонувала в античному полісі.

Слід мати на увазі й інше: в часи Арістотеля грецький поліс переживав серйозні кризові процеси. Філософ шукав вихід із неї й разом із тим, намагався накреслити проект найкращого державного устрою, який міг бути реалізованим у майбутньому. На його переконання, цей устрій мав базуватись на організації землеробства, яке мало б забезпечити громадянам середній дохід. Останнє дозволяє надавати свою власність у користування друзям, необхідності участі громадян у спільних трапезах (сисситіях), розподілі всієї землі на суспільну, що забезпечуватиме кошти на релігійні культу та сисситії, та приватну власність громадян, виключення з числа громадян не тільки рабів і варварів, але й ремісників і торговців через те, що їхній спосіб життя не сприяє вихованню чеснот тощо.

Не можна не відзначити ще один важливий сюжет, який підкреслює відмінність політичних учень Арістотеля і Платона. Цей сюжет пов'язаний із визначенням напрямку розвитку суспільства та держави: вперед чи назад. Відомо, що Платон обґрунтовував необхідність повернення суспільства назад, до «золотого віку», прообраз якого він вбачав у давній цивілізації Атлантиді, розміщеної за Геркулесовими стовпами (Гібралтар), тобто, десь у Атлантичному океані. Згідно з Платоном (див. його твори «Тімей», «Критій»), Атлантида була могутньою і квітучою острівною цивілізацією, що включала в себе десять квітучих царств. За Платоном, будучи незадоволеними власною землеробською працею, жителі Атлантиди кинулись на завоювання інших держав і народів. Та доля від них відвернулася: важка поразка від афінян поєдналася з покаранням богів, які послали землетрус і потоп, в результаті чого Атлантида зникла у водах Атлантичного океану.

Судячи з усього, до цієї розповіді Платона, основаної на давньогрецькій легенді, Арістотель ставився не лише скептично, але й неприязно. Рух держави «назад» не

входив у його перспективні передбачення. На його переконання, суспільство і держава мають рухатись тільки вперед. Основою цього руху є середня власність, однаково при-таманна всім громадянам, доброчесність і дружба, а також мудрість правителя, який очолює ієрархію владного бомонду держави.

Політичні погляди та концептуальні конструкти Арістотеля входять до скарбниці загальнолюдських політологічних надбань, особливо в частині пошуку розв'язання соціальних проблем, побудови держави через злагоду та «усереднення». Вона має велику теоретичну й ще більшу історичну цінність. Проект ідеальної держави, окреслений Арістотелем, як і будь-яка утопія, є сумішшю рис вигаданих, на відміну від існуючих форм державності, та рис, що відбивають реальні історичні відносини суспільства, в якому цей проект було розроблено. Особливість арістотелевої «Політики» полягає в тому, що в ній риси реальні, історичні переважають над утопічними.

Великий філософ, логік, гносеолог і політичний мислитель, яким ввійшов в історію Арістотель, мав своїх прибічників, послідовників і, звичайно ж, критиків. Зміна епох «переставляла» (за актуальністю та значенням) ті чи інші політичні ідеї та концептуальні напрацювання Арістотеля, піднімала чи опускала їх. Однак, він ніколи (аж до наших днів) не сходив із арени політологічного дискурсу. Актуальним Арістотель є й сьогодні.

ooo ooo ooo ooo ooo

Мислителі Стародавньої Греції періоду розквіту державності внесли велетенський внесок у розвиток політичних ідей, теоретичну розробку державознавчих проблем. У їх творах охоплене велике коло питань суспільно-політичного життя, зроблено низку важливих висновків і спостережень, цінних гіпотез, які значно просунули уперед політичну думку давнини. Мислителі цього періоду помітно вплинули на своїх наступників – від грецьких соціально-політичних філософів наступного історичного періоду (еллінізму) до сучасних політологів.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте обставини життя античного полісу періоду розквіту, що обумовили розквіт античної політичної думки.
2. Прихильником якої форми правління був Демокрит?
3. Чим обумовлена моральна спрямованість політичної думки Сократа?
4. Чому, на Вашу думку, Сократ критикував демократію та був прихильником аристократії?
5. Як Платон обґрунтовує доречність поділу населення на три стани (філософи, воїни, хлібороби)?
6. У чому полягає платонівська ідея «правління мудрих»: у правлінні «аристократії крові» чи «аристократії духу»?
7. Охарактеризуйте позитивні, суперечливі та негативні аспекти вчення Платона про «ідеальну державу».
8. У чому продуктивна сила «ідеї усереднення» в політичній концепції Арістотеля?
9. Охарактеризуйте значення античної політичної думки для розвитку політичної науки як такої.

Література

Андрущенко В. Історія соціальної філософії (західно-європейський контекст). – К. : Тандем, 2000. – 416 с.

Арістотель. Політика ; [пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка]. – К. : Основи, 2000. – 336 с.

Бунь В. Платон / В. Бунь // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 530-531.

Варналіс К. Справжня апологія Сократа / К. Варналіс. – К. : Дніпро, 1984. – 480 с.

Вдовичин І. Реалізація свободи особи в Стародавній Греції (політико-правові ідеї і державно-правові механізми) / І. Вдовичин // *Актуальні проблеми політики*. – 2013. – Вип. 48. – С. 419-431.

Кочубей Л. Арістотель із Стагір / Л. Кочубей, Н. Хома // *Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 35-36.*

Кочубей Л. Сократ / Л. Кочубей // *Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 600-601.*

Лурье С. Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования / С. Я. Лурье. – Л. : Наука, 1970. – 664 с.

Меленко С. Г. Арістотель про соціальні основи держави / С. Г. Меленко // *Держава та право*. – 2012. – Вип. 56. – С. 60-65.

Найчук А. В. Давньогрецький поліс в контексті соціально-політичних поглядів Платона та Арістотеля / А. В. Найчук // *зб. наук. праць «Політологічні студії»*. – 2010. – Вип. 1. – С. 105-113.

Платон. Держава ; [пер. з давньогрец. Д. Коваль]. – К. : Основи, 2000. – 355 с.

Платон. Діалоги ; [пер. с давньогрец., передмова В. В. Шкоди, Г. М. Куц]. – Х. : Фоліо, 2008. – 349 с.

Платон. Закони / *Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; [пер. з древнегреч. А. Н. Егунова и др.]* – М. : Мысль, 1999. – 830 с.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки : пер. з англ. / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с

Соболь О. Свобода і громадянин у вченні Арістотеля / О. Соболь // *Вісн. Львів. ун-ту*. – Сер. : Філосо. науки. – 2011. – Вип. 14. – С. 78-86.

Соловйова А. Демокріт Абдерський / А. Соловйова // *Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 202-203.*

Тема 7.

Політичні вчення періоду занепаду давньогрецьких держав

- 7.1. Вплив епохи еллінізму на політичні ідеї давньогрецьких мислителів. Загальна характеристика політичних учень періоду занепаду грецької державності
- 7.2. Етико-філософські підходи до політики епікуреців
- 7.3. Утопічно-аскетичне вчення кініків
- 7.4. Політичний ідеал стоїків
- 7.5. Аполітичні підходи скептиків
- 7.6. Політичні погляди Полібія: проблеми форм держави та їх кругообігу, конфліктів і війни
- 7.7. Значення поглядів старогрецьких мислителів періоду занепаду державності на подальшу еволюцію політичної думки

7.1. Вплив епохи еллінізму на політичні ідеї давньогрецьких мислителів. Загальна характеристика політичних учень періоду занепаду грецької державності

Від кінця V ст. до н. е. антична Греція почала переживала кризу. Натомість зростала роль Македонії з її монархічною формою правління; у грецьких полісах Малої Азії, Тесалії, Кіпру та Сицилії відроджувалось одновладдя. Греки, які не вважали монархію за можливу, вимушено знайомилися з моделлю «доброго правителя». В останній третині IV ст. до н. е. грецькі поліси втрачають свою незалежність і потрапляють спочатку під владу Македонії, а потім Риму.

Після правління вихованця Арістотеля Александра Македонського (правління – 336-323 рр. до н.е.) грецький світ змінився. Його кордони розширились, а багато греків переселились на Схід, у завойовані міста. Через 100 років після успішних завойовницьких походів у Малій Азії, Сирії, Єгипті проживало більше греків, ніж у Європі. Цей непростий період учені назвали *еллінізмом* (грец. *Ελλην* – грек), початок якому поклали походи Александра Македонського.

Для розуміння глибинних метаморфоз у політичних підходах мислителів доби еллінізму, доцільно насамперед, виділити основні характеристики цієї динамічної епохи:

- 1) багаторазова зміна політичної карти на території від Егейського узбережжя Малої Азії до північно-західної Індії; постійно велися виснажливі для населення війни за переділ територій;
- 2) виникають нові держави, поява яких зумовлена розпадом імперії Александра Македонського; у них утвердилася монархічна влада, оберта на розгалужений адміністративний апарат та армію;
- 3) політична роль нечисельних полісів, які зберігали незалежність (Спарта, Мілет, Делос, Гераклея та ін.), була незначною (за винятком потужного Родосу);
- 4) великою була роль держав федеративного типу (Ахейський та Етолійський союзи); політична картина елліністичного світу доповнилася державами, очолюваними місцевими одноособовими керманічами (династами);

- 5) елліністичні держави – дуже строкаті за етнічним складом населення (греки, македонці, численні східні народи); виняток – держави власне Балканського півострова, який зберіг первинну етнічну однорідність.

Через руйнацію державних інститутів (втрату незалежності грецькими полісами) порушився зв'язок між суспільством, державою та особою, а чинні правові норми вже не відповідали новим соціальним відносинам. Як наслідок – змінилися уявлення людей про буття, державний порядок і устрій, а також соціальні норми. Неспроможність знекровлених грецьких полісів протистояти зовнішньому супротивнику та нестабільність політичного життя сприяли відстороненню греків від політичної активності. Криза полісних установ і втрата державами незалежності породили серед громадян настрої апатії, невпевненості, аполітизму.

Заклики до активної участі у політичному житті, які були притаманні грецьким філософам у попередні періоди розвитку ідей про державу, суспільство, громадянина, поступово змінились на індивідуалізм, моралізування або й скептицизм. Мислителів тепер насамперед хвилювало: як потрібно жити, аби уникнути лиха, небезпек, що загрожують звідусіль? Не дивно, що при розгляді державно-правових питань, почала пропагуватися аполітичність, безтурботність, спокій духу, свобода та под.

Гігантські перекроєння карти часів Александра Македонського значно змінили світоглядні орієнтири греків. Вони вже не були замкнуті в межах певного міста-держави, перед ними відкривались величезні перспективи. Грек міг легко оселитись у новостворених державах Середземномор'я. Потреби їх становлення вимагали великої кількості людей, необхідних для заснування міст, для потреб армії, для зайняття важливих чиновницьких постів та інших життєво необхідних для існування цих держав посад. Проте, за свій добробут він мав заплатити найголовнішим – свободою. Політична та соціальна нестабільність на тлі зростаючих стандартів рівня життя і перенесення центру політичного життя з метрополії на периферію, породжувало у людей стан перманентного страху та відсутності відчуття того, що людина є творцем своєї долі.

Водночас елліністичні монархії видавалися вільному греку, вихованому в полісних традиціях, настільки величезними, що він відчував себе безпорадним і нездатним вплинути на результат суспільних подій. Теоретичне вивчення політики деградує, поступаючись місцем моральним повчанням чи релігійній містиці.

Порівняно новими у політичній теорії того часу були ідеї космополітизму, світового панування та всесвітньої монархії. Виникають оригінальні школи, концепції, породжені культурним станом елліністичної епохи, насамперед, епікуреїство, стоїцизм скептицизм та ін.

7.2. Етико-філософські підходи до політики епікуреців

Епікур – давньогрецький філософ-матеріаліст, послідовник Демокріта. Він належить до тих античних матеріалістів, які боролися проти ідеалізму та релігійного догматизму. Мислитель був прихильником атомістичної теорії й евдемонізму¹. Створена Епікуром філософська школа («Сад Епікура»), що об'єднувала його друзів, послідовників та учнів, проіснувала вісім століть в античній Греції та Римі, а епікуреїзм вплинув на свідомість мислителів наступних етапів елліністичної доби, зокрема Риму. Лукрецій, Кацій, Метродор із Лампсака та ін. – представники епікуреїзму на різних етапах його еволюції. До нас дійшли лише фрагменти праць Епікура («Про природу», «Про атоми і пустоту», «Про богів», «Канон»).

Епікур основним правилом мудрості вважав уміння відхилитися від незадоволення, страждань. Йдеться саме про «відхилення» від страждань, а не про гоніння за задоволенням бажань, яке завжди вироджується у свою протилежність – невдоволеність.

Епікур створив життєствердну етику, яка за своїм спрямуванням оптимістична й утилітарна. За нею моральне життя потребує дотримання міри в усьому. Ідеал – у задоволенні природних, а не надуманих бажань. Справедливість у тому, щоб не шкодити іншому і не зазнавати шкоди від іншого. В основі взаємозв'язків людей лежить особиста вигода, що розповсюджується і на безкорисливу дружбу.

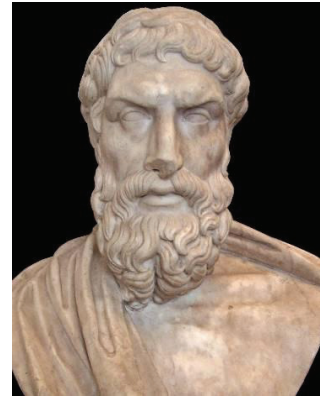
Суспільство за Епікуром виникло з договору між мешканцями, що живуть усамітнено та керуються природним правом. До громадських справ (особливо до держави та культу) мудрець повинен ставитися стримано. Сам Епікур ухилився від участі в політичному житті. Йому приписують слова: «Проживи непомітно».

Епікурейці вважали, що через владолюбство та жагу слави політична діяльність відводить від справжньої мети мудреця. Природною межею суспільної діяльності визнавалось виконання договірних зобов'язань; індивід у своїй громадській діяльності не повинен іти далі зовнішньої лояльності.

Держава за Епікуром – справа корисна. Вона виникає з розумної суспільної угоди. Люди уклали «угоду, щоб не шкодити один одному». Держава повинна гарантувати зовнішній спокій. Тобто, епікурейці не заперечують державу, а терплять за її корисність. Головна мета державної влади й основа людського спілкування полягає, за Епікуром, у забезпеченні взаємної безпеки людей, подоланні їхнього взаємного страху, ненанесенні ними шкоди один одному. З цим розумінням сенсу та призначення політичного спілкування пов'язане трактування держави та закону, як результату договору людей між собою про їхню загальну користь – взаємну безпеку.

Притаманні етиці Епікура мотиви аполітичності не означають його повної політичної індиферентності. Його концепція договірного походження справедливості, держави та законів за своїм соціально-політичним змістом об'єктивно носила демократичний характер, позаяк жоден із учасників договору не мав ніяких привілеїв перед іншими. Однак, як переконаний індивідуаліст, Епікур був противником крайньої демократії; етиці Епікура відповідає така форма поміркованої демократії, за якої панування законів поєднується з максимально можливим ступенем свободи й автономії індивідів.

Епікур не заперечував розкошів цивілізації, як кініки, а говорив про розумний вибір. Епікурейський філософ дбає про свою власність, заробляє гроші, але дотримується міри, адже багатство без міри – це великі злидні. Потреби людини може задовольнити прості їжа та житло, а усе надмірне – зайве і неприродне. Головне – бути господарем власних бажань і пристрастей, тоді виникатиме менше проблем та турбот, отже, життя стане легшим, зрозумілішим. Принцип Епікура: особа в собі самій повинна знайти



Епікур
(342/341– 271/270 рр.
до н. е.)

Епікур говорить: філософ не повинен брати участь у політиці, хіба що його щось примусить; Зенон говорить: повинен брати участь у політиці, хіба що його перешкодить.

Із висловлювань Сенеки

¹ Якщо *гедонізм* передбачає тілесну насолоду, то *евдемонізм* – духовну. Насолода від життя, за Епікуром – у безтурботності, а не в праведності та розумові

джерело самозадоволення та щастя. Якщо Платон і Арістотель стверджували, що держава необхідна людині для повного розвитку сил, а отже, для щастя, то Епікур виводить принцип суб'єктивності, за яким особа знаходить своє щастя в собі самій, а не в державі. Внаслідок цього не особа повинна служити державі, а держава – особі. Це декларація ідеї звільнення особи від рабського підкорення державі.

Ідеал Епікура – незалежність індивіда від світу, безтурботність і внутрішній спокій, свобода, яка набувається внаслідок цієї незалежності. Найважливіше завдання у стосунках між людьми полягає в тому, щоб нейтралізувати їх ворожість один до одного. У суспільстві це питання, на думку епікурейців, вирішується шляхом укладеного між індивідами договору на основі принципів природної справедливості. Справедливість має впливати на людей так, щоб вони не ворогували між собою. Метою договору є неспричинення та не одержання шкоди при спілкуванні людей. Справедливість, на думку Епікура, існує в формі законів і норм моралі.

7.3. Утопічно-аскетичне вчення кініків

Кініки (грец. *κύνικοί*; від грец. *κύνας* – «собака») і/або грец. *Κύνόσαυρες* – Кіносарг, пагорб у Афінах) – представники однієї з давньогрецьких філософських шкіл IV ст. до н. е. (кінізм), заснованої учнями Сократа. До неї належали Антисфен, Біон Борисфеніт, Діоген Синопський, Гіппархій, Керкід, Кратет Фіванський, Менедем Лампсакський, Меліпп Гадарський, Метрокл Маронейського, Монім Сиракузький та ін. Саме від кініків ведуть початок стоїки – одна із найзначиміших античних шкіл.

У царині інтересів кініків насамперед були етичні проблеми та їхній вплив на суспільство; питання ж розвитку суспільства ними загалом оминалися. Кініки виражали настрої демократичних прошарків сучасного їм рабовласницького суспільства. Основою щастя і благодаті вони вважали нехтування суспільними нормами, відмову від багатства, слави, всіх чуттєвих задовольень, досягнення незалежності та внутрішньої свободи особистості. Із їхніх творів до нашого часу дійшли збережені фрагменти творів кініків Онесекрита – учня Діогена Синопського, діатриби² Телета з Мегар «Про автаркію», «Про вигнання», «Про бідність та багатство», «Про апатії» та ін.

В основі кінізму як системи поглядів і дій лежать:

- 1) *«аскесіс»* – максимальне обмеження самопотреб, презирство до розкоші, тілесних насолод. Як правило, кініки не мали постійного місця проживання, харчувалися аби чим, ходили босоніж і в одному грубому плащі на голе тіло. Завершують портрет кініка борода та довге нечесане волосся;
- 2) *«апайдеусія»* – кініки вважали за чесноту пов'язані з бідністю неосвіченість, невихованість і неграмотність, бо вважали, що писемність і культура роблять знання мертвим. Кініки визнавали тільки практичний розум, базований на життєвій мудрості, зневажали античну науку;
- 3) *«автаркія»* – незалежність і самостійність, відмова від сім'ї та підпорядкування державі.

Філософія кініків полягала, насамперед, у відмові прийнятих моральних норм полісу (держави) та правил поведінки у ньому. Біон Борисфеніт писав: «Тривожно живеться

² *Діатриба* – жанр античної літератури, створений кініками. Це невелика за обсягом проповідь на популярну морально-етичну тему, подеколи у формі дискусії з уявним опонентом. Діатрибі притаманна простота та жвавість викладу думок, яскрава образність, застосування риторичних прийомів.

тому, хто більше за все жадає благоденства», «Скупі так багато піклуються про багатство, немов воно їх власне, але так мало їм користуються, немов воно чуже».

Кініки обрали для себе природу, а не закон, який є сукупністю хибних цінностей. Вони вели аскетичний спосіб життя. Ними було запропоновано новий термін – «*космополіти*» – на позначення громадян усього світу; згодом стоїки використали це поняття.

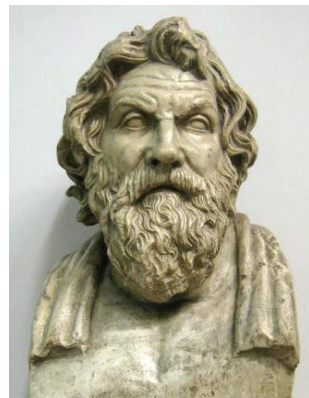
Школа кініків веде початок від *Антисфена*. Філософ багато писав, але в оригіналах його твори не збереглися («Про природу», «Істина», «Про благо», «Про закон», «Про свободу і рабство»). Про них відомо з творів інших авторів.

Антисфен до смерті Сократа він жив в аристократичному колі своїх товаришів-учнів, але якісь обставини змусили його, вже немолодого, почати зневажати речі, які він цінував раніше. Антисфен був пов'язаний із робочим людом, одягався як вони, публічно проповідував їх мовою, зрозумілою малоосвіченим. Усю витончену філософію він вважав нікчемною. Філософ вірив у «повернення до природи»; вважав, що не повинно бути ні уряду, ні приватної власності, ні шлюбу, ні встановленої релігії. Антисфен не був аскетом у повному розумінні цього слова, але зневажав розкіш і всі прагнення до штучних насолод.

Славу Антисфена перевершив його учень *Діоген Синопський*. Він вирішив жити, як собака, і тому його назвали «кініком». Діоген відкидав усі умовності, які стосуються релігії, манер, одягу, житла, їжі тощо. Кажуть, що він жив у бочці, але британський дослідник Г. Мюррей запевняє, що це помилка: то був величезний глечик на взірєць тих, що використовувалися у первісні часи для захоронень.

Діоген жив милостинею. Він прагнув «чесноти», порівняно з якою всі земні блага нічого не варті. Філософ шукав моральну свободу у звільненні від бажання: «будьте байдужими до благ, якими обдарувала вас фортуна, і ви звільнитесь від страху». У трактаті «Про державу» Діоген пропонує людям брати приклад із тварин; людям не потрібні зброя, гроші, інші «некорисні речі». На його думку, «світ благоденствує, коли його царі філософствують, а філософи царюють». У названому трактаті Діогена наголошується: немає нічого вище за свободу. Відтак відкидалися будь-які зв'язки – як державні, так і сімейні. На питання про походження Діоген відповідав, що він є громадянином світу, *kosmopolites*. Однак, кініки не мріяли про світову державу мудрих людей, як стоїки. Вони неохоче сприймали державу, яка утруднює «життя, узгоджене з природою».

Хоча Діоген і був сучасником Арістотеля, його доктрина за характером належить до еллінізму. Арістотель був останнім грецьким філософом, чие світовідчуття було життєрадісним; після нього усі філософи в тій чи іншій формі проповідували відхід від життя. Мовляв, світ поганий, треба вчитися бути незалежними від нього. Сам Діоген був людиною, повною енергії, але його вчення, як і



Антисфен
(435-370 рр. до н. е.)

Держави гинуть тоді, коли не можуть більше відрізняти хороших людей від поганих.

Мудрець нічого і нікого не потребує, бо все, що належить іншим, належить і йому.

Справедливу людину цінуй більше, ніж рідну.

Із висловлювань Антисфена



Діоген.
Жером Жан-Леон. 1860 р.

всі доктрини елліністичної епохи, мало об'єднати стомлених людей, у яких розчарування вбило природну активність. Такий підхід не був спрямований на розвиток, підтримку усього державницького, політичного. Адже єдине, що необхідне людині у житті – добродієність.

Ставлення суспільства до кініків еволюціонувало. Як зазначає Т. Гончарова, «коли доля багатьох людей, що виявилися на самому дні суспільства, взагалі не цікавила державу і співвітчизників, коли в суспільстві почав розповсюджуватись нігілізм, греки починали зовсім по-іншому дивитися на кініків, які ще чверть століття тому викликали обурення у добродієсних громадян».

7.4. Політичний ідеал стоїків

Стоїки – одна з філософських шкіл античності, заснована бл. 300 р. до н.е. Зеноном Китійським. Назва школи походить від характерної для античної архітектури галереї-портика – «*стоя*» або «*стоа*» (грец. *στοά*). Саме у таких галереях із колонами в Афінах проводив свої перші виклади Зенон.

Стоїцизм виник на хвилі пошуку відповідей на питання: як повинна жити особа; коли поліс занепадає, точаться постійні війни, а монархи втрачають владу? Загальною була ностальгія за правилами життя, які незалежнювали людей від зовнішніх впливів.

Школа Зенона проіснувала шість століть – спершу у Греції, згодом – у Римі. Історія стоїцизму ділиться на три періоди: 1) *давній* (Зенон, Клеанф, Хрісіпп та їхні учні, III-II ст. до н.е.); 2) *середній* (Панетій, Посідоній, Гекатон та ін., II-I ст. до н.е.); *новий, римський* (Сенека, Мусоній Руф, Гієрокл, Епіктет, Марк Аврелій, I-II ст. н.е.). Цілісні твори збереглися лише від останнього періоду. Вивчаючи у межах цієї теми старогрецькі політичні ідеї, ми охоплюємо два перші періоди розвитку цього вчення.

Учення стоїків охоплює логіку, фізику й етику; у всіх трьох частинах мислителі цієї школи торкалися питань держави, права, політики. Стоїки вчили: 1) у світі панує незмінний порядок, панує закон, котрому підкорені всі живі істоти; 2) немає нічого випадкового, все, що відбувається, становить нерозривний ланцюг причин і наслідків; 3) людина підкорена року, нічого не може змінити у світі, а тому повинна покійрно приймати та мужньо переносити всі несподіванки долі. Результатом фаталістичного світобачення є цілковита свобода від усякої суєти, марного клопоту і хвилювань. Отже, стоїчне щастя полягає в цілковитій байдужості до всіх мінливостей долі, якими б жахливими вони не були. Незважаючи на виразний песимізм, етика стоїків орієнтована на альтруїстичний принцип обов'язку та безстрашність перед ударами долі.

В основі державного співжиття людей, на переконання стоїків, є природна тяга людей один до одного, їх природний зв'язок між собою. Відповідно, держава виступає у стоїків як *природне* утворення, а не як штучне, договірне. Держава та право, вчили стоїки, існують природно, а не як прояв волі людей. У той час, наприклад, Епікур відстоював договірне походження держави.

Найбільше про державно-правові погляди ранніх стоїків можна дізнатися з твору Зенона «Держава». Твір не зберігся до нашого часу і відомості про нього існують у вигляді багатьох цитат, посилань і переказів. Праця Зенона вражає своїм радикалізмом: автор виступив проти інституту держави (а також критикував гроші, суди, шлюб і сім'ю), який, на його думку, тільки ускладнює життя та відволікає людей від первісної простоти.

Плутарх із осудом зазначав: «Це дійсно вірно, що «Держава» Зенона, засновника стоїчної школи, має на меті встановити, що ані в містах, ані в містечках люди не повинні жити згідно зі законами, встановленими індивідуально один для одного, але ми повинні досягнути всіх людей у селах і містах, які однаково живуть, мають єдиний для всіх порядок, як стадо, яке годується на спільному для всіх випасі. Це, уявляв собі Зенон, надійний план громадянського порядку та зображення філософської держави».

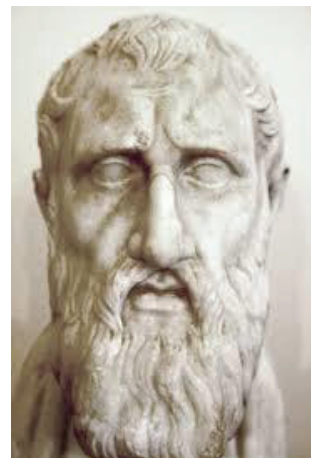
«Держава» – ранній твір Зенона, від якого він і його школа згодом відійшли. Хоча його учень Хрисипп і видав твір на захист «Держави», більшість стоїків були збентежені радикалізмом роботи. Вони зазначали, що у ньому містились перебільшення, пов'язані з впливом кінізму на Зенона.

Необхідним моментом добродесного життя стоїки вважають *досягнення апатії*. Апатія, на думку стоїків, спрямована лише проти нерозумної активності, тобто дій, не продуманих з точки зору їх відповідності природному закону, велінням природи. Але в той же час стоїкам притаманна ідея політичної активності, яка відрізняла їх від анархізуючих циніків та епікурейців. Отже, входячи у протиріччя зі своїм ідеалом, стоїки підкреслювали значення спілкування з іншими людьми та закликали до активної участі в політичному житті.

Стоїки обґрунтовували космополітичні уявлення про те, що усі люди – громадяни єдиної світової держави (космополіса), людина – громадянин Всесвіту, єдиної світової держави. Всі люди за народженням, вчили стоїки, належать до єдиної світової держави. Зенон висував при цьому ідеал держави, в якій не буде рабів, судів, храмів, грошей.

Космополітичні ідеї стоїків виникли на ґрунті розширення держави, створення багатонаціональної імперії, а відтак поживавлення торговельно-грошового обігу та виходу населення грецьких міст із замкнених полісних обмежень. Учення про «космополіс» як світову спільноту розумних істот, засноване на принципі справедливості як нормі «природного права», свідчить про оформлення нового для античності політико-правового мислення, яке вплинуло на подальший розвиток європейської політико-правової свідомості.

В елліністичну епоху в центрі уваги перебувають особистісні якості індивіда. Випереджаючи християнські ідеї, стоїки вказують на принципову рівність усіх людей без винятку, не зважаючи на їх походження, соціальний і майновий стан. Звідси – критичне ставлення до рабства, яке визнавалося стоїками як непотрібний соціально-політичний інститут. Свобода та рабство протиставлялися щодо духовних і моральних цін-



Зенон Китійський
(бл. 336-264
(262) pp. до н. е.)

Було б смішно вважати, ніби-то окрема людина могутніша за світове ціле й може робити з ним що завгодно, як їй лише заманеться. Все якраз навпаки: ніхто не може примусити весь світ підкорятися чіємось бажанням, однак світове ціле постійно диктує нам свою волю, визначає наше життя, формує наш шлях. Воно є долею, або фатумом, яка від нас не залежить. Воно є тією силою, якій ми не можемо не підкорятися, бо вона веде нас не відомими нікому шляхами. Людське життя подібне на найдрібнішу часточку у величезному смерчі пилу, яка сама по собі нічого не означає і разом із мільйонами інших, не належачи самій собі, мчить у невідомому їй напрямі.

Зенон Китійський

ностей людей. Рабство, на їх переконання, не має виправдання, оскільки воно суперечить світовому співтовариству людей.

Відстоюючи ідею рівності усіх людей, грецькі стоїки порушують питання про їх моральну нерівність. Основний критерій моральної оцінки людини – уміння жити в злагоді з природою, що означає жити згідно з розумом, природнім (загальним) законом світобудови.

Щодо форми устрою, то стоїки ні не прагнули відновлення полісної системи, ні не жалкували за нею. Діоген Лаертський стверджує, що старше покоління стоїків було прихильним до змішаної форми (монархія, аристократія, демократія), але мирились і з абсолютизмом еллінської монархії. Стоїки не ставили правителів вище за їх підданих: *logos* правителя не був іншим, ніж *logos* звичайних людей.

Свобода — це такий стан, якого досягають мудрі. Усім іншим — вона невідома.

Кращий державний лад — це поєднання демократії, царської влади та аристократії.

Зенон Кітійський

7.5. Аполітичні підходи скептиків

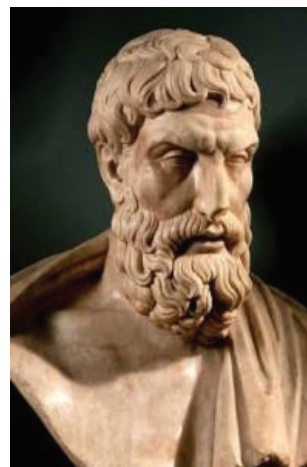
Скептики (грец. *Σκέπτομαι* – сумнів) – представники епохи еллінізму, що вважали абсолютний сумнів головним принципом мислення, наголошували на потребі утримуватись від будь-яких суджень. Засновником скептицизму є *Піррон з Елїди*. Одним із найвідоміших скептиків і систематизаторів вчення є *Секст Емпірик* (200-250 рр.) – філософ і лікар, який залишив низку праць із систематичним викладом скептицизму (зокрема, «Три книги Пірронових положень»).

Виділяються три етапи давньогрецького скептицизму: *ранні* скептики (Піррон і його учень Тімон із Фліунта); *скептицизм доби платонівської академії* (Аркесілай, Карнеад); *пізній скептицизм* (Енесідем, Агрїппа, Секст Емпірик).

Скептики стверджували, що людина не може пізнати природу в її істинній сутності. Суть філософії скептицизму міститься у трьох запитаннях: 1) *яка природа речей?* 2) *як ми повинні до неї ставитись?* 3) *яку ми отримуємо користь з такого ставлення?* Відповіді на ці питання були сформульовані так: 1) *непізнаваність* – світ речей недоступний пізнанню; 2) *утримання* (афазія – не слід нічого вимовляти про природу речей, тобто треба мовчати); 3) *незворушність* (апатія – свобода від будь-яких хвилювань і пристрастей).

Скептики запропонували низку «троп» (категорій сумніву), якими повинні керуватись люди при формулюванні будь-яких суджень. Згодом «тропи» були зведені до двох основних: 1) *ніщо не може бути сприйняте само із себе*; 2) *ніщо не може бути сприйняте з іншого*. Застосовуючи «тропи» до дослідження природи речей, скептики стверджують: щодо будь-якого запитання можна сформулювати дві альтернативні, взаємовиключні відповіді, і довести, що вони вірні з точки зору істини та достовірності (принцип ізостенії як рівноцінності двох протилежних суджень). Тому люди повинні визнати цю принципову непізнаваність світу й утриматись від суджень.

Секст Емпірик наголошує: «Утримання від суджень є такий стан розуму, коли ми нічого не стверджуємо, але і не заперечуємо». У такій ситуації людина знає, що не по-



Піррон
(бл. 360 –
бл. 270 рр. до н. е.)

трібно нічого вибирати, не слід схилитися до жодної позиції. Результатом утримання від суджень є стан душевного спокою і незворушності, стан атараксії. Утримання від суджень забезпечувало скептикам фактично свободу дій. Отже, ціллю життя людей є досягнення спокою та незворушності духу, незалежність індивіда.

Скептики критикують намагання філософів античності знайти універсальні, незалежні від суб'єкта пізнання поняття. Скептики вважають такі поняття фікцією, адже насправді всі народи мають відмінні моральні норми. Як висновок, скептики наголошують, що будь-яке знання, як і знання про мораль по суті є неможливим. Тому скептики особливо рекомендують утримуватись від етичних суджень (суджень про те, що є благом для кожної людини).

Причиною страждань є наші індивідуальні уявлення про добро та зло. Полегшити страждання допомагає скептична позиція – немає нічого ні хорошого, ні поганого. З цієї позиції скептики критикували будь-які релігії.

Наголошуючи на тому, що не має критеріїв визначення істини, скептики вважали, що можна визначити критерій практичної поведінки, позаяк навіть вони змушені діяти у своєму повсякденному житті. В основі цього критерію лежить «розумна імовірність» (Аркесілай). Скептики наголошують, що діяти слід згідно з власними бажаннями і почуттями (наприклад, голод), підкорятися законам, звичаям і традиціям, займатися певним видом діяльності. Скептики особливо цінували практичні види діяльності та науки, які ґрунтувались на дослідах і емпіризмі, наприклад, медицину.

У політиці скептики пропонували дотримання байдужості відносно будь-яких суспільних справ. Розумна людина утримується від діяльності та висловлювання думок, перебуваючи у повній нейтральності. Релятивізм софістів полягав у відносності етичних оцінок, а також умовному характері всіх суспільних відносин. Такі ідеї знайшли прихильників серед тих греків, які не бачили виходу із кризи. Скептицизм знеохочував людей, але не пропонував альтернативних замінів.

7.6. Політичні погляди Полібія: проблеми форм держави та їх кругообігу, конфліктів і війни

Полібій – грецький історик, військовий, державний і політичний діяч елліністичного періоду. Основна праця: «Загальна історія в сорока книгах» (бл. 150 до н. е.). З цієї книги збереглися лише перші п'ять, а решта дійшли у викладах. У «Загальній історії» описані події від 264 до 146 рр. до н.е. (з невеликими екскурсами у попередні періоди). Інші праці Полібія не збереглися.

Полібія неможливо віднести до жодної з філософських шкіл. Він був знайомий із доробком різних напрямів і використовував їх для ілюстрації власних думок. Еклектизм Полібія визначався загальною практичною спрямованістю його творчості. У його судженнях на політичну проблематику розвинуті підходи Сократа, Платона, Арістотеля про державу, її походження, ідеальну форму, морфологію державності та ін. Мислитель жив і творив в умовах складного перехідного історичного періоду зіткнення двох світів – елліністичного та римського. Політичні потрясіння, численні війни наклали відбиток на його творчість.

...Основне ж начало скепсису полягає, головним чином, і у тому, що будь-якому положенню можна протиставити інше, рівне йому; внаслідок чого, як здається, ми приходимо до необхідності відмовитися від всіхляких догм.

Секст Емпірик, «Три книги Пірронових положень»

Полібій мав характерний погляд на події, що відбуваються, за яким устрій держави відіграє певну роль у всіх людських відносинах. Важливу роль Полібій відводив проблемі моральності представників влади, заклав фундамент формування підходів до розуміння різноманітних проблем держави, її форм, концепції змішаної форми держави.

Першим досвідом практичного застосування теорії Арістотеля стала спроба Полібія надати ідеї змішаного врядування вигляду системи пересторог і рівноваг – вигляду, в якому вона дійшла до Ш. Монтеск'є та фундаторів американської конституції. Полібій підтримує запропонований Арістотелем поділ форм правління на шість форм, які об'єднані у дві групи – правильні і неправильні.

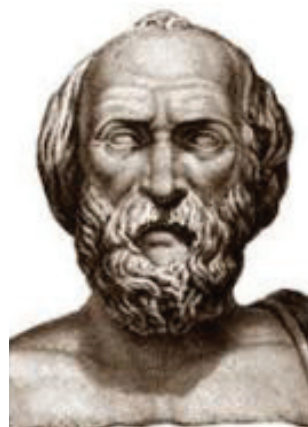
Щодо походження та становлення держави, то її Полібій вирішував, дотримуючись ідеї Стагірита, про природне, вроджене намагання людей до співжиття у колективі собі подібних. Крім цього, Полібій дотримується визначеного Арістотелем впливу географічного середовища на побут і звичаї громадян, а відтак і характер держави.

Історію виникнення державності та наступної зміни державних форм мислитель зображував як процес, що розвивається за законом природи. Вчення про кругообіг політичних форм формується мислителем виходячи з думки про розвиток і зміну всього існуючого. Розвиток Полібій розуміє як *рух у межах певного циклу*, котрий, завершуючись, повторюється знову.

Таке тлумачення історичного процесу Полібієм опирається на уявлення стоїків про циклічний розвиток світу. Він виходить із того, що суспільне життя існує від природи та скеровується долею. Подібно живим організмам, будь-яке суспільство проходить стани зростання, розквіту і, нарешті, занепаду. Завершуючись, цей процес повторюється спочатку. Розвиток суспільства Полібій трактує як нескінченний рух по колу, коли «форми правління змінюються, переходять одна в другу і знову повертаються» до вже випробуваної форми.

За твердженням Полібія, *кругообіг державних форм* має такий вигляд: царство, тиранія, аристократія, олігархія, демократія, охлократія. Рушієм цього кругообігу є переродження кожної зі згаданих форм влади як позитивної у таку саму за *кількісним* принципом, але негативну за *якісною* ознакою. Позитивними формами єдинодержавності, влади небагатьох і влади всіх постають, на думку Полібія, царство, аристократія та демократія. Єдинодержавність постає як царство лише тоді, коли владу народ добровільно віддає найдостойнішому, наймудрішому та найталановитішому у питаннях політичної влади. Подібно до цього про владу небагатьох можна говорити як про аристократію лише тоді, коли до влади приходять кращі люди держави. І, нарешті демократія – влада народу як організованого цілого, життєдіяльності, потребам та інтересам якого підпорядковані життя та цілі індивідів.

Динамізм зумовлюється тим, що з плином часу кожна з цих позитивних форм із неминучістю трансформується у таку саму щодо кількісної ознаки, але вже негативну. Все це з необхідністю призводить до переходу від цієї форми влади з однією кількісною ознакою до іншої – з відмінною кількісною ознакою, в рамках якої цикл переходу від позитивної до негативної форми відтворюється з належною специфічністю. У межах



Полібій
(201-120 рр. до н. е.)

єдиновладдя *царство* як позитивна форма обов'язково вироджується в *монархію* – свою негативну форму, де при владі вже не найсправедливіший і найдостойніший, а тиран. Унаслідок такого переродження суспільний лад змінюється знову соціальним хаосом, що детермінує об'єктивну потребу переходу від єдиновладдя як такого до влади небагатьох. Остання втілюється спершу теж у своїй позитивній формі – у вигляді *аристократії*. Аристократією, писав Полібій, належить визнавати таке правління меншини при якому правлячими людьми бувають найсправедливіші та найрозсудливіші за вибором. Згодом й аристократія виродиться за законом природи в свою спотворену форму – *олігархію*. «Кінцем аристократії є її виродження в олігархію, протестом проти якої є влада народу – *демократія*». У подальшому демократія через неприборканість пристрастей народної маси та її зневагу до законів неминуче руйнується і переходить у беззаконня та панування сліпої сили натовпу, *охлократію*. «Тоді оселяється панування сили, а збирається навколо вождя натовп здійснює вбивства, вигнання, переділи землі, поки не здичавіє зовсім і знову не знайде собі володаря і самодержця». Відчутно, що Полібій не приховує свого ворожого ставлення до демократії і прихильність до аристократії. Отже, розвиток держави повертається тим самим до свого початку і повторюється, проходячи через ті ж шаблі.

Зміну державних форм Полібій пояснював падінням звичаїв у представників влади. Відзначав нестійкість, властиву кожній окремій простій державній формі, яка втілювала лише один принцип, якому неминуче судилося виродитися у свою протилежність. Реалізацію цієї можливості пов'язує з формуванням ще однієї, якісно відмінної від усіх розглянутих вище, синтетичної форми політичної влади, яка водночас поєднувала б у собі всі три начала: єдиновладдя, владу небагатьох і владу народу.

Подолати круговерть політичних форм здатний тільки мудрий законодавець. Для цього йому необхідно, запевняв Полібій, встановити *змішану* форму держави, яка містить начала монархії, аристократії та демократії, щоб кожна влада служила протидією іншій. Вчення про змішану форму правління слідує за концепцією Арістотеля, який вважав «помірковану» демократію – політію – з'єднанням олігархії та демократії. Така держава «незмінно перебувала б у стані рівномірного коливання і рівноваги». Основну перевагу змішаної форми правління вбачав у забезпеченні належної стійкості держави, яка запобігатиме спотворенню форм правління. Історичні приклади змішаного ладу Полібій знайшов в аристократичній Спарті, Карфагені, на Криті, а особливо – у Римі. Правильним поєднанням і рівновагою цих властей Полібій і пояснював могутність римської держави, яка підкорила «майже весь відомий світ».

Полібій аналізував прояви змішаних форм держави в Римі, розглядаючи повноваження «трьох влад» – консулів, сенату та народу, які втілювали відповідно царську, аристократичну і демократичну засади. У змішаній формі держави повноваження представників різних форм правління не з'єднуються до одного першопочатку, а являючись роз'єднаними, сполучаються та співіснують, взаємно врівноважуючи одне одного й тим стабілізуючи державний лад. Йдеться про таку конструкцію державної влади за якою повноваження правління не зосереджені в одному центрі, а розподілені між різними, взаємно врівноважуваними складовими держави.

Виродження демократії створює нестерпну охлократію, панування натовпу, який знову приводить суспільство до хаосу. Тоді порятунком є знову відновлення єдиновладдя.

Полібій, «Історія в сорока книгах»

Монархія тримається, допоки зберігає свій моральний характер. Втрачаючи його, вона вироджується у тиранію.

Полібій

Жоден античний історик так глибоко не аналізував військову справу, як Полібій. На його думку, військово-теоретичні міркування мають своєю головною метою пояснити, як досягти успіху у війні та політиці. Центральним мотивом «Загальної історії» є встановлення римського панування над Середземномор'ям. На думку Полібія, римляни за-служили це право: вони ніколи не вели несправедливих війн, не здійснювали військових злочинів, а на війні ретельно продумували свої дії. Проримські симпатії (попри патріотизм мислителя) були зумовлені насамперед тим, що римляни, на думку історика, дотримуються таких дорогих для нього аристократичних цінностей.

Для Полібія поняття «воєначальник» і «аристократ» були як синоніми. У характеристиці образу справжнього полководця Полібій усяк підкреслює «благородне» походження, а до полководців «із народу» ставився доволі упереджено. Різко негативно він ставився і до найманців в арміях, яких розглядав як джерело всіляких бунтів, постійну загрозу існуючому порядку речей.

Полібій аналізував механізми зародження конфліктів, їх взаємозв'язок із політикою, міжнародне право. Аж ніяк не будучи противником агресивних воєн, Полібій вважав, що кожен військовий конфлікт має бути раціонально спланований і мати відповідний привід – справедливий і переконливий – для оточуючих. На думку Полібія, справжній політик і воєначальник повинен уміти знайти ідеальний момент як для початку війни, так і для підписання миру.

Величезну увагу приділяв грецький історик і проблемі військових злочинів, до яких відносив осквернення храмів, порушення договорів, масові вбивства та ін. Полібій зупинявся у своєму аналізі воєнної проблематики на вивчення рис справжнього полководця, а також на правилах тактики та стратегії.

Загалом політична концепція Полібія слугувала сполучною ланкою між політичними вченнями стародавніх Греції та Риму.

Неможливо, щоб люди, зайняті державними справами, були завжди непогрішими, так само як неправдоподібно і те, щоб вони постійно помилялися.

На війні для невдачі у задумах достатньо першої ж випадкової дрібниці, тоді як для успіху заведве достатньо всієї сукупності сприятливих умов.

*Полібій,
«Історія в сорока книгах»*

7.7. Значення поглядів старогрецьких мислителів періоду занепаду державності на подальшу еволюцію політичної думки

Світоглядні школи періоду еллінізму, насамперед, стоїцизм і епікуреїзм, формували світогляд, моральні орієнтири та світобачення людей протягом століть. Сучасників при-ваблюють погляди стоїків та епікурейців про рівність людей, необхідність їх гармонії у зв'язках із природою, співвідношення закону та природних норм тощо. Уявлення Полібія про змішану форму правління широко використовувалися у різних проектах «найкращого» державного устрою, а згодом вплинули на розробку теорії поділу влад.

Звичайно, політико-правові положення цього періоду були, перш за все, первинною світоглядною реакцією на суспільно-політичне становище Греції періоду занепаду державності. Відносини в новоутворених гігантських елліністичних монархіях значно відрізнялись від старих і суттєво змінювали полісну свідомість. Розростання великих рабовласницьких господарств, руйнація старих полісів, іноземне завоювання, неврегульованість земельних відносин та відчуження громадян від політики, були тим тлом, на основі якого виникає елліністична філософія і які були відображенні в рефлексіях кіні-

ків, стоїків, епікурейців, скептиків. Криза полісної свідомості дала тогочасним мислителям великий поштовх для спроб пошуку виходу з існуючої ситуації, свідченням чого є аналізовані у темі політичні ідеї.

Загалом вчення мислителів усіх етапів еволюції грецької думки уможливило розуміння сутності багатьох суспільних проблем, які супроводжують розвиток політичної думки від її зародження до сьогодення. Частково безпосередньо, частково через римських авторів головні політичні ідеї, концепції та поняття давньогрецької теорії стали основою всієї європейської політичної думки.

Всесвітньо-історичне значення духовної спадщини античної Греції, складовою частиною якої є політичні вчення, обумовлене тим, що давньогрецькі мислителі були першовідкривачами в багатьох галузях людського пізнання. Йдеться не про ординарний внесок античних греків в історію філософської, політичної та правової думки, а про створення ними фундаменту і формування ідей та концепцій у різноманітних сферах теорії та практики. Мислителі давньої Греції зробили суттєвий внесок у розвиток політичних уявлень, у теоретичну розробку проблем держави і права. Це обумовило їхній помітний вплив на наступних мислителів та їхнє значне місце в історії політичних учень.

Питання для самоконтролю

1. Чи детерміновані політичні ідеї грецьких мислителів доби еллінізму тогочасними історичними змінами?
2. Порівняйте ставлення до держави, громадської діяльності представників:
 - а) різних шкіл епохи еллінізму;
 - б) представників доби еллінізму та грецьких мислителів попередніх етапів розвитку політичної думки.
3. Чим зумовлена, на Вашу думку, популярність серед мислителів доби еллінізму космополітичних ідей?
4. У чому відмінність у розумінні космополітичної світової держави між кініками та стоїками?
5. Поясніть відмінність у ставленні до держави та людини між епікурейцями та стоїками.
6. Чим, на Вашу думку, пояснюється аполітизм скептиків?
7. Як Полібій пояснює закономірність кругообігу форм держави? Чим, на його думку, зумовлена циклічність таких змін?
8. Як ставилися мислителі доби еллінізму до демократичного, монархічного та інших типів управління?

Література

Абисова М. А. Еволюція соціально-філософських поглядів на проблему соціальної нерівності: античність та середньовіччя / М. А. Абисова // Вісн. Нац. авіаційного ун-ту. Сер. : Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 32-35.

Антология кинизма: Фрагменты сочинений кинических мыслителей. – 2-е изд. – М. : Наука, 2000. – 496 с.

Бунь В. Скептики // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 590

- Гончарова Т. В.* Эпикур / Т. В. Гончарова. – 2-е изд. – М. : КомКнига, 2010. – 336 с.
- Гурак Р. В.* Особливості розвитку політико-правових учень у Стародавній Греції / Р. В. Гурак // Наук. вісн. Херсон. держ. ун-ту. – 2014. – Вип. 6-1. Том 1. – С. 24-27.
- Кравченко П.* Щастя як загальна мета людського життя в епікурейській етиці / П. Кравченко, С. Москаленко // Філософські обрії. – 2008. – № 20. – С. 186-199.
- Кравченко П.* Розум як жертва віри в етиці античного скептицизму / П. Кравченко, С. Москаленко // Філософські обрії. – 2010. – № 23. – С. 151-173.
- Левкулич В. В.* Ідея соціальної рівності в епоху античності / В. В. Левкулич // Мультиверсум. Філософ. альманах. – 2008. – Вип. 71. – С. 139-150.
- Лозовицький О.* Полібій // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 536-537.
- Меленко С. Г.* Стоїцизм: феноменологічно-правовий аналіз / С. Г. Меленко // Наук. вісн. Чернів. ун-ту. – 2013. – Вип. 644. Сер.: Правознавство. – С. 26-30.
- Мирзаев С. Б.* Полибий / С. Б. Мирзаев. – М. : Юрид. лит., 1986. – 112 с.
- Музика І. В.* Стоїки // Юридична енциклопедія / Редкол. Ю. С. Шемшученко та ін. – К. : Вид-во «Українська енциклопедія імені М. П. Бажана», 2003. – Т. 5. – 736 с. – С. 651.
- Нахов І. М.* Філософія киників / І. М. Нахов. – М. : Либроком, 2010. – 208 с.
- Неліп М. І.* Криза полісних засад людського життя в рефлексіях стоїків та епікурейців / М. І. Неліп., М. М. Трофименко // Часопис Київ. ун-ту права. – 2010. – № 2. – С. 46-51.
- Параняк П.* Етика і мораль як вияв толерантності у культурі античної Греції та Риму / П. Параняк // Вісн. Львів. нац. ун-ту. Філософсько-політологічні студії. – 2013. – Вип. 3. – С. 95-102.
- Полибий.* Всеобщая история / Полибий. – М. : ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 576 с.
- Прозорова Н. С.* Епікур // Юридична енциклопедія // Редкол. Ю. С. Шемшученко та ін. – К. : Вид-во «Українська енциклопедія імені М. П. Бажана», 1999. – Т. 2. – 744 с. – С. 362-363.
- Себайн Дж. Г.* Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон / Пер. з англ. – К. : Основи, 1997. – 838 с.
- Соловйова А.* Епікур // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 235.
- Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки* : Навч. посіб. / уклад. М. О. Багмет [та ін.] ; Миколаїв. держ. гуманітарн. ун-т ім. Петра Могили, Центр політ. досліджень. – Миколаїв : Вид-во МФ НаУКМА, 2002. – 220 с.

Тема 8.

Політико-правова думка Стародавнього Риму

- 8.1. Загальна характеристика джерельної бази
- 8.2. Становлення політико-правових інститутів римської держави. Реформи Сервія Туллія
- 8.3. Соціально-політична практика Стародавнього Риму
- 8.4. Політико-правові погляди Цицерона
- 8.5. Політичні концепції римських стоїків

8.1. Загальна характеристика джерельної бази

Розвиток політичної думки Стародавнього Риму має безпосередній зв'язок із його політичною історією. Розуміння досягнень і невдач на різних історичних етапах збагачує наші знання про причини та тенденції соціально-політичних змін і перманентного розвитку. Вивчення історії Риму, зокрема становлення його політичних інститутів є важливим напрямком досліджень стародавніх суспільств, без якого наукова картина розвитку політичної думки буде неповною та неточною.

Джерел із історії Риму, особливо з раннього періоду, що збереглися до нашого часу, – не багато, не кажучи вже про спеціальні праці римських мислителів, присвячені дослідженню держави, політики, влади, форм правління тощо. У ранній римській історії факти тісно переплетені з міфами та легендами, риторичними прикрасами, а інколи, і свідомими викривленнями. Для предметного викладу матеріалу важливо визначити специфіку римської історіографії, адже дослідження політичної думки без детального вивчення історичних джерел неможливе.

Зазначимо, що така специфіка існує і полягає вона в наступному: не всі сторони життя римського суспільства однаково цікавили античних авторів, переважно їхня увага була зосереджена на політичній історії Риму. Тому, вивчаючи римську політичну історію, знайомлячись із думками, поглядами та вчинками видатних особистостей того часу, можна прослідкувати зародження та формування учень, які в подальшому розвинулись у політичні теорії та концепції.

При першому знайомстві з римською історіографією виникає питання: чому праці давньогрецьких філософів, істориків, поетів, які, до речі, писалися на століття раніше, збереглися, а тексти римських авторів, що жили та творили на зорі виникнення Риму, відсутні. Так, перший з відомих нам римських істориків Квінт Фабій Піктор (III ст. до н. е.) чи найбільш авторитетний і знаний римський історик Тіт Лівій (I ст. до н. е.), автор канонічної праці, що має назву «Історія Риму від заснування міста» (27–25 рр. до н. е.), писали свої твори на століття пізніше з дати заснування міста. Невже серед римлян, що втілили у практику ідею побудови світової держави, було менше талановитих, розумних і мудрих? Відповідь очевидна, звужена джерельна база є наслідком великих потрясінь, які пережив Рим у часи свого занепаду, а не у відсутності талановитих людей, що вміли писати. Греки, перебуваючи на той час на периферії імперії, зберегли свої писемні пам'ятки уникнувши страшних руйнувань яких зазнав Рим під тиском різноманітних етнічних та етичних варварів. Подібні випадки в історії – не рідкість; зникали великі цивілізації та культури, залишивши у пам'яті наступних поколінь лише згадку про своє існування.

Одне з пояснень феномену римської історіографії дав свого часу відомий німецький історик XIX ст. Т. Момзен. У фундаментальній праці «Історія Риму» (1854) він зазначає: «Особливо розійшлися ці два споріднених племені в розвитку мистецтва. У латинів мистецтво тривалий час залишалось на такій низькій сходинці як у народів, що не мають зовсім ніякої культури, – в еллінів поезія та скульптура швидко досягли таких висот, яких ніколи більше не досягали: елліни рано навчилися цінувати натхненну могутність краси та користувались нею, в Лаціумі не визнавали іншої могутності, окрім могутності сили». Іншими словами, давні римляни вважали за краще творити історію, ніж її писати. У ранньому римському суспільстві чоловік, який замість меча тримав у руках перо, вважався таким, що не зміг себе «реалізувати» чи «не знайшов свого місця у житті» (мається на увазі участь у державних справах). Заняття письменництвом було не привабливим, проте інколи давало можливість хоча б у такий спосіб служити інтересам держави. І мови не могло бути, зазначає дослідник римської історії С. Утченко, про будь-яке зіставлення за значенням між заняттями історією (літературою, філософією і под.) і державною діяльністю. Вивчення подібних дисциплін чи заняття ними було, в кращому випадку, підготовкою до діяльності на ниві *res publica* або, а в гіршому випадку – було заняттям у період дозвілля (часто вимушеного, наприклад, як у Цицерона) від державних справ і обов'язків.

Політичні вчення Стародавнього Риму, як правило, вивчаються у тісному зв'язку з відповідними вченнями у Давній Греції. Така «класична» традиція викладу матеріалу має своє пояснення:

- *по-перше*, політико-правова думка античних полісів розвивалась у подібних історичних умовах;
- *по-друге*, розвиваючи ідеї справедливості, природного права, політики, форм державного правління тощо давньоримські автори, в основному, слідували за давньогрецькими мислителями, трансформуючи їх під власні реалії. Наприклад: якщо для Арістотеля й Платона природний закон і держава були невіддільні, то Цицерон, розвиваючи думку грецьких мислителів, вважав, що природне право виникло раніше від писаних законів і навіть раніше, ніж будь-яка держава. Значно вплинули на римських авторів Сократ, епікурейці, стоїки та інші грецькі мислителі. Так, погляди Демокріта про поступальний розвиток людської спільноти від первісного стану до впорядкованого політичного життя, створення держави і законів, а також ідеї Епікура про договірний характер держави та права були сприйняті і розвинуті Тітом Лукрецієм Каром (99–55 рр. до н. е.) у його відомій поемі про «Природу речей»;
- *по-третьє*, джерельна база грецьких філософів і мислителів на порядок більша і різноманітніша ніж та, яка залишилась після Риму, що в свою чергу, дає можливість ширше дослідити саме давньогрецьку політичну думку і, відповідно, встановити єдність цих політичних учень. Цим, зокрема, пояснюється і персоналізація мислителів давньої Греції та Риму, де останні, як правило, представлені у науковій літературі, такими постатями, як Марк Туллій Цицерон, Тіт Лукрецій Кар, Луцій Анней Сенека, Епіктет, Марк Антоній Аврелій, мова про яких піде нижче.

8.2. Становлення політико-правових інститутів римської держави. Реформа Сервія Туллія

Канонічна легенда про заснування Риму загальновідома. Більше того, існує навіть точна дата «народження» міста – 21 квітня 753 р. до н. е., проте, для дослідників по-

літичної думки цікавішими є питання іншого характеру, а саме: які чинники сприяли процесам становлення та розвитку римського полісу, на яких політико-теоретичних принципах базувався політичний устрій, чії думки та погляди впливали на формування первісної общини і под.?

Спочатку словом «*поліс*», вірогідно, називали укріплене місце, цитадель. Наприклад, акрополь в Афінах, за свідченнями Фулідіда, тривалий час називався полісом. Проте, в теоретичних поглядах античних мислителів поняття «поліс» розумілось набагато ширше. Так, Платон зазначав, що виникнення полісу обумовлено необхідністю задовольняти потреби людини в їжі, житлі, одязі, тобто потреби, які людина не може задовольнити самостійно, а лише разом із іншими.

Зрозуміло, що Рим-поліс був побудований не за один день. Вигідне географічне розташування, безпечна віддаленість від моря, зручні торговельні шляхи, природна захищеність пагорбів Тибру – ось той неповний список чинників, які обумовили об'єднання в одному місці навколишніх поселень. Про виникнення римської держави відомо небагато. Дослідники цього історичного періоду опираються переважно на згадану вище історичну працю римського історика Тіта Лівія, переказуючи за ним основні етапи становлення полісу, його устрій, форму правління тощо. Отже, з об'єднання родів виникла держава, з їхніх земельних ділянок утворилась її територія. Кожний законний нащадок одного з родоначальників був громадянином цієї держави. Перед общиною всі її члени були рівноправними, а державний устрій нагадував собою сімейні відносини.

Для більш чіткого розуміння того часу потрібно познайомимось із державною системою Давнього Риму. Політичний устрій давньої римської общини мав такий вигляд: органом верховної влади вважались Народні збори за куріями або, як називали його самі римляни, куріатні коміції, в яких приймав участь увесь *populus Romanus* (римський народ). Народні збори затверджували або відхиляли нові закони, вирішували питання війни та миру і, як вища інстанція, мали право ухвалювати смертні вироки римським громадянам. На Народних зборах обирались всі вищі посадовці, в тому числі і царі. Відомо про сім царів: Ромул, Нума Помпілій, Тулл Гостілій, Анк Марцій, Тарквіній Древній, Сервій Туллій, Тарквіній Гордий. Варто зазначити, що римські царі були далеко не всесильними монархами з абсолютною владою як, наприклад, у середні віки. Саме з іменами римських царів пов'язані політичні ідеї та погляди які були втілені на практиці в «царський період» існування римської держави.

За римськими поняттями, державі, як і сім'ї, потрібен повноправний глава, а через те, що між вільними та рівноправними громадянами не було природженого глави, то зі середовища повноправних і здатних носити зброю громадян обирався цар. Його воля законно нічим не була обмежена. Єдине легальне обмеження влади царя полягало в тому, що він міг лише застосовувати закони, а не змінювати їх. Йому підкорялися не як вищій істоті, а лише тому, що для общини вважалось найбільш зручним мати повноправного главу.

Громадяни приймали участь у Народних зборах, які скликалися царем не рідше двох разів на рік. На таких зібраннях народ погоджувався або не погоджувався з пропозиціями царя, проте, не міг обговорювати чи вносити власні. Згода народу потрібна була також для ведення наступальної війни та для будь-яких змін закону.

Із сивої давнини кожна з трьох первісних римських общин ділилась на 10 курій, які мали своїх особливих опікунів і жерців. Також, за давніми традиціями, в Римі існувало

300 «батьківських» родів, із яких обирали по 300 сенаторів і ввершників, а також 3000 піхотинців.

Нарівні з Народними зборами важливим органом влади та управління була Рада старійшин родів (Сенат). Кількість сенаторів відповідала загальній кількості родів, тобто 300 сенаторів. Поступово склався звичай обирати старійшин, як правило, з однієї і тієї ж сім'ї кожного роду, що призвело до виникнення привілейованих, знатних сімей, члени яких почали називатися *патриціями*. Іншою верствою населення раннього Риму, яка швидко зростала кількісно, певний час перебувала окремо та не входила до складу родів, курій і триб, були *плебеї*. Єдиної думки серед учених щодо походження плебеїв не існує і понині. Багато століть внутрішня боротьба між патриціями та плебеями була визначальним чинником розвитку всього римського суспільства. Обмеження плебеїв у правах та їх кількісна перевага над патриціями вже за правління шостого римського царя *Сервія Туллія* призвели до першого серйозного конфлікту між ними, що змусило останнього значно реформувати римську общину. Суть цього конфлікту полягала у несправедливому розподілі, перш за все, військової повинності, де основний тягар лежав на плечах патриціїв.

Туллій Сервій – шостий цар Стародавнього Риму. Ставши царем після загибелі Тарквінія Древнього (правління 616–579 рр. до н. е.), Туллій успішно воював із етрусками. Він оточив Рим новими стінами, що охопили кільцем потужних укріплень нові пагорби та райони міста. За його правління Рим став справжнім містом, а Туллій із племінного вождя перетворився на царя держави. Ми не маємо писемних джерел які були б написані рукою Туллія. Проте, очевидно, що його погляди та ідеї були втілені у практику та заклали основи соціально-політичної системи римської держави на багато століть. Головною справою його життя стала реформа римського війська і всього суспільного устрою, що увійшла в історію як «*центуріальна реформа*». За своєю метою ця реформа була військовою, проте



Сервій Туллій
(578–535 до н.е.)

за методами проведення виявилася компромісним способом розв'язання протиріч родо-племінного колективу. Запровадивши майновий перепис і отримавши таблиці, де були записані імена всіх громадян, Туллій з'ясував, що в Римі мешкає майже 25 тис. громадян, здатних носити зброю, довідався про кількість їх майна і впровадив досить розумний державний устрій, який приніс неабияку користь римлянам.

Туллій виокремив із загальної кількості громадян першу частину, яка володіла найбільш цінним майном (не менше 100 мін) та утворив із них 80 центурій. Поділивши після цього центурії навпіл, Туллій сформував 40 центурій із людей молодого віку, та 40 центурій із людей похилого віку. Останні, у випадку відсутності «молодих» центурій, мали б залишитися у місті і захищати його. Це був *перший* клас. Він займав у війнах позицію передових воїнів зі всієї фаланги. Із решти громадян Туллій відібрав *другу* частину (майно не менше 75 мін), утворивши ще 20 центурій. Як і в першому класі центурії були поділені навпіл за віком. Під час військових кампаній цей клас перебував позаду передових воїнів.

Третій клас Туллій утворив із залишків, які володіли майном не менше 50 мін. Із них утворено 20 центурій і розділено їх таким же чином, як і попередні. У битвах ці

центурії займали позицію позаду прямуючих за передовими бійцями. Із тих, хто залишився, Туллій знову відібрав громадян майно яких оцінювалося до 25 мін і утворив із них *четвертий* клас. Трубачі та горністи також були зараховані до четвертого класу та утворювали одну центурію старших і одну центурію молодших. Очолювали центурії найбільш доблесні воїни.

Із *п'ятого* класу, який володів майном від 25 мін до 12,5 мін, Туллій утворив 30 центурій. Вони також були розділені за віковим цензом. Усього було створено 193 центурії. Новий поділ громадян і війська призвів до формування нового типу Народних зборів – за центуріями, а не за куріями, як раніше. Таким чином, перевага в кількості центурій забезпечувала вершникам і членам першого класу перевагу при розв'язанні будь-яких політичних питань. Це нашттовхує на висновок, що Туллій у такий спосіб «перехитрував народ», надавши йому формальні політичні права, але насправді, відсторонив народ від реальної участі в управлінні суспільними справами.

Реформа Туллія сприяла створенню потужної армії Стародавнього Риму, що дозволило йому вести активну загарбницьку політику. Виконуючи завдання щодо реформування військової організації та розширення її складу, реформа Туллія поклала початок компромісного об'єднання в єдиний політичний організм патриціїв і плебеїв. У подальшому саме соціально-політичні стосунки між цими верствами стали рушійною силою формування в Римі громадянського суспільства та правової держави, причому особливого типу держави, різновиду античного полісу – *civitas*.

Туллію приписують також грошову реформу (за деякими відомостями він перший у Римі почав карбувати срібну монету). Він всіма засобами сприяв зростанню добробуту суспільства: за прикладом Солона в Афінах викупував бідних із рабства і звільняв клієнтів від патрональної залежності (процедура називалася *пехум*). Тому Туллія особливо шанували плебеї і вважали його «народним» царем.

8.3. Соціально-політична практика Стародавнього Риму

Історія Риму більше відома нам у подробицях із того часу, коли в середині римської общини відбувалась потрійна боротьба: 1) серед повноправних громадян розвивались прагнення до зміни форми державного устрою; 2) неповноправні члени общини намагалися отримати повні права; 3) люди, що перебували у важкому економічному стані, боролися проти заможних. Найдавнішим проявом такої боротьби була відміна звання пожиттєвого глави держави, тобто ліквідація царської влади.

Рим, вигнавши в 509 р. до н. е. царів, встановив посаду щорічних консулів. Після закінчення однорічного терміну повноважень консули повинні були, як раніше царі, призначити собі наступників, проте це було лише формальністю – вони зобов'язані були призначити консулом того, на кого вказувала община. В особливо важливих обставинах кожен із консулів міг призначити диктатора. Повноваження диктатора закінчувались разом зі строком перебування при владі того консула, який його призначив, але не могли продовжуватися більше шести місяців.

Політичний устрій ранньої римської республіки мало чим відрізнявся від царського Риму. В період республіки не тільки зберігалась, а навіть посилювалась керівна роль Сенату. Схвалення Сенатом вважалось абсолютно необхідним для будь-яких рішень, термін дії яких мав би сягати довше терміну владних повноважень консула. Народні збори також зберігали своє суверенне становище. Продовжувалась, і навіть загостри-

лась, боротьба римського плебсу за свої права. В основному ця боротьба була зосереджена довкола трьох питань: земельних, боргових та політичних прав. Так, наприклад, у 494 р. до н. е., плебеї, що зазнавали постійних утисків від патриціїв, відмовились прийняти участь у військовому поході та покинули Рим. Без плебеїв військова могутність римлян значно слабшала. В результаті тривалих перемовин патриції змушені були піти на певні поступки. Плебеї домоглися створення спеціальної посади *народного трибуна* – захисника інтересів і прав плебсу. Народні трибуни обиралися виключно із плебеїв, користувалися недоторканністю та володіли правом *veto* на прийняті розпорядження інших посадових осіб. Більше того, влада консула та влада трибуна були майже однаковими: влада консула була ширшою, оскільки сягала війська, проте, влада трибуна була менш обмежена. Іншими словами, за своїм характером влада консула була активною, влада трибуна – стримуючою, пасивною.

У середині V ст. до н. е. сталася одна з найбільш достовірних подій ранньої римської політичної історії – були створені «Закони XII таблиць» (451–450 рр. до н. е.). Цікаво, що при укладанні цих законів був використаний досвід грецького законодавства, зокрема, так званих законів Солона. «Закони XII таблиць» відображають доволі архаїчні стосунки та стосуються питань цивільного, сімейного та кримінального права. Головне значення цих законів у тому, що тепер консул зобов'язаний був судити за ними, а текст законів був письмово зафіксований (на мідних таблицях) і таким чином поставлені під громадський контроль.

Упродовж наступних двох століть з'являється низка законів, у результаті прийняття яких відбувається повне зрівняння у правах плебеїв і патриціїв. У 287 р. до н. е. – закон диктатора Гортензія, який проголошував, що рішення плебейських зборів набувають сили закону для всіх громадян. Так виникає в Римі новий, найбільш демократичний різновид Народних зборів – *трибутні коміції*. В цей час плебеї отримують рівний доступ до всіх державних посад, включаючи і вищі посади жерців. Цей останній факт вказує на появу нового привілейованого класу – *нобілітету*.

Із підкоренням Італії почався новий етап завойовницької політики Риму. Після виснажливих Пуннійських воєн і проникнення на Схід, Римська держава стає найбільшим політичним утворенням Середземномор'я. Перетворення Риму у світову державу призвело до величезних соціально-економічних і політичних зрушень у всій структурі римського суспільства. В цей час значного загострення набули протиріччя між дрібними та великими землевласниками, процес обезземелення селянства став масовим. Аграрний рух, що розпочався з реформ братів Гракхів, поступово переріс у загальноіталійське селянське повстання, відоме в історії як Союзницька війна, оскільки формальним приводом до повстання було небажання римських правлячих кіл розповсюджувати права римського громадянства на «союзників», тобто на все населення Італії. Програвши війну Італії, Рим перестає бути полісом. Минаючи стадію «держави Італія», на величезних завойованих територіях формується нова держава – середземноморська імперія (лат. *imperium Romanum*).

Падіння Республіки є одним із ключових епізодів політичної історії Риму. Перемога Цезаря в громадянській війні потягнула за собою поступове витіснення минулих принципів управління, заснованих на колегіальності, що зумовило неоднозначну реакцію римської аристократії. Перспектива його необмеженого панування викликала ворожість оптиматів, які розуміли, що в умовах такого єдиновладдя втратять свої владні можливості. Саме тому Цезар повинен був померти.

У науковій літературі особі Цезаря приділена надзвичайна увага. З його іменем пов'язують початок нового монархічного періоду в історії римської імперії, відомий ще як «римський цезаризм». Варто зазначити, що це поняття майже не зустрічається в давніх історичних джерелах, тому поняття «цезаризм», що широко вживається в сучасній політичній лексиці потребує окремого висвітлення. Що стосується «римського цезаризму», то для нього ключове значення відіграє армія. Виникнення «римського цезаризму» пов'язане із змінами характеру римського війська, перетворенням його із загальногромадянського ополчення в найману армію, яка є відданою своїм вождям та залежною від них.

Важливість наукового дослідження історико-політичного досвіду Риму, створює необхідність їх творчого осмислення у всьому різноманітті. Далі мова піде про «класиків» політичної думки Стародавнього Риму, роботи яких збереглися до нашого часу. Це твори мислителів і державних діячів, в яких розвиваються оригінальні ідеї політики. Безумовно, першість у цьому списку належить Цицерону. Багато для розвитку політичної думки античного світу зробили і представники римської школи стоїків, зокрема Сенека, Епіктет, Марк Аврелій та ін.

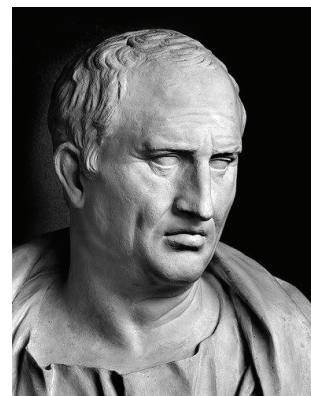
8.4. Політико-правові погляди Цицерона

Цицерон Марк Туллій – давньоримський політичний діяч, видатний оратор, філософ і літератор. Основні праці: «Про державу» (51 р. до н. е.), «Про закони» (?), «Гортензій» (45 р. до н. е.), «Про межі добра і зла» (45 р. до н. е.), «Про природу богів» (45 р. до н. е.) «Про обов'язки» (44 р. до н. е.). Загалом із творів збереглися 58 судових і політичних промов, 19 трактатів із риторики, політики, філософії та понад 800 листів.

Прихильник свободи та республіки Цицерон захищав свої ідеали у викривальних промовах. Уперше виступив на суді в 81–80 рр. до н. е. Політичну кар'єру Цицерон почав у 76 до н. е. на посаді квестора у сицилійському місті Лілібей. Повернувшись до Риму, Цицерон увійшов до складу Сенату. У 63 р. до н. е. був обраний консулом, а за викриття змови Катіліни із тріумфом проголошений «*батьком батьківщини*».

Внаслідок відмови підтримати перший тріумвірат (Цезар, Помпей, Красс), Цицерон поступово втратив вплив і відійшов від активної політики. У день березневих ід (15 березня 44 р. до н. е.) Цицерона не було серед убивць Цезаря, він навіть не був причетний до заволодіння. Однак схваливши убивство Цезаря, Цицерон опинився в опозиції до Марка Антонія, якого вважав продовжувачем справи узурпації влади.

Відома серія знаменитих промов проти Антонія («філіппіки») підбили підсумок в політичній кар'єрі Цицерона. У липні 43 р. до н. е. Октавіан звернувся до Цицерона вимагаючи собі консулат, але отримав відмову. Тоді спадкоємець Цезаря ввів свої легіони до Риму і 19 серпня був проголошений імператором. У листопаді між Октавіаном, Марком Антонієм та Лепідом був укладений другий тріумвірат, а вже 27 листопада, коли тріумвірам була надана верховна влада, почалися політичні переслідування республіканців. Цицерон був внесений до проскрипційних списків одним із перших, про що дізнався перебуваючи в своєму Тускульському маєтку. Він намагався втекти до Македонії, але був схоплений переслідувачами і вбитий 7 грудня 43 р. до н. е. біля містечка Формій.



Цицерон
(106–43 рр. до н.е.)

Його голова й рука були виставлені на Форумі, де раніше він таврував соціальне зло та відстоював справедливість.

Цицерон вивчав співвідношення риторики та філософії, державного устрою і, зокрема, «найкращої держави і найкращого громадянина». Його філософія набула форми стоїцизму, проте стоїцизм був духовно близький Цицерону лише почасти. У моральному аспекті, метою його творів було піднесення традиційних римських чеснот: активної громадянської діяльності, самовідданої державної служби, наповнивши їх глибшим змістом і гармонією за рахунок ледь помітного колориту грецької філософії. Політичні трактати відображали політичну думку Риму в аристократичних і консервативних колах напередодні занепаду Республіки. У трактаті «Про державу» керівник держави поєднує в собі теоретика й практика, політика й філософа. Мислитель трактує в дусі стоїцизму державу як найяскравіший вияв, найдосконалішу форму загальнолюдської справедливості, яка ґрунтується на підпорядкуванні їй особистих інтересів усіх індивідів. Аналіз тенденцій до відчуження керівництва держави від керованого ним народу, тенденції до цілковитого розриву між державним апаратом і народом став провідним мотивом більшості суспільно-політичних трактатів.

У трактатах «Про державу», «Про закони» висловлюється думка про те, що держава – це найбільше «надбання народу», необхідне для самого його існування. Не випадково поняття «народ» і «держава» Цицерон вважав тотожними. Народ – «це не будь-який гурт людей, зібраних до купи випадково», а громада, об'єднана узгодженістю прав і спільністю інтересів. Підставою для переконаності Цицерона в необхідності держави для існування самого народу, а також у святому обов'язку її громадян захищати це «найцінніше добро» всіма засобами, послужила його фундаментальна теза про те, що «з усіх суспільних зв'язків для кожного з нас найважливіші, найдорожчі наші зв'язки з державою. Дорогі для нас батьки, дорогі діти, родина, друзі, проте лише батьківщина охоплює всі відданості всіх людей. Яка людина завагалась би піти за батьківщину на смерть, якщо цим вона принесе їй користь?». Саме держава як суспільний організм, за Цицероном, спроможна гарантувати й захистити «природні права» окремо взятої людини як частинки народу; лише держава володіє засобами, які потрібні для захисту інтересів і прав кожного зі своїх громадян.

Окремі питання політичної та правової проблематики висвітлюються у творах із етики («Про обов'язки») та промовах. Цицерон підтримує концепцію природного походження держави, вважаючи першою причиною для об'єднання людей їх вроджену потребу жити разом. Держава могла би бути вічною, якби люди жили за заповідями та звичаями батьків. Цицерон вважав, що державна влада повинна перебувати в руках мудреців, спроможних наблизитися до осягнення «світового божественного розуму». Найперший істинний закон – це «розум всевишнього Юпітера», який виник задовго до того, як люди об'єдналися в громади. Його неможливо змінити голосуванням народу чи рішенням суддів. Основними «природними правами» мислитель вважав право на існування окремого індивіда та держави, право вибору як принцип демократизму, право власності. Серед небезпек, які найчастіше загрожують існуванню держави, Цицерон на перше місце ставить «несправедливу й неприпустиму причину», зумовлену нехтуванням тираном законів та особистої свободи громадян. «Коли держава гине, перестає існувати, то вже немає місця ані для

Якщо не будеш знати тих подій, що сталися до твого народження – навечно зостанешся дитиною.

Цицерон, «Про обов'язки»

права, ані для красномовства, немає можливості брати участь у громадському житті». Уже сам факт захоплення влади однією особою (хай і з найшляхетнішими намірами) Цицерон називає «вбивством батьківщини», тобто державною зрадою, незважаючи навіть на те, що тиран чи диктатор, який скасував закони та громадянські свободи, найчастіше видає це ганебне й злочинне скасування за «гідний слави вчинок».

У цьому розумінні закон – це «сила природи, він розум і свідомість мудрої людини, він – мірило права і безправ'я». Кожен закон повинен відповідати встановленому в природі божественному порядку, у т. ч. право на власність випливає з природного закону, хоча безпосередньо виникає на основі чи то давнього володіння, чи то перемоги на війні, чи закону й угоди. Цицерон не визнавав ідеї майнової рівності, вважав справедливим у суспільних стосунках соціальне розшарування і нерівність. Право – компонент держави, під дію закону повинні підпадати усі. Відповідно, держава – це правове співтовариство.

Цицерон виділяє три прості форми правління: монархічну; аристократичну; демократичну. Кожна з них має вади, досягнути досконалого ладу можна шляхом рівномірного змішання властивостей трьох простих форм. Його політичним ідеалом була аристократична сенатська республіка у якій поєднуються усі три начала. Консули уособлюють монархічну складову, сенат – аристократичну, Народні збори та трибуни – демократію.

Цицерон аналізує риси добродетності істинного державного діяча та ідеального громадянина. Для нього управління державою є поєднанням науки та мистецтва, воно вимагає не тільки знань і чеснот, але й уміння застосовувати їх в інтересах спільного блага. Державний діяч має бути поміркованим, справедливим, стриманим, красномовним, знати закони. Громадянин не повинен порушувати право власності, повинен надавати допомогу тим, хто потерпів від несправедливості. Особливий наголос Цицерон робить на політичній активності громадян, їх обов'язку захищати громадянські свободи та вітчизну.

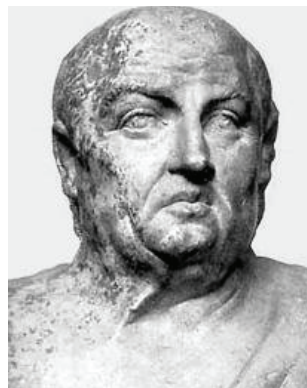
Цицерону належить першість у закладенні основ міжнародного права. Він сформулював принцип про необхідність дотримання зобов'язань за міжнародними угодами. Війну Цицерон характеризує як вимушений акт, припустимий тільки у випадку безспішності мирних переговорів. Також він виступав за гуманне поводження із полоненими та переможеними.

8.5. Політико-правові погляди римських стоїків

Найвідомішими представниками періоду Пізньої (Римської) Стої були: Сенека Луцій Анней, Епіктет та імператор Марк Аврелій Антонін. Їх загальнотеоретичні уявлення зазнали значного впливу філософських, етичних і політичних концепцій давньогрецьких стоїків (*див.* пит. 4 теми 7). Творчість римських стоїків розвивалась в умовах посилення кризи цінностей минулої полісної організації суспільства, режиму цезаризму, перетворення Риму у світову державу. В цих обставинах римські стоїки ще в більшій мірі, ніж давньогрецькі, схилились до проповіді фаталізму та політичної пасивності, космополітизму та індивідуалістичної етики морального самовдосконалення.

Відомий філософ, яскравий представник римської Стої *Сенека Луцій Анней* народився в багатій родині вершників (еквітів). У молодому віці прибув до Риму, де отримав знання з риторики та філософії. При імператорі Калігулі (12–41 рр. н. е.), прославився як блискучий оратор і стиліст. Після вступу на престол 17-річного Нерона, вихователем якого він був, Сенека фактично керував державою протягом восьми років, але злочини

коронованого вихованця кидали на нього тінь, тому Сенека віддалився від двору. Залишок життя він провів у своїх маєтках поблизу Риму і в Кампанії, віддаючись філософії та літературній діяльності. У 65 р., за підозрою в участі у змові, за наказом імператора здійснив самогубство (у ту епоху смерть обставлялася просто: до засудженого прибували з наказом від імператора, після чого той повинен був розкрити собі вени).



Сенека

(бл. 4 р. до н. е. – 65 р. н. е.)

Погляди Сенеки формувалися як під впливом вчення стоїків, так і власного життєвого досвіду. Основні праці: «Діалоги» (зібрані в 12 книгах твори Сенеки із питань етики). У них знаходяться трактати: «Про гнів» (41), «Про стійкість мудрого» (після 41 р.) у 3 книгах, «Про вивчення філософії» (63), «Про душевний спокій» (63), «Про стислості життя» (бл. 50 р.), «Про щасливе життя» (58), «Про провидіння» (62–63). Сенека написав також дев'ять трагедій, що ґрунтуються на грецьких зразках. Трактат «Про благодіяння» (63), «Моральні листи до Луцілія» (62–64; включає 124 листи).

Сенеку цікавила насамперед етика. Він описує ідеал стоїчного мудреця, застерігає від потурання пристрастям, особливо гніву, пояснює в чому полягає справжнє щастя, розкриває своє ставлення до багатства, до страждання і под.

Особливий інтерес становить збірник «Моральних листів до Луцілія»; листи є найзрілішим і самостійним твором Сенеки, наслідком багаторічних роздумів. У листах Сенека звертає увагу на шкоду афектів, необхідність жити в злагоді з природою і постійно працювати над собою, на потребу внутрішньої гармонії та подолання страху смерті. Щастя – у чесноті. Сенека радить обрати собі зразком для наслідування досконалу людину і за допомогою прикладів із міфології показує необхідність оволодіння пристрастями, намагаючись пробудити прагнення до досягнення внутрішньої досконалості й чесноти, які дозволять панувати над долею.

У дусі стоїчного гуманізму, автор висловлюється про *Якщо ти не взмози змінити владу та правителя. Водночас, думка про причетність світ, зміни своє ставлення до кожної людини до божественного начала є для Сенеки нього.*

Сенека, «Діалоги»

підставою для дуже важливої ідеї про принципову рівність усіх людей – рабів, вільних, селян, ремісників, знаті. «Вони раби? – запитує він у листі до Луцілія, – ні, вони твої товариші по рабству, якщо ти пригадаєш, що і над тобою, і над ними однакова влада фортуни». Проте до вимог соціальної рівності Сенека не піднімається, і думка деяких дослідників про те, що до рабства Сенека ставився негативно, залишається не доведеною. Більше того, Сенека набагато скромніший у своїх рекомендаціях рабовласникам: визнаючи законним інститут рабства, він лише радить господарю бути милосерднішим із рабом. Суто теоретично, Сенеці залишилося зовсім трохи до християнського ідеалу з його рівністю людей перед єдиним Богом.

У дусі космополітизму Сенека висуває концепцію двох держав: «ми повинні представити в уяві своїй дві держави: одна – яка містить у собі богів і людей ... інша – це та, до якої нас приписав випадок. Ця друга може бути афінською або карфагенською, або пов'язаною ще з якимось містом; вона стосується не усіх людей, а тільки однієї визначеної групи». Сенека висуває власну політичну версію про те, що політичним ідеалом другої, малої держави є імперія обмежена Сенатом. Але далі думки Сенеки гідні стовпа

християнства: істинною державою для мудреця є держава, керована Логосом, що містить у собі всі «малі держави». Ця ідея за крок від «царства Божого» св. Августина.

Як і Цицерон, Сенека сприймав величну епоху республіканського правління як час, коли Рим досяг своєї політичної зрілості. Однак, на відміну від Цицерона, який очікував, що згасання Риму зміниться кращими часами, під сильним впливом згаданих вище соціально-політичних процесів неронівський вихователь Сенека виказує у своїх працях болісне розчарування державою як втіленням найвищої моральної досконалості й песимізм щодо можливості політичного «полагодження» зіпсованого суспільства, тугу за «золотим віком», який передував добі цивілізації. Саме цими обставинами пояснюється той факт, що Сенека не приділяв значної уваги відмінностям між формами правління, адже в умовах корумпованості суспільства та нездатності змінити ситуацію на будь-якій державній посаді порядна людина відчуває безсилля. Попри безумовну цінність законів, жодний лад не здатний зробити щось серйозне, отже, не гірший і не кращий за інший, а обґрунтування громадянської позиції набуває морально-етичного характеру.

Рівність прав не в тому, що всі ними користуються, а в тому, що вони всім надані.

Сенека, «Діалоги»

Намагаючись зрозуміти головні причини занепаду римського суспільства під час неронового правління, Сенека звертається до першопочатків і витоків політики, розмірковує над природою державної влади. Мислитель задовго до Руссо пов'язує прагнення до приватного володіння речами та подальший розвиток ремесел із моральним розбещенням і з необхідністю закону та примусу, покликаних приборкати пороки та протистояти зіпсованій людській натурі.

Сенека вважає «золотий вік» часом, позбавленим приватної власності, а, отже, пороків сучасності, зумовлених жадобою наживи. Добродійність людей у природному стані пов'язана швидше з незіпсованістю та незнанням, ніж зі свідомим благочестям. Стоїцизм Сенеки мав релігійний характер (йому навіть приписували листування з апостолом Павлом через схожі погляди та подібне бачення основ суспільного ладу) – з його точки зору, чеснота гріховної людини, яка прагне до найвищої досконалості, оскільки походить від Творця, полягає радше в постійній боротьбі за спасіння, аніж у його досягненні.

Відповідно до цього, підготовлена Сенекою зміна аристотелівського та загалом античного уявлення про вищу цінність громадянства та державу як єдиний засіб розвитку людських здібностей і необхідну умову цивілізованого суспільного життя, поєднані з ідеєю Цицерона та християн про рівність всіх людей і станів, створили передумови для трансформації античної політичної парадигми в розуміння держави як владної інституції, яка за допомогою апарату примусу намагається (інколи не зовсім успішно) приборкати природні пристрасті гріховних людей і впорядкувати їхнє життя.

Таким чином, тлумачення Сенекою політичного, суспільного та церковного життя в дусі стоїцизму з яскраво вираженим релігійним елементом засвідчує велику подібність його світогляду та підходів в оцінці суспільно-політичних явищ до мислення християнських авторитетів. Зокрема, вірші Сенеки щодо покори волі «вишнього Отця» в одній із книг праці «Про град Божий» цитує св. Августин. Загалом можна вважати, що вони у своєму ставленні до рівності всіх людей, природного права, правосуддя та держави значною мірою солідаризувалися з поглядами Цицерона та Сенеки.

Справжнє ім'я ще однієї видатної фігури римського стоїцизму *Енікмета* нам не відоме. Все своє життя він використовував тільки розмовне прізвище. У перекладі з дав-

ньогорецької *Епіктет* означає «придбаний», що вказує на його соціальне становище. Народжений від рабині він ще дитиною потрапляє до Риму, де був придбаний одним із охоронців Нерона Епафродитом. Місцем його народження є Фрігія (Мала Азія). Після смерті Нерона та страті свого господаря, Епіктет отримав волю.

Навчався Епіктет у тодішніх стоїків – Єврата та Музонія Руфа. Під їхнім впливом сформувалась життєва позиція Епіктета та його філософські погляди. Все своє життя він провів у бідності та поневіряннях. Після того як до влади в Римі прийшов Доміціан, який своїм декретом заборонив діяльність всіх філософських шкіл, Епіктет переселився у місто Нікополіс де відкрив власну школу. Навчав він усно і ніколи не записував своїх промов. Його вчення збереглися завдяки учням та послідовникам. Найвідомішим учнем Епіктета був грецький історик Флавій Арріан (бл. 96–180 рр. н. е.), стараннями якого деякі промови філософа збереглися для нащадків.

Основні праці Епіктета (у викладі Флавія Арріана): «Бесіди Епіктета» (12 книг) (бл. 116 р.), «Життєпис Епіктета» (збереглося тільки кілька уривків) (бл. 116 р.), «Вказівки Епіктета» (бл. 117 р.), «Роздуми Епіктета» (бл. 117 р.) (з восьми книг збереглося лише чотири). Збереглися також «Коментарі на Вказівки Епіктета», які були написані Симпліцієм – останнім грецьким філософом, що був вигнаний з Афін за декретом Юстиніана (529).

На думку Епіктета, основним завданням філософії є звільнення людини від будь-яких форм рабства та допомога у пошуках щастя. Щоб бути щасливим, необхідно розуміти, що перебуває під владою людини, а що від неї не залежить. Щастя людини, за Епіктетом, в тому, щоб не мріяти про те як змінити перебіг подій під свої бажання, а самим пристосовуватися до подій.

У Епіктета заклик до належного виконання тієї ролі, яка кожному дається долею, доповнюється різкою критикою багатства та засудженням рабства. В основі його світо розуміння лежала філософія свободи. Свободу Епіктет вважав найвищим благом. Навчав людей цінувати власну свободу – свободу вибору, свободу висловлювань і вчинків. Він навчав, що свобода людини залежить не від зовнішніх обставин, а, перш за все, від внутрішнього стану душі. Якщо людина перед кимсь принижується – то вона звичайний раб. Вільна людина розпоряджається лише тим, чим може розпоряджатися – тільки собою. Більше того, ніколи не прагне обмежувати свободу інших. Якщо людина бажає управляти іншими – вона раб свого інстинкту влади над людьми.

Існують раби, які мріють стати вільними. Проте часто, отримавши омріяну волю, вони можуть вчинити злочин заради їжі, таким чином перетворюючись на рабів власного шлунку. Навіть сенатори по-своєму раби, якщо вони принижуються перед імператором. Це раби, які за будь-яку ціну прагнуть бути в Сенаті.

По-справжньому вільна лише та людина, вчинки якої визначаються її совістю. «На кожному кроці свого життя людина повинна вчиняти за законами правди та добра, які записані в її душі, – тоді вона справді вільна. Люди тільки тому нещасливі, що не живуть за законами правди та добра».



Епіктет
(бл. 50–138 рр. н. е.)

Великий інтерес у дослідників Римської Стої викликає її останній представник – імператор *Марк Аврелій Антонін*. У цій людині поєдналися одночасно державний діяч і філософ. Він народився в знатній римській родині Аннія Вера та Доміції Луцилли. За однією з версій його родинне коріння сягало другого римського царя Нуми Помпілія. Отримав гарну домашню освіту. Вихованням майбутнього імператора займалися Халкідій і Корнелій Фронтон. Навчався грецької риторики у Геродота Аттика, стоїка Апполонія. Філософ Луцій Юній Рустік познайомив Марка із ученнями Епіктета та Сенеки, погляди яких мали неабиякий вплив на світогляд молодого людини.

Віддавай перевагу життю короткому, але чесному над життям довгим, проте ганебним.

Епіктет

У 140 р. н. е. у віці 19 років Марк Аврелій став консулом, а в 161 р. н. е. – римським імператором. За його правління в Афінах було засновано чотири філософських кафедри: академічна, перипатетична, стоїків та епікурейців. Викладачам цих кафедр виплачували платню з державної казни. Філософ Епікур, що жив у той час, користувався великою повагою імператора.

До нашого часу збереглося дванадцять книг нотатків Марка Аврелія, що мають назву «Наодинці з собою» або «Роздуми» (бл. 176 р.). Після смерті вони були знайдені поміж одягом. До кінця своїх днів він дотримувався принципу, що потрібно накопичувати знання, а не хизуватися ними. Скоріш за все, ці нотатки писалися не для публічного використання. Це невеличке зібрання думок Марка Аврелія є справжнім шедевром філософії моралі та метафізики.

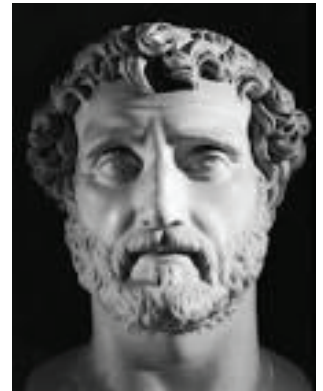
Марк Аврелій добре усвідомлював, хто він і де знаходиться: «Як на імператора Антоніна, то Рим – моє місто і моя країна, та як людина я – громадянин світу... Азія та Європа – це лише закутки землі, Великий океан – краплина води, гора Афон – піщинка у всесвіті. Теперішня доба – лише мить, як порівнювати з вічністю. Все, що тут є, – дрібниці, підвладні змінам і зникненню, проте, все що нас оточує, походить від ... єдиної Розумної Причини».

Політичний устрій римської держави, за словами Марка Аврелія, повинен бути досконалим, подібним до порядку, що існує у великому граді, а для цього правитель має бути морально досконалою людиною. У державі, як і у світі, може бути порядок, а може бути хаос. Із моральної точки зору імператор дивиться і на питання суспільної ієрархії, яку повинен очолювати досконалий правитель; правити в державі має «аристократія духу». Середній клас – це ті, хто знаходиться на шляху морального вдосконалення, а найнижчу сходинку в ієрархії займає натовп (народ).

Ідеал державного правління для Марка Аврелія – це сильна монархія, влада в якій належить правителю з високими моральними якостями, і так звана «аристократія духу». Держава повинна наслідувати Всесвітній град, в якому панує порядок, усім управляє розум, шануються природні закони. У державі, крім того, має діяти рівний для всіх закон, її найвищим благом є свобода підданих, а правити нею необхідно відповідно до рівності й рівноправності всіх. Правителю, на думку Марка Аврелія, варто вирізнятися серед інших громадян не зовнішнім виглядом, а моральними якостями; він повинен діяти на користь своїх підлеглих і своєї держави, бути тим взірцем, з якого могли б брати приклад інші громадяни.

Потрібно раз і назавжди покласти край дискусіям про те, якою має бути гарна людина і просто... стати нею.

Марк Аврелій, «Роздуми»



*Марк Аврелій Антонін
(121–180 рр. н. е.)*

Найкращим пам'ятником непересічній особистості імператора-філософа Антоніна стали не його філософські праці, а вчинки та спосіб життя. Його врядування, пише Гіббон, відзначене таким рідкісним добром, як наявність у край обмеженої кількості матеріалів для історії, адже історія насправді не набагато ширша за реєстр людських злочинів, безумств і нещастя. Зі смертю Антоніна в 180 р. н. е. зникає римська Стоя, завершується «бабине літо» Риму, настає час занепаду та руйнації.

ooo ooo ooo ooo ooo

Підсумовуючи, зазначимо, що в історії політичної думки теоретичні концепції римських мислителів і державних діячів займають одне з важливих місць. Адже завдяки їм була створена одна з найбільших багатонаціональних держав у світовій історії. Увібравши в себе всі народності, племена та етноси Середземномор'я та Західної Європи, це феноменальне державне утворення залишалось достатньо міцним та стійким упродовж багатьох століть. На величезних територіях із великою кількістю племен і народностей, що стояли на різних шаблях історичного розвитку, виникла висока антична культура, яка не тільки стала прообразом, але і лягла в основу європейської культури, а через неї – усїєї сучасної цивілізації.

Цією темою охоплена лише частина мислителів та їх ідей. У межах наступної теми аналізуватимуться погляди ідеологів раннього християнства, які жили та творили в часи розквіту та занепаду Римської Імперії. Їх виокремлення в самостійні теми пояснюється авторським бажанням краще структурувати матеріал із огляду на його великий обсяг.

Питання для самоконтролю

1. Назвіть характерні особливості та специфіку римської історіографії.
2. Яким був політичний устрій римського полісу?
3. Чим зумовлена, на Вашу думку, реформа римського суспільства Сервієм Туллієм?
4. Коротко проаналізуйте реформу Сервія Туллія.
5. Назвіть головні причини, що призвели до зміни форми державного устрою Риму?
6. Назвіть основні, на Вашу думку, чинники, що сприяли розширенню Римської держави.
7. Порівняйте зовнішню політику Стародавнього Риму і Давньої Греції. Які спільні риси та відмінності Ви можете назвати?
8. Як Цицерон пояснює процес становлення держави?
9. Проаналізуйте соціальну етику та політичні концепції римської Стої.
10. Що відрізняє вчення Цицерона та Сенеки щодо сутності та перспектив розвитку політичних явищ загалом і в Римській державі зокрема?
11. Чи можна вважати погляди Сенеки на зв'язки між людьми, які є основою утворення спільноти, предтечею теорій громадянського суспільства?
12. Чому ранньохристиянських авторів називають послідовниками Сенеки, а його – «прихованим християнином»?

Література

Аппиан. Римская история. Первые книги / [пер. с греч. А. И. Немировского]. – СПб. : Алетейя, 2004. – 282 с.

Вдовичин І. Цицерон Марк Туллій / І. Вдовичин, Н. Хома // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 695-697.

Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи ; [пер. с англ. В. Н. Неведомского]. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 704 с.

Гончарова О. М. Політичний дискурс риторики: історико-культурологічні виміри / О. М. Гончарова // Культура і сучасність. – 2013. – № 1. – С. 65-72.

Дементьева В. Римское республиканское междоусобие как политический институт / В. Дементьева. – М. : Инфо-Медиа, 1998. – 137 с.

Епіктет. Енхейридіон і фрагменти (Encheiridion and fragments) / Епіктет; [пер. і вст. стаття О. Омецінського]. – Буенос-Айрес (Buenos Aires) : вид-во Юліяна Середяка (Julian Serediak publisher), 1976. – 104 с.

Корнієнко В. Сенека Луцій Анней / В. Корнієнко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 643-644.

Корнієнко В. Туллій Сервій / В. Корнієнко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 582-583.

Марк Аврелій Антонин. Размышления, или К самому себе / Антонин Марк Аврелий; [пер. А. К. Гаврилова]. – М. : Наука, 1993. – 107 с.

Монтескье Ш.-Л. Размышления о причинах величия и падения римлян / Ш.-Л. Монтескье. Избранные произведения / Общ. ред. и вст. статья проф. М. П. Баскина. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – С. 49-158.

Моммзен Т. История Рима / Т. Моммзен. – СПб. : Лениздат, 1993. – 269 с. (Азбука истории).

Плутарх. Избранные жизнеописания : в 2-х т. – Т. II. ; [пер. с древнегреч. И. В. Медведева] / Сост. и прим. М. Томашевской; И. В. Медведева. – М. : Правда, 1987. – 608 с.

Павленко Ю. История мировой цивилизации. Философский анализ / Ю. В. Павленко. – К. : Феникс, 2004. – 760 с.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К., 1997. – 838 с.

Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія : 2-е вид. – К. : Основи, 1999. – 608 с.

Тит Ливий. История Рима от основания города. Том I. / Редакторы переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. – М. : Наука, 1989. – 575 с.

Токмаков В. Армия и государство в Риме. От эпохи царей до Пунических войн / В. Н. Токмаков. – М. : КДУ, 2007. — 264 с.

Утченко С. Политические учения Древнего Рима (III-I в. до н.э.) / С. Л. Утченко. – М. : Наука, 1977. – 255 с.

Утченко С. Цицерон и его время / С. Л. Утченко. – М. : Мысль, 1986. – 352 с.

Цицерон Марк Туллий. Про державу, Про закони, Про природу богів / Марк Туллій Цицерон ; [пер. з лат. В. Литвинова]. – К. : Основи, 1998. – 476 с.

Цицерон Марк Туллий. Про державу / М. Т. Цицерон // Філософія політики : Хрестоматія : у 4 т. [авт.-упоряд. : В. П. Андрущенко (кер.) та ін.] – К. : Знання України, 2003. – Т. I. – С. 59-66.

Ярцев Д. Аргументаційна база «Моральних листів до Луцілія» Сенеки / Д. Ярцев // Вісн. Львів. ун-ту. – Сер. : «Журналістика». – 2007. – Вип. 30. – С. 179-185.

Rist J. M. Seneca and Stoic Orthodoxy / J. Rist // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 36. 3. Berlin ; New York, 1987. – p. 1993-2012.

Тема 9.

Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви

- 9.1. Історичні та соціально-правові умови становлення ранньохристиянської політичної культури
- 9.2. Загальна характеристика християнської політичної доктрини
- 9.3. Погляди св. Климента Римського на ієрархію влади
- 9.4. Апологетика та її значення для формування християнських політичних ідей
- 9.5. Відносини між церквою та державою у вченні св. Амвросія Медіоланського та інших Отців Церкви (св. Григорій Богослов, св. Ієронім, св. Іоанн Златоуст)
- 9.6. Політична теорія св. Августина: град Божий і град земний
- 9.7. Значення покори у вченні св. Григорія Великого про владу

9.1. Історичні та соціально-правові умови становлення ранньохристиянської політичної культури

Злам тисячоліть був ознаменований масштабними військово-політичними процесами, які перетворили Римську республіку в автократичну державу зі значною територією, на якій було багато народів, мов і релігій. Після того як Гай Юлій Цезар узурпував владу й отримав почесний титул імператора (а також «батька вітчизни»), повноваження цензора, трибуна, верховного понтифіка, довічного диктатора та почав обиратися консулом одноосібно, аристократія не змогла змиритись із цим. Хоча Цезаря було вбито внаслідок змови проти нього у 44 р. до н. е., спроба сенаторів повернути старі часи зазнала невдачі, а республіканці були розбиті військами його спадкоємців – Марка Антонія та усиновленого Цезарем Октавіана (головними «дійовими особами» Другого тріумвірату), які усунули інших претендентів і поділили державу між собою.

Невдовзі Октавіан переміг колишнього союзника та сконцентрував владу в своїх руках, що для Риму означало припинення громадянської війни. Октавіан, від особистих симпатій якого залежали всі призначення на посади, при цьому не вихвалявся своїм справжнім статусом, остерігаючись повторити долю Цезаря. Новий принцепс Сенату та головнокомандувач збройних сил висловив демонстративний намір відновити республіку та склав надзвичайні повноваження. Фактично ж Сенат у 27 р. до н. е. у відповідь на лицемірну відмову Октавіана від влади дарував йому почесний титул Августа, який раніше мали лише храми та святині, і надав йому можливість бути володарем Риму довічно. Будуючи шляхи та акведуки, Октавіан дозволяв заробляти плебсу, розбудовував і прикрашав Рим, однак звужив реальні права Сенату та Народних зборів.

Наступні імператори з роду Цезаря¹ запам'яталися марнотратством і безглуздими та ганебними вчинками, будь-якими способами зміцнювали свою владу, завойовували популярність плебсу «хлібом і видовищами», схвалювали доноси, остерігаючись замахів на своє життя, знищували опонентів за найменшою підозрою в організації закатів і повстань, прийняли низку диктаторських законів і жорстоко карали за їх невиконання.

¹Насправді на ім'я Цезаря (Кесаря), яке згодом перетворилося на титул і символ вищої одноосібної влади, в силу належності до роду Юлія Цезаря мали право тільки п'ять перших володарів Римської імперії, починаючи із засновника імперського режиму Октавіана Августа – Тиберій, Гай Калігула, Клавдій і Нерон.

Перші християни жили саме в цей – імператорський – період розвитку Стародавнього Риму (27 р. до н. е. – 476 р. н. е.), для якого було характерне зміцнення рабовласницького ладу, концентрація військової та політичної сили в одних руках, перехід від осмислення проблем активної політики до етичних питань, часта зміна імператорів (зокрема, як результат військових заколотів), протистояння римлян із сарматськими, галльськими, готськими та германськими племенами, які внаслідок Великого переселення народів та глибокої економічної й політичної кризи зрештою таки захопили Рим і призвели до падіння Західної Римської імперії у 476 р. Паралельно відбувалося піднесення відносно стійкої та багатой східної частини давньоримської держави, яка згодом отримала назву Візантійської імперії (*див.* тему 10).

Перші християнські спільноти здійснювали своє служіння в складних умовах. Юдеї сприймали християн як небезпечну та богохульну секту, а римляни переважно були стурбовані та занепокоєні тим, що християни не платять податки і є загрозою божественній владі та авторитету імператора, а особливо – стрімким зростанням кількості громад. Спочатку вони мали статус недозволеної, незаконної релігії (аж до прийняття християнства імператором Костянтином Великим і Міланського едикту 313 р.), прихильників якої можна було переслідувати за самим визнанням своєї віри та належності до цієї спільноти. Відмова її учасників приймати участь в традиційних релігійних культах, приносити жертви богам і складати клятву їхнім ім'ям кваліфікувалася як святотатство, а визнання Христа царем і Богом розцінювалося як образа величності імператора.

Послідовники Христа були готові добровільно піти на мученицьку смерть за віру, що сприяло її поширенню та було продовженням апостольського служіння – за словами Тертуліана, саме кров християн була тим сім'ям, із якого виросла віра. Одинадцять із дванадцяти апостолів – безпосередніх свідків Христа, так само, як і апостол Павло, Стефан і Антипа склали мученицьку жертву. Значних переслідувань перші християни зазнали за правління Нерона у 64 р. (після пожежі, яка знищила більшу частину кварталів Риму, у підпалі звинуватили християн, щоб відвести підозру від самого правителя) та останнього римського імператора з династії Флавіїв Доміціана у 81-96 рр. Добре відомі мученицькі подвиги Полікарпа Смирнського, Юстина Філософа та багатьох інших віруючих.

Головними ідеями ранньохристиянської теології є: *монотеїзм* (єдинобожжя), поєднаний із визнанням триєдиного Бога (Святої Трійці) та вірою в двоєдину (божественну та людську) природу Ісуса Христа; *супранатуралізм* (визнання надприродності та трансцендентності Бога); *креаціонізм* (утвердження створення світу Богом із нічого). Бог визнається творцем світу та людини – абсолютно всемогутнім, досконалим, вічним, благим і справедливим.

У час глобальних суспільно-політичних трансформацій на території Середземномор'я відбувається поступове зародження майбутньої політичної культури Середньовіччя², готується ґрунт для переходу від рабовласницького до феодального ладу з відповідною новою системою відносин, переосмислюється природа та сутність політичної влади, функції держави, з'являється низка оригінальних політичних концепцій, в яких ставиться та розв'язується питання про співвідношення церкви та держави, релігійних настанов і законів світської влади.

²Історично період, про який ідеться, належить до пізньої античності, однак християнська *політична думка*, на відміну від тогочасних учень про державу та право, є не стільки продовженням античних традицій, скільки провісницею раннього Середньовіччя. В історії філософської думки, зокрема, періоди апологетики та патристики (інколи першу включають в другу) часто відносять до епохи Середньовіччя.

9.2. Загальна характеристика християнської політичної доктрини

Суспільно-політичні християнські ідеї висловлені у багатьох пам'ятках світової літератури. Насамперед, це книги Старого³ і Нового Завіту⁴, ранньохристиянські твори на захист християнського вчення та праці видатних теологів, які у зв'язку із значним впливом на становлення та розвиток християнського вчення у західній традиції отримали титул «*Отці Церкви*». Зокрема, такими великими вчителями визнані св. Амвросій Медіоланський, св. Ієронім, св. Августин і св. Григорій Великий, учення яких про політику, а також церковну та світську владу докладно буде розглянуте в наступних підрозділах.

Для правильного розуміння сутнісних основ християнської політичної доктрини варто насамперед звернутися до біблійних текстів, а твори пізніших коментаторів і критиків використовувати надалі при потребі більш детального тлумачення головних ідей. Ще в Старому Завіті знаходимо виразну відповідь священика Маттафії з Модіни, голови родини Макавеїв, на центральне питання пізніших століть щодо верховенства релігійних настанов над законами світської влади (1 Мак. 2: 19-22): «Навіть якби всі народи в державі царській послухалися царя й усі до одного відступили від своєї батьківської віри і прийняли його накази, я з моїми синами й братами буду пильнувати Союз батьків наших. Хай Бог боронить, щоб ми покинули Закон і установи! Слів царських ми слухати не будемо, щоб відступити від нашої віри, чи то направо, чи наліво»⁵.

Розвивають такий підхід й інші старозавітні персоналії, хоча й не дуже часто – в оригінальних текстах книг Макавеїв, написаних грецькою мовою, та книги пророка Даниїла, написаної давньоєврейською та арамейською мовами, відзначаємо значну кількість та чи не найбільшу концентрацію політичних понять з усіх книг Святого Письма. Цікавими, зокрема, у цьому контексті є рядки з есхатологічного⁶ пророцтва Даниїла (Дан. 7: 27): «І царство, влада й велич царств, які по всьому піднебесі, будуть дані народові святих Всевишнього, царство якого – царство вічне, і всі держави будуть йому служити і коритись». Тут автор не лише утврджує верховенство Божих інституцій над людськими, але й робить це за допомогою категорій, які згодом будуть визначати зміст і спрямування середньовічного політичного дискурсу.

Про пророка Даниїла прямо згадує Христос (Мт. 24:15-16, Мт. 28:18-19 пор. з Дан. 7:14), на слова цієї книги є посилання в тексті синоптичних Євангелій⁷, її часто цитують перші християнські автори. Сьогодні прийнято вважати, що її друга частина могла бути

³Старий Завіт складається з 47 канонічних (у східній традиції – 39 канонічних і 11 неканонічних) книг, написаних у період з XII до II ст. до н. е. Велике значення для формування канону мали переклади давньоєврейських текстів – Септуагінта («Переклад сімдесятьох», койне, поширений діалект грецької мови, II ст.) та Вульгата («Загальноприйнята Біблія», латина, IV ст.).

⁴Новий Завіт складається з 27 книг, написаних грецькою мовою у I-II ст., його утворюють чотири Євангелія – від Матея, Марка, Луки та Іоанна, одна книга діянь та 21 послання апостолів, а також Об'явлення (Одкровення) Іоанна Богослова.

⁵Священик Маттафія з роду Хасмонеїв так відповів сирійським чиновникам, які намагалися еллінізувати євреїв. Це стало початком повстання 166-160 рр. до н.е., внаслідок якого Селевкідська держава Антіоха IV Епіфана фактично втратила адміністративний контроль над єврейським народом, Юдея отримала незалежність на ціле століття, до завоювання Єрусалиму Помпеєм у 63 р. до н.е., а династія Хасмонеїв зберігала сан первосвященника аж до 37 р. до н.е. – до початку правління ідумеянина Ірода I Великого.

⁶*Есхатологія* (грец. *ἐσχάτων* – кінець) – учення про Страшний Суд, кінець світу та долю людства після нього.

⁷«*Синоптичними*» називають Євангелії від Марка, Матея та Луки, які досить подібні за змістом (за винятком окремих несуттєвих розбіжностей у деталях), на відміну від іншого за стилем Євангелія від Іоанна.

написана в розпал переслідувань юдеїв Антіохом Епіфаном, тоді як автор книг Макавеїв (в якій містяться найбільш давні згадки про її зміст) вважає видіння Даниїла пророцтвом про його час, що свідчить про більш раннє походження книги пророка Даниїла.

Утім, значення цієї книги для дослідників історії політичної думки зумовлена не тільки її месіанськими мотивами та особливим місцем у християнській традиції⁸. Саме пророку Даниїлу належать відомі політичні метафори про велетенську статую на глиняних ногах – символ великого царства, приреченого на руйнування, з тлумачення сну Навуходносора (Дан. 2:31-35), про напис на стіні «обчислено, зважено та розділено» під час бенкету вавилонського царя Валтасара, який означав завоювання Вавилону персами у 539 р. до н.е. (Дан. 5: 5-29), та багато інших відомих політичних символів і художніх сюжетів.

Основною ж політичною ідеєю Нового Завіту, яка була новою для того часу і залишається актуальною і сьогодні, можна вважати ідею рівності всіх людей незалежно від статі, національності, статусу та майнового стану. Про це, долаючи супротив навернених у християнство юдеїв і змінюючи традиційне для всіх стародавніх держав уявлення про соціальну нерівність, чітко говорить апостол Павло у своїх посланнях (Гал. 3:28; Кол. 3:11): «Нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі».

Сутність християнської політичної доктрини добре характеризує відома відповідь Ісуса на провокативне запитання фарисеїв (Мт. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25): «Віддайте, отже, що кесареви – кесареві, а що Боже – Богові», яка водночас ущент руйнує поширені закиди проти християн – заклики до несплати податків, неповаги до влади та інші. Розвиваючи цю думку, апостол Павло викладає у посланні до римлян положення, яке виразно та влучно окреслює режим взаємодії християн і політичної влади (Рим. 13:1-7): «Кожна людина нехай кориться владі вищій: нема бо влади, що не була б від Бога; і ті, існуючі влади, установлені Богом. Тим то, хто противиться владі, противиться Божому велінню, а ті, що противляться, самі на себе суд стягають. Начальники бо страшні не тим, що добро, а тим, що зло чинять. Хочеш не боятися влади? Чини добро, і будеш мати похвалу від неї; вона бо – слуга Божий, тобі на добро. А як ти чиниш зло, то бійся, бо недарма меч носить; вона – Божий слуга, що відомщає і карає того, хто чинить зло. Тому треба коритися не тільки ради кари, але й ради сумління. Через це бо платите й податки, бо то службовці Божі, що лише того й пильнують. Тож дайте кожному належне: кому податок – податок, кому мито – мито, кому острах – острах, кому честь – честь».

Імовірно, що апостол Павло не розглядав державу як найвищу реалізацію моральної досконалості та вважав закон і примус необхідними в недосконалому суспільстві. Можна зробити висновок, що, на думку апостола Павла, основне завдання держави полягає в тому, щоб захопити добро та приборкати зло, яке є результатом гріховності людини⁹.

Таким чином, поступово формується вчення про два типи обов'язків та інституцій – світських і духовних, відповідних розумінню двоїстої природи людини, що згодом вилилося в ідею про роздвоєне підданство та концепцію двох мечів. Пошана до законної влади була обов'язком, знехтувати котрим не міг жодний християнин, крім тих випадків,

⁸У ній зустрічаємо образи Бога, Месії як «Сина Людського» (Дан. 7:13), Його вічного царства, вищих і нижчих ангелів, побачені пророком у яскравому видінні. Пророк також розповідає про воскресіння мертвих, триразову молитву, необхідність посту та інші вірування, характерні вже для Нового Завіту.

⁹Цікаво, що вислів «хто не хоче працювати, хай і не їсть», належить саме апостолу Павлу (2 Сол. 3:10), а багато ідей, які згодом з'явилися в різних політичних доктринах, узяті зі Святого Письма.

Тема 9. Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви коли існувала пряма суперечність між сповіданням віри та вимогами можновладців. Разом із тим, пізніші християнські праці вносять корективи й доповнення в розуміння встановленої Богом істинної та справедливої влади.

9.3. Погляди св. Климента Римського на ієрархію влади

Климент I Римський – четвертий римський єпископ, один із мужів апостольських. У християнській традиції є свідчення, що св. Климент був рукопокладений апостолом Петром і загинув мученицькою смертю на каторзі в каменоломнях Херсонесу (сучасного українського Севастополя). Основна праця – «Послання до Коринтян» (бл. 90), тоді як авторство другого «Послання», «Апостольських настанов», «Восьмикнижжя», «Климентин» та інших творів ставиться дослідниками під сумнів. Текст першого послання, написаного грецькою мовою, зображає перших християн «смиреними та далекими від марнославства, які більше любили підкорятися, ніж веліти», противниками будь-якого поділу та заколоту. Водночас він свідчить про те, що у християнській спільноті Коринту з'явився рух, члени якого були схильні до розбрату та церковного безвладдя, оскільки занадто високо цінували духовні дари та зовнішні подвиги благочестя, «звеличувалися своєю мудрістю» (про перші суперечки в цій спільноті пише ще апостол Павло, зокрема, в I Кор. 1:11-31). Пишаючись зовнішньою чистотою життя, вони створили сильну партію, яка усунула з церковних посад предстоятелів церкви, поставлених самими апостолами або їхніми спадкоємцями, повстала проти визначеного порядку богослужіння та законно поставленої церковної влади. Гордість, свавілля та безвладдя, за словами св. Климента, призвели до того, що «безчесні повстали проти поважних, безславні проти славних, дурні проти розумних, молоді проти старших». Римська церква за власною ініціативою звертає увагу на цю ситуацію та намагається порадити, як примиритися коринтянам і відновити церковну єдність, закликає коринтян до слухняності, смиренності, миру та згоди, що вказує на примат римської кафедри.

Тому, що не малій шкоді, а, навпаки, будемо піддані великій небезпеці, якщо необачно віддамо себе на волю тих людей, що підбурюють нас до розбрату і заколотів, щоб відвести нас від чесноти.

*Св. Климент Римський,
«Послання до Коринтян»*

Ключове питання, яке розглядається після загальних моральних настанов, – це питання про церковний устрій. У блискучому стилі св. Климента обґрунтовує необхідність церковного ладу прикладом військового порядку та зразком стрункості людського тіла, заохочує приборкати бажання гордитися та визнати потребу взаємного служіння. Коли виникла суперечка серед колін Ізраїлю щодо священства, Мойсей вирішив її, щоб не було збурення в народі – так у посланні ілюструється богообраність провідників і підкреслюється те, що несправедливо позбавляти посади чесних і законно обраних служителів, схвалених апостолами та всією Церквою – «тих, котрі поставлені самими апостолами або після них іншими вельмишановними мужами». Він вважає, що подібно до того, як «світська людина зв'язана постановами для народу», слід підтримувати встановлений Богом порядок у церкві, та виразно демонструє спадкоємність церковної влади від Христа через апостолів до єпископів і дияконів. На думку св. Климента, нечесливим людям властиво переслідувати праведних, а розбрат, заколот і розділення є згубними для спільноти, тому висловлює похвалу любові та закликає винуватців заворушень до покаяння, порозуміння та миру.

9.4. Апологетика та її значення для формування християнських політичних ідей

Незважаючи на гоніння юдейської старшини та переслідування римської влади, попри висміювання з боку елліністичних філософів та абсурдні звинувачення неосвіченого простого люду в страшних містеріях, християни провадили активну місіонерську діяльність. Проповідування Євангелія, хоча й було ризикованим для свободи, безпеки та життя віруючих, мало на меті відкрити апостольське навчання не лише юдеям і вузькому колу наближених до них язичників, але всім народам, людям різних верств, світогляду та національності.

Щоб подолати несприйняття освіченої частини населення, треба було продемонструвати істинну сутність християнства, викласти правди віри в доступний для тогочасної культурної еліти спосіб. Це стало головним завданням апологетів (грец. *ἀπολογία* – захисна промова), тобто спадкоємців апостолів, які писали твори для обґрунтування християнського віровчення.

Найбільш відомі твори таких апологетів, як Арістід Афінський, Кодрат Афінський, Аристон Пельський, Юстин Великий, Теофіл Антіохійський, Атенагор Афінський, Мелітон Сардійський, Клавдій Аполлінарій, Мільтіад, Тертуліан Карфагенський, Ермій, Іринеї Ліонський, Татіан, Пантен, Климент Олександрійський, Оріген та інших перших письменників, які зробили значний внесок у формування доктрини християнської церкви, одночасно захищаючи християнство від язичництва та світоглядних концепцій античних філософів.

Апологетичні мотиви присутні як у новозавітних текстах, так і в промовах, звернених до юдеїв і язичників, які збереглися в мученицьких актах. Ґрунт для християнської апологетики підготували апологетичні твори еллінізованих юдейських філософів і теологів – насамперед, Філона Олександрійського, який поєднував елементи вчень Піфагора, Платона та стоїків із істинами Старого Завіту, а також Йосипа Флавія – іншого представника юдейської традиції, творчості якого належить визначне місце у становленні християнської апологетичної літератури.

Йосип Флавій – видатний єврейський історик, перекладач, військовий діяч, який жив і працював при дворі римських імператорів. Основними працями Йосипа Флавія були «Юдейська війна» (бл. 75), «Юдейські старожитності» (бл. 93-94) та апологія «Проти Апіона» (після 94), написані грецькою мовою. Описуючи війну між римлянами та євреями, руйнування Єрусалиму, він ознайомлював античний світ із визначними подіями єврейської історії та основними віхами суспільно-політичного процесу до сучасного йому періоду. У своїх працях він намагався подолати поширені в Римській імперії упередження проти єврейського народу через опис його культури, захищав Мойсея та його законодавство, а також згадував про особу Ісуса Христа та перші християнські спільноти. Християнські вчителі церкви посилаються на нього, як на визнаного авторитета.

При цьому зусилля всіх наступних християнських письменників, спрямовані на те, щоб показати, що істини одкровення з'явилися спочатку в



Йосип Флавій
(бл. 37 – бл. 100)

Тема 9. Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви Старому Завіті, мали на меті не лише біблійне обґрунтування тієї або іншої доктрини. Насамперед було важливо продемонструвати переваги християнського віровчення на основі його давності, адже для античної системи світоглядних координат чинник давності був надзвичайно вагомим і надавав цінності будь-якій системі поглядів.

Першими грецькими апологетичними творами в християнській історико-церковній традиції вважаються звернення до імператора Адріана, які вірогідно належать *Кодрату* та *Арістиду* з Афін, а також християнські диспути, з яких найбільш раннім є «Диспут Ясона з Папіском про Христа» (бл. 140), автором якого вважають *Аристона* з Пелли. У цей же період жив і працював *Юстин Філософ*, якому належить «Діалог з Трифоном юдеєм» (запис диспуту зі вченим рабином Трифоном, бл. 135), а також дві «Апології» (виклад християнського віровчення, покликаний захистити віруючих від переслідувань за саму належність до спільноти, а також перший опис таїнств у стародавній церкві, адресовані римським імператорам і Сенату, бл. 150 і 161).

Аполлінарій, Мільтіан, Мелітон, Атенагор, а особливо *Татіан* у своїх книгах захищали християнство та критикували язичницьку культуру. Зокрема, політичні ідеї *Мелітона* викладені в адресованій імператору Марку Аврелію апологетичній праці «Книжка до Антоніна» (або «Апологія», бл. 170), в якій вперше розглядається проблема взаємовідносин церкви та держави на прикладі християнства та Римської імперії. Розвиваючи цю тему, *Атенагор* у своєму «Проханні за християн» (бл. 177) обґрунтовував нерозумність переслідування християн, також у своїх інших творах він висловлював і підтримував ідею передавання престолу у спадок.

Відповідаючи на глузування освічених кіл і звинувачення римського філософа Цельса в тому, що християни – «темні й відсталі люди», апологети вирішили перетворити філософію, за виразом Климента Олександрійського, на «істинне богослов'я». Зокрема, творча спадщина *Орігена*, з якої найбільш відомі та цитовані його трактат «Про начала» (230) та 8 книг апології «Проти Цельса» (249), нічим не поступалася найкращим зразкам античної філософії. Таким чином, християнство перевершило філософські вчення, як відзначав Юстин, даючи «більш глибокі та божественні» пояснення деяких питань, ніж поети та філософи.

Відповідаючи на найбільш актуальні політичні питання сучасності, Оріген у своїх працях використав близьке до стоїків розрізнення між «всезагальним законом природи» та «писаним законом полісу», щоб виправдати відмову християн підпорядковуватися ідолопоклонницьким законам народів, в т.ч. Риму – він був одним із перших, хто обґрунтовував право на опір тиранії, апелюючи до природного закону.

Як вважали апологети, Римська імперія та християнство не повинні протистояти одне одному. Зокрема, за словами Мелітона, співпраця цих двох структур принесе велике благо для імперії. Пояснюючи присутність благородних елементів у дохристиянських віруваннях, Тертуліан Карфагенський використовував ідею «природного закону», який у засудженні морального зла збігався з християнським одкровенням, водночас він згадував, що християни моляться за процвітання імперії, а також стверджував, що імператора «настановив наш Бог».

Із одного боку, апологети захищали християн від звинувачень у страшних злочинах та розкривали сутність віровчення без домислів і перекручень, з іншого – вимушені були демонструвати лояльність до влади, піддавати осуду антидержавні настрої та певною мірою долучатися до діяльності політичних інституцій.

Не всі автори апологетичних текстів були визнані святими або вчителями церкви, оскільки не завжди їхні погляди відповідали затвердженим пізніше догматам католицької віри, наприклад, Тертуліан і Оріген наприкінці життя навіть впали в єресь і були відлучені від церкви, однак їхній вплив на формування теології загалом і християнської політичної доктрини, зокрема, складно переоцінити.

9.5. Відносини між церквою та державою у вченні св. Амвросія Медіоланського та інших Отців Церкви (св. Григорій Богослов, св. Ієронім, св. Іоанн Златоуст)

Св. Амвросій (Аврелій Амвросій, Амвросій Медіоланський або Міланський) – єпископ Медіоланський, Отець Церкви, з авторитетом якого вимушені були рахуватися навіть римські імператори. Юрист за освітою, який вільно володів ораторським мистецтвом, латиною і грецькою мовою, Амвросій всіляко опирався обранню єпископом, однак згодом прославився блискучими проповідями, про одну з яких згадував вражений св. Августин. Основні праці: «Про віру» (5 книг, 380), «Про Святого Духа» (381), «Про покаєння» (2 книги, бл. 388), «Про обов'язки слуг Господніх» (бл. 389), численні тлумачення на Євангелія, слова та 91 лист-послання.

На думку св. Амвросія, людина, як найвеличніше творіння Боже, від початків мала власну волю та свободу обирати, але гріхопадіння викривило її початкову природу, яку «заразила» вина, що перейшла на всіх нащадків. Разом із тим, у суспільному житті справедливість визначає всі людські відносини, «обіймає» їх, вони тримаються головним чином на двох началах – справедливості та благодійності, яку він також називає щедрістю та доброзичливістю – її треба проявляти і під час війни, і під час миру.

Зло не має об'єктивної природи та походить від нашої волі – це вільне ухилення від добра та чеснот, тобто наш дух є творець вина. Христос, зійшовши у пекло, власної смертю викупив усі покоління людей від «боргової розписки» перших людей, що згрішили, і відновив їх у попередніх правах. Подібне релігійно-моральне переродження гріховної природи людини – це наслідок жертвовного подвигу Христа. Св. Амвросій вважає, що плоди цієї спасительної справи Христа можуть бути засвоєні людиною тільки в церкві, заснованій самим Господом, яку він називає градом Божим або небесним градом. Церква повинна мати перевагу в тлумаченні не лише істин віри, але й основ духовного життя, бути автономною в духовних справах інституцією, існуючи на протизвагу цьому світу, який він іменує градом земним. Таким чином, св. Амвросій визначив спрямування теологічних пошуків і міркувань св. Августина.

Одним із Отців Церкви є *св. Григорій Богослов* (Григорій Назіанзін або Григорій Назіанський) – видатний візантійський теолог, константинопольський патріарх, якому належить 243 (за іншими даними, до 245) листів, 408 (за іншими даними, до 507) духовних віршів і 45 проповідей. Основні праці: «П'ять слів про богослов'я» (380), поеми «Про себе самого та єпископів» (381) та «Про своє життя» (382).

Перебуваючи в Афінах, у другій половині IV ст. св. Григорій Богослов познайомився з імператором Юліаном, якого в одному з листів називає «найкращим другом і ровес-



*Св. Амвросій
Медіоланський
(бл. 339 – бл. 397)*

ником, що слухав з ним одні уроки та одних вчителів». У двох трактатах (4-5 «Викривальне слово на царя Юліана», бл. 365) великий візантійський ритор залишив живе зображення цього ворога та переслідувача церкви – імператора на прізвисько «Відступник», який зрікся християнства та намагався відродити дохристиянські вірування в Римській імперії у 361-363 рр.

Важливі ідеї щодо благодійності та милосердя від влади Григорій Богослов висловив у 14-му слові «Про любов до бідних», а щодо необхідності не лише релігійних, але й світських заходів проти вільного поширення аполінаріанської ересі – у листі до Нектарія. Імовірно, що едикт імператора св. Феодосія 388 р. проти еретиків, який забороняв, зокрема, аполінаріанам проводити зібрання та мати єпископів, був виданий під великим впливом праць св. Григорія Богослова. Найдавніші кириличні переклади праць християнського мислителя датуються X ст.

Найбільш відомим зібранням, на яке посилаються дотепер і в якому викладені соціально-політичні погляди мужів апостольських, Отців Церкви та багатьох інших християнських письменників, вважається «Повний курс патрології» (*Patrologiae Cursus Completus*) – монументальний проект французького священика XIX ст. Ж.-П. Міня, до якого входить «Латинська патрологія» (217-томна серія), «Грецька патрологія» (161-томна серія) та «Орієнтальна патрологія», видана послідовниками Міня вже після його смерті. Єдине повне зібрання творів св. Григорія Богослова (так само, як і багатьох інших християнських мислителів) міститься саме у 35-38 томах даного видання¹⁰.

Св. Ієронім Стридонський – пустельник і аскет, Отець Церкви, якого християни шанують як на Сході, так і на Заході, покровитель перекладачів. Він написав праці «Про знаменитих мужів», «Хроніка», а також понад 120 листів, однак відомий насамперед як творець латинського тексту Біблії (автор латинського перекладу Старого Завіту та редакції латинської версії Нового Завіту), який на Тридентському соборі 1545-1563 рр. був проголошений офіційним.

Св. Ієронім вважав необхідним збереження колективного керівництва пресвітерів, захищаючи церкву від надмірного честолюбства, у своїх листах і посланнях до Євангелія обґрунтовував рівність священиків і єпископів, підкреслював утилітарний характер діяльності та функціональну роль останніх. Вчитель церкви вважав, що коли один пресвітер був обраний для керівництва всіма іншими, це було зроблено, щоб зцілити розкол і запобігти розриванню церкви на частини різними особами, які бажали притягти її до себе. Разом з тим, він писав у 146-му посланні до Євангелія, що «навіть у Олександрії з часів євангеліста Марка... пресвітери завжди називали єпископом одного, обраного з їх числа... Бо крім посвячення, в чому полягає функція єпископа, що б не



Св. Григорій Богослов
(Назіанзін)
(бл. 329–389)



Св. Ієронім
(342 – бл. 420)

¹⁰У спеціальній літературі і сьогодні можна зустріти посилання на серії *Patrologia Latina* (PL), *Patrologia Graeca* (PG) та *Patrologia Orientalis* (PO), які завдяки відносній доступності та наявності у більшості академічних бібліотек донині широко використовуються науковцями.

було в той же час і функцією пресвітера?», що актуально для багатьох віруючих і сьогодні¹¹.

Св. Іоанн Златоуст – видатний теолог і полеміст, блискучий проповідник, константинопольський патріарх, один із грецьких Отців Церкви (разом із Василієм Великим і Григорієм Богословом), який безкомпромісно вказував імператору на потребу діяти згідно вченню Христа.

Св. Іоанн Златоуст відомий також як укладач чину літургії, автор книги «Про священство» та низки тлумачень на біблійні тексти, низки апологетичних і повчальних творів. На особливу увагу в контексті проблематики курсу заслуговує його праця «Порівняння влади, багатства та переваг царських з істинною і християнською мудрістю чернечого життя», яку він написав під час усамітнення в пустелі.

Цей знаменитий християнський оратор не був винятково «внутрішньоцерковним» мислителем, його погляди стосувалися багатьох загальносуспільних справ. Св. Іоанн Златоуст наголошує на тому, що всяка влада від Бога, отже, їй потрібно підкорятися. Царські настанови мають характер належних і необхідних приписів, вони дані «у нагороду добрим і на кару злим». При цьому духовенство має перевагу перед царською владою, дія якої обмежена лише громадськими справами, адже «священство настільки вище царської влади, наскільки велика відстань між плоттю і духом», а «світський закон не має стояти вище божественного». Церква повинна опікати бідних і нещасних, а також закликати політичну верхівку суспільства жити за заповідями Божими.

Із одного боку, заколоти не схвалюються Господом, оскільки «якщо корабель позбавляєш керманіча, ти губиш саме судно», з іншого – не кожен володар заслуговує на таку поставу народу, а лише «істинний цар» – «той, хто панує над гнівом, заздрістю і насолодами, хто усе підпорядковує Закону Божому, хто, зберігаючи вільний розум, не дозволяє пристрастям панувати над душею». Обов'язок християнина – це безумовна покора владі, яка дає можливість людям провадити спокійне життя, сплата податку, віддання належної честі та пошани. Важливе значення для миру та порядку має ієрархія, бо «рівність честі породжує війну».

На підготовленому св. Амвросієм та іншими Отцями Церкви ґрунті у кінці V ст. виросла концепція двох мечів *papae* Гелазія I¹², відповідно до якої у справах релігійного характеру церковнослужителі мають відповідати за порушення перед церковним судом, а не перед світським. Відповідно до поглядів Гелазія I, концентрувати світську та духовну владу в одних руках на зразок язичницького суспільства не варто, втім кожна влада має потребу в іншій, адже «християнським імператорам єпископи потрібні для досягнення вічного життя, а



Св. Іоанн Златоуст
(347–407)

То воля всемогутнього Господа, щоб клірики та проповідники християнської релігії не підлягали мирському законіві і мирській владі, а були підпорядковані єпископам та іншим церковним достойникам.

Папа Гелазій I, «Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi»

¹¹Із зрозумілих причин позиція св. Ієроніма надихає протестантів, утім, обрання єпископів священниками із свого кола за Олександрійським звичаєм, описаним авторитетом церкви у своїх працях, стало підставою і для деяких сучасних православних церков схвалювати та практикувати подібний спосіб освячення. Це уможливило автономізацію православних церков через релігійні або навіть соціально-політичні причини.

¹²Папа Гелазій I – блискучий письменник, із творів якого збереглося лише 17 уривків, відомий ще й тим, що у 496 р. оголосив святкування Дня св. Валентина.

Тема 9. Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви єпископи без імператорських декретів не могли б впливати на перебіг мирських справ».

Основною політичною проблемою для перших християнських письменників було питання про співвідношення та взаємодію церкви і держави, церковної та світської влади, осмислення яких підготувало ґрунт для наступного розв'язання питання про визначення співвідношення імперських законів з морально-релігійними настановами Святого Письма, а також із встановленими церквою правилами, заборонами й обмеженнями.

9.6. Політична теорія св. Августина: град Божий і град земний

Св. *Августин* (Аврелій Августин, у східній традиції – Августин Блаженний) – християнський теолог і церковний діяч, один із Отців Церкви, єпископ Гіпона. Основні праці: теологічно-політичний трактат «Про град Божий» (оригінальна назва «Про град Божий проти язичників», 22 книги, написані в період 413-426 рр.), автобіографічний твір «Сповідь» (13 книг, написані у період 397-400 рр.), «Про Трійцю» (388-395).

Під великим впливом св. Амвросія Медіоланського та його живого слова Августин переходить від маніхейства, скептицизму та неоплатонізму до християнства, надаючи теоретичному обґрунтуванню останнього раціональності та передавши йому всю жвавість власної думки. Розпочавши з філософських діалогів на зразок творів Цицерона, після хрещення у 387 р. св. Августин написав низку екзегетичних і релігійно-церковних творів, які за красномовством, стилем і глибиною висловлених



Св. Августин
(354–430)

ідей дають вагомі підстави стверджувати, що християнська доктрина своїм розвитком значною мірою завдячує саме йому. Найбільшу увагу в своїх працях видатний предшавник патристики звертає на проблему співвідношення добра та зла. Намагаючись з'ясувати витоки останнього, св. Августин припускає, що головною його причиною та джерелом є людська свобода волі як передумова морального вибору людини.

Відсутність добра там, де воно повинно бути за природою – таке тлумачення зла позбавляє його самостійної субстанціональної основи й узгоджується з ідеєю Божого милосердя та любові. Зло – не окрема субстанція або матерія, а її недолік, псування, пошкодження, небуття там, де добро повинно бути, оскільки Бог є джерелом блага і все суще, яке може стати кращим, прямуючи до свого Творця, є добрим. Силою, яка значною мірою визначає спасіння людини та її прагнення до Бога, є Божественна благодать, що змінює людську природу, однак прийняття благодаті залежить *від людської волі* – так Августин утверджує важливість людського вибору при прийнятті будь-яких рішень, у т. ч. і політичних, і на довгі століття визначає характер не лише католицької теології (приблизно до XIII ст.), але й західноєвропейської філософської думки загалом.

Августин пропонує оригінальну концепцію часу, яку і сьогодні вважають теоретично цінною. Відповідно до неї у вічності немає часу, а от у світі він існує як міра руху та зміни. Лінійна концепція історії (Августина вважають родоначальником філософії історії) визначає початком історичного процесу творення світу та завершує його вічним досконалим з'єднанням із Богом після другого пришествя Христа та Страшного Суду,

виокремлюючи шість основних епох (від Адама до Вселенського потопу, від Ноя до Авраама, від Авраама до царя Давида, від Давида до вавилонського полону, від переселення Божих людей у Вавилон до Христа, від народження Христа до Апокаліпсису¹³). Ідея морального прогресу (від гріхопадіння до моральної досконалості, яку людство здобуває в благодаті) надає сенсу всій людській історії.

У трактаті «Про град Божий» увесь світ уявляється як одне велике царство, правителем якого є Бог, що у зв'язку з гріховністю людини розпадається на два зовсім різних гради – град земний і град небесний. У першому переважає прагнення до землі та плоті, а в другому – до неба та духовності, що є причиною їхньої постійної боротьби, яка повинна закінчитися повною перемогою та торжеством граду небесного.

У своєму головному творі, присвяченому політичним інституціям вищого порядку, св. Августин намагається дати відповідь наріканням язичників, які звинувачували християн у всіх нещастях Римської імперії. Він стверджує, що «ніколи раніше ніякі війни не велися так, щоб переможці помилювали переможених заради богів тих, кого перемогли»¹⁴ та пише про «земний град, який, прагнучи до панування, сам перебуває під владою цієї пристрасті до владарювання, хоча йому й поклоняються народи», аналізує істинні причини занепаду Риму.

Св. Августин, творчість якого називають вершиною латинської патристики, виводить град небесний від Авеля, тоді як град земний – від Каїна. Він ставить проблему їхньої взаємодії, стверджує можливість оновлення другого в контексті християнських чеснот, адже всі форми правління повинні підкорятися Богу та шанувати людину. Прагнення до панування призводить до виродження влади, яка перестає бути гідною того, щоб їй підпорядковуватися, народжує тиранів і кліки замість монархів і аристократії. Несправедлива держава, яка не поважає релігію, гине.

Вічний закон, який є виразом божественного розуму та волі, визначає *природне право*, «вписане Богом у серця людей», за повинні жити християнські спільноти, однак через гріховність людини склався інший тимчасовий «природний порядок» людського життя, в якому існують відносини підпорядкування та рабства. Так св. Августин обґрунтував і виправдовував майнову нерівність людей, яку вважав неминучою в соціальному житті, а тому безглуздо прагнути до зрівняння багатств у цьому світі, однак перед Богом усі є рівними, тому він закликав жити в мирі та виконувати міжнародні договори. Держава є покаранням за первородний гріх – як система панування одних людей над іншими вона забезпечує правопорядок, захищає громадян від зовнішніх ворогів і допомагає церкві боротися з ересю. Таким чином, вона призначена для виживання в цьому світі, а не для досягнення щастя і блага, що можливо тільки у *справедливій* державі, яка є християнською. Божа держава, відображенням якої є християнська церква, та світська держава,

Свобода та прага людської слави – ось дві спонуки, які примушували римлян вершити дибовижні справи.

*Св. Августин,
«Про град Божий»*

Держава найкраще впорядковується й зберігається, коли заснована й пов'язана вірою і тісною згодою, коли всі люблять спільне благо; вищим же благом є Бог.

*Св. Августин,
«Про град Божий»*

¹³ *Апокаліпсис* – Об'явлення Івана Богослова, назва ранньохристиянської пророчої книги, яка завершує Новий Завіт, написана у формі послання до сімох церков і розповідає про відкрите апостолу Івану на острові Патмос видіння подій до і після Страшного Суду, одкровення Христа про те, що має незабаром статися з людством. У переносному значенні це слово вживають для позначення кінця світу.

¹⁴ Св. Августин має на увазі вестготські племена Аларіха, які під час завоювання Риму у 410 р. зберегли життя християнам.

Тема 9. Християнська політична доктрина. Світська та духовна влада у вченнях Отців Церкви прообразом якої є Рим (царство зла та гріха), існують паралельно, як і егоїстичні та моральні мотиви. Цей символічний вираз боротьби двох видів любові – «любові до себе, доведеної до зневаги до Бога» та «любові до Бога, доведеної до нехтування собою» визначив інтерпретацію основ взаємодії держави та церкви в багатьох подальших християнських дослідженнях.

На думку св. Августина, справедливою є тільки війна, яка має законні причини, тобто була розпочата для захисту від ворогів. Характерно, що св. Августин вважає, що замість світової римської держави кращим було б існування багатьох менших за розмірами «правлінь народів» (національних держав), які б підтримували мирні та добросусідські відносини.

Церква є наділеною великою силою організованою інституцією, яка істотно впливає на суспільне життя за допомогою власних імперативів, вона тлумачить Святе Письмо і Божу волю в конкретних справах, тому християнська мораль і церковні настанови мають важливе значення для належного функціонування держави.

Погляди св. Августина на політику, державу та церкву згодом розвинув Іоанн Солсберійський у трактаті «Полікратік» (1159), в якому викладається органічна теорія світського політичного ладу, аналізуються необхідні якості володаря та шляхи їх досягнення, а держава розглядається за аналогією до людського тіла, душею в якому є священник. Головна відмінність підходу англо-французького богослова та пізніших схоластів від ранньохристиянських поглядів на владу полягала у визнанні тирановбивства не тільки законним, але й справедливим, якщо правитель іде проти волі Господа.

9.7. Значення покори у вченні св. Григорія Великого про владу

Святий Григорій I (Григорій Великий, у східній традиції – Двоєслов, Діолог або Діалогіст) – видатний християнський теолог, визнаний учителем церкви, шістдесят четвертий папа Римський (590–604). Основні праці: «Пастирське правило» (або «Пастирські настанови, 591), «Моралії на Книгу Йова» (або «Моральні тлумачення» в 35 книгах, бл. 591), «Бесіди на Євангелія» (40 бесід у 2 книгах, 593), «Бесіди на Книги пророка Єзекіїля» (593), «Тлумачення на Пісню пісень» (598), «Диалоги» (або «Співбесіди про життя італійських отців і безсмертя душі» у 4 книгах, 594), понад 800 листів, зібраних у 14 книг.

Під тягарем архіпастирських клопотів він шкодував про залишення монастирського способу життя, однак у зв'язку із слабкістю світської влади Італії перед загрозою лангобардів був вимушений займатися ще й політичними справами, тому мав добре уявлення про клопоти можновладців і міг із повним правом висувати вимоги морального характеру до урядників.

Вважається, що саме св. Григорій I своїми працями значною мірою сформував новий християнський Захід на місці розділеної Римської імперії. Крім того, він зміцнював церковну дисципліну та розширював благодійництво, реформував богослужіння й організацію монастирського життя, віддавав перевагу простій і наївній вірі перед освіченими філософськими роздумами.



*св. Григорій I Великий
(бл. 540–604)*

«Діалоги» (у слов'янському перекладі – «Римський патерик») написані в простій, доступній формі – у перших трьох книгах автор на основі власних спогадів та авторитетних свідчень розповідає другу юності Петру про італійських святих та їх чуда, а в четвертій розглядаються питання про загробне життя та безсмертя душі, викладено вчення про чистилище.

Праця «Пастирське правило» – один із найкращих трактатів із пастирського богослов'я, який складається з чотирьох частин: у *першій* ідеться про те, які якості повинен мати покликаний до пастирського служіння, у *другій* – яке життя повинен провадити істинний пастир, у *третьій* – про правила гомілетики та настанови для пастви

Ганьбити й паплюжити діяння володарів нікому не вільно, навіть якби для цього були підстави.

*Св. Григорій I Великий,
«Пастирське правило»*

різних верств і станів, у *четвертій* – про щоденне смирення та усвідомлення пастирем власної недосконалості. У цій праці св. Григорій Великий пише, що піддані не тільки повинні коритися своєму володареві, але й утримуватися від оцінки й критики його життя – «коли хто взяв гріх на душу, осудивши владу, то нехай тремтить від переляку перед тим, що його самого осудить поставлена над ним влада». Таким чином, св. Григорій Великий фактично зводив християнський обов'язок перед світською владою до сповнення послуху пасивної покорі.

Недооцінена сучасниками, ранньохристиянська епоха, коли осмислення взаємин двох сил і проблем автономії церкви від держави стали предметом гострої дискусії, залишила нам низку далекосяжних наслідків, без яких складно уявити подальші культурно-цивілізаційні надбання та політичні ідеї наступних періодів.

ooo ooo ooo ooo ooo

Ранньохристиянські вчення не лише стали джерелом для формування середньовічної філософської думки, але й обумовили весь подальший розвиток політичного дискурсу в напрямі синтезу гуманістичних надбань античності з істинами християнського Одкровення, обґрунтування рівності людей перед Богом і засудження будь-якої дискримінації, поєднаних із радикальною переорієнтацією античного зневажливого ставлення до людини праці, а також новим поясненням наявності зла та несправедливості у світі свободою вибору людини та її вільною діяльністю, розмежуванням світської та духовної сфер життя суспільства.

Утверджуючи цінність людини, християнська політична доктрина намагається створити запобіжники для надмірного антропоцентризму, притаманного в тому числі і сучасній епосі. Цим визначається актуальність вчення, яке розвивали найбільші теологи на початку першого тисячоліття: сьогодні людська особистість не намагається досягнути належне їй у світі місце та приймає позицію, звернену на саму себе, зосереджену виключно на собі та власній владі, з якої впливає логіка одноразового використання всіх і всього навколо.

Питання для самоконтролю

1. Що, на Вашу думку, найбільше сприяло перетворенню давньоримської держави з республіки в імперію? Як це відобразилося на політичній думці того періоду?
2. Якими є основні причини швидкого поширення християнської віри в Римській імперії? Чим пояснюються поширені закиди та звинувачення проти християн?

3. Чому перші християни зазнавали переслідувань від юдейського проводу та римської влади? Якою є роль мучеництва для становлення християнської церкви?
4. В яких суспільно-політичних умовах відбувалося становлення відносин між християнською церквою та римською державою?
5. Які головні ідеї ранньохристиянської теології? Який їхній вплив на формування християнської політичної доктрини?
6. Чи можна вважати відомі слова Ісуса «віддайте кесарю – кесареви, а Боже – Богові» виразом християнської позиції щодо розділення духовного та світського життя?
7. Чи схвалювали перші християни непокору та опір правителям? Як апостол Павло у своїх посланнях закликає ставитись до влади? Як пише про це св. Климент I?
8. Хто такі апологети? В яких ранньохристиянських творах, що мають характер апологетичної літератури, розглядаються питання взаємодії церковної та світської влади?
9. Якою була позиція апологетів щодо відносин між Римською імперією та християнською церквою?
10. Що визначало зміст політичної складової теологічних розвідок отців Церкви та які проблеми були для них головними?
11. Чи може бути справедливою війна за вченням св. Амвросія? Якою є роль церкви у встановленні справедливості?
12. Який спосіб освячення церковних ієрархів обґрунтував св. Ієронім, захищаючи церкву від надмірного честолюбства?
13. Якими є головні функції церкви та державної влади згідно з поглядами св. Іоанна Златоуста? Які якості повинен мати істинний володар?
14. Як розглядаються відносини між духовенством і світським проводом у концепції двох мечів, сформульованій папою Гелазієм I?
15. Які елементи вчення св. Амвросія знайшли відображення у політичній теорії св. Августина?
16. Як св. Августин пояснює існування війн, голоду та соціальної несправедливості у світі, створеному досконалим Деміургом?
17. Яка ідея надає сенсу людській історії, за св. Августином? Яка роль держави в упорядкуванні суспільних відносин?
18. Що є причиною розділення світу на два царства: град небесний і град земний? Які характеристики цих двох градусів наводить св. Августин?
19. Яке значення мало вчення св. Августина про град Божий для обґрунтування домінування християнської церкви над середньовічними європейськими державами?
20. Як позиція Григорія Великого вплинула на подальшу солідаризацію діяльності християнської церкви та держави? Чому послух і покірність владі важливі для християн?

Література

Августин Аврелій (Блаженний; 354-430). Сповідь / Святий Августин; [передм. і прим. П. О. Ніколова]. – Х. : Фоліо, 2011. – 346 с.

Балух В. О. Історичні портрети античності та середньовіччя : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. О. Балух та ін. – Чернівці : Книги-XXI, 2007. – 502 с.

Бутенко Р. К. Церква та її роль в історії Західної Європи в епоху середньовіччя / Р. К. Бутенко. – Черкаси : Видавн. відділ ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2007. – 112 с.

Воловик В. І. Політична філософія : навч. посіб. / В. І. Воловик. – Запоріжжя : Промсвіта, 2012. – 183 с.

Вдовичин І. Августин «Блаженний» Аврелій // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 6-7.

Дион Кассий Коккейян. История кесарей. Книги LVII-LXIII «Истории римлян» / Предисловие, перевод, комментарии В. Н. Талаха; под ред. В. Н. Талаха и С. А. Куприенко. – К. : Видавець Купрієнко С. А., 2013. – 239 с.

Зайбт Фердинанд. Близк і вбогість Середньовіччя. Історія з початком і кінцем / Ф. Зайбт; [пер. з нім. Х. Назаркевич, О. Конкевич]; наук. ред. Р. Паранько. – Л. : Вид-во УКУ, 2009. – 511 с.

Кашук О. Суть і характерні риси щастя від володіння земними благами у творчості Григорія Великого / О. Кашук // Іноземна філологія : Укр. наук. зб. – 2010. – Вип. 122. – С. 251-257.

Корнієнко В. Сенека Луцій Анней // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 582-583.

Курілло В. Є. Особливості політичної культури західноєвропейського Середньовіччя / В. Є. Курілло, Е. М. Бабаєва // Наук. праці Чорноморського держ. ун-ту ім. Петра Могили. – Серія : Політологія. – 2012. – Т. 178. – Вип. 166. – С. 36-39.

Марру Анри-Ірене. Святой Августин и августинианство / А. И. Марру ; [пер. с фр. О. В. Головая]. – Долгопрудный : Вестком, 1999. – 207 с.

Омельчук В. В. Релігійна політика стародавніх і середньовічних держав: навч. посіб. / В. В. Омельчук, В. М. Лісничка. – К. : Персонал, 2011. – 608 с.

Орлов С. Григорій Святий // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 172-173.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон / [пер. з англ.] – К. : Основи, 1997. – 838 с. – С. 176-195.

Северин Л. В. Світські прошарки середньовічного суспільства: моральний вимір світогляду (в контексті західноєвропейської культури) / Л. В. Северин. – К. : Знання, 1998. – 23 с.

Середньовічні латинськомовні джерела : хрестоматія, іст.-лінгв. комент., словник / упоряд. В. М. Миронова. – К. : Київ. ун-т, 2013. – 199 с.

Татаркевич В. Історія філософії / В. Татаркевич ; [пер. з пол. А. Шкраб'юк]. – Л. : Свічадо, 1997. – Т. 1 : Антична і середньовічна філософія. – 456 с.

Феномен релігії у творах античних і середньовічних мислителів : колект. моногр. / Докаш В. І. та ін.; за ред. В. О. Балуха. – Чернівці : Рута, 2012. – 303 с.

Філософська думка. Sententiae : іст.-філос. спецвип. – № 1 : Антична і середньовічна філософія. – К. : Ін-т філософії НАН України, 2010. – 230 с.

Християнство у полі державно-церковних відносин: історія і сьогодення. До 1700-ліття проголошення Міланського едикту : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (Умань, 14-15 трав. 2013 р.) / редкол.: О. П. Чучалін (голов. ред.), В. П. Паєвський. – Умань : Видавець Сочінський, 2014. – 145 с.

Цебрій І. В. Духовно-моральна парадигма в педагогічній творчості ранньохристиянських наставників середньовічної Європи / І. В. Цебрій. – Полтава : ПНПУ ім. В. Г. Короленка, 2011. – 373 с.

Розділ 3. Історія зарубіжних політичних вчень доби Середньовіччя

Тема 10. Політична думка Візантії

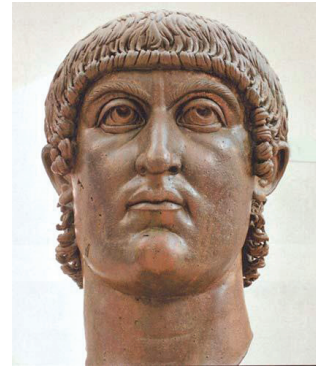
- 10.1. Загальна характеристика політичної думки Візантійської імперії
- 10.2. Політичні теорії ранньої Візантії (Євсевій Кесарійський, Юстиніан)
- 10.3. Погляди Фотія I на особливості імператорської влади часів розквіту Візантійської імперії
- 10.4. Візантійська концепція етатизму й соборності та її вплив на формування авторитарних політичних режимів сучасності

10.1. Загальна характеристика політичної думки Візантії

Візантійська імперія була однією з найвпливовіших, найбагатших і найтриваліших за часом свого існування державно-політичних утворень в історії людства, що виникло на руїнах античної Священної Римської імперії, коли спочатку римський імператор Діоклетіан (284–305) офіційно поділив Римську імперію на Східну та Західну частини, а остаточне формування нової самостійної імперії історики датують 330–395 роками, коли Західна Римська імперія впала під натиском варварів, а в Східній офіційно закріпилась християнство як державна релігія.

Проте звична тепер назва імперії ніколи не була її офіційною назвою – правителі й жителі Візантії називали себе римлянами (дав.-гр. *romai* – ромеї), а свою державу – Римською імперією (дав.-гр. Βασιλεία Ῥωμαίων, *Basileia Romaion*; лат. *Imperium Romanum*) або скорочено «Романією» (Ῥωμανία, *Romania*). Уперше назви «Візантія», «Візантійська імперія» з'являються у XVII–XVIII ст. у працях німецького історика І. Вольфа (книга «*Corpus Historiae Byzantinae*», 1557) та французя Ш. Дюканжа («Історія Візантії», 1680). Нову назву Вольф узяв від старогрецької назви міста Візантії, яке фактичний засновник Візантії римський імператор *Костянтин I Великий* (лат. *Flavius Valerius Aurelius Constantinus*) у 330 р. оголосив столицею своєї імперії та перейменував у «Новий Рим», хоча в історії куди міцніше закріпилася його нова неофіційна назва – «Константинополь» (сучасний Стамбул).

На становлення політичного режиму та політичної думки Візантії в цілому вирішальний вплив здійснили історичні, політичні, географічні передумови появи наймогутнішої протягом наступного тисячоліття імперії світу. Якщо Стародавній Рим як історико-політичний феномен виник внаслідок поглинання й переосмислення елліністичної політичної культури за домінування латинської мови та суспільно-політичних відносин, притаманних жителям Апеннінського півострова, то Візантія була певним «поверненням до першоджерел» – з огляду на географічне розташування тут домінували грецька мова та (що особливо важливо) соціокультурні традиції полісного типу з доволі розви-



Костянтин I Великий
(273–337)

нутими елементами самоврядності не тільки в містах-полісах, але й у навколишніх до них сільських поселеннях.

Усе це сприяло розвитку й поширенню у Візантії ремесл, зростання й збагачення значних торгово-ремісницьких груп, представники яких були відносно незалежними й доволі соціально активними. Ці соціальні групи створювали найбільший внутрішній валовий продукт і закономірно, що на саме на них в першу чергу мала орієнтуватися держава у вибудові своєї внутрішньої політики. Не випадково один із перших (331 р.) указів імператора Костянтина I стосувався надання права громадянам на певну свободу слова, зокрема на висловлювання щодо діяльності місцевих адміністрацій, причому зауваження громадян в обов'язковому порядку мали бути доведені до відома імператорської вертикалі влади. Цей указ відкрив дорогу бурхливому розвитку міських партій, їх постійній боротьбі та суттєвому впливу партій на суспільно-політичне життя Візантійської імперії.

Новоутворена монархія, таким чином, поставала шляхом конвергенції внутрішньо-полісно-самоврядних традицій еллінізму з ієрархічно-централізованого римського правового порядку. В результаті централізовані органи імперського державного управління були своєрідною надбудовою над широкою мережею елементів самоврядності міських і сільських громад та фактично спиралися на них і делегували їм частину управлінських функцій.

Від Риму Візантія взяла дві провідні політичні ідеї: ідею права як першооснови суспільно-політичних відносин, в яких Закон панує над усіма, включно з імператором; 2) ідею сакральності – «священності» держави. Остання з цих ідей органічно поєдналася з християнством й спричинила до появи концепту «священної християнської імперії» (лат. *Imperium Romanum Christianum*) як «останньої всесвітньої імперії».

Християнська церква відносно швидко пройшла смугу протиборств внутрішніх течій (православ'я, аріанство, монофізитство, несторіанство та ін.) й боротьби із залишками язичницьких релігій й остаточно утвердилася як офіційна державна релігія у IV столітті. Новий зміст отримав і стародавній політико-філософський концепт *ойкуменізму* (дав.-гр. *οἰκουμένη*, від дав.-гр. *οἰκέω* – наслідую, проживаю), широко розповсюджений в Священній Римській імперії. Якщо за появи цього терміну (його авторство приписують давньогрецькому географу Гекатею з Мілету) він означав відому грекам частину земної кулі з центром в Елладі, то у візантійському прочитанні Ойкуменою стала зватися християнська – цивілізована – частина світу з центром у Константинополі, покликана нести світло цивілізації в інші – варварські – землі та народи.

У результаті у Візантії відбулося фактичне злиття держави та церкви, світського державного та церковного управління, появи філософсько-політичного концепту «симфонії» держави та церкви, що передбачав злиття суспільства та держави в єдиному «сборному» державно-церковному організмі. Ця концепція «симфонії» як концепція взаємодоповнної єдності влади духовної та влади державної, попри різноманітні зміни її певних акцентів у різні часи, відіграла важливу роль у державноорганізованому житті людства понад тисячу років. Святенність держави, успадкована від Риму, в християнстві перетворилась не тільки на святенність імперії, але й на святенність фігури самого імператора, який вважався «помазаником Божим».

Водночас, вплив полісно-елліністичних суспільно-політичних відносин на формування політичного режиму проявив себе в тому, що в абсолютній автократичній монар-

хії (якою за формою й була Візантійська імперія) так і не закріпилася спадковість передачі імперської влади. Імператорська влада набувалася внаслідок офіційної процедури виборів двома найголовнішими «конституційними інституціями» – Сенат і народ та військо. Тільки сам факт обрання імператора наділяв його всією повнотою державної влади та «Божого помазання», тим самим підкреслюючи виконавчу роль імператорів як магістратів імперії, право яких віддавати накази, карати й винагороджувати делегувалося народом і освячувалося Богом. Таким чином, за висновком візантолога І. Чичурова, Візантійська імперія за формою політичного режиму була необмеженою монархією з елементами протоконституціоналізму, могутню саме державницькою, етатистською традицією, а не особистою деспотичною владою. На чолі монархічної імперської Візантії стояв імператор, якого ще називали «автократ» (грец. *αὐτοκράτωρ* – самодержець) або «василевс» (грец. *βασίλευς* – цар). Та влада монарха попри її «Божественне походження» не передавалася у спадок, а набувалася через вибори найдостойнішого з числа військової та державницької політичної еліти. Тільки після того обранець «народу й війська» й отримував «Боже помазання».

Важливим соціальним ліфтом слугувала військова справа та служба в органах державного управління. Людина зі самих «низів» могла стати видатним воєначальником, політиком або «багатієм-олігархом» і вже з цієї посади навіть стати імператором. Наприклад, імператор Михайло II починав своє сходження на трон з найманцем війська, Михайло IV був звичайним мінялою, прославлений імператор Василь I походив зі селян і свою кар'єру вибудовував на різних державних посадах.

Таким чином, головним надбанням політичної думки Візантії стала ідея «священної християнської імперії» як знаряддя волі Божої на землі, отже – Богообраної держави, праобраз «небесного царства» на Землі. Особливе місце в цьому концепті посідав Константинополь – християнська столиця, побудована на «чистій» від язичництва землі, освячена Богом, а відтак – «Божий град», «Другий Рим», «Новий Ієрусалим», покликаний привести людство у «Христове царство». Надзвичайна живучість цього концепту протягом майже двох тисячоліть може бути засвідчена численними спробами московської православної церкви та московських правителів (які від І. Грозного до В. Путіна вважають свою державу правонаступницею Візантії) оголосити Москву «Третім Римом», а відтак і свій політичний курс – як єдино правильний богохранимий шлях подальшого розвитку людства.

Отже, політична думка Візантії формувалась як синтез трьох основних передумов: 1) давньогрецько-елліністичного укладу суспільно-політичного життя; 2) традицій римського права та державності; 3) християнства у його православному варіанті.

10.2. Політичні теорії ранньої Візантії (Євсевій Кесарійський, Юстиніан)

Євсевій Кесарійський (грец. *Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου*) – візантійський історик, філософ, учений-енциклопедист, церковний діяч (архієпископ Кесарії – столиці провінції Юдея), одна з найосвіченіших постатей свого часу. Офіційно зарахований до числа «Отців Церкви». Широко розповсюджене його найменування як «батько церковної історії». Погляди викладені у таких працях, як: «Церковна історія» (324), що описує події від початку християнства до 324 року, «Хроніка» (326) – історія від творення світу до 326 р., «Життя

блаженного базилевса Костянтина» (337), «Приготування до Євангелія» (бл. 310–320), «Докази на користь Євангелія» (бл. 310–320) (два останні твори присвячені обґрунтуванню так званого «природного одкровення», та існування протохристиянства у дохристові часи у формі юдейської релігії).

Формування особистості Євсевія Кесарійського відбувалося у складні часи докорінного реформування суспільно-політичного життя та формування на уламках Священної Римської імперії нового християнського державного утворення. Народився мислитель у Палестині, отримав найкращу на ті часи освіту в Єрусалимі та Антіохії, під керівництвом пресвітера Памфіла був залучений до збору й систематизації книг ранньохристиянських авторів у кесарійській бібліотеці. За Діоклетіанівських часів гоніння на християн був вимушений покинути Кесарію, сидів у тюрмах, мандрував Єгиптом, Сирією, Палестиною, де також збирав ранньохристиянські рукописи та проповідував християнство. Його стійкість у вірі, енциклопедична освіченість, принесли визнання в християнському світі й у 311 р. він став єпископом Кесарії Палестинської.



Євсевій Кесарійський
(263–340)

Після обрання Костянтина I імператором (306), заснування ним Константинополя (330) та затвердження християнства (313–325) Євсевій стає наближеною до імператора особою, його одноступенем у питаннях основ розбудови нової державності. Він відіграв значну роль на скликаному Костянтином Першому Вселенському соборі християнської церкви (інша назва – I Нікейський собор), який відбувся у 325 році в м. Нікея. На соборі Євсевію, як найавторитетнішому з понад 200 делегатів, було довірено скласти Символ віри – певну формулу віросповідання, в якій оголошувалася божественність «єдиносущого Отцю», Бога-Сина, закріплювався обов'язок християнина вірувати в Духа Святого, а наприкінці містилася анафема арианству як християнській ересі (пізніше, на Константинопольському соборі 381 р. цю частину було вилучено).

Саме Євсевій Кесарійський вважається розробником християнської політико-філософської концепції християнської імперії як продукту божого промислу, божественного походження як інституту імператорської влади, так і власне Візантійської держави. Було створено міф про те, що імператорська влада Костянтину I була передана самим Богом і задія виконання Божої волі розбудови своєрідної копії Божого царства на Землі. В такому розумінні імператор виступає не як Бог, але як його замісник на Землі, що вилилося у формулу «імператор править разом з Сином Божим».

Концепція Євсевія Кесарійського базувалась на християнському визнанні трансцендентності Бога, що трансформувалося й у визнання трансцендентного сприйняття державної влади, чим заклала фундаментальні підвалини абсолютної теократичної монархії дуально-єдиного типу: Бог-Вседержитель (*Панкратор*) керує справами небесними й духовними, Імператор-Всеволодець (*Космократ*) – управитель справами земними.

Учення Євсевія Кесарійського органічно поєднало й одночасно розвело потенціальний конфлікт дуальності церковної та світської влади. Відтепер інститути церкви та держави виступали двома рівноправними частинами єдиного Божого задуму, принесеного з небес божественного державного порядку, в якому функції та завдання мирські й духовні є взаємодоповнюваними, існуючими в «симфонії» (співзвучності, суголоссі) церков-

ної та світської влад. При цьому імператор Костянтин I, як співправитель Бога й підзвітний йому реалізатор Божої волі та «захисник» християнства виступав у Євсевія Кесарійського вождем християнського народу, «Новим Моїсеєм», відповідальним не тільки за державу, але й за Церкву. В такому розумінні імператор прирівнювався у церковних справах до офіційного глави церкви – патріарха, а відтак мав право на «влаштування» в тому числі й церковних справ. Відтепер проблема єдності держави та церкви становила собою повідний обов'язок та персональну відповідальність імператора.

Вітчизняний дослідник Візантії В. Омельчук зауважує: «З оформленням чіткої ієрархії світських інститутів держави релігія продовжувала виступати одним із наріжних каменів офіційної ідеології. Відповідно релігія функціонально була потрібна органам державної влади Візантійської імперії для сакралізації існуючої системи суспільних відносин, чітко визначеного управлінського та соціального ієрархічного порядку, сутнісного наповнення існуючої системи нормативно-правових актів».

Відстоювання та розповсюдження «істинної віри» в новій політико-філософській доктрині ставало провідним компонентом візантійського патріотизму, що будувався навколо «візантоцентризму» й богообраності «священної християнської імперії» та її особливої місії навернення «поганських» народів у християнство. Відтак фігура імператора виростала далеко за межі його імперії, візантійський імператор уже розглядався як очільник не тільки й не стільки своєї держави, а як очільник усіх християн світу – всієї християнської Ойкумени.

Політична конструкція Візантійської імперії, обґрунтована Євсевієм Кесарійським та покладена в основу державності Костянтином I Великим, не знала суттєвих змін майже 200 років й була реформована тільки за часів імператора *Юстиніана I Великого*. Роки його правління (527–565) ознаменували остаточний відхід Візантії від римських політико-правових традицій до власне візантійського стилю правління. Цей період історики називають ще переходом Візантії від античності до середньовіччя.

Утім, реформи Юстиніана не торкалися «божественної сутності» християнської імперії, сакральності фігури самого, імператора, ролі церкви в державі, та «симфонії» церковної й світської влади в процесах управління суспільством. Найбільших реформ зазнала система римського права, яка у суттєво переробленому вигляді отримала назву «Зведення (Кодифікація) Юстиніана» (лат. *Corpus iuris civilis*). Нова – кодифікована – система права мала врегулювати державно-владні, світсько-церковні та майнові відносини.

І хоча сам Юстиніан проголошував метою своєї діяльності «реконкісту» (повернення захопленого вандалами Заходу до лона «Римської християнської імперії») історичне значення Кодифікації Юстиніана полягає в тому, що саме з неї розпочато «рецепцію римського права» – процес запозичення і засвоєння середньовічною Європою римсько-візантійських юридичних концепцій, поглядів, понять і конструкцій та вбудування їх у систему адміністративно-державного управління країн Європи. Тим самим Кодифікація Юстиніана може розглядатися як фундаментальна першооснова сучасної правової держави.



Юстиніан I
(483–565)

10.3. Погляди Фотія I на особливості імператорської влади часів розквіту Візантійської імперії

Патріарх Фотій I (грец. Πατριάρχης Φώτιος) – енциклопедист, знавець античної літератури, видатний візантійський богослов, Патріарх Константинопольський (858–867, 877–886). Офіційно зарахований до числа «Отців Церкви».

Основні праці: «Бібліотека» (845), «Послання Михайлу Болгарському» (865), «Учительні глави» (880), «Друге повчання¹» (882), «Про імператора» (885), а також «Лексикон» – тлумачний словник грецької мови.

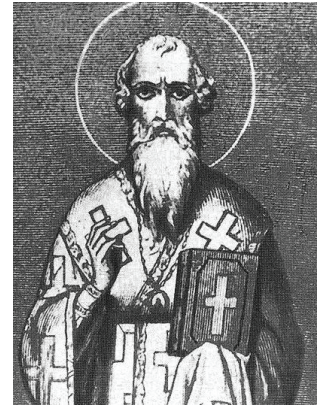
Майбутній Константинопольський патріарх народився у наближеній до імператорського двору знатній благочестивій родині вірменського походження. Він отримав блискучу освіту, провадив викладацьку діяльність у Константинополі та був призначений на впливову посаду протоаскікрита (керівника імператорської канцелярії). На державній службі він зіткнувся з жорсткою внутрішньоклановою боротьбою за владу як серед оточення імператора, так в церковному середовищі. В результаті тієї боротьби до влади в Константинополі приходять кесар Варда (хоча де-юре імператрицею була його сестра Феодора), він відсторонює від влади всіх своїх опонентів, в тому числі церковного ієрарха Візантії й становить на його місце Патріархом Константинопольським свого керівника канцелярії.

Після вбивства Варди Василем I Македоняном останній сходиться на візантійський престол і Фотій відправляється у заслання. Проте невдовзі Василь I повертає Фотія до палацу для навчання імператорських дітей. У цей час між Римом і Візантією загострюються відносини через суперечку щодо церковної юрисдикції Болгарії. Саме Фотію приписують заслуги у християнізації Болгарії та заснування болгарської (охридської) церкви. Про значний вплив Фотія на тогочасну Болгарію свідчить і «Послання Михайлу Болгарському»². У цьому Посланні Фотій повчає правителя Болгарії премудростям християнського правителя та фактично викладає щойноохрещеному очільнику держави сутність політичної системи, суспільно-владних відносин та основи державного управління, характерні для тогочасної Візантії.

У Посланні Фотій визначає ключові ціннісні конструкти могутності Візантійської імперії, найголовнішим із яких, власне квінтесенцією візантійської політичної ідеології, є «симфонічна» єдність державності та православної церкви (у Фотія це обґрунтовується фразою: «правильність догматів передбачає упорядкованість державного устрою»). При цьому гармонія ідеального суспільства, в якому спільними зусиллями органів державної влади та церкви досягається спільними завданнями, які Фотій означає терміном *κοσμιότης* – краса, що створюється впорядкованістю, чинністю, досягненням «порядку» (грец. τάξις). У візантійській системі цінностей краса і порядок виступають як нерозривні категорії. За такого підходу набуває зовсім іншого, відмінного від нині звичного, значення загальновідома старовинна сентенція «Краса врятує світ». У розумінні візантійських мислителів, Світ врятує порядок, який і є сам по собі красою.

¹Серед дослідників досі триває суперечка, кому належать «Учительні глави» та «Друге повчання» – імператору Василю I чи (за його дорученням) Патріарху Фотію I. Ми дотримуємося другої точки зору.

²*Борис I* – князь Болгарії, який прийняв хрещення 864 р.; у хрещенні прийняв ім'я Михайло.



Патріарх Фотій I
(820–896)

Вищій цінності порядку у Фотія підпорядкована й уся сутність політичного устрою, в якому не повинно бути місця нестабільності, перемін, заворушень, оскільки головна властивість імператора та князя, за Фотієм – «зберігати одностайність підданих безтурботним, у той час як здатність бунтувати народ є властивістю тирана, який у загальній загибелі й розбраті черпає свою непохитність». Таким чином християнська віра гарантує державній владі легітимність, а дотримання встановленого порядку політичного устрою гарантує стабільність.

Стабільність політичного порядку за будь-яку ціну виступає у Фотія другим наріжним каменем візантійської політичної ідеології. Він повчає болгарського монарха: «Не змінюй нічого у з легкістю і без явної для народу причини, оскільки, якщо причини невідомі, а сама зміна правомірна, вони все одно звинуватять у зміні не себе, а твою легковажність». Усе, що загрожує стабільності викликає у Фотія різко негативне ставлення, навіть нововведення, які здатні «... бентежити людські помисли, а натовп викликати на лихослів'я і зухвалість». Стабільність політичного режиму є наслідком розсудливості й щирості та доброти намірів підданих. Саме щирість, доброта намірів (грец. *ήσθνοια*) виступає у Фотія найголовнішою ідеологічною домінантою, що визначає сутність відносин між владою і суспільством.

За Фотієм, стабільність передбачає системність – в управлінні державними справами, умінні побачити й передбачити проблеми, проаналізувати їх та прийняти вірне управлінське рішення. Відтак не стільки сила й відвага цісаря є запорукою могутності держави, але його здатність до стратегічного мислення: «властивість мудрих мужів передбачити труднощі й долати їх за допомогою благої поради... Зброя нерідко перемагала слово. Але й сила слова нерідко притупляла гостроту війни та зупиняло навалу великих військ. У сполученні зі словом, сильні руки, відповідно, подвоюють перемогу».

Легітимність політичного режиму у Фотія має забезпечуватися не тільки єдністю державного та церковного організацій, але й вивіреною системою публічних комунікацій (особливістю спілкувань імператора з народом, особливих процедур імператорського церемоніалу тощо), покликаних укріплювати політичні міфи про богообраність, мудрість і справедливість монарха. Навіть молитися Фотій пропонує монарху не одноосібно, а «на людях і публічно, оскільки це примножує чистоту помислів та закликає людей до наслідування». Обов'язком владоможця є, таким чином, відслідковувати настрої та помисли суспільства (сучасною мовою – володіти інструментами зворотного зв'язку) – «князю личить звідусіль вловлювати думки підданих і так укупі користуватися дружбою, владою та порадами».

При цьому важливу роль відіграє сталь управління державного лідера, який впливає на формування стилю державного управління та відносин влади з народом у всій країні, оскільки «характер правителя стає законом для підданих». Власний приклад монарха має бути примножений у суспільному сприйнятті і відповідною поведінкою та відповідними чеснотами його керманічів. Призначені цісарем високопосадовці мусять своїми вчинками та управлінськими рішеннями примножувати славу й справедливість

Уважай щирість та доброту намірів керованих сильніше і надійніше зброї, мужності та войнства; останні ж корисні за наявності першої; коли ж вона зникає, то краще, щоб разом із нею зникли і ті, оскільки вони швидше обертаються проти ненависної влади, ніж проти ворогів.

*Фотій I,
«Послання Михайлу
Болгарському»*

монарха. Тому Фотій наполягає, щоби «ставити керманічами людей, багатих на чесноти, принаймні, найсправедливіших, оскільки беззаконня чиновників викликає гнів та ненависть до тих, хто їх призначив».

Стабільності сприятиме й справедливість – монарха, політичного устрою, владних відносин. Узагалі справедливість є вічною константою усіх часів і народів, проте кожен новий час і інший народ вкладають в розуміння справедливості різний сенс. У Фотія справедливість є результатом законності (що є закономірним з погляду на домінуючу роль правової системи в ідеологічній конструкції побудови та управління Візантійською імперією). Оскільки ж державна влада, за Фотієм, беззаперечно володіє презумпцією законності, вона має гарантувати справедливість, а тому «мужу, що володіє могутністю та позбавлений нужденності, непростимо грішити несправедливістю... Навпроти багатьох похвал вартий той, хто має велику владу діяти несправедливо, але творить справедливість».

Законність тут змальовується у ієрархічній але гармонійній сукупності органів влади та їх взаємодії. Природа справедливості в імперії пов'язується Фотієм не стільки з фігурою імператора, скільки з корпусом професійних суддів, які виокремлюються мислителем в окремий клас розгалуженого державного апарату. Ідеальний суддя в такому розумінні виступає не просто чиновним посередником від юрисдикції між імператором і народом, а те, що він при цьому уособлює саму державну владу – справедливу, якщо рішення виносить справедливе, або несправедливу – якщо рішення виносить несправедливе. Тому найкращим суддею є той, хто «швидкими помислами полює за природою справедливості, а, спіймавши її, правильно вчиняє; швидкий у допомозі скривдженим, повільний у покаранні винних; сильніший за спокусу золота і не менш влади; то, що отримує верх над гнівом і не терпить поразки від співчуття. Єдину спорідненість, дружбу і славу такий суддя знає в суді по справедливості».

Водночас, правитель у Фотія хоча й володіє презумпцією законності, але не може ставати вищим за закон. Навпаки, «більше володіння владою зобов'язує до власного більш суворого дотримання законності». Відтак правитель не виступає уособленням державності, а лише інструментом Божої волі щодо встановлення справедливості в державі. Однак за Фотієм, тип політичного режиму й державного устрою не є визначеним на небесах продуктом Божої волі, оскільки «Спаситель наш, і Господь не визначив типів держави та їх устрою. Адже люди володіють достатнім досвідом для цього».

Таким чином у концепції політичної думки Візантії періоду її розквіту на відміну від ранньовізантійського періоду відходить на другий план божественна сутність самого імператора, його партнерство з Богом у управлінні державою. Ключовими ж концептами все більшу виступають «гармонійна симфонія» дуалістичного управління суспільством інститутами держави та церкви, побудованого на чіткій правовій системі, де законам має підкорятися кожен, включно з імператором. Державний же апарат має примножувати законність і справедливість як шлях розбудови майбутнього царства Христового на Землі.

10.4. Візантійська концепція етатизму й соборності та її вплив на формування авторитарних політичних режимів сучасності

На нашу думку, окремої уваги вартий розгляд таких ідеологічних конструктів, зароджених Візантією, як *етатизм*³ і *соборність*⁴. Важливість такого розгляду пояснюється тим, що ці конструкти не тільки існують в політичному просторі сьогодення, але й продовжують впливати на процеси державотворення та суспільного розвитку.

У політичній науці, етатизм означає політичну ідею та політичну практику державного контролю різних сфер соціального життя: економічної, соціальної, політичної, культурної, або кожної з них до певної міри. Етатизм позиціонується як протиположна анархізму й індивідуалізму та є фундаментальною цінністю ідентитарного (колективістського) суспільства, яке має беззаперечний пріоритет над особистістю. Етатизм може набувати різні форми від – монархізму до тоталітаризму, але він завжди розглядає людину як гвинтик державної машини.

Візантія є, по суті, вітчизною етатизму. Саме тут отримала тисячолітню політичну практику ідея підкорення інтересів кожної людини (включно з найвищою посадовою особою – імператором) інтересам державно-церковного дуумвірату. Держава виступала для людини батьком – турботливим, грізним, справедливим, а навзаєм вимагала покірливості, добромисності, пасивного очікування та невтручання у «вищі справи» соціального управління.

Зокрема, етатизм як зверхність держави над всіма сферами суспільного життя у вже згаданого вище Фотія виступає «ідеальним станом» та позначається, зокрема, поняттям *κοσμιότης*, тобто «краса», що створюється стрункістю, впорядкованістю, чинністю державного ладу, що функціонує в гармонії з християнською вірою та неподільною думкою суспільства як «цілого суспільного організму» (Фотій, «Послання Михайлу Болгарському»). При цьому «порядок» у Візантії носив характер сакральний і мав одночасно й інше трактування – «ієрархія», за таким баченням впорядковане життя є життя в рамках державної ієрархії, у підпорядкуванні всіх сфер життєдіяльності людини встановленим ієрархічним відносинам. У координатах етатизму навіть «більшу відповідальність за несправедливість несе не безпосередній винуватець, а той, хто не зупиняє несправедливість; імператор мусить прислухатися до скарг потерпілих від несправедливості, бо останнім, якщо вони не знайшов захисту у государя, залишається лише сподіватися на помсту Бога, який і стягне з тебе за нехтування» («Учительні глави» Василя I).

Історична живучість етатизму полягає в тому, що він придушує свободу, приватні інтереси підпорядковує суспільним, але дозволяє сконцентрувати ресурси на тих чи інших стратегічних напрямках державотворення (створення могутньої армії або флоту, індустріалізація, освоєння космосу тощо). Наприклад, принцип етатизму був закладений М. К. Ататюрком в Конституцію Туреччини (1937) як офіційна доктрина. За історично

³*Етатизм* (фр. *état* – держава) – напрям політичної думки, який розглядає державу як найвищий результат і мету суспільного розвитку й передбачає безперечне нехтуваннями інтересами індивідуума, якщо вони йдуть врозріз із державно-суспільними інтересами.

⁴*Соборність* – філософсько-політична концепція, що охоплює весь уклад життя суспільства, комплекс його морально-етичних норм, що передбачає однастайну моноідейну згуртованість суспільства, держави та православної церкви навколо укріплення «священної православної держави», поширення її юрисдикції на увесь навколишній світ.

нетривалий час така політика призвела до прискореного розвитку турецької економіки, і лише в повоєнні часи Туреччина відмовилася від використання етатизму у внутрішній політиці.

Етатизм є взаємодоповнюючим ідейно-політичним компонентом ще одного породження Візантії – *соборності*. Якщо соціальним тлом етатизму є радикальне проникнення держави в усі сфери суспільного життя, то соціальним тлом соборності є таке ж саме радикальне проникнення релігії, тотальна християнізація політики, утвердження християнської імперії та перетворення християнства на єдину, державну ідеологію. Оскільки ж у Візантії державні органи та церковні інституції виступали монолітним владним дуумвіратом, то етатизм і соборність виступали тут аналогічним ціннісним дуумвіратом, фундаментальною цінністю політичного устрою імперії.

Важко до любові домішувати страх, оскільки ті, хто любить, зовсім не мають страху, а ті, що бояться, не бажають любити. Державець має серед найкращих викликати любов (адже в їх страхові немає потреби), іншим же належить боятися держави, щоб вони утримувалися від дурного. Убояться вони без ненависті, то ж і на того, хто карає, будуть дивитися не в гніві, а як на батька, що виховує...

Фотій I,

«Послання Михайлу Болгарському»

Соборність закладена всім вченням Евсевія Кесарійського. У нього це певна «симфонія» віри, церковних інститутів, держави, суспільства та дій і помислів кожного жителя імперії – від простолюдина до кожного чиновника й самого імператора. Концепт «соборності» виступає як центральна складова частина візантійсько-православного вчення про суспільство, яке уособлює «священну християнську державу» як найоптимальнішу модель колективного життя. При цьому власне «соборність» має два виміри – внутрішньоцерковний і зовнішньосуспільний.

У першому (*внутрішньоцерковному*) вимірі вона стосується власне православної церкви й означає, що:

- православна церква єдина проповідує повну істину;
- у географічному сенсі осягає весь Всесвіт й відтак охоплює всі людські спільноти, не беручи до уваги расову, класову, соціальну тощо приналежність людини;
- взаємодіє зі всією повнотою людської моральності як у позитивному, так і в негативному проявах.

У другому (*зовнішньосуспільному*) вимірі соборність виступає як духовне, культурне, політичне тощо злиття людей у єдине «суспільне тіло» задля спільного виживання. Як зазначає Н. Іщук, у результаті домінування соборності людина вважала себе частиною світу та колективу й не уявляла свого життя поза межами колективу, відтак ідентифікувала себе лише завдяки належності до певної соціальної групи. Це привело до того, що поступово соборне світосприйняття почало пронизувати всі сторони людського життя, а індивідуалізм виступав скоріше прикладом «антиповедінки», аніж нормою співжиття православної спільноти.

Соборність розглядалась візантійськими мислителями як найвища форма «єдиномудства», що охоплює абсолютно всіх громадян держави включно з імператором, котрий навіть у відносинах з підданими має підпорядковуватися соборності. Так, у Агапіта (VI ст. н. е.) в «Експозиції пересторожних глав» (лат. *Expositio capitum admonitoriumum*) зауважено: «подібно до того як золото перетворюючись у руках митця, залишається золотом незалежно від того, які форму воно набуває, так само імператор отримуючи владу, залишається самим собою, його природа подвійна: він є подібним Богу, але й рівним до

будь-якої людини. Він хоча й зверхник над усіма, проте разом з усіма є рабом Бога; недоступний в силу величі своєї земної влади, він має стати доступним для нужденних».

У імператора Василя I (867–886) у відомих «Учительних главах» серед повчань майбутнім імператорам також йдеться про те, що імператор має вчиняти так само, як вимагається від чиновників та простолюдинів: «не берись робити те, за що сам засуджував би інших, бо піддані мають судити справи архонтів; якщо ти будеш дотримуватися цього правила, то досягнеш тим самим два результати: ти і себе вбережеш від осуду, і підданих навчиш... всіляко викручуватись в чесноті; якщо ж ти будеш робити протилежне тому, що кажеш, то совість тобі суддя; а якщо, промовляючи блага, ти і будеш поступати так само, то знайдеш одночасно і свідків, і суддів твого життя, і бездоганих наслідувачів твоєї досконалості»

Отже, візантійська соборність передбачала ідейно-духовну єдність як усередині трьох соціетальних континуумів – суспільства, церкви, держави – так і між ними, забезпечуючи «єдиний» світогляд, мислення, мотивацію соціальних дій у церковному середовищі, державному управлінні та суспільстві. Щодо цього вітчизняний візантолог В. Омельчук зазначає, що «Візантійська Церква як соціогуманітарний і правовий інститут займала важливе місце у виробленні та реалізації державної політики, формуванні правосвідомості підданих імперії. Владний режим із її допомогою забезпечував лояльність мешканців, успішно інтегруючи чужорідні елементи у витворений гуманітарний простір. У структурі цього середньовічного простору саме релігія відігравала для офіційного Константинополя роль своєрідного сакрального маркера стабільності соціально-політичних процесів».

Соборність такого типу межує з тоталітаризмом, бо не визнає права на думку, що відрізняється від думки всього суспільно-державного організму. Соборність же, помножена на етатизм (коли громадяни у всьому покладаються на державу й не мають бажання брати участь у формуванні й реалізації політики), не просто обумовлює формування тоталітаризму, але й виступає серцевиною його політичної ідеології. Для соборності й для тоталітаризму притаманне гасло «Держава – понад усе!», у той час як для демократії ідеалом є «Людина – понад усе!». Соборність формує принципово інше від західноєвропейського розуміння концепту свободи виключно як свободи духу, але не свободи індивідуального вибору, бо індивідуальний вимір є неможливим, адже він за нас вже зроблений – Богом, церквою та державою. Тим самим соборність придушє індивідуальну свободу заради «вищої мети» й створює передумови самоусвідомлення суспільства не як спільноти самоцінних індивідуумів – етнічних, конфесійних, соціальних, політичних, професійних тощо – а як нерозривної сукупності крихітних частинок єдиного соціального організму як вищої метафізичної реальності.

Слід зазначити, що протягом останнього часу відновилися спроби деяких держав повернути до життя принципи соборності та етатизму у своїй політиці. Причому якщо за часів Візантійської імперії релігія у формі соборності функціонально була потрібна органам державної влади для сакралізації існуючої системи суспільних відносин, чітко визначеного управлінського та соціального ієрархічного порядку, сутнісного наповнення існуючої системи нормативно-правових актів, етатичного домінування держави над особистістю, то так само й сьогодні, відповідно, концепт «соборності» потрібен державам авторитарного типу як духовний «замінник» релігії в такій же легітимізації власного політичного режиму.

Найзагрозливішим проявом сучасного етатизму та соборності є фактичне прикриття цими ідеологічними конструктами агресивної загарбницької зовнішньої політики під виглядом притаманних цим конструктам ідей «збирання земель», «захисту єдиновірців» (наприклад, у модифікованому вигляді – «захисту ”русского мира”»).

ooo ooo ooo ooo ooo

Підсумовуючи, наведемо слова французького візантолога Ш. Діля: «Візантія створила блискучу культуру, напевне, найблискучішу, яку тільки знали середні віки, безперечно єдину, яка до XI ст. існувала у християнській Європі. Константинополь залишався протягом багатьох століть єдиним великим містом християнської Європи, не знав собі рівних за пишністю. Своєю літературою та мистецтвом Візантія мала значний вплив на народи, що її оточували. Від неї залишилися пам'ятники та величні твори мистецтва, котрі показують нам весь блиск візантійської культури. Тому Візантія займала в історії середніх віків значне і, варто сказати, заслужене місце...».

Власне, найважливішим внеском політичної теорії та практики Візантії до загальносвітової історії політичної думки можна вважати так звану «реконкісту» – майже тисячолітнє збереження античних поглядів на побудову правової системи держави й передача їх мислителям епохи Відродження. Цінність політичної думки Візантії в сфері взаємовідношення права та держави полягає в тому, що саме на візантійських державно-правових джерелах з часом постає концепція правової держави.

Водночас, у ціннісному плані візантійська теорія принесла й до сьогодні живучі ідейні конструкти етатизму та соборності, які продовжують обґрунтовувати різного роду авторитарні політичні режими й легітимізувати в їхніх очах прагнення цих режимів до певної ціннісної, політичної й навіть територіальної експансії.

Питання для самоконтролю

1. Розкрийте взаємозв'язок: а) візантійської та грецької філософсько-політичної думки; б) візантійської та римської філософсько-політичної думки.
2. Як у концепції Євсевія Кесарійського співвідносяться церква, держава та суспільство?
3. Якими у візантійській політичній думці виступають взаємовідносини імператора та Бога?
4. У чому полягає чистота й «Божий промисел» заснування Константинополя?
5. У чому полягає сутність концепції «останньої християнської імперії»?
6. Який вплив здійснили традиції й уклад давньогрецьких полісів на формування інституту візантійських імператорів?
7. Чому Константинополь називають «Другим Римом»?
8. У чому полягає візантійська концепція «симфонії» влади?
9. Як трансформувався греко-римський концепт ойкумени у Візантійській імперії?
10. Які провідні риси державотворця виокремлює Фотій?
11. Які функції імператора як провідного інституту державної влади виокремлює Євсевій Кесарійський?
12. Які три основні джерела синтезу політичного устрою Візантійської держави?
13. Яким, на думку Фотія, має бути ідеальний чиновник?
14. Як пов'язані сакралізація державної влади та її легітимність?
15. Яким є бачення свободи в концепції соборності?

16. У чому полягав реформізм Кодифікації Юстиніана?
17. Як проблематика етатизму відображені у політичні думці Візантії? Хто був її провідником?

Література

- Ващева И.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. – СПб. : Алетей, 2006. – 271 с. – (Серия: «Византийская библиотека». Исследования).
- Величко А.* Политико-правовые очерки по истории Византийской Империи / А. М. Величко. – М. : ФондИВ, 2008. – 242 с. – (Серия: «Имперская традиция»).
- Диль Ш.* Византийские портреты / Ш. Диль ; [пер. с фр. М. В. Безобразовой]. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2011. – 741 с. – (Серия: «Византийская библиотека»).
- Диль Ш.* История Византийской империи / Ш. Диль ; [пер. с фр. А. Е. Рогинской]; – М. : Гос. изд-во иностр. лит-р., 1948. – 160 с.
- Ищук Н.* Соборність та етатистські інтенції візантійської ідеології [Електронний ресурс] / Н. В. Ищук // Вісн. Нац. авіац. ун-ту. Сер. : Філософія. Культурологія. – 2014. – № 2. – С. 94-98. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Vnau_f_2014_2_25.pdf. – Назва з екрана.
- Люттвак Э.* Стратегия Византийской империи / Э. Н. Люттвак. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 646 с.
- Омельчук В.* Симфонія влад у політико-правовій моделі Візантійської імперії [Електронний ресурс] / В. В. Омельчук // Наук. записки Ін-ту законодавства Верховної Ради України. – 2013. – № 3. – С. 14-19. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nzizvru_2013_3_5.pdf. – Назва з екрана.
- Омельчук В.* Нормативно-правове забезпечення державно–церковних взаємин у Візантійській імперії : монографія / В. В. Омельчук. – К. : Золоті ворота, 2014. – 575 с. – (Серія: Світові традиції держ. упр.; вип. 3).
- Омельчук В. В.* Релігійна політика стародавніх і середньовічних держав / В. В. Омельчук, В. М. Лісничка : навч. посіб. – К. : Персонал, 2011. – 608 с. – (Серія: Світові традиції держ. упр.; – вип. 1).
- Острогорський Г.* Історія Візантії / Г. Острогорський ; [пер. з нім. А. Онишко]. – 3-є вид., доп. – Л. : Літопис, 2002. – 588 с.
- Перунін В.* Народження державності Київської Русі очима імператора Візантії – рік 947 [Електронний ресурс] / В. Перунін // Вісн. Книжкової палати. – 2014. – № 8. – С. 22–24. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/vkr_2014_8_8.pdf. – Назва з екрана.
- Успенский Ф.* История Византийской империи / Ф. И. Успенский. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 637 с. – (Серия: «Классики и современники»).

Тема 11.

Тома Аквінський: погляди на державу, право і закон

- 11.1. Сутнісна характеристика доктринального підходу Томи Аквінського
- 11.2. Погляди Томи Аквінського на державу
- 11.3. Теорія закону Томи Аквінського
- 11.4. Концепція права Томи Аквінського

11.1. Сутнісна характеристика доктринального підходу Томи Аквінського

Вершини могутності як у політичному, так і у духовному житті середньовічної Європи римо-католицька церква досягла у XIII ст. Тоді ж завершилося створення системи схоластики – католицької теології, орієнтованої на виправдання постулатів віри засобами людського розуму. У її побудові надзвичайно велику роль відіграв домініканський монах, учений-богослов *Тома Аквінський*, чії твори стали свого роду енциклопедією офіційної церковної ідеології Середньовіччя. Основні праці: «Сума проти язичників» (повна назва – «Книга про істину католицької віри проти язичників», яку іменують також «Сумою філософії», 1259-1264), «Сума теології» (1265-1273), «Про правління державців» (повна назва трактату – «Про правління державців, присвячене королю Кіпру», 1265-1266).



*Тома Аквінський
(1225/26–1274)*

За своїм духом і складом мислення Аквінат був справжнім філософом. Викладення ним філософсько-теологічного матеріалу відрізняється винятковою логічністю й є зразком для подальшого освоєння. Обґрунтування кожної проблеми починається філософом із формулювання низки аргументів на захист того чи іншого положення, після чого наводяться контраргументи. В основній частині висловлюється все те, що слід сказати про дане питання. Завершується викладення спростуванням протилежних аргументів. Основну увагу Аквінський приділяє проблемами загальної метафізики, етичної філософії та вченню про спасіння. Він виступає за активне вторгнення Церкви у філософію та науку, а також є противником концепції «двох істин», що давала відомий простір пошуку «земної істини», нижчої стосовно істини «небесної» (що пізнається Одкровенням і вірою), але не залежної від неї, а часом навіть і протилежної.

Аквінський першим із середньовічних філософів Західної Європи широко використовував праці Арістотеля, які були ним значно переосмислені. У Арістотеля Тома сприйняв: 1) розуміння пізнання як рецептивного процесу (на цій підставі він побудував свою емпіричну теорію пізнання); 2) поняття доказу, на якому він засновував розмежування знання та віри; 3) поняття причинного зв'язку подій, на якому ґрунтувався його погляд на співвідношення Бога і створеного ним світу; 4) поняття дії (або енергії) і потенції, а також поняття форми і матерії (на їх основі Тома будував теорію душі та тіла, психологію і філософію природи); 5) поняття міри, на якому будувалася його етика.

Система Аквінського базується на ідеї принципової згоди двох істин – заснованої на Одкровенні і виведеної людським розумом. Теологія виходить із істин, даних в Одкровенні, і використовує філософські засоби для їх розкриття; філософія рухається від раціонального осмислення даного у чуттєвому досвіді до обґрунтування надчуттєвого, наприклад, буття Бога, його єдності тощо. Це призводить до створення Аквінським вчення про гармонію віри і розуму, яке містило такі основні положення. Між методами пізнання за допомогою віри і за допомогою розуму є багато спільного, є схожість: і віра, і розум пізнають один і той самий предмет – Бога – і створений ним світ. Обидва методи пізнання – віра і розум – не виключають, а доповнюють один одного. Обидва джерела пізнання створені Богом і тому мають однакове право на існування. Однак, подібність між цими джерелами наших знань не означає їх рівності, рівноправності. Між ними є істотні відмінності: віра приймає істину, насамперед, істину про існування Бога-творця, ґрунтуючись на почутті, бажанні, волі; розум постійно сумнівається у здобутих ним істинах, шукає доказів навіть такої істини, як буття Бога. Отже, віра вища за розум: це «божественне, надприродне світло», яким сповнена Біблія, істини богослов'я. Розум же – це людський інструмент, дана людині безпосередня здатність. Це «природне світло», втілене в істинах філософії, покликане бути лише «служницею богослов'я».

Для переконання тих, хто сумнівається у вірі, потрібно вдатися до філософії, яка виконує допоміжну роль, зокрема, може допомогти довести існування Бога, яке неочевидно. Тому для свого порятунку людина повинна досягнути це найбільш доступним для неї шляхом. Методи природного досягнення істини можуть бути двоякі. Перший шлях – визначити причину (*propter quid*), другий – пізнати причину через слідство (*quia*). Метод *quia* Тома Аквінський демонструє, висунувши п'ять доказів буття Бога: 1) *рух*: все, що рухається, рухається кимось (чимось) іншим – отже, є первинний двигун усього – Бог; 2) *причина*: все, що існує, має причину – отже, є першопричина – Бог; 3) *випадковість і необхідність*: випадкове залежить від необхідного – отже, первісною необхідністю є Бог; 4) *ступень якості*: все, що існує, має різні ступені якостей (краще, гірше, більше, менше тощо) – отже, має існувати вища досконалість – Бог; 5) *мета*: все у навколишньому світі має якусь мету, прямує до мети, має сенс – значить, існує якийсь розумний початок, який направляє все до мети, надає сенс усьому – Бог. «Бути суцим» щодо Бога – це визначення не тільки акту існування, але й сутності, оскільки у Богові сутність та існування збігаються: Бог є саме буття і джерело буття для всього суцього. Богу як суцьому можуть також бути притаманні трансценденталії – такі, як «єдине», «справжнє» (суцше відносно інтелекту), «благе» (суцше відносно бажання) тощо.

Виходячи багато в чому зі вчення Арістотеля, Аквінський розглядав Бога як першопричину і кінцеву мету суцього, як «чисту форму», «чисту актуальність». Сутність всього тілесного полягає в єдності форми і матерії. Згідно з Аквінатом, матерія – «чиста потенційність», бо лише завдяки формі річ є річчю певного роду та виду. Крім того, форма виступає в ролі цільової причини утворення речі. Спираючись на пізнього Арістотеля, Тома канонізував християнське розуміння співвідношення ідеального та матеріального як співвідношення споконвічного принципу форми («принципу порядку») з несталим принципом матерії («слабкішим видом буття»). Злиття першопринципу форми та матерії народжує, за Аквінатом, світ індивідуальних явищ. Це останнє положення поставило крапку в одному з найгостріших дискусійних питань християнської схоластики. Християнство, а значить і схоластика не могли не бути стурбовані тлумаченням свого ставлення

до матерії, оскільки третя іпостась верховного абсолютного божества – Ісус Христос – був, за Біблією, явлений в образі людини, тобто об'єднав у собі Божественну (ідеальну), і людську (матеріально-тілесну) природу. Сам факт цього об'єднання не давав можливості повністю ігнорувати матерію як «ніщо» (чого вимагав догмат про творіння з нічого), тому кваліфікація матерії Аквінатором за допомогою цілої системи витончених міркувань в якості «слабкішого виду буття» була сприйнята Церквою як вихід із логічного тупика. Матерія, таким чином, отримала у схоластиці часткове «виправдання».

У трактуванні Аквіната індивідуальність людини – це особистісна єдність душі та тіла; слідом за Арістотелем він вважає, що саме душа володіє життєдайною силою людського організму. Людина, за Арістотелем і Томою Аквінським, – це єдина субстанція, тому тіло і душа не є різними речовинами. Душа нематеріальна і самосуца: вона – субстанція, що знаходить свою повноту лише у єдності з тілом. Але тілесність має сутнісну значущість: саме через неї душа тільки й може утворювати те, що є людиною. Душа завжди має унікально-особистісний характер. Згідно з Аквінатором, тілесне начало людини органічно бере участь у духовно-душевній діяльності особистості. Виходить, що думає, переживає, ставить мету не тіло і не душа самі по собі, а вони у своїй єдності. Хоча душа як *anima separata* (душа відокремлена) й існує після смерті тіла, проте без тіла душа живе неповним життям в очікуванні Страшного суду і загального воскресіння з мертвих, коли вона набуде призначене для неї тіло й людина знову стане єдиною субстанцією. Особистість, за Томою, є «найшляхетніше» у всій розумній природі.

Основний принцип пізнання, за Аквінатором, – реальне існування загального. У питанні про універсалії Тома Аквінський висловлювався так само, як Ібн-Сіна. Існують три роди універсалій. Перші – безпосередні універсалії – існують в самих речах, *in rebus*, і становлять сутність цих речей. Другі – уявні універсалії – існують в людському розумі, *post res*. Але, крім того, універсалії існують і в Божественному розумі, до речей, *ante res*. Ці універсалії і є ідеї, або початкові форми, зразки всіх речей. Таким чином, Аквінський примиряє позиції і реалістів, і номіналістів, і концептуалістів, стверджуючи, що універсалії існують і в Божественному розумі, до речей, і в самих речах, і після речей, тобто в мисленні людини в результаті операцій абстрагування та узагальнення.

Людині притаманні дві можливості пізнання – почуття та інтелект. Пізнання починається з чуттєвого досвіду під дією зовнішніх об'єктів. Аквінат стверджує: «Немає нічого в розумі, чого спочатку не було б у почуттях». Тобто все, що людина знає, приходить у розум через органи чуття. Але сприймається не все буття об'єкта, а лише те в ньому, що уподібнюється суб'єкту. При входженні в душу того, хто пізнає, пізнаване втрачає свою матеріальність і може увійти до неї лише як «образ». Річ існує одночасно незалежно від нас у всьому своєму бутті та всередині нас як «образ». Завдяки «образу», що є елементом буття речі, предмет входить у душу, у духовне царство думок. При цьому спочатку виникають чуттєві образи, а з них інтелект абстрагує «розумоосяжні образи». Істину Аквінат визначає як «відповідність інтелекту і речі». При цьому поняття, утворені людським інтелектом, істинні тією мірою, якою вони відповідають своїм поняттям в інтелекті Бога. Основним принципом істини для пізнання є твердження: «Божественна віра веде розум».

Перекручувати релігію, від якої залежить життя вічне, набагато тяжчий злочин, ніж підробляти монету, яка служить для задоволення потреб тимчасового життя. Отже, якщо фальшивомонетників, як й інших лиходіїв, світські государи справедливо карають смертю, ще справедливіше страчувати еретиків, якщо вони викриті в ересі ...

Тома Аквінський

У своїх етичних поглядах Тома спирався на принцип свободи волі людини, на вчення про суще як благо, Бога як абсолютне благо і зло як явище, що деякою мірою позбавлене блага. За Аквінатором, зло є лише менш досконалим благом; воно допускається Богом заради того, щоб у Всесвіті здійснювалися всі ступені досконалості. Найважливішою ідеєю в етиці Томи є концепція, згідно з якою блаженство становить кінцеву мету людських прагнень. Воно полягає в найдивовижнішій людській діяльності – в діяльності теоретичного розуму, в пізнанні істини заради самої істини і, отже, насамперед у пізнанні абсолютної істини, тобто Бога. Основу добродісної поведінки людей становить природний закон, що корениться в їхньому серці, і вимагає здійснення блага, уникнення зла. За Аквінатором, без Божественної благодаті вічне блаженство недосяжно.

Тома Аквінський – войовничий захисник папства. Особливо люто нападав він на єретики, закликаючи владу безжально розправлятися з ними.

11.2. Погляди Томи Аквінського на державу

Уявлення Аквінатора про державу – перша спроба розвинути християнську доктрину держави на базі аристотелівської «Політики». На відміну від Августина Блаженного, який вважав, що держава – це покарання за первородний гріх, Аквінатор твердить, слідом за Арістотелем, що людина за своєю природою є «твариною суспільною (політичною)» (*zoon politikon*). Людям органічно притаманне прагнення об'єднуватися та жити в державі. Тома, проте, вносить у цю формулу новий зміст: держава, як і природа, і все суще, бере свій початок від Бога. Але створена Богом природа володіє деякою автономією і творчими властивостями, і такими ж властивостями володіє створена природою держава.

Процедура утворення державності аналогічна процесу створення світу Богом. Під час акту творення спершу виникають речі як такі, потім здійснюється їх диференціація за функціями, які вони виконують у межах внутрішньорозчленованого світопорядку. Діяльність монарха схожа з активністю Бога. Перш ніж приступити до управління світом Бог вносить до нього стрункість і організованість. Так і монарх насамперед засновує і влаштовує державу, а потім починає керувати нею.

Мета державності – «загальне благо», забезпечення умов для гідного, розумного життя. На думку Аквінатора, реалізація цієї мети передбачає збереження феодально-станової ієрархії, виключення зі сфери політики землеробів, дрібних ремісників і торговців, дотримання усіма встановленого Богом обов'язку коритися правителям, що уособлюють собою державу. У цьому поділі Тома Аквінський також наслідує Арістотеля і стверджує, що ці різні категорії працівників необхідні для держави в силу її природи, яка в його теологічній інтерпретації виявляється, у кінцевому рахунку, реалізацією законів Провидіння.

У питанні про форми держави Тома майже у всьому поділяє погляди Арістотеля. Він говорить про три чисті, правильні форми (монархія, аристократія, політія) і три хибні (тиранія, олігархія, демократія). Принцип поділу на правильні і неправильні форми – ставлення до загального блага і законності (панування справедливості). Правильні держави є політичною владою, а неправильні – деспотичною. Перша ґрунтується на праві і звичаї, друга – на свавіллі, вона не обмежена правом. Основною ознакою державної влади є право видання законів.

Відповідно до точки зору сучасного дослідника Ч. Вазолі, форма правління для Аквінатора в принципі не важлива, аби вона вела до досягнення спільного блага, тобто до

забезпечення корисного й мирного співіснування всіх людей. Тому в традиційну систему Тома вносить від себе симпатію до монархії. В ідеалі вважає її найкращою, найприроднішою формою через її подібність до світобудови, а також людського організму, частини якого об'єднані та скеровуються одним розумом.

Також історичний досвід показував (за переконанням Аквіната) стійкість тих держав, де панував один, а не багато: «Найкращим чином управляється та людська множина, що керується одним. Це підтверджується досвідом. Бо провінціям або містам-державам, якими управляє не один, притаманні розбрати, і вони перебувають у хвилюванні, не знаючи миру». Будучи у своїй державі тим, чим душа в тілі, чим Бог у світі, монарх зобов'язаний керуватися виключно благом народу. Нагородою за справедливе управління має служити не земна слава, а милість Бога, який возвеличить монарха у загробному житті. Тома Аквінський виділяв два різновиди монархічного устрою – *абсолютну монархію* і *монархію політичну*. Порівняно з першою друга, на думку Аквіната, має низку безперечних переваг. У ній вагому роль відіграють великі феодалі (світські і духовні, «князі Церкви»). Влада государів тут залежить від закону і не виходить за його межі.

Проте Тома усвідомлював крайню складність утримання монархії на ідеальному рівні, а монархію, що відхилилася від мети, тобто тиранію, вважав найгіршою формою, як Платон і Арістотель. У своїй жадібності тиран здатний забути все: «князі у нього як вовки, що викрадають здобич, проливають кров, гублять душі, щоб вгамувати свою користь». Аквінат радить: «Тримайся подалі від людини, що має владу позбавляти життя, і не будеш збентежений страхом смерті». Тому на практиці слід віддати перевагу змішаній формі правління. Але якщо Арістотель представляв політію як комбінацію з кращих властивостей олігархії і демократії, то у Томи в змішаній формі переважає монархічний елемент. Республіку (демократію) Тома Аквінський вважав державою, що прокладає шлях до тиранії, роздирається боротьбою партій та угруповань. Аквінат дійшов висновку, що якість влади зворотно пропорційна кількості панівних осіб, а тому «... аристократія гірша за монархію, але краща за політію, а народоправство завжди небезпечніше самодержавства з причини своєї природної схильності до переродження в одноосібну диктатуру».

Слідом за Арістотелем Тома стверджує, що держава не повинна бути ані занадто великою, ані занадто малою. Її розмір має бути таким, щоб країна живила народ і щоб її можна було захистити від зовнішніх ворогів. Аквінат поділяє погляди Стагірита на моральні небезпеки прибережного розташування держав, приєднуючи до них ще й гігієнічні.

Склад населення не повинен бути однорідним: якби всі зайнялися одним і тим самим, це вже не була б держава. Відвертаючись від дійсності, що його оточувала, і маючи на увазі грецький світ, Тома Аквінський відстоює три класи у суспільстві: вищий – правителі, нижчий – хлібороби, робітники, дрібні торговці, музиканти, і середній, найчисленніший, – воїни, судді, адміністратори, багаті. Дворянство, яке, очевидно, входить до середнього класу, розуміється Аквінатом як родова схильність до чесноти, що передається від батька до сина. Хоча дворяни багаті, але не у дворянстві сутність багатства.

Отже, один управляє краще, ніж багато, тому що вони тільки наближаються до того, щоб стати єдиним цілим. До того ж те, що існує за природою, влаштоване найкращим чином, оскільки природа в кожному окремому випадку діє найкращим чином, а загальне управління в природі здійснюється одним. Адже і у бджіл один цар, і у всьому Всесвіті єдиний Бог, творець всього і правитель. І це розумно. Воістину будь-яка множина походить від одного.

Тома Аквінський

Цар справедливий розбудовує землю, а корисливий розорє її.

Тома Аквінський

У трактаті «Про правління державців» Тома Аквінський порушує ще одну дуже важливу тему: *взаємовідносини церковної та світської влади*. За Аквінатором, вища мета людського суспільства – вічне блаженство, але для її досягнення зусиль правителя недостатньо. Турбота про цю вищу мету покладається на священників і особливо на намісника Христа на Землі – Папу, якому всі земні правителі повинні підкорятися, як самому Христу. Папство розглядало весь християнський світ як єдність, свого роду величезну державу, що керується намісником Бога – Папою. Другим доказом для Томи були поширені в його час історичні аргументи: дар Костянтина, скинення Папою Захарієм останнього з Меровінгів – Хільдеріка III, покладання Папою Адріаном I римської корони на Карла Великого, зведення папами німецьких королів у римські імператори.

У розумінні Аквіната дві влади співвідносяться як душа і тіло. Звичайно, духовна влада є вищою за світську, матеріальну. У розв'язанні проблеми співвідношення церковної та світської влади Тома Аквінський відходить від концепції безпосередньої теократії, підпорядковуючи світську владу церковній, але розрізняючи сфери їхнього впливу і надаючи світській владі істотну автономію: вона повинна керувати лише зовнішніми діями людей, а церковна – їхніми душами.

Прагнучи підвести базу під втручання кліру в справи держави і довести перевагу духовної влади над світською, Тома Аквінський ввів і обґрунтував три елементи державної влади: 1) сутність; 2) форма (походження); 3) використання. Така відмінність потрібна Аквінату для того, щоб довести, що держава і державна влада – установа людська.

Сутність влади – це порядок відносин панування та підпорядкування, при якому воля осіб, що знаходяться вгорі людської ієрархії, рухає нижчими верствами населення. Даний порядок заведений Богом. Таким чином, за своєю споконвічною сутністю влада – встановлення божественне. Тому вона завжди є чимось гарним, благим. Конкретні ж способи її походження (точніше, заволодіння нею), ті чи інші форми її влаштування можуть іноді бути дурними, несправедливими. Не виключає Аквінський і ситуацій, за яких користування державною владою вироджується у зловживання нею: «Отже, якщо множина вільних людей спрямовується володарем до загального блага цієї множини, це правління пряме і справедливе, яке і личить вільним. Якщо ж правління спрямоване не до загального блага множини, а до особистого блага володаря, це правління несправедливе і хибне». Отже, другий і третій елементи влади у державі часом виявляються позбавленими відбитку Божественності. Це трапляється тоді, коли правитель або приходить до керма влади за допомогою неправедних засобів, або панує несправедливо. І те й інше – результат порушення заповітів Бога, велінь римокатолицької церкви як єдиної влади на землі, що представляє волю Христа.

Наскільки дії правителя відхиляються від волі Божої та суперечать інтересам Церкви, настільки піддані мають право, з точки зору Аквінського, надавати цим діям опір. Правитель, який панує всупереч законам Бога і принципам моралі, перевищує свою компетенцію, втручаючись, наприклад, у сферу духовного життя людей або обкладаючи їх надмірно важкими податками, перетворюється на тирана. Оскільки тиран дбає тільки про свою вигоду і не хоче знати загальної користі, зневажає закони і справедливість, народ

Оскільки духовна влада і світська, обидві похідні від влади Божої, то світська влада настільки перебуває під духовною, наскільки вона їй Богом підпорядкована, а саме у справах, які стосуються спасіння душі; внаслідок цього в таких справах слід швидше коритися церковній владі, а не світській. У тому ж, що стосується громадських благ, слід більше коритися світській владі, ніж церковній, відповідно до повчання «кесарю кесарево».

Тома Аквінський, коментарі до «Сентенцій» Петра Ломбардського

може повстати та скинути його. Однак остаточне вирішення питання про допустимість крайніх методів боротьби з тиранією належить, за загальним правилом, Церкві, папству.

Мислитель приділяє увагу й мистецтву правління. У поглядах на завдання управління помічається вплив християнства, що відрізняє схоластика від перипатетика. Таких завдань, на думку Томи, два: захист території від ворожого вторгнення і допомога слабким, полегшення страждань нещасним. Правителю необхідні глибокі знання, істинна віра і володіння політичною наукою (Тома називає її «діяльною наукою»). Тільки у цьому випадку буде досягнута згода станів і здійсниться «загальне благо», яке і є метою держави. У питанні мистецтва правління видно й відмінності між Томою Аквінським і Арістотелем. Обидва порівнюють правителя з керманичем. Але Арістотель вказує при цьому на те, що керманича об'єднують із усіма іншими особами, які перебувають на кораблі, спільні інтереси, спільна небезпека; Аквінат звертає увагу лише на те, що напрямок корабля визначаються волею керманича. У Арістотеля мотивом діяльності правителя визнається усвідомлення його залежності від держави. Тому управління державою він уявляє обов'язком, який найсправедливіше виконувати почергово всім. І Арістотель з іронією говорить про прагнення людей до влади заради вигод, що випадково об'єднуються з нею. Тома Аквінський вважає мотивом урядової діяльності не свідомість спільності інтересів усіх складових держави, а Божу волю, яка призначає правителя держави і дає нагороду в майбутньому житті.

Арістотель визначав добродесність, що виражається у взаємних відносинах панівних і підвладних, як товариськість. Аквінський також зупиняється у вченні про чесноти на питанні про ставлення до володарів, але чеснотою, що відповідає цим відносинам, він вважає покору, яку, до речі, у Арістотеля ми зовсім не знайдемо серед особливих чеснот. Аквінат, навпаки, доводить, що покора є особливою самостійною чеснотою, оскільки покора велінням вищого сама по собі вже благо. Подібно до того, як явища природи створюються дією природних сил, так дії людей – їхньою волею. Але як все нижче приводиться у рух вищим, так і в суспільстві вищі в силу даної їм Богом влади спрямовують своєю волею діяльність підвладних. І оскільки направляти дії розуму і волі значить наказувати, то за природним порядком, встановленим Богом у природі, нижче підпорядковується вищому, і точно так само в суспільстві, за природним і Божим правом, підлеглі повинні коритися вищим.

У цілому вчення Томи, як прийнято вважати, зміцнило основи феодальної держави. Воно стало одним із найбільш послідовних обґрунтувань божественної природи влади.

11.3. Теорія закону Томи Аквінського

Значне місце у політико-правовій доктрині Томи займає вчення про закони, їх види і співпідпорядкованість. Аквінат широко застосовував категорію «закон» для пояснення різних явищ, властивих політично оформленому суспільству. Досліджуючи сутність права, Тома порушує чотири питання: 1) чи є закон чимось, що належить до розуму; 2) чи завжди закон спрямований на загальну користь; 3) чи є розум людини достатньо компетентним для того, щоб створювати закони; 4) чи є публікація законів суттєвим моментом для того чи іншого закону?

Сутність закону він вбачає в упорядкуванні людського життя та діяльності під кутом зору блаженства як кінцевої мети. Конкретизуючи свою характеристику закону як «загального правила», Тома підкреслює, що закон повинен виражати загальне благо всіх членів суспільства і встановлюватися всім суспільством або тими, кому воно довірило

підкування про себе. Крім того, до істотної характеристики закону Аквінат відносить і необхідність його оприлюднення, без чого неможлива сама його дія як загального правила і мірила людської поведінки. Свої характеристики закону Тома підсумовує у визначенні: «Закон є відоме встановлення розуму для загального блага, оприлюднене тими, хто піклується про суспільство».

Закон є відоме правило і мірило дій, яким хто-небудь спонукається до дії або утримується від неї.

Тома Аквінський, «Сума теології»

Відповідно до Томи Аквінського, всі закони пов'язані між собою нитками субординації. Цей «зв'язок» породжує відому «логіку законів», за якої ніхто з володарів не може суб'єктивною волею порушити закон, що є гарантією стабільності та спадкоємності влади. Запозичивши від Арістотеля поділ законів на *природні* (вони самоочевидні) і *позитивні* (писані), Аквінат доповнив його розподілом на закони *людські* (визначають порядок суспільного життя) і *Божественні* (вказують шляхи досягнення «небесного блаженства»). З поєднання цих двох класифікацій виводяться чотири види законів: вічний (Божественний природний, *lex aeterna*), природний (людський природний, *lex naturalis*), людський (людський позитивний, *lex humana*) і Божественний (Божественний позитивний, *lex divina*).

Піраміду законів вінчає *вічний закон* – універсальні норми, загальні принципи Божественного розуму, що управляє Всесвітом. «Вічний задум Божественного закону і є вічний закон, призначений Богом для управління наперед відомими йому речами». Бог створив світ із певною метою. Будівництво не закінчено, план знаходиться у голові Творця, але він проявляється у Всесвіті мірою його розвитку відповідно до Божого задуму. Вічний закон ніде не записаний, а оприлюднений Богом в усній формі Божественного слова і адресований тварі, що його слухає. Вічний закон укладений у Богіві, тотожний йому; він існує сам по собі, і від нього похідні інші види законів. Оскільки все підпорядковується Божественному Задуму, то все причетне до вічного закону. Обмеженій людській свідомості вічний закон в його цілісності недоступний. Але щоб людина могла слідувати Божественному призначенню, вона була наділена здатністю осягати окремі частини вічного закону, розпізнавати, що йому відповідає, а що суперечить. Людині властива внутрішня усвідомленість добра та зла, належного і неналежного поведіння.

На цій основі людина виробляє певні раціоналістичні принципи, складові *природного закону*, який є не чим іншим, як відображенням вічного закону в людському розумі, у свідомості мислячих істот, «відбиток Божественного світла на нас». Він породжений розумом людей подібно до того, як вічний закон укладений у Божественному розумі. Функція природного закону – розрізнення добра та зла. Сутність цього закону відповідно до природи кожного створіння полягає в прагненні до блага. Тому «першим приписом закону є те, що «благо слід виконувати і до нього прагнути, а зла треба уникати. Решта приписів природного закону ґрунтуються на ньому». Порядок приписів природного закону відповідає порядку природних схильностей. Аквінат виділяє три основні схильності: 1) притаманне всім субстанціям прагнення зберегти своє буття, з усіма наслідками, що випливають звідси; 2) притаманне всім тваринам прагнення до злягання, виховання потомства тощо; 3) притаманне лише людині «схильність до блага згідно з природою її розуму». Природний закон пропонує прагнути до самозбереження і продовження роду, зобов'язує шукати істину (Бога) і поважати гідність людей. Природний закон один і той самий для всіх людей. Тим самим, Тома розвиває теологічний варіант концепції природного права.

Різниця в природних (фізичних, емоційних та інтелектуальних) властивостях і якостях різних людей, різноманітність життєвих обставин тощо призводять до неоднакового розуміння і застосування вимог природного закону, а також різного ставлення до них. Обумовлена цим невизначеність, пов'язана з неконкретністю велінь природного закону, суперечить їх загальнообов'язковому і по суті своїй єдиному для всіх людей характеру та змісту.

Конкретизацією природного закону є *людський (позитивний) закон*. Тома Аквінський задається питанням, чи потрібні взагалі людські закони, і розглядає аргументи проти їх необхідності. *По-перше*, оскільки мета будь-якого закону – спонукання людей до блага, то це краще робиться за допомогою умовлянь і з власної волі, ніж із примусу, який встановлюється людським законом. *По-друге*, згадуючи аристотелівське визначення судді як одухотвореного правосуддя (справедливості), Тома протиставляє його неживому правосуддю, тобто закону, і віддає перевагу першому. *По-третє*, людські вчинки різноманітні, а закон має загальний характер, тому краще доручити мудрим розбирати кожную конкретну справу.

Усі ці аргументи Аквінат спростовує. *По-перше*, за допомогою вмовляння і з власної волі до чесноти прагнуть люди «благого складу». Але «є й такі, які виявляють буйство і схильність до пороку, а на них нелегко впливати словами. Страх покарання – ось що може утримати їх від зла. Отже закони необхідно було встановити в ім'я миру серед людей і чесноти», – підсумовує Тома. *По-друге*, легко знайти кількох мудрих людей для видання законів, ніж багатьох для справедливого суду. Крім того, ті, хто встановлює закони, довго розмірковують, аналізуючи багато випадків; судові ж рішення ухвалюється швидко і на підставі тільки одного випадку. Нарешті, судді, ухвалюючи рішення, нерідко бувають упереджені, чого не можна сказати про законодавця. *По-третє*, рішення на розсуд судді можливо, але лише тоді, коли закон взагалі не передбачає даного випадку. Коротше, людський закон необхідний. Питання в тому, хто його встановлює і яким він має бути.

Розум людини, на думку Аквінського, здатний створювати закони. Проте приватна особа законодавствувати не може, оскільки здатна лише перестерігати, але не примушувати. Закон же виконується примусово. «Цією силою примусу володіє множина (людей) або державний муж, який має право накладати покарання ... Тому тільки він один має право створювати закони». Окрім цього, щоб дійсно стати «правилом і мірилом» людських вчинків, закон має бути відомий тим, кому він адресований. «Тому для того, щоб закон набув обов'язкової сили, притаманної кожному закону, слід долучити до нього людей, які збираються управляти в згоді з ним. Таке прилучення відбувається через ознайомлення під час оприлюднення. Тому саме оприлюднення необхідно для того, щоб закон набув свою силу».

На відміну від закону природного, людський (позитивний) закон є імперативом із мінливим змістом. Норми людського закону в різних країнах можуть бути несхожими. Те, в чому вони виявляються однаковими, й утворює «право народів». Специфічне в них інтегрується в «право громадян» кожної окремої держави.

Людським (позитивним) законом, за Аквінатом, є тільки ті людські встановлення, які відповідають природному закону (велінням фізичної та моральної природи людини), інакше ці встановлення – не закон, а лише спотворення закону та відхилення від нього. З цим пов'язане розрізнення Томою *справедливого* і *несправедливого* людського

(позитивного) закону, бо він вважав, що «людські закони не можуть володіти тією непогрішністю, яка відрізняє висновки наук, підкріплені доказами».

Мета людського закону – загальне благо людей, тому законом є лише ті встановлення, які, з одного боку, мають на увазі це спільне благо і виходять із нього, а з іншого боку – регламентують людську поведінку лише в її зв'язку та співвіднесеності зі загальним благом, яке виступає необхідною (конститууючою) ознакою і якістю позитивного закону. З відповідності людського закону природному впливає також необхідність встановлення у позитивному законі реально здійснених вимог, дотримання яких посилює для звичайних, недосконалих у своїй більшості людей. Закон позитивний повинен розглядати людей такими, які вони є (з їх недоліками та слабкостями), не висуваючи надмірних вимог (у вигляді, наприклад, заборони всіх пороків і всього зла). З цим пов'язана й однаковість (рівність) вимог, що висуваються позитивним законом в інтересах загального блага до всіх людей (рівність тягот, повинностей і под.). Загальність закону, таким чином, має на увазі момент рівності, у даному випадку у вигляді застосування рівної міри й однакового масштабу вимог до всіх. Позитивний закон, крім того, повинен бути встановлений належною інстанцією (у межах її правочинів, без перевищення влади) і оприлюднений. Тільки наявність у людських встановленні всіх цих властивостей і ознак робить їх позитивним законом, обов'язковим для людей. В іншому випадку мова йде про несправедливі закони, які, за оцінкою Тома, не будучи власне законами, не обов'язкові для людей.

Аквінат розрізняє два *види несправедливих законів*. Несправедливі закони першого виду (у них відсутні ті чи інші обов'язкові ознаки закону, наприклад, замість загального блага є приватне благо законодавця, перевищення ним своїх прав тощо), хоча і не обов'язкові для підданих, але їх дотримання не забороняється в ім'я загального спокою і небажаності культивувати звичку не дотримуватися закону. Тома також підкреслює, що не виключено, що довільні дії правителя – зло, послане підданим за гріхи. Але в будь-якому випадку опір – гріх. «Адже Петро вчить нас смиренно підкорятися не тільки добрим і чесним, але навіть, – як сказано в другому посланні Петра, – поганим панам». До другого виду несправедливих законів належать ті, що суперечать Божественному закону. Такі закони не тільки не обов'язкові, але й не повинні дотримуватися та виконуватися. Ставлячи на перше місце релігійну моральність, Аквінат схвалює непокору тиранам аж до повстання, якщо тиран змушує здійснювати акти, що суперечать вірі, але будь-який виступ проти законної влади він вважає смертним гріхом.

Нарешті, ще один вид закону – *Божественний*. Він є частиною вічного закону, який передається за допомогою Одкровенень. Божественний закон міститься у Біблії і одкровеннях Святих. Обґрунтовуючи необхідність Божественного закону, Тома вказує на низку причин, що вимагають доповнення людських установлень Божественними:

- *по-перше*, Божественний закон необхідний для визначення кінцевих цілей людського буття, осягнення яких перевищує власні обмежені можливості людини;
- *по-друге*, Божественний закон необхідний як вищий і безумовний критерій, яким слід керуватися в разі неминучих (для недосконалих людей) суперечок про належне і справедливе, про численні людські закони, їх достоїнства і недоліки, шляхи їх вправлення тощо;
- *по-третє*, Божественний закон потрібен для того, щоб спрямовувати внутрішні (душевні) рухи, які цілком залишаються поза сферою впливу людського закону, що регулює лише зовнішні дії людини;

– *по-четверте*, Божественний закон необхідний для викорінення всього злого і гріховного, у тому числі усього того, що не може бути заборонено людським законом.

Божественний закон усуває сумніви, що виникають у процесі пізнання природного закону. Він поширюється на внутрішні рухи, приховані від людського закону, і забороняє будь-яке зло. Це божественне управління процесом осягнення закону має дві сторони, аналогічні різним відносинам батька сімейства з дітьми і дорослими. Спочатку Богом був даний старий закон, оскільки люди були ще далекі від досконалості. Цей старий закон, що міститься у Біблії, складається з морального закону, сформульованому у Десяти заповідях, культового закону, який описував релігійні церемонії Ізраїлю, і суддівського закону, який був цивільним правом стародавнього Ізраїлю. За старим законом з'явився новий закон Нового заповіту, що вкладає милосердя в серця тих, хто був піднесений до рівня більш глибокого сприйняття божественного Провидіння.

Новий закон, як і природний закон, є неписаним. Вирішальний момент Нового закону укладений в благодаті Святого Духа, яка дана тим, хто вірить у Христа. Новий закон містить ще і вторинний писаний елемент, який створює схильність до сприйняття благодаті Святого духа і навчає тому, як використовувати благодать. Вторинний елемент складається з написаного тексту Євангелія, його найважливішим елементом є Нагірна проповідь; крім цього, до нього входить ще й вчення церкви, а також інші видимі (visible) засоби, що Бог міг використовувати для встановлення особистісних стосунків людини зі Святим духом. По суті, Новий закон – це не просто євангелічний закон, збори нормативних текстів, що містяться в Євангелії, це повна внутрішня переорієнтація, що вчиняється Духом Бога, вселяється в серця людей і веде їх зсередини до вищого милосердя і блаженства.

Три види законів – *Божественний, природний, людський* – повинні ввести людину в коло дії вічного закону.

Відповідно до свого визначення поняття про закон, дає Тома і правило тлумачення законів. Закони повинні тлумачитися за духом, а не за буквою, оскільки треба припускати, що будь-який закон побудований на справедливості, рівності, загальному благові. Незгодне з цим підходом тлумачення має бути визнане помилковим, противним наміру законодавця. Свою теорію законів Тома доповнює вченням про право.

11.4. Концепція права Томи Аквінського

Підставою правової теорії Томи Аквінського є моральна сутність людини. Саме моральне начало є джерелом права. Право, згідно з Аквінатором, – це дія справедливості у Божественному порядку людського співжиття. Справедливість – одна з етичних чеснот, яка визначає ставлення людини не до самої себе, а до інших людей і полягає у відплаті кожному того, що йому належить. Людські чесноти – це діяльнісні навички, в силу яких люди здійснюють благі справи. Суб'єктом прав осудності є воля (розумне бажання), об'єктом (або матерією) – діяльність, за допомогою якої людина співвідноситься не лише із собою, але і з іншими. Специфіка правосудності полягає саме в тому, що вона, на відміну від інших моральних чеснот, які мають справу з внутрішніми пристрастями, спрямовує людину в її відносинах з іншими людьми. Об'єктом правосудності є досконала обов'язковість, що встановлює правильну співвіднесеність відшкодування. Правосудність «не лише наділяє людину бажанням здійснювати правосудну дію, але також примушує її діяти справедливо». У чому полягає правосудне діяння? Відповідно

до правил розуму будь-яка моральна чеснота полягає у дотриманні міри – середини між надлишком і недоліком. «Правосудність віддає кожному по мірі, ні більше, ні менше». Як спеціально обумовлює Аквінат, у випадку з правосудністю розумна середина існує не лише в акті самого розуму, вона є одночасно і дійсною серединою. Це означає, що «порядок розуму встановлюється ... відповідно до буття самої речі».

У правосудності є власний об'єкт, що має назву «справедливе» (*iustum*). А «справедливе» (*iustum*) і «право» (*ius*) – це, по суті, одне й те саме. Аквінат вживає терміни *ius* і *iustum* як синоніми (*ius sive iustum est ...*). Але «справедливе» є об'єктом правосудності (*iustum est obiectum iustitiae*). «Отже, – робить висновок Тома, – «право» в свою чергу є об'єктом правосудності» (*Ergo ius est obiectum iustitiae*). Аналізовані категорії можна вибудувати таким чином. Є чеснота – правосудність. Це якість, або, як Аквінат підправляє Августина, навик людини. Або, кажучи словами сучасного дослідника творчості Томи Е. Жильсона, «постійна схильність волі до того, щоб кожному віддавати належне».

Тома погоджується з твердженням римського юриста Доміція Ульпіана про те, що «справедливість – незмінна і постійна воля надавати кожному своє». «Справедливе» – це відносини між людьми, точніше дії особи щодо інших осіб, засновані на принципі рівності, середини. Право – це «справедливе», проте узятє не як властивість людини (правосудність) або наявні конкретні відносини рівності (власне «справедливе»). Право розуміється вже не як властивість особистості (її якість, навик) або конкретна дія правосудної людини, але як існуюча незалежно від якостей конкретних особистостей та їх дій рівність (середина) речі або дії. Це якась об'єктивація принципу рівності (середини) стосовно певного роду речей і відносин.

Закон і право в теорії Томи Аквінського не зливаються, але й не протиставляються. Закон – не саме право, але, власне кажучи, підстава права, його образ. Є певна рівність (середина), і є правило цієї рівності. Згідно з логікою Аквіната, це правило існує до того, як виникає те, що ним визначається. Коли мова йде про вічний закон, питань не виникає. Відповідно до християнської теології світобудова і весь порядок відносин у ній – від найзагальніших до найдрібніших приватних моментів – передіснує в розумі Бога у вигляді вічного закону. Стосовно до інших законів все трохи інакше. Це стає зрозумілим при розгляді видів права. Спосіб зрівнювання «може бути двоякий: за природою речей або в силу людського встановлення. Звідси поділ права на природне і позитивне».

Природне право (*ius naturale*) – право, засноване на природі речей, їх рівності, коли людина дає стільки ж, скільки отримує. Джерелом даного виду права, його правилом є природний закон. Позитивне право (*ius positivum*) – право, що ґрунтується не на природній рівності речей, а на угоді індивідів, народу чи за дорученням народу (з його згоди) та сформульоване у вигляді письмового правила його представниками або главою держави. Тут рівність, або рівноцінність, встановлюються договором, приватним або публічним, всього суспільства. Тому таке право можна назвати *конвенціональним*. Крім цього, є ще спільне для всіх людей право, засноване на розумі. Будучи продиктовано природним розумом, людське право не інститується; воно здійснюється спонтанно скрізь, де панує розум». Тут ми фактично повертаємося до класифікації законів, якій, власне, і відповідає класифікація права. Термінологічне змішання (і законодавство, і право позначені терміном *ius*), відоме вже в римській юриспруденції, зберігається і в Середньовіччі.

Природний закон є образом або підставою (мотивом або «причиною») природного права (справедливого). Очевидно, що ні природний закон, ні природне право, яке визна-

часться ним, не залежать від людини. Розум людини може лише більш або менш точно розпізнати приховані в ньому правила і або зробити з нього висновки, або конкретизувати відповідно до ситуації. Це і буде людським законом. Людське (позитивне) право, в свою чергу, визначене людським законом (угодою). «Але людські встановлення (позитивний закон) можуть зробити правом (справедливим) тільки те, що не суперечить *ius naturale*, наприклад, вважати справедливим крадіжку або зраду. Тому сказано у Ісаї (10:01): Горе тим, що видають несправедливі закони».

Деякі поняття про справедливість настільки явно випливають із вимог розуму, що зустрічаються практично в усіх людських суспільствах. Оскільки розум притаманний усім людям, то спільними є й угоди, що виникають із нього. Так формується спільне для всіх людей умовне право, іменоване «людським правом».

Тома Аквінський

Аквінат стверджує, що людський закон не може в силу своєї абсолютної вторинності змінити положення природного закону та природного права. Він пише: «У людських справах про що-небудь говорять як про правосудне остільки, оскільки воно є правим відповідно до правил розуму. Але ... першим правилом розуму є природний закон. Отже, будь-який людський закон справедливий настільки, наскільки він, походючи від природного закону, має характер природного закону. Але якщо він в кожній своїй частині є відхиленням від природного закону, то він вже не закон, а збочення закону». Як бачимо, мова однозначно йде про відповідність людського закону законові природному.

Крім того, Тома виділяє Божественне право (*ius divinum*), яке, в свою чергу, поділяється на природне Божественне право (безпосередні висновки природного закону) і позитивне Божественне право (наприклад, право, дане Богом єврейському народу).

Виникає необхідність роз'яснення поглядів Аквінського на певні аспекти людського права. Так, наприклад, що стосується майнових аспектів, то Аквінат перебуває тут найбільше під впливом Арістотеля, повторюючи іноді дослівно його міркування. З точки зору природного права все належить Богові, а тому інститут права власності є установою людського права. Однак, якщо приватна власність не впливає з природного права, вона і не суперечить йому, каже Тома, забуваючи вчення перших Отців церкви. Доцільність права власності Аквінат засновує на тому, що, по-перше, кожен докладає більше праці до того, що йому належить, ніж до чужого; по-друге, цивільний порядок забезпечується найкраще, коли кожен задовольняється тим, що йому належить. Тома Аквінський ніби не помічає навколишньої дійсності, яка так багата прикладами, коли право власності ґрунтувалося саме на тому, що багаті, сильні, не хотіли задовольнитися належним і захоплювали чуже. Втім, згадуючи первісне християнське вчення, Аквінат розрізняє володіння і користування: перше має бути строго індивідуально, друге ж слід зробити загальним. На цьому обривається неясна думка великого схоластика, який не зумів узгодити ідеї християнства з перипатетизмом¹.

Рабство – вид приватної власності, і в особі Томи Аквінського воно знайшло настільки ж талановитого захисника, як і в Арістотеля. До природної нерівності, в якій підставу рабства бачив Арістотель, до гріхопадіння, яким обґрунтував рабство Блаженний Августин, Аквінат приєднує ще дві підстави: повну законність військового полону, який так відповідав феодальним звичаям, і економічну користь, яка так узгоджувалася з домашнім господарством Середньовіччя. Авторитет трьох видатних мислителів, таких як

¹*Перипатетизм* – філософія Арістотеля та його учнів; це ім'я було дано школі Арістотеля тому, що він давав свої уроки, прогулюючись під портиками Ліцею, у результаті це місце було названо *peripatos*.

Арістотель, Августин Блаженний і Тома Аквінський, став міцним фундаментом для панування людини над людиною на праві власності.

Будь-хто, не позбавлений здорового глузду, рішуче стверджує Тома Аквінський, зрозуміє, що законодавець, вся турбота якого спрямована на благополуччя держави, повинен звернути особливу увагу на виховання юнацтва. Це справа державна, і нехтування нею здатне призвести до розбещення й загибелі держави.

□□□ □□□ □□□ □□□ □□□

Ідеї Томи Аквінського вплинули не лише на розвиток філософії та теологічної науки, але й на багато інших напрямків наукової думки, у тому числі й політичну. У своїх творах він об'єднав у єдине ціле філософію Арістотеля і догмати римо-католицької церкви, дав тлумачення форм державного устрою, запропонував надати світській владі істотну автономію, зберігаючи у той же час панівне становище Церкви, провів чітку межу між вірою і знанням, створив ієрархію законів. Ще за життя за значні пізнання Аквінато називали *doctor universalis*, а за вірність римо-католицькій церкві – *doctor angelicus*. У 1323 році в понтифікат Іоанна ХХІІ він був зарахований до лику Святих, а 11 квітня 1567 р. – визнаний папою Пієм V п'ятим великим Учителем Церкви після Августина, Амвросія, Ієроніма і Григорія Великого. В енциклопедії «*Aeterni patris*» папи Лева ХІІІ (1879) учення Томи Аквінського оголошується «єдино істинною філософією католицизму». В цілому, погляди Томи Аквінського мали великий вплив на теорії природного права епохи Нового часу.

Питання для самоконтролю

1. У якій формі зазвичай Тома Аквінський викладав філософсько-теологічний матеріал?
2. Що запозичив Тома Аквінський у Арістотеля?
3. На якій ідеї ґрунтується система Аквінато?
4. Розкрийте сутність доказів існування Бога Томою Аквінським.
5. Яка мета державності за поглядами Томи?
6. Які форми держави виокремлює Тома Аквінський?
7. Якій формі держави віддає перевагу Тома? Які у нього аргументи?
8. Як Аквінат вирішує проблему взаємовідношення церковної та світської влади?
9. Які елементи державної влади виокремлює Тома?
10. Як визначає «закон» Тома Аквінський?
11. Яку класифікацію законів запропонував Аквінат? Дайте їх загальну характеристику.
12. Що є підставою правової теорії Томи Аквінського?
13. Як Тома Аквінський визначає *право*?
14. Які види права виокремлює Аквінат?
15. Як Томою Аквінський обґрунтовував виправданість рабства?

Література

Балабан І. М. Традиція аристотелізму у філософії томізму : автореф. дис. ... канд. філос. н. : 09.00.05 / Іван Михайлович Балабан ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2011. – 16 с.

Бандуровський К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский. – М. : Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2011. – 328 с.

Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / А. Баумейстер. – К. : Дух і Літера, 2012. – 399 с.

Бельська Т. Аквінський Тома / Т. Бельська // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – С. 13-14.

Боргош Ю. Фома Аквінський / Ю. Боргош; [пер. с польск. М. Гуренко]. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1975. – 182 с.

Гарин И. И. Пророки и поэты: восстановление облика великих духовидцев: в 6 т. / И. И. Гарин. – М. : Терра, 1992. – Т. 1: Плотин, Августин, Фома Аквінський и др. – 749 с.

Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквінського / Этьен Жильсон; [пер. Г. В. Вдовина; сост. избр. тр. Э. Жильсона Р. А. Гальцева]. – М. : Культурная инициатива, 2000. – 496 с.

Коплстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / Ф. Ч. Коплстон; [пер. В. П. Гайденок]. – Долгопрудный : Вестком, 1999. – 275 с.

Котусенко В. В. Теорія аналогії буття у філософії Томи Аквінського : автореф. дис... канд. філос. н. : 09.00.05 / Віктор Володимирович Котусенко ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2008. – 20 с.

Маритен Ж. Знание и мудрость: Знание и мудрость. Религия и культура. О христианской философии. Фома Аквінський, апостол современности / Ж. Маритен; [пер. с фр. Л. М. Степачев]; сост. Л. Л. Потков. – М. : Научный мир, 1999. – 244 с.

Олексюк В. Томізм: християнська філософія Св. Томи з Аквіну / В. Олексюк. – Чикаго, 1970. – 206 с.

Содомора П. А. Терміносистема Святого Томи з Аквіну: монографія / П. А. Содомора; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Л. : Сполом, 2010. – 286 с.

Стамп Э. Аквинат: монографія / Э. Стамп; [пер. с англ. Г. В. Вдовиной]; науч. ред. К. В. Карпов; Рос. акад. наук, Ін-т філософії, О-во християн. філософов. – М. : Языки славянской культуры, 2013. – 350 с.

Стецюра Т. Д. Хозяйственная этика Фомы Аквінського / Т. Д. Стецюра. – М. : РОССПЭН, 2010. – 303 с.

Стретерн П. Фома Аквінський за 90 минут / П. Стретерн; пер. с англ. – М. : АСТ; Астрель, 2005. – 80 с.

Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики» / Тома Аквінський; [пер. з латини О. Кислюк]; авт. передм. В. Котусенко. – 2-е вид. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 796 с.

Фома Аквінський. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / Фома Аквінський. – М. : ИФ РАН, 2001. – 206 с.

Фома Аквінський. Сочинения / Фома Аквінський; составитель: А. Апполонов. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 264 с.

Фома Аквінський. Сумма против язычников / Фома Аквінський. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – Кн. 1 / [пер. Т. Ю. Бородай]. – 429 с.

Фома Аквінський. Сумма теологии / Фома Аквінський; пер. с лат. С. И. Еремеев, А. А. Юдин. – К. : Ника-Центр, 2002-2015. – Ч. 1, вопр. 1-43. – 560 с.; Ч. 1, вопр. 44-74. – 336 с.; Ч. 1, вопр. 75-119. – 576 с.; Ч. 2-1, вопр. 1-48. – 572 с.; Ч. 2-1, вопр. 49-89. – 536 с.; Ч. 2-1, вопр. 90-114. – 431 с.; Ч. 2-2, вопр. 1-46. – 576 с.; Ч. 2-2, вопр. 47-122. – 830 с.; Ч. 2-2, вопр. 123-189. – 735 с.; Ч. 3, вопр. 1-26. – 359 с.; Ч. 3, вопр. 27-59. – 439 с.; Ч. 3, вопр. 60-90. – 504 с.

Тема 12.

Арабська середньовічна філософія та політичне знання

- 12.1. Загальна характеристика середньовічної мусульманської політичної думки
- 12.2. Філософсько-політичні погляди аль-Фарабі: вчення про типи міст-держав і добродічного державця
- 12.3. Релігійно-філософський підхід до аналізу політичного Ібн Рушда
- 12.4. Підходи Ібн Таймійї до халіфату, влади та її легітимності
- 12.5. Погляди Ібн Хальдуна на природу держави та форми її правління

12.1. Загальна характеристика середньовічної мусульманської політичної думки

На формування та еволюцію арабської середньовічної політичної думки найважливіше значення мав релігійний чинник, незважаючи на те, що найзначиміші релігійні книги ісламу («Коран» і «Сунна») містять дуже мало норм, котрі регулюють політичний лад, механізм здійснення влади, у них не визначається форма правління. Терміна «держава» мусульманські джерела не знають і оперують, натомість, виключно ісламськими категоріями «*іманат*» (керівництво молитвою) і «*халіфат*» (наступництво); вони використовувалися для означення мусульманської держави.

У рамках мусульманської політичної думки сформувалося два основні підходи до вивчення держави та політики – *нормативно-юридичний* та *етико-філософський*. Нормативно-юридичний напрямок опирався на мусульманську правову теорію, а етико-філософський наслідував традиції давньогрецької політичної думки. Найповніше вчення про політику, державу та владу у середньовічній арабській думці розробили аль-Фарабі, «Брати чистоти», Ібн Сіна, Ібн Рушд, Ібн Таймійя, Ібн Хальдун. У своєму підході до політичної проблематики вони, насамперед, наслідували Платона, менше – Арістотеля.

Не розмежовуючи чітко політику, державу і владу, і часто використовуючи ці поняття як синоніми, арабські мислителі запропонували кілька варіантів визначення політики і політичного знання. Батьком арабської філософії вважають *аль-Фарабі*, котрий вважав, що політична теорія вивчає способи організації і збереження добродічного правління, показує, яким чином до жителів міст приходить добро та благо, які шляхи ведуть до їх досягнення та збереження. Велику увагу мислитель приділяв мистецтву верховної влади, котра створює умови досягнення щастя.

Близької до аль-Фарабі концепції притримувався й *Ібн Сіна*. Він бачив зміст політичного знання у вивченні способів здійснення влади, організації справ у «добродічних» і «недобродічних» державах, у пізнанні причин їх піднесення, падіння, реформування. Його політична філософія постає швидше як філософія політичної моральності, аніж теорія політики.

Лише у подальшій арабській політичній думці (насамперед, у вченні *Ібн Хальдуна*) стали проявлятися вказівки на безпосередній зв'язок політики з ісламом і владою правителя, заснованою на приписах мусульманського права. Ще у вченні «*Братів чистоти*»¹

зазначалося, що лише коли грецька філософія синтезується з мусульманським правом, буде досягнуто гармонії у вивченні політики. Мислителі цієї школи розглядали політику як божественну, а не практичну науку, підкреслювали її релігійний характер. «Брати чистоти» бачили завдання політичної думки у вивченні п'яти різноманітних «політик»:

- 1) «пророчої» політики, тобто релігійної місії самого пророка Мухаммада;
- 2) політики правителів – халіфів, імамів щодо втілення положень мусульманського права;
- 3) політики (мистецтва) управління окремими районами, містами і державними відомствами;
- 4) «приватної» політики – поведінки людей щодо облаштування своїх буденних життєвих справ;
- 5) «персональної» політики – психології людини та її моралі.

Середньовічними арабськими мислителями було зроблено спробу поглянути на політику дуже широко, з позиції релігійного, мусульмансько-правового, «управлінського», морального і навіть психологічного підходів одночасно. Акцент у вивченні політики при такому підході до розуміння проблеми переноситься із чисто моральних питань на релігійні і мусульмансько-правові. Проте, не дивлячись на це, арабська філософія аж до XIV ст. практично залишалася етично орієнтованою теорією, її представники не займалися вивченням власне держави (ідеальної чи реальної), а обмежилися загальними міркуваннями про її моральні та релігійні підвалини. Не ставили вони собі й завданням глибоко дослідити природу держави, влади та політики.

12.2. Філософсько-політичні погляди аль-Фарабі: вчення про типи міст-держав і добродесного державця

Аль-Фарабі Абу Наср ібн Мухаммад – арабський філософ, учений-енциклопедист, представник східного аристотелізму. Погляди викладені у таких працях, як: «Перлина мудрості», «Трактат про погляди мешканців добродесного міста» (942), «Афоризми державного діяча», «Громадянська політика». Аль-Фарабі коментував праці Аристотеля («Категорії», «Аналітики» (перша і друга), «Топіка», «Софістика», «Риторика», «Поетика»), а також «Вступ до філософії» Порфирія, за що був названий «Другим вчителем» (після Аристотеля) та батьком арабської політичної філософії.



Аль-Фарабі
(870–950)

У своїх роботах аль-Фарабі поєднав аналіз політичної реальності мусульманських держав і грецьку філософську традицію, зокрема ідеї Платона (про філософа-правителя) й Аристотеля. Першоручієм, першопочатком космосу вважає Бога, що є всемогутній і йому доступне абсолютне пізнання. Мислитель наголошує, що науки є засобами пізнання буття. Політика, на його думку, вивчає способи організації та функціонування добродесного правління та досягнення добра і блага, остаточного (кінцевого, справжнього) щастя для кожної людини. Досягти цього щастя можна шляхом пізнання.

¹«Брати чистоти» – група мусульманських мислителів X ст., таємна релігійно-філософська спільнота.

Аль-Фарабі порушує питання співвідношення релігії та філософії, намагаючись продемонструвати відсутність протиріч між ними. Релігію аль-Фарабі визначає як погляди та дії, які встановив і заповів спільноті її перший керівник. Якщо перший керівник є особою доброчесною, то й керівництво його є доброчесним. До обов'язків доброчесного першого керівника належать владарювання (керівництво), поєднане із одкровенням, яке дарував йому Бог. Розрізняє релігію *доброчесну* (якщо керівник є доброчесним, прагне досягти для себе та іншого кінцевого (справжнього) щастя) та *оманливу* (керівництво є нерозумним, керівник прагне досягти блага, яке походить від невігластва. Такими благами є здоров'я, мир, багатство, задоволення, шана, велич або перемога). Доброчесну релігію вважає схожою на філософію. Також закон, релігія, традиція є, за аль-Фарабі синонімічними поняттями.

Аль-Фарабі розвиває органічний погляд на суспільство, ототожнюючи його з державою. Нормально існувати поза межами спільнот людина не може і для повноцінного, гідного життя та реалізації власної природи людьми створюється такий соціальний організм як держава. Головна мета людської діяльності – досягнення щастя, яке в принципі можливе для всіх людей, але найбільш реально досягти його в межах міста. За цим критерієм аль-Фарабі виділяє два різновиди міст-держав: «*доброчесні*» (мешканці здатні досягти найвищого блага, остаточного щастя, правителі дбають про інтереси підданих) та «*нерозумні*» (правителі прагнуть реалізувати лише власні інтереси).

Ознаками доброчесного міста мислитель вважає: високі моральні якості мешканців та правителів, порядок. Очолює доброчесне місто освічений правитель – правитель-філософ, що володіє ясным розумом, хорошим здоров'ям, чистою совістю, ораторськими здібностями, прагненням отримувати нові знання; він є одночасно і філософом і пророком, очільником релігійної общини, проявляє гуманність до підлеглих, передає їм свої знання, істини у образно-символічній формі. Аль-Фарабі зазначає, що людина може бути частиною доброчесного міста, але за своєю волею або проти неї може жити у місті нерозумному та навпаки. Таким людям він радить негайно переселитися у доброчесне місто, як тільки воно з'явиться.

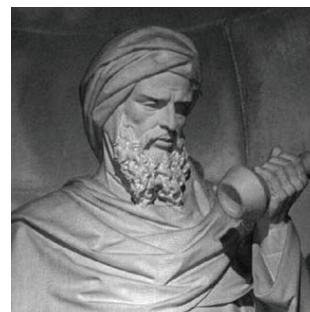
Доброчесне керівництво поділяється на два види: *керівництво первинне* (стає можливою доброчесною поведінкою, якої перед цим не було) та *керівництво вторинне* щодо першого (у поведінці наслідують першого керівника; відповідальний за таке керівництво називається керівником-традиціоналістом; його дії ґрунтуються на традиції). Суть доброчесного царського правління полягає у пізнанні усіх дій, через які стають можливими доброчесні життєві шляхи та навички у містах і народах, а також охорона, захист та збереження від того, щоб у місто не проникло жодної нерозумної речі. «Доброчесне» місто поділене на класи (кожен обов'язково виконує певний вид дій), за аналогією з державою Платона.

12.3. Релігійно-філософський підхід до аналізу політичного Ібн Рушда

Ібн Рушд (Абу аль-Валід Мухамад ібн Ахмед, а на Заході відомий як Аверроес був західноарабським філософом, лікарем, астрономом і державним діячем. Упродовж життя вивчав богослов'я, мусульманське право, арабську літературу та поезію, медицину, математику та філософію. Його наукові позиції викладені у таких працях: «Міркування

щодо спростування», «Проблема часу», «Про першодвигун», «Міркування про вічне існування та існування тимчасове», «Проблеми науки про душу», «Міркування про розум», «Питання філософії» та ін. Із-поміж праць переважають коментарі відомих на той час праць із різних галузей знань (за це мислителя називали «Великим коментатором»). Ібн Рушд коментував «Метафізику», «Фізику», «Нікомахову етику» Арістотеля (всього 18 праць Арістотеля); «Державу» Платона; «Про розум» О. Афродізійського; «Першу філософію» Н. Дамаскіна, «Спростування філософії» Абу-Хаміда аль-Газалі та ін. Загалом Аверроес є автором 78 книг і трактатів.

Життя Ібн Рушда було тісно пов'язане з династією Альмохадів, правителів Північної Африки та Андалузії XII-XIII ст. 1171 р. халіф призначив Ібн Рушда кадїєм (суддею) Севільї, потім – Кордови; 1182 р. – Ібн Рушда відкликано в Марокко і призначено особистим лікарем халіфа, а за деякий час – великим кадїєм Кордови. 1195 р. Ібн Рушд перетворюється на опального вченого, критикованого кордовськими богословами і кадїями, які визнали його концепції «нечестивими і еретичними». За наказом халіфа твори мислителя (за винятком книг із медицини, математики та основ астрономії) були спалені на вулицях Кордови.



Ібн Рушд (Аверроес)
(1126-1198)

Ібн Рушд висунув теорію, якою обґрунтовував необхідність розмежування філософських і релігійних істин. Із плином часу ідеї Аверроеса вплелися у «теорію двоїстої істини».

Не пориваючи з ісламом, мислитель розвивав у коментарях до праць Арістотеля його матеріалістичні погляди про вічність матерії та руху, висунув ідею абстрактного світового розуму (нуса) як єдиної безособової субстанції, яка ззовні впливає на окремі людські душі.

Ібн Рушд – прихильник раціональної філософії. Буття Бога визнавав лише як першопричину суцього, як першодвигун, але не творець. За Аверроесом, Бог – це чистий розум, а не вольове начало. За допомогою теорії двоїстої істини відокремлювалися аж до протиставлення «знання – віра», «філософія – теологія». Водночас Ібн Рушд і його послідовники наполягали на загальному причинно-наслідковому зв'язку природних явищ, а в закономірному русі небесних світил вбачали необхідність, що підпорядковує все земне, у тому числі суспільне життя, зміну державного устрою і под.

Відкидаючи індивідуальне безсмертя душі, авероїсти розробляли вчення про «єдність інтелекту» (монопсихізм), за яким не лише Бог («активний інтелект»), а й людський розум («пасивний інтелект») як множинність конкретних людських проявів, уособлює єдину нематеріальну субстанцію.

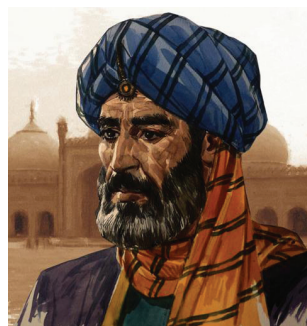
За доби середньовічного панування релігії вчення Аверроеса було схвально сприйнято мислителями Західної Європи, хоча й переслідувалося католицизмом. Відому книгу щодо загальних принципів медицини «Кулліят» (з араб. – система), було перекладено латиною і неодноразово передруковано. Крім того, саме завдяки Ібн Рушду Європа познайомилася з працями Арістотеля. У 1217-1256 рр. М. Скот і Г. Немец переклали Ібн-Рушдівські «великі» та «середні» коментарі арістотелівських праць.

Етика Ібн Рушда базувалася на принципі, за яким людина власноруч творить добро відповідно до своїх переконань і цінностей, а не залежно від того, що її очікує в потой-

бічному світі – рай чи пекло. У питаннях державотворення Ібн Рушд був прибічником розбудови справедливого суспільства, противником використання жінок як рабінь, а відтак наголошував на рівноправності людей незалежно від статі, на необхідності участі жінок у державних справах.

12.4. Підходи Ібн Таймійї до халіфату, влади та її легітимності

Ібн Таймійя (повне ім'я – Такі ад-Дін Ахмад бін 'Абд аль-Халім Абу ль-'Аббас) – правник, теоретик ханбалітської релігійно-правової школи, апологет сунітського традиціоналізму. Походив із родини вчених, у ранньому дитинстві переїхав із батьками до Дамаска. Навчався у медресе Суккарія, де пізніше викладав. У 1306-1312 рр. перебував у Єгипті, неодноразово переслідувався владою за критику деяких форм суфійської релігійності. Повернувшись у Дамаск, активно викладав, пише низку праць. Під час загрози нової хвилі наступу монгольської династії Ільханів зорганізував спротив сирійського населення, закликаючи до збройної боротьби. Незадовго до смерті був двічі ув'язнений за суперечку з ученими, близькими до правлячих кіл.



Ібн Таймійя
(1263–1328)

Основні праці мислителя: «Шаріатська політика», «Книга про шаріатський нагляд», «Усунення протиріччя між розумом і традицією», «Необхідність прямого шляху», «Васатийське віросповідання», «Книга віри». Більша частина послань Ібн Таймійї, богословсько-правових респонсів (фетв), рецензій, коментарів скомпільовані у «Зібрання фетв Ібн Таймійї». Ібн Таймійя є автором понад 500 праць із ісламського права, доктрини, філософії, політики.

Політичні погляди Ібн Таймійї висвітлені переважно в праці «Шаріатська політика» та в різноманітних фетвах. На відміну від багатьох інших авторів мусульманського Середньовіччя, Ібн Таймійя не вважав халіфат єдиною правильною формою правління, наголошуючи на тому, що керувати державою може «світський монарх» – цар (араб. *малік*). Перетворення халіфату в монархію (тобто, втрату халіфом реальних повноважень) розглядав як історично та релігійно виправданий процес, навіть передбачений самим Пророком Мухаммадом. Головна умова – дотримання «царями» норм ісламського релігійного закону (шаріату).

Саме поняття «влада» (*вілайя*) Ібн Таймійя розглядав як релігійний обов'язок ісламської громади, спрямований на «поліпшення» (*аслях*) становища віруючих у «земному й наступному житті». Отже, легітимність влади, на думку Ібн Таймійї, залежала не від народу чи спадкового консенсусу, а від характерної відповідності приписів шаріату: «кожна дія влади, яка відповідає приписам Бога та Його Посланця – це законна дія влади». Разом із цим, Ібн Таймійя застерігав від буквалізму в розумінні шаріату, закликаючи зважати не на рішення окремих суддів чи правників, а Коран і Сунну в цілому.

Мислитель виділяв дві головні функції влади – розподіл фінансових надходжень і виконання покарання за злочини. За прагненням до влади Ібн Таймійя поділяє людей на чотири групи:

- 1) ті, які прагнуть «тиранії» та «розрухи» («фараон і його поплічники»);

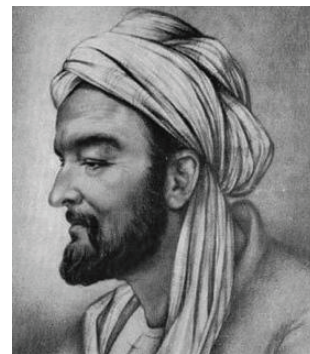
- 2) ті, які прагнуть «розрухи», але не «тиранії» («злочинці серед низів суспільства»);
- 3) ті, які прагнуть «тиранії», але не «розрухи» («таких більшість»);
- 4) ті, які не прагнуть ні «тиранії», ні «розрухи» («люди, які потраплять до раю»).

Прикладом справедливого правління, поряд із іншими авторами, Ібн Таймійя вважав Пророка Мухаммада та «чотирьох праведних халіфів» (Абу Бакра, Умара, Усмана, Алі). На конкретних історичних прикладах Ібн Таймійя обґрунтовує погляд на систему покарань в ісламській державі та особливості розподілу державної скарбниці.

Вітчизняний дослідник творчої спадщини Ібн Таймійї М. Якубович звертає увагу, що суспільно-політичні погляди арабського мислителя відобразилися та розвинулися у доктрині новочасного ісламського традиціоналізму – *салафізмі*.

12.5. Погляди Ібн Хальдуна на природу держави та форми її правління

Ібн Хальдун Абд ар-Рахман – арабський історик, філософ і державний діяч. Погляди мислителя викладені у працях «Книга повчальних прикладів та збірка повідомлень про дні арабів, персів, берберів та їхніх сучасників, які володіли могутньою владою» (1370-ті рр.), «Ядро «Короткого викладу» основ віри» (бл. 1353), «Зцілення того, хто запитує і покращення запитань» (після 1382).



Ібн Хальдун
(1332–1406)

Політичні погляди Ібн Хальдуна викладені у першій частині праці «Книга повчальних прикладів та збірка повідомлень про дні арабів, персів, берберів та їхніх сучасників, які володіли могутньою владою», під назвою «Мукаддіма» («Вступ»). Ібн Хальдун увагу зосередив не на побудові ідеальних концепцій, вивчав реально існуючу мусульманську державу, поєднуючи філософський, юридичний та історичний підходи. За природою людина агресивна та прагне винищувати собі подібних. Стримати ці агресивні нахили здатна держава. Вона, маючи право на примус, застосовує його як до власних підданих, так і до своїх сусідів і зовнішньої сфери загалом. *Внутрішній* аспект цього примусу означає здатність правителя забезпечувати порядок у державі, приймати та реалізовувати закони, формувати армію, збирати податки. *Зовнішній* аспект верховної влади – можливість не підкорятися будь-якій іншій владі.

Джерелом влади володаря, за Ібн Хальдуном, вважається, насамперед, сила. Водночас участь у житті держави можуть брати не лише володарі, але й усі піддані. Тому зміни суспільстві спричиняють низку змін у державі. Держава, за Ібн Хальдуном не існує вічно, має чітко окреслені часові рамки – час життя трьох поколінь.

Держава за Ібн Хальдуном проходить у своїй еволюції п'ять етапів: 1) виникнення нової влади, що спирається на силу, замість попередньої; 2) формування єдиновладдя, після знищення супротивників та соратників; 3) розквіт держави; 4) виникнення опозиції та застосування насильства для її придушення; 5) занепад і руйнування держави.

Використавши цей теоретичний підхід до аналізу історичної еволюції халіфату, Ібн Хальдун констатує перетворення його на монархію. Поступово мусульманська держа-

ва почала поєднувати риси халіфату та монархії, згодом перетворилась на монархію. Головним об'єднавчим елементом монархії стає сила – «віру замінює меч» (на відміну від халіфату).

Мислитель виділяє чотири етапи розвитку мусульманської держави:

- 1) «чистий» халіфат «праведних» халіфів;
- 2) перехід від халіфату до монархії (характеризується збереженням зовнішніх атрибутів, цілей і функції халіфату, але договірний характер влади в халіфаті замінюється деспотичними методами правління). Це період від Муавії до початку халіфату Аббасидів;
- 3) перетворення мусульманської держави у монархію при збереженні лише назви «халіфат» (халіфат Аббасидів);
- 4) завоювання арабів іншими державами, руйнування халіфату, главою держави стають не муджтахіди.

Ібн Хальдун виділяє такі різновиди форм правління: природна монархія, політична монархія, халіфат:

- *природна монархія* – деспотичний режим особистої влади, правитель управляє керуючись особистими інтересами;
- *політична монархія* – управління за допомогою раціональної справедливості, є захист підданих, чиниться протидія всьому, що шкодить підданам. Водночас Ібн Хальдун критикує політичну монархію за те, що володарі не пропагують релігійні цінності;
- *халіфат* – управління спирається на священне мусульманське право, спрямоване на захист віри і релігійних цінностей і загалом інтересів підданих. Саме цій формі правління віддає перевагу Ібн Хальдун, позаяк суверенітет, що ґрунтується на мусульманському праві уособлює вищу справедливість.

Політична теорія Ібн Хальдуна є вершиною розквіту мусульманської політичної думки, після нього її розвиток по суті зупинився. В період османського панування важко знайти хоча б одного мислителя, який би додав щось до класичної розробки проблем халіфату та форм правління. Наука в цілому опинилася в руках богословів і керівників релігійних сект, які були однією з опор офіційної влади, котра виражала інтереси феодалів.

Питання для самоконтролю

1. Розкрийте взаємозв'язок середньовічної мусульманської та античної (грецької) філософсько-політичної думки?
2. Яке призначення політики визначає аль-Фарабі?
3. Який керівник характеризується аль-Фарабі як добродетельний?
4. Як у концепції аль-Фарабі співвідносяться суспільство та держава?
5. Які види міст-держав виділяє аль-Фарабі? У чому відмінність між ними?
6. Які риси характеризують правителя та підданих «добродетельного» міста?
7. Яке суспільство Аверроес вважав справедливим?
8. У чому проявилася особливість трактування халіфату Ібн Таймією?
9. У чому полягає сутність влади як релігійного обов'язку у концепції Ібн Таймії?
10. Які функції влади за Ібн Таймією?
11. Які групи людей і за яким критерієм виділяє Ібн Таймія?
12. Якою є роль держави за Ібн Хальдуном?

13. Які часові рамки відводить Ібн Хальдун існуванню держави?
14. Які етапи, за Ібн Хальдуном проходить у своїй еволюції держава?
15. У чому простежується відмінність (за Ібн Хальдуном) монархії та халіфату?
16. Які етапи розвитку за Ібн Хальдуном, характеризують еволюцію власне мусульманської держави?
17. Які різновиди форм правління виділяє Ібн Хальдун?
18. У чому відмінність природної та політичної монархій за Ібн Хальдуном?
19. За що Ібн Хальдун критикує політичну монархію?

Література

Абд ар-Рахман ібн Хальдун. Мукаддіма / Пер. з араб. М. М. Якубовича // Філософські пошуки. Філософія і життя: форми і шляхи взаємовпливів. – Львів – Одеса : Cogito-Центр Європи, 2007. – Вип. XXIII. – С. 288-302.

Аль-Фарабі, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты / [пер. с араб.]. – Алма-Ата : Наука, 1970. – 430 с.

Аль-Фарабі. Книга релігії [пер. с араб. М. Якубовича] // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 47. – С. 236–252.

Бунь В. Аль-Фарабі, Абу Наср ібн Мухаммад / В. Бунь // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 22-23.

Бунь В. Ібн Хальдун, Абд ар-Рахман / В. Бунь // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 256-257.

Ібн Рушд. Опровержение опровержения [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nsu.ru/classics/Wolf/ibnrushd.htm>. – Назва з екрана.

Ібн Рушд. Вирішальне слово про зв'язок релігійного закону та людської мудрості // Критичні дослідження, перекл. з араб. та коментарі М. М. Якубовича. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2011. – 84 с.

Ібн Хальдун. Про людську цивілізацію / Пер. з араб. М. Якубовича // Київська Русь. – Кн. 6 (XXVI). – 7516 (2008) рік. – С. 61-72.

Коран українською : переклад смислів ; [пер. М. Якубовича]. – К. : Основи, 2015. – 448 с.

Кралюк П. Гносеологічні ідеї в праці ібн Хальдуна «Мукаддіма» / П. Кралюк, М. Якубович // Філософські пошуки. Філософія і життя: форми і шляхи взаємовпливів. – Вип. XXIII. – 2007. – С. 283-287.

Меркотан К. Ібн Рушд / К. Меркотан // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 255-256.

Якубович М. Ібн Таймійя / М. Якубович // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 255.

Якубович М. М. Іслам: практичні аспекти : [навч.-метод. посіб.] / М. М. Якубович. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. – 188 с.

Тема 13.

Світська політична думка пізнього Середньовіччя

- 13.1. Основні риси політичної думки пізнього Середньовіччя. Місце світської думки в системі пізньосередньовічних політичних учень
- 13.2. Політичне вчення М. Падуанського
- 13.3. Політична концепція В. Оккама
- 13.4. Значення поглядів мислителів пізнього Середньовіччя для еволюції політичної думки

13.1. Основні риси політичної думки пізнього Середньовіччя. Місце світської думки в системі пізньосередньовічних політичних учень

Пізнє Середньовіччя – це останній період історії середніх віків, який охоплює XIII–XIV ст. Образно кажучи, це – «осінь Середньовіччя». Цей період характеризується: 1) поступовим подоланням феодальної роздробленості; 2) утворенням централізованих держав; 3) посиленням міст та утворенням їхнього союзу з королівською владою; 4) отриманням селянами у деяких країнах (наприклад, у Франції) особистої свободи; 5) руйнацією із виникненням товарно-грошових відносин головної економічної основи феодалізму – натурального господарства.

Питання про час закінчення епохи Середньовіччя є дискусійним. Досить часто цей період продовжують до початку Англійської буржуазної революції, іноді – завершують епохою Відродження, Реформацією, роками великих географічних відкриттів. Вважають, що всі ці події відносяться вже до періоду Нової історії, оскільки ідеї гуманістів, підґрунтя, на якому вони змогли взагалі з'явитися, різко відрізняються від принципів і стереотипів Середньовіччя. Справді, це був уже *новий* за змістом час. Середні віки, на наш погляд, слід логічно завершувати саме процесом появи централізованих держав. Крім того, нові ідеї не змогли б з'явитися без розвитку доволі сильного капіталістичного укладу в містах. Цей уклад діаметрально протилежний феодалізму, як за економічними ознаками, так і за основними ціннісними установками.

У XIII–XIV ст. на зміну феодальній роздробленості в Європі розпочинається формування централізованих держав – Англії, Франції, Португалії, Іспанії та ін. Виникають органи державного управління – кортеси (Іспанія), парламент (Англія), Генеральні штати (Франція).

Посилення централізованої влади сприяло успішному розвитку господарства, науки, культури. В епоху пізнього Середньовіччя почалося формування західноєвропейської цивілізації, яка розвивалася з більшим динамізмом, ніж усі попередні цивілізації. Це зумовлювалося низкою історичних чиників: спадщиною римської матеріальної та духовної культури, існуванням на території Європи імперії Карла Великого, яка об'єднала численні народи та країни, впливом християнства як єдиної для всіх релігії, роллю корпоративності, яка пронизувала всі сфери суспільного устрою.

У період пізнього Середньовіччя оформлюється найважливіша ідея Заходу: активне ставлення до життя, прагнення пізнавати навколишній світ і переконаність у тому, що

він може бути пізнаний за допомогою розуму, бажання перетворювати світ в інтересах людини. Але в той самий період точилася запекла боротьба між римо-католицькою церквою, папством і світськими феодалами (насамперед монархами) за чільну роль у суспільстві. Відповідно, однією з центральних проблем тогочасного політичного знання (як і на інших етапах Середньовіччя) було питання про те, яка влада (організація) повинна мати пріоритет: духовна (церква) чи світська (держава).

Ідейне панування християнської релігії та церкви визначило ту обставину, що основні положення державної думки набули релігійного оформлення. Йдеться про те, що догмати церкви стали водночас політичними аксіомами, а тексти Біблії у будь-якому суді (світському чи церковному) мали силу закону. Поза християнською доктриною не виникало будь-яких уявлень про державу.

Обґрунтовуючи політичні домагання церкви, її ідеологи стверджували, що могутність правителів походить від церкви, а вона отримала свій авторитет безпосередньо від Бога. Звідси виникає безумовна думка, що християнські монархи мають обов'язково підпорядковуватися главі християнської церкви. Як стверджували богослови, монарх є слугою церкви, її службовцем у таких справах, які негідні духовної особи. Апеляція до текстів Святого Письма як до вирішальних доказів правоти, схоластична манера обґрунтовувати тези, мова богослов'я та інше – усе це, зазвичай, було присутнє у виступах представників конкуруючих таборів. Різні ідейні течії, в яких висловлювався протест проти засилля офіційної церкви, експлуатації та свавілля світських феодалів (плебейські та бюргерські ереси), теж, у цілому, не виходили за межі релігійного світогляду. Щоправда, соціально-політичні програми, які народжувалися в лоні цих опозиційних рухів, різко відрізнялися від суспільно-класових настанов ідеологів феодалізму.

Складаючись і розвиваючись на підґрунті феодальних відносин під колосальним впливом християнства, католицької церкви, політичне знання пізньосередньовічної Західної Європи разом із тим сприйняло і, по-своєму, в нових історичних умовах, продовжило низку суттєвих ідей античної політичної думки. До них належать: уявлення про державу як про цілісний організм, положення про правильні та неправильні державні форми, ідея природного права як норми, яка виникає з природи речей, міркування про високу значущість закону для влаштування нормального державного життя та ін.

Отже, у період пізнього Середньовіччя в Західній Європі найважливішими питаннями стають питання співвідношення держави й церкви, божественних і людських законів, обґрунтування теологічної теорії політичної влади про значення релігії та держави в політиці.

Зростання міст і посилення королівської влади в XIII–XIV ст. віддзеркалилися в політичній ідеології. У середовищі феодалів виникли теорії, які виражали протест проти домагання пап на світове панування. У політичних ученнях фіксуються спроби обґрунтувати необхідність існування станово-представницької монархії. Приводами для появи теорій на захист світської влади були конфлікти між папами і світськими феодалами, і в тому числі з монархами великих держав. Особливо гострими були зіткнення пап із такими європейськими монархами, як Філіп IV Красивий, Людовик IV Баварський та ін. Ці конфлікти зумовили різні погляди щодо світської влади і серед частини духовенства. Наприклад, гостротою відзначається конфлікт між Людовиком IV Баварським і папою Іоанном XXII, у якому світську сторону активно захищали францисканські монахи. З часом релігійна концепція політики втрачає панівне становище. Християнству не вдало-

ся утримати її як світський придаток до релігії. У суспільному житті відбулися серйозні зміни. І хоч на арену політичного життя вийшли нові актори, але основним джерелом знань про світ продовжує залишатися Святе письмо.

Отже, особливості розвитку політичного життя на етапі пізнього Середньовіччя мали суттєвий вплив на особливості та динаміку розвитку політичної думки. Глибокий відбиток на її розвиток, як і на все тогочасне інтелектуальне життя, накладали християнство і церква. На противагу античному світогляду твориться теологічний світогляд. Якщо дохристиянський античний світогляд ґрунтувався на двох базових засадах: а) споконвічний порядок природи є основа універсально діючого, об'єднуючого всіх воєдино права; б) людський розум є орган надійного пізнання права, то християнська релігія поставила під сумнів і відкинула обидві ці засади. На противагу їм вона висунула тезу про створення світу Богом із нічого і вчення про божественне одкровення, яке переходить межі пізнання, здійснюване розумом, що сприяло поглибленню ірраціоналізму середньовічного релігійного світосприйняття.

Другою ідеологічною конструкцією, яка мала визначальний вплив на зміст і формування політичних поглядів у цю епоху, була теоретична модель (схема) соціального розшарування суспільства. Спочатку це була схема Августина з його поділом людей на два розряди: пануючих і підлеглих, володарів і рабів; пізніше її витіснила тричленна модель соціальної структури: воїни, клірики та трудівники.

Визначальною для розвитку політичних учень вказаного періоду є боротьба між світською та духовною владою за панівне становище. Власне, однією з центральних проблем політичних знань у цей період є питання про те, яка влада (організація) повинна мати пріоритет: духовна (церква) чи світська (держава). Ідеологами першої були Св. Августин, Т. Аквінський, другої – Данте, М. Падуанський, В. Оккам. Важливо також відзначити, що, незважаючи на вказані суперечності, непохитною залишалася монархічна ідея. Саме вона належить до найбільш значимих і стійких компонентів політичної свідомості середньовічного суспільства, хоча і вона змінювалася упродовж розглянутого періоду.

13.2. Політичне вчення М. Падуанського

Політичні вчення в Західній Європі даної епохи постійно видозмінювалися. Зміни, що відбувалися в них, істотні зрушення були закономірним наслідком серйозних змін, що супроводжували еволюцію соціально-економічних і політичних систем феодального суспільства в країнах Західної Європи. Суспільство дедалі більше поповнювалося багатими людьми. Вони володіли нерухомістю, іншими матеріальними цінностями і були зацікавлені у стабільній владі, яка б гарантувала їх безпеку і створювала можливості для продуктивної праці. А звідси – поява нових концепцій, що пропонували значну корекцію суспільного устрою, по іншому визначали роль і призначення держави.

Ситуація, яка склалася, не дуже подобалася римським папам. На початку XIV ст. відбуваються серйозні зіткнення між Людвігом IV Баварським (1287–1347), німецьким королем (з 1324 р.), пізніше – імператором Священної Римської



*Марсильй Падуанський
(бл. 1275 – бл. 1343)*

імперії (з 1328 р.) і папами римськими. Суперечки між вищою духовною владою та світськими правителями, які тривали протягом усього середньовіччя, привели до появи постаті непересічного значення для історії політичної думки – *Марсилія Падуанського* (справжнє ім'я – Марсиліо Майєрардіні), прибічника аверроїзму¹ (прогресивного філософського руху XIII ст.), представника нового напрямку політичної думки.

Основна праця Падуанського – «Захисник миру» (лат. «Defensor Pacis», 1324), в якій викладена його теорія світського правління. Вона ґрунтується на безпосередній практиці й концепції розвитку італійських міст-держав із їх самоврядною формою управління. Розкриваючи, методологічні засади своєї теорії Падуанський опирається на раціоналістичне вчення Арістотеля, скориставшись, насамперед, принципом «самодостатнього суспільства», спроможного задовольнити свої власні моральні й фізичні потреби. Він також неодноразово згадує Біблію, як книгу, «з якої можна почерпнути знання про божественний закон». Головна мета «Захисника миру» – це довести безпідставність претензій папістів на «повноту влади» (зокрема, в XIII–XIV ст. на неї претендував папа Іоанн XXII).

«Захисник миру» складається з трьох трактатів. У першому розвивається світська теорія держави, в другому викладаються погляди на суть і призначення церкви, у третьому формулюються висновки. Аналізуючи погляди Падуанського на державу, необхідно зазначити, що він розглядає її відповідно до античних поглядів як форму досконалого устрою суспільства. Держава для нього – це світський інститут, який розвивається за власними законами і має «власну субстанцію»; «це постійна спілка, завдяки якій людина досягає самодостатнього життя» Простежуючи походження держави, він вважає, що вона виросла з сім'ї, як первинного, найпростішого елемента людської асоціації. Саме з появленням держави він пов'язує і появу політичної влади. За Падуанським, держава – це результат природного прагнення кожної людини до досконалого життя.

Держава досконала, якщо вона добре управляється, має добрі закони, а також виконує функції, що забезпечують підтримку миру. Саме Падуанському належить перше «політичне» трактування миру як засобу для досягнення «громадянського щастя», а не як універсального порядку, що підтримується божественним правом. Досягається він у тому випадку, коли кожна людина в державі отримує можливість безперешкодно займатися своєю діяльністю, завдяки узгодженому функціонуванню всіх органів держави, досягненню певного правового порядку.

Законодавець, або перше й посправжньому ефективно джерело закону, – це народ, або всі громадяни, або переважна частина їх, який наказує або ухвалює згідно зі своїм вибором чи волею на загальних зборах і в усталених виразах, що певні громадянські дії людей бажані або їх слід уникати під загрозою штрафу чи земного покарання.

М. Падуанський, «Захисник миру»

Падуанський першим із мислителів виступив за повну секуляризацію державної влади. Він обґрунтував не стільки розмежування повноважень церкви та держави, скільки майже повне підпорядкування церкви державі.

Для всякої держави, вважає Падуанський, найбільш бажаним є спокій, найбільш шкідливим – розбрат. Основна причина останнього – невірні уявлення про співвідношення церкви та держави, божественного і людського законів. Спроби церкви втрутитися в справи світської влади сіють розбрат і позбавляють миру європейські держави,

¹ *Аверроїзм* – це вчення про вічність матерії і руху, яке заперечує акт одночасного божественного творіння, визнаючи Бога не як творця, а як *першопричину* всього сущого. За вченням аверроїзму все земне життя, включаючи державу і право, підпорядковане природній необхідності.

особливо Італію. Вони переборні, якщо церковники будуть займатися виключно сферою духовного життя людей. Церква повинна бути відділена від держави та підлегла світській політичній владі, бо в них різні цілі і сфери діяльності. Тобто, станова концепція італійського мислителя була направлена проти вимог духовенства на втручання у мирські справи, які не належать до їхньої компетенції.

Основою політичного вчення Падуанського є його трактування *народного суверенітету*, за яким сувереном в державі є народ-законодавець. За цією концепцією народ створює закони держави, тобто є «людським законодавцем» (лат. *legislator humana*). Він призначає уряд (правителя) і контролює його діяльність, а в разі необхідності змінює їх. Важливою функцією народу-законодавця є контроль за тим, щоб закони переслідували «загальну користь», справедливість. Твердження Падуанського, що сувереном у державі є народ-законодавець, є підвалиною *ідеї народного суверенітету*. Мислитель підкреслював, що народ є єдиним *джерелом* як світської, так і духовної влади (тут поняття «народ» рівнозначне поняттю «суспільство»). Народ – це всі громадяни, які беруть участь у громадянському управлінні (крім дітей, рабів, іноземців і жінок).

Мислитель розглядає проблему виникнення держави та стверджує, що держава виникає природним шляхом поступового ускладнення форм людського співжиття. Її метою є створення умов гідного існування для людини, досягнення «громадянського щастя» (право на підприємництво, захист-майна та ін.) на основі *політичного миру*. Мир у державі досягається узгодженим функціонуванням усіх органів управління та створенням належного правового порядку.

Аналізуючи традиційні для розвинутого феодалізму форми правління – монархію, олігархію, демократію, – Падуанський найбільш вдалою, здатною захистити інтереси народу, вважав монархію – одноосібне правління, яке може здійснюватися двояко: зі згоди народу (виборна), або поза його волею (спадкова). Він схилився до виборної монархії, віддаючи належне народу, який, на його думку, здатний вибрати гідного.

У «Захиснику миру» при розгляді взаємин церкви та держави Падуанський, спираючись на непорушну для нього тезу про народ як першоджерело державної влади, доходить висновку, що всі посади установлені виборним шляхом, отримують свою владну силу саме від маси громадян. «При цьому не мають значення церемонії і торжества, оскільки їх наявність чи відсутність не впливають на зміст законів і на повноваження вибраних законодавцем посадових осіб». По суті автор трактату відкидає необхідність релігійного оформлення державної влади.

Для Падуанського – церква як суб'єкт взаємин із державою – це «маса віруючих в Христа, яка взиває до його імені». Він не приймає традиції католицьких священників, що склалася, зокрема, коли єпископи уявляють себе церквою або навіть говорять від її імені. У розумінні автора «Захисника миру» священнослужителі – лише частина співтовариства віруючих, які у буденному житті є громадянами держави. З такої точки зору церковні служителі не тільки не мають права вершити примусовий суд над порушниками законів як божих, так і людських, але і самі є об'єктом державного правосуддя. Більше того, священнослужителі покликані поширювати християнське віровчення, виховувати віруючих, і вони, вважає мислитель, повинні нести строгіші покарання за свої мирські злочини порівняно з пересічними громадянами.

Падуанський був одним із перших, хто розглянув ідею виникнення держави внаслідок суспільного договору. Він доводив, що втручання церкви у справи світської влади

сіє розбрат і позбавляє європейські держави, особливо Італію, миру. Церква має бути відокремленою від держави. Мислитель вважав за необхідне розмежовувати закони людські й закони божественні. Падуанський стверджував, що до компетенції церкви належать тільки божественні закони. Тому духовенство має право лише навчати і проповідувати християнське віровчення, в той час як карати порушників божественних законів може лише Бог. Для Падуанського держава (лат. *communitas perfecta*) – самостійна та самодостатня спільнота, яка тримається на розумі й досвіді людей. Мислитель відстоює принцип верховенства закону в державі, якому повинні підкорятися всі громадяни, а також законодавці й правителі. Слідом за Аристотелем, він переконаний, що «там, де немає верховенства права, там немає справжньої держави».

Падуанський одним із перших в історії політичної думки висунув та обґрунтував ідею розмежування законодавчої і виконавчої влади держави. Законодавча влада визначає компетенцію та організацію виконавчої влади. У здійсненні влади важливе місце відводиться виборності як засобу утворення установ і підбору посадових осіб держави всіх рівнів (у т. ч. духовенства і папи). Саме тому найкращою формою державного правління він вважав виборну монархію.

Загалом вплив Падуанського на формування пізнішої європейської думки можна оцінити як значний. Його називали «родоначальником всіх демократичних авторів нового часу» та підкреслювали, що його «з найбільшим правом можна зарахувати до предвісників правової держави в новому розумінні», що він створив «нове вчення про державу, побудоване на раціоналістичних засадах». Політичне вчення Падуанського мало прогресивний характер для свого часу і відкрило шлях світській політичній думці Нового часу, було підґрунтям для формування уявлень про демократичний політичний устрій суспільства.

13.3. Політичне вчення В. Оккама

XIII – початок XIV ст. характеризувалися зростанням національної державності, самосвідомості мас, розвитком міст, збільшенням бюргерства в Західній Європі, що вело до зростання антисхоластичних настроїв. Їх суттю було намагання звільнитися не тільки від економічної, а й від політичної опіки церкви. Це проявилось у працях не тільки М. Падуанського, а й інших тогочасних мислителів, зокрема, В. Оккама.

Вільям Оккам – англійський філософ-схоласт, логік і церковно-політичний письменник. Він відомий світу завдяки запропонованому ним принципу економії мислення («лезо Оккама»). Оккамізм протистояв «томізму» й «скотизму» (тобто філософським системам Т. Аквінського та Д. Скота) і набув популярності в епоху пізнього Середньовіччя як вираження «сучасного» методу філософствування (лат. *via moderna*). Учення Оккама може бути охарактеризоване як чистий номіналізм, оскільки він стверджував, що універсалії (загальні поняття) є лише «іменами», які утримуються у розумі. Тобто,

Божественний закон – це прямий наказ Бога, без людського зауваження, стосовно того, які свідомі дії людей на землі потрібні, а які – ні для того, щоб досягти найліпшої мети чи певного стану, бажаного для людини на тому світі.

Людський закон – це наказ усього загалу громадян чи переважної частини їх, безпосередньо внаслідок розмірковування тих, хто уповноважений творити закон, щодо того, які свідомі дії людей бажані, а яких слід уникати, аби досягти найкращої мети чи певного стану, бажаного для людини в земному житті. Я маю на увазі наказ, порушення якого стримується в Цьому світі штрафом чи покаранням порушника.

М. Падуанський, «Захисник миру»

це «поняття» і «слова» усної або письмової мови. «Поняття» – це природні знаки речей, а «слова» – усього лише конвенційні (умовні) знаки. Реальним існуванням володіють не універсальні, а індивідуальні, тобто поодинокі, речі навколишнього світу – «партикулярії». Цей акцент на одиничному як на єдиній реальності виражає суть окказізму.

Оккам наполягав на тому, що всяке справжнє пояснення (а отже, будь-яка теологічна або філософська спекулятивна система) має бути гранично простим. Цей принцип «економії мислення» дістав назву «лезо Оккама»². Сам Оккам сформулював його так: «сутності не слід множити без необхідності». Цей принцип він використовував для того, щоб вилучити з філософської системи безліч метафізичних понять і принципів, залучених до неї його попередниками (зокрема, Д. Скотом), скасувавши, наприклад, розрізнення «існування» і «сутності», «загальних» і «одиничних» субстанцій, «душі» і «здатностей душі».



Вільям Оккам
(1285–1347)

Основна праця Оккама – «Діалог» – уже з 1343 року була широко відома. Написання її першої частини відноситься до 1333–1334 років. Мислитель рішуче осуджує верховенство папи та ієрархічну структуру католицької церкви. За ствердженням Оккама, церква апостольських часів і римо-католицька церква істотно різнилися. Перша утворювалася з усіх віруючих у Христа, друга – обмежується рамками римської ієрархії.

Основною метою вчення Оккама було утвердити незалежність усього загалу вірних християн від домагань папи. З цією метою в 1333–1347 рр. він написав низку творів, майже повністю присвячених політичним проблемам, зокрема дискусіям щодо папської тиранії, виступам проти політики пап, які без усяких на те прав порушували свободу громадян і чинили це проти інтересів громадянства.

У своєму вченні Оккам вирізняв дві головні ідеї, які стали підмурком його політичної доктрини. Перша з них – це переконання в тому, що істину визначено волею Бога, записано в Одкровенні. Єдине джерело, з якого можна довідатися про це – Святе Письмо, порівняно з яким декреталії Пап чи навіть ухвали церковних соборів мають лише другорядне значення. Подібно до всіх раннях протестантів, Вільям твердив, що апостольські традиції й твори церковних авторитетів не можуть бути змінені або доповнені Папою. Тому неправомірними, на його думку, були постанови Пап, які порушували настанови Бога.

Оккам, безперечно, припускав, що здорова вченість і чесні дослідження розкрили б релігійну істину, яка привабила б до себе всіх людей доброї волі. Перед ним, звичайно ж, не поставало питання буквальної свободи віри, бо він припускав, що завдяки належному науковому поступові стане зримим те, у що слід вірити. Але має бути свобода поступу, отже, свобода судження; і ухвалювати мають наймудріші, а не якась призна-

² *Лезо (брита) Оккама* (принцип простоти) – принцип логіки, який стверджує, що не треба робити більше припущень, ніж мінімально потрібно. Цей принцип також відомий як *принцип оццадливості* або *Лезо Оккама* (завдяки використуваній грі слів у латинському оригіналі – *зголити* також означає *знайти істину, відокремити хибне припущення*). Те, що називають «Бритвою Оккама», не було відкрито самим Оккамом, він лише сформулював відомий ще з часів Арістотеля «принцип достатньої ґрунтовності». «Бритва Оккама» – лише назва принципу і не означає авторства.

чена влада. Для цього було необхідне обмеження папського абсолютизму. Тільки в разі об'єднання духовенства і мирян для визначення чітких меж папської влади поталанило би, на його думку, відновити мир між Папою і християнським світом.

Намагаючись утвердити християнську свободу всупереч папському абсолютизму, Оккам не виходив за межі кола ідей, добре відомих за його часу. Він заперечував папський абсолютизм як інновацію та ересь, висуваючи проти нього погляди, які небезпідставно називав узвичаєними. Оккамова аргументація була оперта на стародавнє усвідомлення незалежності духовної та світської влади. Але йому бракувало справжніх заперечень широкої свободи дій навіть у папи, якщо навіть папські повноваження мав той, кого він міг визнати істинним папою. Іншими словами, для нього важливішими були, вочевидь, теологічні проблеми, ніж політичні.

Друга Оккамова ідея полягала у твердженні, що в ідеальному політичному устрої реалізація загальнодержавних завдань має узгоджуватися зі свободами громадян. Свободу мислитель розглядав у філософському й політичному аспектах. У філософському аспекті свобода розумілася ним, як право вільного вибору рішення, що характеризує істот розумних. У політичному аспекті – це сфера прав і вільностей людини, прав підданих щодо їхніх правителів, які не можна порушувати ні світським правителям, ні, тим паче, духовним.

В основі реалізації влади повинна домінувати ідея загального інтересу, якому мають підпорядковуватися абсолютизм та особисті амбіції правителів. «Всяке здійснення влади мусить бути виправдане загальним добром і відповідністю природній справедливості й здоровій моралі. Без такого виправдання сила є деспотичною, а управління стає, за промовистими словами Августина Блаженного, широкомасштабним розбоєм із великої дороги». Саме ця концепція, що характерна для всього середньовічного політичного мислення, лежала в основі оккамівського протистояння діям пап.

Релігійно-політичні праці Оккама дають привід дослідникам називати його *«першим протестантом»*. Оккам звертав особливу увагу на те, що Бог володіє абсолютною свободою волі. Бог міг би не тільки створити інші речі, але і встановити інші закони. Захищаючи це положення, Оккам критикував реалізм, учення про реальність універсальї (ідей). Визнання реальності ідей, за Оккамом, обмежує свободу божественної волі, оскільки виходить, що Бог творить, погодившись із ідеями.

Поряд із політичними проблемами філософ не перестає працювати над логічними і філософськими. У Мюнхені ним створюється остаточна редакція фундаментального «Зводу логіки», допрацьовується теолого-філософський твір «Філософія природи (або Короткий звід) фізичних книгах» тощо.

Ще однією теорією, яку розвивав Оккам, *двох влад (двох мечів)*. Оккам стверджував, що імператорська влада не походить від Святого престолу. Вона встановлюється імператорськими виборами, які папського затвердження не потребують. Звісно, це судження стосується не тільки імператора: Оккам чітко проголосив, що всі легітимні правителі наділені владою, яка походить не від церкви. Проте мислитель не проголошував незалежності світських монархів із метою підтримки політичного абсолютизму. На його думку, всі люди народжені вільними в тому розумінні, що мають право на свободу. І вони також мають природне право обирати собі правителів, незважаючи на те, що політичний уряд є природною необхідністю. Це не означає, що коли політична громада обирає, то не має права встановлювати спадкову монархію. Тим не менше, влада мо-

нарха ґрунтується на вільній згоді людей. Тому народ має право усунути монарха, який зловживає його довірою.

Мислитель стверджував, що існує рівність людей згідно з природою, «бо від Бога і від природи усі смертні народжуються вільними і, за людським правом, нікому не підпорядкованими, так щоб за своїм власним бажанням доручити правителю керувати собою».

Виникнення держави, на думку Оккама, стало можливим за умов чи на основі «загального договору». Назріла потреба зберегти «загальне благо» (лат. *bonum commune*). Врешті-решт, Оккам однозначно розглядав людину, її життя як першу причину створення держави, а Бога як наступну віддалену причину (лат. *remota*).

За його вченням, осередком суспільного життя є община віруючих (народ) і обраний нею собор. Народ, а не папа, має виключне право надання світському правителю владних повноважень, власне уповноважуючи його служити своїм інтересам. Істинне ж завдання папської влади полягає у виконанні обов'язків, пов'язаних зі справами церкви. Жоден священник не повинен виконувати світських функцій.

Із волі Бога, природного закону і у відповідності з правом людей всі смертні народжуються вільними, ні від кого незалежними і виключно із власної волі можуть вручити правителю владу.

В. Оккам, «Захисник миру»

Резюмуючи, відзначимо, що політична теорія Оккама не вела перед, оскільки він був першим і найвидатнішим діалектиком і теологом. І все ж його політична філософія була характерною для державного політичного мислення в середині XIV ст. Вона й далі обмежувалася давньою дискусією щодо взаємин між світською і духовною владою, щодо взаємин між сувереном та його підданими і правом останніх чинити опір згідно з совістю й на захист того, що вони вважали християнською істиною.

Погляди Оккама на державу та право були менш доктринерськими, ніж деякі Падуанського, а його реакція на папський імперіалізм, який, на його думку, завдав великої шкоди середньовічному суспільству, була типовішою для широких кіл християнського мислення. Для Оккама верховна влада папи з позицій християнства була ерессю, а з позицій політики – руйнівною новацією, що заповонила Європу борнею, зруйнувала християнську свободу і призвела до порушення прав світських правителів.

Отже, Оккам – один із найбільш впливових англійських філософів, теологів і політичних мислителів епохи пізнього Середньовіччя. Його номіналізм проклав дорогу емпіризму та позитивізму Нового часу. На майбутній розвиток релігійної та політичної думки здійснили значний вплив вчення Оккама про поділ сфер компетенції віри і розуму, церкви й держави, а також його демократичний ідеал державного управління.

Політична філософія Окама була характерною для державного політичного мислення середини XIV ст., як у тому, що йому вдалося зрозуміти, так і в тому, що не вдалося. Вона й далі обмежувалася давньою дискусією щодо взаємин між *imperium* та *sacerdotium*, хоча те, що наближалось до загального контролю папства над світськими королівствами, було вже справою минулого. Все ж таки вона поставила в центр політичної дискусії взаємини між сувереном та його підданими і правом останніх чинити опір, згідно із совістю й на захист того, що вони вважали християнською істиною. Звичайно ж, цю проблему насамперед слід було розв'язати всередині церкви. Адже теорія папської *plenitudo potestatis* була першим у середні віки чітким домаганням влади, яка була абсолютною, незаперечною й суверенною. Як така, вона була несумісна з середньовіч-

ними переконаннями й практикою, і у полеміці з францисканцями-спіритуалами проти неї була вага стародавньої традиції й тогочасні ідеї. Великий розкол, який розпочався по тому, спричинився в церкві до першої великої суперечності між домаганням суверенності й засадами конституційного й представницького управління.

13.4. Значення поглядів мислителів періоду пізнього Середньовіччя для еволюції політичної думки

XIII–XIV ст. стали своєрідним переломним моментом на шляху формування нових концепцій людської індивідуальності і свободи особи. На всіх західноєвропейських землях в XIII ст. поширився рух за звільнення селян, який покращував якщо не матеріальне, то їхнє політичне становище. Також про це свідчить постанова IV Латеранського собору, який у 1215 р. запровадив щорічну сповідь кожного віруючого. Значення сповіді полягало не тільки у визнанні гріху, але й внутрішньому покаянні. Внутрішній світ став набагато складнішим, він вимагав співпереживання, розуміння чи критики, але ігнорувати його вже було неможливо. Очевидно, що таке рішення зумовлювалось і боротьбою проти ересей, впливових на початку XIII ст. та і в цьому випадку, однією з основних причин є посилення претензій особи на власну позицію, тобто на свободу, і то найважливішу свободу – внутрішню. Якщо теологи попереднього часу підкреслювали значення власне тільки душі в людині, то філософи XIII ст. вже звертають увагу на нерозривний зв'язок єдності душі і тіла, що і створює особистість.

У соціально-політичних вченнях пізнього Середньовіччя знайшли відображення такі явища в суспільному житті, яких не знала античність та попередні етапи середньовічної доби. Це сприяло виникненню деяких нових наукових ідей: єдності людської історії, прогресивного розвитку людського суспільства (на відміну від циклічного розуміння такого розвитку в період античності), моральної рівності людей тощо.

Не тільки теоретичні дискусії в рамках богослов'я та схоластики, але і реальна політична боротьба за владне верховенство між католицькою церквою і монархами призвели до формування в європейській політичній свідомості уявлень про те, що в суспільстві не існує абсолютної влади. Католицька церква керувалася теократичним ідеалом. Політика була найважливішою стороною її діяльності. У той же час церква була противагою всевладдю держави і змушувала її йти на компроміси. В результаті між церквою та державою встановлювалися відносини суперництва й співробітництва. Два владних центри середньовічного суспільства створювали умови для появи особливого, європейського типу державної влади – влади, яка змушена була рахуватися з іншими суспільними інститутами, йти з ними на діалог. У період пізнього Середньовіччя панував теологічний підхід до аналізу політики. Багато з античної соціально-філософської традиції було втрачено або трансформовано в контексті християнського богослов'я. Але навіть під релігійним покровом політична думка не спала.

Як бачимо, в період пізнього Середньовіччя вже виразно окреслились принципово важливі моменти європейського бачення свободи особи: внутрішнє індивідуальне життя; праця, базована на інституті приватної власності; право як вища сила; сприйняття держави як необхідного інструменту, підвладного людям, створеного для них. Очевидно, що не можна і не потрібно заперечувати тих явищ, які багато в чому зумовили сприйняття пізнього Середньовіччя як певного відступу назад порівняно з античністю,

та не менш очевидним є і те, що без духовних і політичних пошуків тієї епохи сучасний світ не відбувся б як плюралістичний, такий що здатний сприймати ідеї особистої свободи і прав людини.

Упродовж XIII–XIV ст. у політичній літературі розв’язуються такі чотири політичні ідеї: 1) дуалізм влади; 2) договірний характер устрою; 3) феодалне підданство; 4) феодална концепція права. Ідея дуалістичного устрою була новою. Для прийняття її Захід відкинув концепцію влади короля, що поєднував світські та духовні повноваження, характерну для вчення іудеїв, римської і візантійської думки. Натомість почали запроваджувати думку про розмежування світської і духовної влади. Питання відокремлення духовної сфери від світської, духовної влади від світської викликало спори стосовно компетенції. Виділилось два напрями стосовно цієї проблеми у вченнях XIII–XIV ст.: 1) верховенство Папи над світською владою (папалісти або капоністи); 2) обмеження і навіть виключення втручання Папи у коло світських справ (легісти).

У період пізнього Середньовіччя ніхто не сперечався про божественне походження влади та її етичний характер, а відтак, головним обов’язком правителя було дотримання засад справедливості і доцільності, зафіксованих у праві, а передовсім у звичаєвих нормах. Різною проте була оцінка монарха, який поступав не у відповідності із правом і справедливістю. Папалісти вважали, що несправедливий монарх перетворювався у тирана, якого належало дискваліфікувати, одночасно звільнивши підданих від підпорядкування такій владі. Апологети світської влади, посиляючись на Божественний характер влади, вимагали безоглядного послуху і підпорядкування.

У XIV ст. широкого поширення набули *демократичні теорії народного права*. Як відомо, панівна в часи феодалізму система васальної залежності встановлювала такі відносини – суверен, отримуючи права над васалом, зобов’язаний був його ще й охороняти. Відповідно, і теорії народного права стверджували, що поміж монархом і народом існує *договір*, і народ, беручи на себе обов’язок підпорядкування, отримує право вимагати від монарха правління на благо народу. Якщо монархи порушують договір, то народ має право розцінити таке правління як тиранію та чинити опір їй.

У згаданих теоріях прозвучало не тільки положення про право народу, але й ідея *права на боротьбу з тиранією*, яка відгукнеться пізніше у вченні так званих монархомахів (тираноборців). Проте право народу виявлялося характерним для пізнього Середньовіччя *колективним правом*, народ розглядався як ціле, а не як сукупність індивідів, кожен із яких наділений особистими правами. Ідея індивідуалізму й особистих прав індивіда – вже ідея нової епохи. Політичні погляди Падуанського й Оккама суперечать ідеям італійських гуманістів про період середньовіччя як «темної ночі» європейської історії. Радше, правий тут німецький філософ Ф. Шлегель, який писав: «Якщо Середньовіччя і можна порівняти до темної ночі, то ця ніч зоряна».

Питання для самоконтролю

1. Визначіть головні риси політичної думки періоду пізнього Середньовіччя.
2. Назвіть основні риси політичної думки епохи пізнього Середньовіччя.
3. Кому повинна належати законодавча влада в державі на думку М. Падуанського?
4. Як М. Падуанський ставився до ідеї виборності народом вищої виконавчої влади в державі?
5. У чому полягає своєрідність і прогресивність теоретичних переконань М. Падуанського?

6. Розкрийте зміст суспільно-політичних поглядів В. Оккама.
7. За яких умов, на думку В. Оккама, можливе виникнення держави?
8. У чому полягає значення концепції В. Оккама про державу і політику для подальшої еволюції політичної думки?
9. Розкрийте сутність теорії «лезо Оккама».
10. Яким є значення вчень пізнього Середньовіччя для подальшого розвитку політичної науки?

Література

Александрова О. В. Історія філософії. Іоанн Солсберійський : словник. – КНУТШ, філос. ф-т ; [редкол. : В.І. Ярошовець, О. В. Александрова, Г. Є. Аляєв та ін]. – К. : Знання України, 2006. – С. 248-249.

Бондар І. О. Філософсько-теологічні витоки лютеранства / І. О. Бондар // Філософія науки: традиції та інновації. – 2009. – № 1. – С. 254-264.

Вдовичин І. Я. Формування ідей особистісної свободи в епоху Середньовіччя / І. Я. Вдовичин // Укр. нац. ідея: реалії та перспективи нац. розвитку. – 2006. – Вип. 18. – С. 32-39.

Денисенко В. Оккам Вільям / В. Денисенко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 490-491.

Денисенко В. Падуанський Марсилій / В. Денисенко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с.

Історія вчень про державу і право : навч. посіб. / О. М. Мироненко, В. П. Горбатенко. – К. : ВЦ «Академія», 2010. – 456 с.

Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії : навч. посіб. – Л. : Світ, 2000. – 320 с.

Кормич А. І. Історія вчень про державу і право: навч. посіб. / А. І. Кормич. – 3-тє вид., перероб. та доповн. – К. : Алерта, 2012. – 334 с.

Лупарев Г. П. Политико-правовые воззрения Марсилия Падуанского / Г. П. Лупарев // Вопросы государства и права. – 2009. – № 1(16). – С. 3-17.

Толкач А. М. Проблеми співвідношення світської та релігійної влади у трактаті «Захисник миру» М. Падуанського / А. М. Толкач // Порівняльно-аналітичне право. – № 3-1. – 2013. – С. 75-77.

Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки : навч. посіб. / уклад. М. О. Багмет [та ін.] ; Миколаїв. держ. гуманітарн. ун-т ім. Петра Могили, Центр політ. досліджень. – Миколаїв : Вид-во МФ НаУКМА, 2002. – 220 с.

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI–XVIII сторіч

Тема 14.

Політичні і правові вчення доби Відродження

- 14.1. Загальна характеристика політико-правових концепцій доби Відродження
- 14.2. Християнські гуманістичні концепції політики, права та державного управління
 - 14.2.1. Громадянський гуманізм Л. Б. Альберті
 - 14.2.2. Сатирично-гуманістичні переосмислення Е. Роттердамського
- 14.3. Політико-правові ідеї Н. Мак'явеллі
- 14.4. Політико-правове вчення Ж. Бодена
- 14.5. Вплив поглядів мислителів доби Відродження на подальшу еволюцію політичної думки

14.1. Загальна характеристика політико-правових концепцій доби Відродження

Епоха Відродження, яка настає з кінця XIV ст., є принципово новою світоглядною системою порівняно з попереднім історичним етапом. Для неї характерний абсолютно відмінний від середньовічного підхід до розуміння природи, сутності та призначення людини. Аксиологічними домінантами стають гідність, незалежність та унікальність кожної особистості, наслідком чого є вимога створення відповідних соціально-політичних і правових умов для розвитку та вдосконалення людини.

У філософській думці Відродження (складовою якої була і політична думка) виділяють три періоди:

- *гуманістичний (антропоцентричний)* (середина XIV – середина XV ст.); основна увага зосереджується на проблемах співвідношення людини та світу, людини та загалу;
- *неоплатонівський* (середина XV – перша третина XIV ст.) – вирішення різноманітних онтологічних проблем;
- *натурфілософський* (друга половина XVI – початок XVII ст.) – закони природи намагаються застосувати до пізнання соціальної дійсності.

В інтелектуальному дискурсі Відродження популярними стають античні ідеї свободи думки, природної величі людини, відкидається християнізоване тлумачення держави та політики, характерне для Середньовіччя. Очевидною істиною оголошується необхідність заміни феодального суспільного ладу буржуазним, відповідно змінюються світоглядні орієнтири західноєвропейського суспільства, детермінується реалістичний підхід до аналізу сутності та призначення держави.

Проте, варто зауважити, що античні мотиви не витісняють повністю християнську проблематику, а взаємодіють із нею, спостерігаються своєрідні модифікації ідей Платона та Арістотеля, стоїків та епікурейців. Традиції як античності, так і Середньовіччя отримують в інтелектуальних пошуках Відродження новий гуманістичний сенс. Мис-

лителі епохи Відродження намагалися поєднати античні принципи з ідеалами нового життя, нових соціально-економічних відносин, тому свою дослідницьку увагу зосередили на виявленні своєрідності людської особистості, яку розглядали з різних ракурсів – соціального, етичного, політичного, правового.

Якщо для середньовічної політичної думки властивий теоцентризм, то політичні мислителі Відродження (а це були вже не лише служителі церкви, а й представники різних соціальних верств) головним світоглядним принципом своєї діяльності оголошували гуманізм, оскільки розглядали людину перш за все як індивідуальність. Хоча мислителі епохи Відродження й звеличували Людину, уподібнювали її Богові, тлумачили як Боголюдину, як завершення еволюції світобудови, проте не відкидали й ідею Творця, тому для політичних поглядів того часу характерний своєрідний теоантропоцентризм, коли Бог і людина наділялися однаковими властивостями. Створюється нова пантеїстична картина світу, де здійснюється ототожнення Бога і природи. Якщо в добу Середньовіччя людина визнавалася найвищим творінням Бога на землі, але розглядалася лише у її відношенні з Богом, то Відродження цікавить перш за все земне призначення людини, яка стала покладатись як на власні сили, так і на свій розум. Гуманізм думки Відродження намагався розширити коло філософських досліджень і залучити до нього не тільки античну, але й будь-яку теоретично-культурну спадщину. Змінилась тематична спрямованість досліджень; центральною проблемою стала проблема людини і світу, тоді як онтологічні питання відійшли на задній план.

Важливе значення для мислителів епохи Відродження мало перенесення уваги з релігійних цінностей на світські, мирські, що було світоглядною основою обґрунтування необхідності переходу від феодального суспільства до ринкового. Як зауважував Гегель, дух епохи покидає інтелектуальний світ і оглядає тепер свій наявний, поцейбічний світ; скінченне небо повертає людину до скінченної наявності.

Розуміння людини як Боголюдини, як істоти, що є природним продовженням сутності Бога, вимагало визнавати за людиною здатності до самовдосконалення та самопізнання, завдяки чому кожна людина оголошувалася своєрідною, неповторною та самобутньою, тобто формувалася одна з центральних ідей Відродження – ідея індивідуальності. Завдяки цьому кардинально змінилися погляди на природу політичного життя суспільства, яке вже не тлумачилося як прояв Божої волі, а зумовлювалося діями загалу, людей.

Особливістю епохи Відродження є значна потреба у розумовій праці, розпад корпоративно-цехових зв'язків у містах, збільшення кількості людей вільних професій, які вже не входили до певних корпорацій та цехів, як це було в Середньовіччі, тому їх діяльність не підлягала жорсткій регламентації. Наслідком цього стає поява значної кількості гуртків гуманістів, що не мали стосунку до університетів, не залежали від церкви, а деякі мали антицерковну, антиклерикальну спрямованість. Мислителі епохи Відродження були переконані, що істина не знає єдиного авторитету, тому слід відстоювати право на власну думку, захищати власну позицію, лише тоді можна претендувати на звання філософа. Гуманістична спрямованість доби Відродження передбачала переоцінку цінностей, і оспівування самоцінності людини приводить гуманістів до нових трактувань таких понять як «благо», «обов'язок», «закон», «право», «особистий інтерес».

¹ Цікаво, що італійські гуманісти запозичили слово *гуманізм* у Цицерона. Також слово гуманізм використовувалося Тертуліаном, Лактацієм для того, щоб репрезентувати найвищу цінність людини, протиставити релігійну мораль моралі рабовласників.

Значні зміни відбулися у політичному просторі Західної Європи, де спостерігалося стрімке зростання самодержавства, королівська влада розвивалася за рахунок придушення інших владних інститутів. Якщо раніше політична влада була розпорошена між васалами і корпораціями, то в середині XV ст. вона зосередилася в руках короля, який виступав символом національної єдності. Дж. Г. Себайн та Т. Л. Торсон звертають увагу на ту обставину, що «уперше від часів Римської імперії в європейській спільноті сформувався доволі численний клас людей, грошовитих і діловитих водночас. Із відомих причин цей клас був природженим ворогом дворянства, схильного до міжусобиць і заворушень. Інтереси цих людей вимагали «сильної влади» – сильної як удома, так і за кордоном, – через те їхнім природним політичним союзником став король... Королівська влада, без сумніву, була владою свавільною, часто репресивною; однак королівська форма правління була кращою за ту, що її міг запропонувати феодально-дворянський стан». Із цих причин однією з головних ідей політичної думки Відродження стала ідея Суверена, Державця як першоджерела політичної влади.

Саме в епоху Відродження, завдяки зусиллям Н. Мак'явеллі відбувається виділення політології із контексту філософії та перетворення її на самостійну науку, проводяться дослідження перспектив розвитку державності в Європі у політологічному ракурсі, аналізується тенденція переходу від монархічної форми правління до республіканської, утверджується думка про те, що зміцнення держави – найважливіша мета політичного процесу.

14.2. Християнські гуманістичні концепції політики, права та державного управління: Л. Б. Альберті, Е. Роттердамський

У XV–XVI ст. політична ідеологія гуманізму розвивалася активно. Серед значної кількості мислителів виділимо погляди Л. Б. Альберті та Е. Роттердамського. Керуючись республіканськими ідеалами суспільного розвитку, вони зосереджувалися на проблемах громадянської свободи, політичного права обирати та бути обраним до владних структур, рівності громадян перед законом, визнання необхідності існування представницьких органів, виконавчої системи і авторитету суду, також велика увага приділялася постаті правителя.

14.2.1. Громадянський гуманізм Л. Б. Альберті

Леон Баттіста Альберті – мислитель епохи Відродження, інтереси якого знаходилися у сферах багатьох наук – філософії, математики, етики, філології, педагогіки, архітектури. Основні праці: «Про сім'ю» (1433–1443), «Про спокій душі» (1442).

У центрі уваги мислителя – земне життя людини, природа тлумачиться з пантеїстичних позицій, оголошується носієм божественного початку, а людина – невід'ємний елемент світу природи, який підкоряється законам світової гармонії та досконалості. Натура людини потенційно досконала, тому головна мета людського життя – розкриття та розвиток тих здібностей, якими її наділила природа. Досягнути цієї мети людина може лише керуючись розумом і волею та активно протидіючи силам Фортуни. Особливу роль серед наук Альберті відводить етиці, оголошуючи її «наукою життя», здатною розв'язати проблеми співвідношення сил людини та Фортуни, розкрити роль чеснот у процесі становлення особистості, вказати шляхи досягнення щастя.

У розумінні Альберті, Фортуна – це символ мінливості та плинності буття, вона протиставляється закону необхідності. На відміну від середньовічного уявлення про Фортуну як рабу божественного промислу, мислитель оголошує її самостійною силою, що активно впливає на людину, проте остання здатна протистояти Фортуні, якщо керуватиметься своїми природними скарбами – волею, розумом та чеснотами; мобілізувавши їх, людина впевнено почувається у світі природи, де панує закон порядку та розумної необхідності, значно сильніший за сліпу випадковість Фортуни.

Альберті оспівує ідеальну людину, котрій властиве гармонійне поєднання розуму та волі, творчої активності та душевного спокою, котра постійно прагне до морального самовдосконалення, усвідомлює власну гідність, а у своїх діях керується виключно принципом міри.

Не оминає Альберті увагою і проблему свободи волі, властиву розмислам багатьох мислителів епохи Відродження, бо саме свобода волі детермінує вибір між добром та злом, допомагає людині здійснити її призначення, яке Альберті вбачав у творчості. Спектр творчої діяльності – від ремісництва й до художньої та наукової діяльності. Будь-яка праця взагалі – благо, джерело матеріальних благ та слави, те, що відрізняє людину від тварини.

Суспільство тлумачиться мислителем як гармонійна єдність усіх його верств, запорукою чого має слугувати діяльність правителя. Людське життя скеровується природним законом гармонії, людина підкорюється цьому закону і в процесі морального самовдосконалення, і в громадянській діяльності. Ідеал гармонійного земного буття – поєднання особистих інтересів з інтересами усього суспільства. Головний суспільний обов'язок індивіда – праця, творчість, яка можлива у будь-якій сфері практичної діяльності і в результаті якої індивід здатний реалізувати та матеріалізувати свої творчі потенції.

Альберті значну роль у формуванні особистості відводить вихованню, а головною сферою його здійснення оголошує сім'ю. Мислитель навіть висловлює думку (і вона суперечить етиці громадянського гуманізму), що у деяких ситуаціях інтереси сім'ї можуть бути важливішими, ніж суспільна користь, аргументуючи це тим, що добробут держави залежить від добробуту окремих сімей, і це виправдовує державну службу заради господарської діяльності в сім'ї.

Хоча у творчій спадщині Альберті переважають етичні мотиви, все ж таки він звертається і до політологічної тематики, зокрема здійснює аналіз форм правління, проте вважає, що досконалість суспільства не залежить безпосередньо від форми правління, головне, щоб державний устрій базувався на розумних засадах.

Етична проблематика розробляється Альберті у дусі громадянського гуманізму. Досліджуючи чесноти, мислитель вказує на їх суспільний, а не індивідуальний характер, оголошує чесноти головним вектором моральних прагнень людини. Чесноти лише тоді мають сенс, коли слугують на користь суспільства, приносять користь іншим. Щасливою може бути лише та особистість, заслуги якої визнані суспільством. Багатство також має бути засобом служіння державі та людям, якщо ж людина захоплюється лише накопиченням багатства для себе, це може призвести до порушення її душевної рівноваги та



Леон Баттіста
Альберті
(1404–1472)

втрата гармонії із суспільством. Благополуччя окремих сімей – запорука процвітання та благополуччя держави. Визначаючи найкращий варіант взаємовідносин між індивідом та суспільством, мислитель оголошує ідеалом такий стан речей, коли особистий інтерес не суперечить інтересам інших людей, суспільства в цілому.

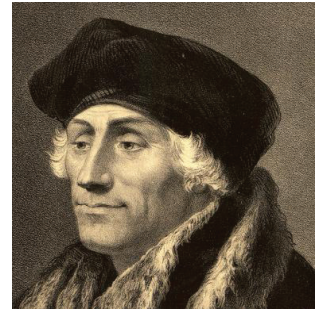
14.2.2. Сатирично-гуманістичні переосмислення Е. Роттердамського

Еразм Роттердамський, Дезідерій (Erasmus Roterodamus, Desiderius), псевдонім Герхарда Герхардса (Gerhard Gerhards) – учений-гуманіст, філософ, богослов, письменник, представник «Північного Відродження». Основні праці: «Зброя християнського воїна» (1504), «Похвала Глупоті» (1509), «Розмови запросто» (1519-35), «Про свободу волі» (1524), «Про гідне виховання дітей з перших років життя» (1529), «Виховання християнського князя» (1516) та ін.

Головне завдання своєї діяльності вбачає в необхідності гуманістичного переосмислення ортодоксально-церковного богослов'я та традиційних уявлень про християнське благочестя шляхом повернення до ідей та ідеалів ранньої патристики – велич знання, непохитна віра та святість життя. Розробив власну систему «нового богослов'я», яку називав «філософія Христа», вона являла собою гармонійне поєднання євангельського благочестя з класичною освіченістю. «Філософія Христа» постає альтернативою і в середньовічній схоластиці, і в теорії та практиці католицизму XVI століття, це своєрідний синтез християнської етики та принципів ренесансного гуманізму, моральна система, що знаходиться у відповідності з природою. Зразок «нового богослов'я» – первісна простота апостольської общини.

«Похвала Глупоті» – найвідоміша праця Роттердамського, де у сатиричній формі представлено безглуздя всіх форм суспільного устрою, нищість світської та духовної влади, викриваються вади і пороки духовенства, доводиться теза, що світ «сповнений глупоти», «все робиться дурнями та серед дурнів». Вища істина, «небесне життя» доступні лише «божевільним» прибічникам простого «християнського благочестя», котрі думають передусім про Бога, а найвищою мудрістю видається жартівливість блазня.

Приєднуючись до гуманістичної традиції Відродження, Роттердамський віддавав перевагу монархії, а не республіці, вважав більш природною формою правління саме монархію, аргументуючи тим, що у макрокосмосі Бог один управляє Всесвітом, а в мікрокосмосі всі члени підпорядковані правлінню серця. Як і інші представники політичної думки доби Відродження, Роттердамський аналізує постать володаря, який для нього перш за все християнин, тому рівний зі своїми підданими, покликаний слугувати суспільству, зберігати справедливість і закон. Мислитель не боїться висловлювати критичні зауваження щодо володаря, що цілком закономірно у парадигмі «християнського гуманізму», виступає проти спадкового владарювання, адже право володіння народом не тотожне праву володіння худобою, для його отримання потрібна згода всього народу, але народ може це право й відібрати, якщо



*Еразм
Роттердамський
(1466/69–1536)*

Хоча природа лише людині надала розум, здатний сприймати Божественну волю та одкровення, лише людину наповнила добротою та прагненням до злагоди, однак я скоріш знайду собі прихисток серед самих лютих звірів, ніж серед людей.

Е. Роттердамський

державець виявиться негідним народу чи завинить перед ним. Досить часто, щоб відволікти народ від невдоволення власною політикою, державці розпалюють війни, адже мир і благополуччя народу – це пряма загроза їх владі. Як зауважує Роттердамський, усі негаразди та лихоліття війни випадають на долю народу, підданих, державцю ж дістається уся слава та здобич від перемоги. Якщо державці, прикриваючись титулами «Найтихший», «Наймилосердніший», «Найславетніший», самі не дотримуються закону, то вони не мають права вимагати дотримання законів від підданих.

Намагаючись знайти найбільш прийнятний державний порядок, відмінний від анархії та тиранії, Роттердамський обирає монархізм, хоча й наполягав на тому, що в державі має бути свобода думки. Ідеалом для Роттердамського уявлялась держава, в якій пануватимуть мир, віротерпимість, а соціальні верстви гармонійно співіснують. Забезпечити такий стан речей має правитель, котрий, окрім видатних особистих якостей, головними серед яких оголошуються розум, справедливість, моральність і мудрість, повинен мати ще й підтримку громадян у своєму прагненні досягти загального блага шляхом економічного процвітання. Той, хто не має розуму або нездатний чинити справедливо, має вважатися розбійником, а не правителем. Лише той правитель, котрий поєднує у собі розум та силу, може й повинен слугувати державі та народу, керуючись вірою, дбаючи про благо та процвітання держави, придушуючи власні пороки та пристрасті. Якщо держава занепадає, то, на думку Роттердамського, винний у цьому перш за все правитель, адже, зауважує мислитель, правителі перекладають усі справи на Богів, а самі живуть у розкошах та веселошах, допускають до себе лише тих, хто говорить їм приємні речі; вони переконані, що чесно виконують свій монарший обов'язок, якщо старанно полюють, розводять породистих коней, продають з вигодою для себе посади та чини, щодня придумуючи нові способи збагачення казни за рахунок простих громадян.

Роттердамський наголошує, що будь-яке суспільне *Люди не народжуються, а формуються...*

для цього потрібні особисті зусилля кожного, активність, *Е. Роттердамський* прагнення до досконалості. У цьому контексті важливо зауважити, що мислитель, будучи представником «християнського гуманізму», проголошував, що від природи всі люди рівні. Мислитель звертається до постаті правителя, тому що саме правитель, якого у праці «Жалоба світу» Роттердамський називає «очима народу», має бути мудрішим та обережнішим за інших. Проте, у більшості своїй правителі скоріше могутні, аніж освічені, вони більше керуються вигодою, а не здоровим глуздом. Причина у тому, що правителям бракує холонокровності, об'єктивності при прийнятті важливих рішень, їм важко обрати те, що буде більш корисним не правителю, а державі та народу.

Роттердамський наголошує, що суспільство – це єдине політичне «тіло». Усі частини якого взаємопов'язані між собою, тому мислитель критикує не лише правителя, а й інші верстви населення. Так, наприклад, вельможі навмисно розбещують правителів, щоб самим легше було творити беззаконня, а простий люд уявляється Еразму «оплотом невігластва та глупоти», тому негативно впливає на усе «тіло» держави. Роттердамський наголошує на ролі народу у процесі керування державою, адже, як він зауважує, якщо населення підкорятиметься правителю, той ніколи не вчинить нічого такого, що потім викличе каяття, навпаки, усе буде зроблено стримано, виважено та спокійно. Правитель повинен виховувати силу волі, стримувати пристрасті, він може правити належним чином лише тоді, коли його буде підтримувати увесь загальний. Правитель – це «голова»,

вона невіддільна від «тіла» (суспільства), незважаючи на те, що прийняття остаточних рішень та керування «тілом» – прерогатива «голови».

Виступаючи за монархічну форму правління, Роттердамський усвідомлює, що через існуючий порядок наслідування престолу є небезпека отримати правителя, нездатного гідно керувати державою, тому розробляє способи розв'язання цієї проблеми у праці «Виховання християнського князя», представляючи методику виховання та освіти майбутнього державця. Мислитель вважає, що виховання та освіта майбутнього правителя мають бути спрямовані на ідеали добра, любові до власного народу, має бути сформований правильний образ мислення та сформовані відповідні поняття щодо керівництва державою. Домінантою праці «Виховання християнського князя» стає теза про те, що створення сильної та заможної держави безпосередньо залежить від того, які цінності були сформовані у майбутнього правителя, чи гідним чином він був вихований. Гідне виховання, освіченість, правильна система ціннісних орієнтацій правителя – запорука порядку та спокою у державі.

Влада має бути зосереджена в одноосібного правителя, котрий має вислуховувати та враховувати думки інших, проте рішення завжди приймає сам, керуючись вимогами закону. Від правителя залежить успішність і благополуччя держави, тому вся влада має бути зосереджена у його руках, зауважує Роттердамський, «більшої сили» заслуговує той, «хто більше розуміє». У праці «Зброя християнського воїна» мислитель наголошує, що правитель – перш за все християнин, тому він не пан, а слуга суспільства, зобов'язаний охороняти справедливість та закон як Воїн Христа.

Ставлення до власності у концепції Роттердамського *Жити гідно не забороняється* змінювалося, спочатку, «коли в центрі уваги мислителя *нікому*. перебували релігійні проблеми, його уявлення про власність майже цілком визначалися нормами християнської моралі. Земним благам він протиставляв духовне багатство, а людей, які прагнули до накопичення, засуджував, як божевільних, що ганяються за примарою. Безкомпромісно засуджував гроші. Та з часом погляди мислителя змінилися. Роттердамський вважав, що матеріальний достаток важливий не тільки для окремого індивіда, але і для всього суспільства. У період зрілої творчості він висловлював думки про те, що багатство саме по собі не є злом і може служити основою для добрих справ. Майнове благополуччя надає життю привабливості, сприяє досягненню справжнього щастя, бідність же пригнічує людину.

Отже, згідно з «християнським гуманізмом» Роттердамського, людина – це благородна жива істота, заради якої Бог створив цей дивовижний світ, вона гідна жити у процвітаючій державі, але процвітаючою держава може бути лише при правлінні гідного лідера, котрий відповідає образу «ідеального правителя». Роттердамський у своїй політичній концепції репрезентував освічену, гуманну владу монарха, виступав за свободу й ясність духу, вітав самоврядні міські громади, а ідеальними рисами громадян вважав здоровий глузд, стриманість, миролюбство та простоту.

14.3. Політико-правові ідеї Н. Мак'явеллі

Нікколо Мак'явеллі – італійський політичний мислитель, філософ, соціальний психолог, історик, поет, засновник політичної теорії Нового часу. Він першим виділив політику як автономну, самостійну галузь людської діяльності та дослідження, прагнув звільнити політику від релігії, а це означало і відокремлення політики від етики. Для

Мак'явеллі мета політики полягає в утриманні та здійсненні політичної влади; успішність політики у досягненні цієї мети є для мислителя єдиним критерієм її оцінки, звідси велика кількість роздумів про аморальність, яка, якщо вона вміло застосовується, допомагає правителю досягнути поставленої мети. На його думку, політика немає нічого спільного з етичними нормами про добро та зло, про право і безправ'я, які є необхідними в індивідуальному житті.

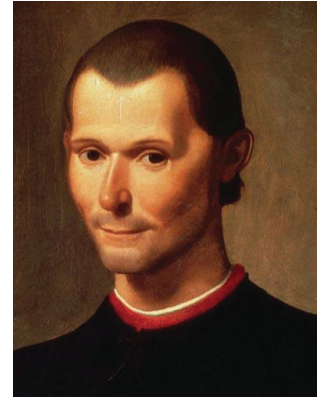
Основні праці: «Державець» («Володар») (1513, опубліковано 1531 р.), «Флорентійські хроніки» (1520-1525), «Роздуми про першу декаду Тита Лівія» (опубліковано 1531 р.). Ці твори характеризуються доведенням егоїстичної сутності людини та атомістично-індивідуалістичним тлумаченням суспільного життя. Предметом розгляду в першій книзі є монархія (самодержавство), друга – присвячена розширенню Римської республіки.

Дослідники історії політичної думки Дж. Г. Себайн і Т. Л. Торсон зауважують щодо «Державця» та «Роздумів...», що обидві книги рівною мірою відбивають те, чим прославився Мак'явеллі, а саме: індиферентність у виборі засобів для досягнення політичних цілей та переконання, що в основі влади лежить сила та спритність. Чого у «Державці» немає – це щирої прихильності його автора до народного самоврядування, прикладом якого була Римська республіка, але яке, він вважав, було в Італії річчю наразі нездійсненою.

Найважливішим стимулом людського життя мислитель визнає інтерес, прояви якого можуть бути різноманітними, але найбільш значимим серед них є прагнення людей зберегти свою власність, а краще – здобути нову, адже, на думку Мак'явеллі, люди швидше пробачать смерть батька, ніж втрату майна.

Характерною рисою людини Мак'явеллі вважає егоїзм, люди невдячні та непостійні, схильні до лицемірства й обману, вони прагнуть наживи та бояться небезпеки, тому найефективніші стимули, які може використати державець, – це прагнення до безпеки у мас і прагнення до влади у інших правителів. Егоїзм людської природи вимагає утворення державної організації як вищої сили, яка може впорядкувати егоїзм, увести його в рамки певної норми, адже індивід нездатний сам захистити себе від агресивності інших індивідів, тому створення держави – це виключно людська справа, до якої Бог не має жодного стосунку. Життя людини – це постійне змагання та боротьба, що може призвести до розгулу анархії, стримати який може лише сила, на яку спирається закон, забезпечити цю силу покликана влада правителя.

Мак'явеллі критикує морально-етичну складову християнства, зауважуючи, що християнство оголошує героями, святими тих, хто зазвичай відмовляється від реального земного життя, прагне потрапити до раю не завдяки своїй активній практичній діяльності, а йдучи шляхом покори та смирення. Для флорентійського мислителя така позиція абсолютно неприйнятна, адже він визнає свободу волі людини, оголошує її елементом фортуни, він вважає, що фортуна розпоряджається половиною людських вчинків, а другою половиною людина має керувати сама.



Нікколо Мак'явеллі
(1469–1527)

Та війна справедлива, яка є необхідною, та зброя священна, на яку покладається остання надія.

Н. Мак'явеллі, «Державець»

Мак'явеллі був прихильником республіканського державного устрою, проте розумів неможливість його реалізації в умовах тогочасної Італії, тому мислитель активно розробляє ідею «нового державця», створює власну політичну доктрину, яка базується на тезі, що будь-яке насилля можна виправдати суспільним благом (мудрий державець повинен по можливості не віддалятися від добра, але не боятися зла, якщо у тому є потреба). У державця немає вибору, він повинен вживати тільки тих засобів, що можуть втримати його при владі, тоді як пряма і чесна дорога приведе його скоріше до загибелі, не дозволить йому

Про розум правителя перш за все судять за тим, яких людей він до себе наближає; якщо ці люди віддані та здібні, то можна завжди розраховувати на його мудрість, бо він зуміє розпізнати їхні здібності та утримати їх відданість. Якщо ж вони не такі, то й правителя оцінюють відповідно, адже першу помилку він уже зробив, обравши поганих помічників.

Н. Мак'явеллі, «Державець»

закріпити своє становище, він мусить бути левом, поборюючи силу силою, та лисом, коли йдеться про те, щоб уникнути ворожої хитрості та підступів. Його слова та вчинки повинні лише нагадувати про ці загально визнані чесноти, щоб люди жили у хибному переконанні, що його серце таке як у них, і не звертали уваги на те, якщо його деякі вчинки не будуть це підтверджувати.

Державець, політик має виявляти гнучкість, постійно враховувати зміну ситуації, він інколи змушений чинити жорстоко, проте жорстокість не має перетворюватися на самоціль, вона повинна відповідати державному інтересу. Жорстокість виправдана тоді, коли її прояви йдуть на благо підданих, вона необхідна у державних справах, тому, за словами Мак'явеллі, «державець, якщо хоче утримати підданих у покорі, не повинен рахуватися зі звинуваченнями у жорстокості. Зчинивши декілька розправ, він проявить більше милосердя, ніж ті, хто маючи його забагато, сприяють безладу. Адже від безладу, який породжує пограбування та вбивства, страждає усе населення, тоді як від кар, призначених державцем, страждають лише окремі особи». Якщо державець хоче забезпечити собі успішне правління, то він має перш за все забезпечити захист власності та життя, збереження яких оголошується мислителем найуніверсальнішою людською потребою.

Мак'явеллі вважає, що державець повинен навіювати страх, але цілком можливо викликати страх без ненависті. Для цього державець має утримуватися від посягань на майно громадян і підданих та на їхніх жінок, оскільки таким чином легко можна підбурити до непокори чоловіків. Навіть якщо державець вважає за необхідне позбавити когось життя, то він повинен мати для цього достатні підстави та очевидну причину. Обачний правитель може вбити, проте нізащо не повинен сплюндрувати.

Держава, на думку Мак'явеллі, – це вищий вияв людського духу, а служіння державі – це зміст, мета та щастя життя людини. Одночасно Мак'явеллі стверджує, що свобода – неодмінна передумова зміцнення влади і зростання багатства, тому захист свободи – основне політичне завдання республіки, яке потребує від громадянства найвищих «чеснот».

Мак'явеллі у «Роздуми про першу декаду Тита Лівія» наголошував на тому, що для суспільства надзвичайно велике значення має законодавець, адже перспективна держава повинна бути заснована однією людиною, яка й створює певний тип правління та відповідну систему законів, на підставі яких формується національний характер держави, індивідуальна та суспільна свідомість. Це означає, що можливості державця, за умови засвоєння правил державного мистецтва, унікальні – він може створювати або руйнувати держави, міняти форми правління, формувати світогляд свого народу. Для Мак'явеллі

державець – це людина, котра не лише державу створює, а й формує суспільство з усіма його сферами, інститутами та атрибутами. Державець повинен перейматися лише тим, наскільки успішні політичні заходи, які він здійснює для зміцнення могутності держави, тому він і поза законом, і поза мораллю, бо, як писав Мак'явеллі, будь-який засіб є добрим для досягнення мети, якщо його вжито з розумом і без розголосу.

Із усіх звірів нехай правитель уподібниться двом: леву та лису. Лев боїться пасток, а лис – вовків. Отже, треба бути подібним лису, щоб оминати пастки, та леву, щоб відганяти вовків.

Н. Мак'явеллі, «Державець»

Отже, Мак'явеллі відділив політику від моралі. Мета політичної діяльності, на думку мислителя, виправдовує методи і заходи політики, тому прийнятним може бути все, що забезпечує успіх: зрадництво, вбивства, брехня, підкуп, отруєння, залякування противників. Виникає термін «мак'явеллізм» для позначення дій, які нехтують вимогами загальноприйнятої моралі для досягнення політичних цілей.

14.4. Політико-правове вчення Ж. Бодена

Жан Боден – філософ, юрист, економіст і державний діяч, представник французьких патріотичних буржуазних кіл, що прагнули стабільної, сильної влади монарха, теоретик державного суверенітету. На відміну від Н. Мак'явеллі, котрий відстоював демократизм, Боден теоретично обґрунтував авторитаризм у політиці, вважаючи сувереном не народ, а державу. Мислитель був переконаний, що закон і політику слід досліджувати не лише в історичному ракурсі, а й з урахуванням матеріального середовища: клімату, топографії.

Основні праці: «Шість книг про республіку²» (1576), «Метод легкого вивчення історії» (1566).

Концепція Бодена певною мірою обумовлена соціально-політичною та релігійною ситуацією у Франції XVI ст., яка змусила мислителя шукати гарантію спокою та миру в суспільстві. На часі було очікування політичних дій від людини, тому дуже важливо було допомогти людині орієнтуватися у запитах епохи. Для Бодена запорукою мирного співіснування представників різних релігійних конфесій та суспільних верств став суверенітет держави, який тлумачився мислителем як абсолютна, універсальна, постійна влада, яка створює та втілює в життя закони, що є життєво необхідними для нормального функціонування держави. Держава як організація виникає в результаті угоди, і вища її мета полягає не в забезпеченні зовнішнього благоденства людей, а в тому, щоб, гарантуючи мир у спільноті й захищаючи її від зовнішнього нападу, піклуватися про істинне щастя індивідів.



Жан Боден
(1530–1596)

Для Бодена абсолютно очевидними є дві умови існування держави – визнання верховної влади та наявність родин, які є тими елементами, з яких утворюється держава. Саме тому Боден визначає державу як правове управління багатьма родинами і тим, що їм належить, відповідно до справедливості та законів природи. Проте, хоча Боден і оголошує державу вищою за закони, але обмежує її владу сферою приватного життя громадян, держава не повинна втручатися у справи сім'ї, порушувати принцип віротер-

² Під республікою Ж. Боден мав на увазі державу взагалі.

пимості, збирати податки з підданих без їхньої згоди і всупереч волі власників. Правителів належить верховна влада, а право власності, притаманне родині, накладає певні обмеження на владу суверена.

Мислитель приділяв значну увагу приватній сфері життя громадян, зосереджувався на аналізі сім'ї, вважав її основою держави, а об'єднання сімей, підпорядкованих суверенові, було засадою створення та існування міцної держави. Якщо послаблюється сім'я, ігнорується влада батька, то це може призвести до краху держави; основою сім'ї мислитель вважав приватну власність.

Оскільки тіло та дух наділені протилежними властивостями, то, чим сильніше тіло, тим слабший дух.

Ж. Боден

Так само, як народ поважає владу суверена та підкоряється його законам, суверен має підкорятися Богу та законам природи, що виникли раніше від усіх держав і є актуальними відносно всіх народів, стоять над людським законом і встановлюють певні незмінні норми права. Необмеженою, на думку Бодена, є законодавча влада суверена.

У праці «Шість книг про республіку» Боден репрезентує суверенітет як абсолютну, неподільну та постійну владу держави, не пов'язану ніякими законами щодо громадян і підданих та виділяє п'ять ознак суверенітету: видання законів, вирішення питань війни і миру, призначення посадових осіб, діяльність у якості найвищого суду та помилування. Для забезпечення абсолютності суверенітету необхідно, щоб суверенна влада не мала жодних обмежень у виявленні своєї могутності. Постійність можлива тоді, коли суверенна влада існуватиме незмінно невизначено тривалий час. Неподільність проявляється в тому, що не може бути ніяких органів, які стояли б над або поряд із суверенною владою. Ця влада надається без жодних обмежень та умов, до неї неможливо застосувати строк давності. Суверен не може обмежувати себе або своїх наступників, його неможливо примусити в законний спосіб звітуватися перед підданими. На думку Бодена, суверенітет залежить не від справедливості законів, а від здатності творити їх, жодний конституційно-правовий акт не може бути приводом для порушення суверенітету. Головним атрибутом верховної влади є право давати закони громадянам, всім разом і кожному окремо, не потребуючи згоди вищого, рівного чи нижчого. Інші атрибути – право оголошувати війну й укладати мир, призначати мирових суддів, бути судом останньої інстанції, роздавати милості, карбувати гроші і обкладати митом – впливають із статусу правителя як законного глави держави».

Боден багато уваги приділяв формі держави, вважав, що основою поділу форм держави має бути те, кому належить реальна влада та суверенітет – одній особі (монархія), багатьом (аристократія) або більшості (демократія). Мислитель аргументує тезу, згідно з якою виникнення різноманітних форм держави залежить від географічного середовища та природних умов, характерних для її території, оскільки вони значною мірою визначають специфіку життя людей, їх психологічні та інтелектуальні якості, особливості менталітету. З цих причин мешканці Півночі та гірських регіонів віддають перевагу демократії або виборній монархії, а Півдня і рівнини – монархії.

Кожна держава прагне досягти стабільності, яка залежить від джерела суверенності – монарха, групи аристократії або суспільства в цілому, але, будучи прихильником абсолютної та незалежної влади короля, мислитель найкращою формою держави оголошував монархію, аргументуючи тим, що народ не може бути допущеним до управління державою (демократія), а в аристократичній державі управління належить нерозумній

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
більшості. Лише монарх за власним правом володіє владою та управляє державою за аристократичними та демократичними принципами.

Також Боден поділяв держави на види за способом здійснення влади: законні, де піддані визнають та поважають закони суверена, а суверен – закони природи, зберігаючи природну свободу і приватну власність підданих, вотчинні (сеньйоральні) – суверен силою зброї захопив

Держава – це здійснення суверенною владою справедливого управління багатьма сім'ями та їхньою власністю.

Ж. Боден

власність людей і управляє ними як батько родини, а також тиранічні – суверен уникає природних законів, розпоряджаючись власністю людей на свій розсуд. Найкращою є та держава, у якій суверенітет належить монарху, королівська влада здатна захищати та здійснювати загальнодержавні інтереси, а управління має аристократичний і демократичний характер, тобто королівська монархія.

Боден наголошував на необхідності розмежування держави й управління, оскільки сутність держави – володіння верховною владою, а управління – у створенні апарату для здійснення влади. Усі державні об'єднання – релігійні громади, муніципалітети, комерційні компанії – існують із волі суверена, отримують свої повноваження за згодою суверена. Монарх може надавати широкі повноваження на місцевому рівні, здійснюючи таким чином народне правління. Мислитель вводить поняття «добре упорядкована держава» – держава, у якій верховна влада не розпорошена, а зосереджена в одній особі.

Загалом Ж. Бодену вдалося поєднати концепції централізованої влади і конституціоналізму, а його ідеї створили засади політико-правової думки Нового часу.

14.5. Вплив поглядів мислителів доби Відродження на подальшу еволюцію політичної думки

Аскетизм, характерний для Середньовіччя, замінюється в добу Відродження гуманізмом. Культ людини, визнання її інтересів і потреб стають пріоритетними, відмітними рисами тогочасної політичної думки, закладають підвалини формування природно-історичних уявлень про державу. Необхідно вказати й на значимість використання досвіду й емпіричних методів дослідження при аналізі держав, критичне ставлення до релігії, інтерес до наукового потенціалу античної філософської спадщини.

Республіканські ідеали актуалізували дослідження проблем свободи особистості як громадянської свободи, визнання та обґрунтування рівності громадян перед законом, розглядали питання політичної активності в етичному контексті. Аналіз походження та сутності держави, який здійснювали мислителі доби Відродження, актуалізував усвідомлення необхідності існування представницьких органів, виконавчої системи й авторитету суду. Усе це дає підстави стверджувати, що творчість мислителів доби Відродження (Л. Б. Альберті, Е. Роттердамського, Н. Мак'явеллі, Ж. Бодена та ін.) – це початок створення державотворчої доктрини ранньобуржуазного взірця.

Мислителі доби Відродження, досліджуючи проблеми походження та сутності держави, активно розробляли не лише етичні, а й соціально-політичні аспекти, внаслідок чого держава почала визначатися як політичне об'єднання. Ними були універсалізовані правові проблеми, завдяки чому держава потрактовувалася як гармонійне явище. Моральна складова аналізу державотворчого процесу, яка була домінуючою, стала передумовою перегляду соціальних цінностей, що сформувало передумови майбутніх соціальних змін.

Питання для самоконтролю

1. У чому полягає мета людського життя, на думку Л. Б. Альберті?
2. Як Л. Б. Альберті розуміє суспільство? У чому полягає головний суспільний обов'язок громадянина?
3. У чому сутність «філософії Христа», яку розробляв Е. Роттердамський?
4. Чому Е. Роттердамський віддавав перевагу монархії, а не республіці?
5. Які умови, на думку Е. Роттердамського, необхідні для досягнення суспільного блага?
6. Чим поєднані між собою дві роботи Н. Мак'явеллі – «Державець» та «Роздуми про першу декаду Тита Лівія»?
7. Що означає розподіл влад у Н. Мак'явеллі?
8. Який тип правління – республіканський чи монархічний – відстоює Н. Мак'явеллі? Спробуйте аргументувати, чому?
9. У чому, за Н. Мак'явеллі, полягає функціональний статус політичної діяльності?
10. Які умови існування держави виділяв Ж. Боден?
11. Чому Ж. Боден наголошував на необхідності розмежування держави й управління?
12. Які чинники, на думку Ж. Бодена, впливають на виникнення різноманітних форм держави?
13. Як Ж. Боден визначав поняття «добре упорядкована держава»?
14. Назвіть п'ять ознак суверенітету за Ж. Боденом.
15. На які види Ж. Боден поділяв держави за способом здійснення влади?

Література

Александрова О. Роттердамський Еразм / *О. Александрова* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000. – 2014. – 765 с. – С. 569-571.

Боден Ж. Метод легкого познання истории / *Ж. Боден*. – М. : Наука, – 2000. – 412 с.

Боден Ж. Шесть книг о государстве / *Ж. Боден* // Антология мировой политической мысли : В 5 т. – Т. 2. – М. : Изд-во АСТ, – 1999. – 695 с.

Брагина Л.М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и критика культуры / *Л. М. Брагина*. – М. : Изд-во МГУ. – 2002. – 384 с.

Вдовичин І. Відродження як етап у формуванні новоєвропейської концепції свободи особи / *І. Вдовичин* // Укр. нац. ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2006. – № 17. – С. 17-23.

Далявська Т. Боден Жан / *Т. Далявська* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, – 2014. – 765 с. – С. 86-87.

Еразм Роттердамський. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / *Роттердамський Е.* – К. : Основи, 1993. – 320 с.

Історія філософії : підручник: У 2 т. / За заг. ред. В. І. Ярошовця. – Т. І. – К. : Видавн.-поліграф. центр «Київський університет», 2007. – 512 с.

Кирилюк Ф. М. Політологія Ренесансу: навч. посіб. / *Ф. М. Кирилюк* – К. : Знання. – 2000. – 200 с.

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч

Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Мак'явеллі – К. : Основи, – 1998. – 492 с.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон – К. : Основи, 1997. – 838 с.

Северинюк В. Макіавеллі Нікколо / В. Северинюк // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н.М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, – 2014. – 765 с. – С. 403-404.

Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя / Э. Роттердамский. – М. : Мысль, 2010. – 366 с. – С. 107-130.

Тема 15.

Політичні погляди ідеологів Реформації

- 15.1. Передумови виникнення та загальна характеристика реформаційного руху в Західній і Центральній Європі на початку XVI ст.
- 15.2. М. Лютер: релігійні та політико-правові ідеї ініціатора Реформації
- 15.3. Ф. Меланхтон як релігійно-політичний діяч лютеранської церкви
- 15.4. Народна Реформація Т. Мюнцера та анабаптистів: боротьба за соціальну справедливість
- 15.5. У. Цвінглі – реформатор Церкви та держави у Швейцарії
- 15.6. Світогляд і релігійно-політична діяльність Ж. Кальвіна
- 15.7. Підсумки Реформації. Вплив політичних ідей періоду Реформації на подальшу еволюцію політичної думки Нового часу

15.1. Передумови виникнення та загальна характеристика реформаційного руху в Західній і Центральній Європі на початку XVI ст.

Коли говорять про епоху Відродження, мають на увазі період кризи римо-католицької церкви та ортодоксальної релігії, яку вона захищає, формування антисхоластичного типу мислення, гуманістичної культури, мистецтва і світогляду. Реформація ж була втіленням у релігійну форму і буржуазним за формою рухом проти феодального ладу, виступом проти католицизму, який захищав цей лад, боротьбою проти надмірних домагань римської курії. Вона не відбулася раптово або випадково. Нові ідеї формувалися століттями: повільно та поступово наростало невдоволення панівним ладом, майже невідчутно людська думка звільнялася від оков середньовічної схоластики та церковного авторитету. Думка про необхідність церковних реформ висловлювалася задовго до Реформації. Спроби приватних осіб у XIV–XV ст. провести реформи (Дж. Вікліф в Англії, Ян Гус у Чехії, Дж. Савонарола в Італії) також не принесли успіху. Папство рішуче боролось з будь-яким проявом ересі.

Реформаційний рух XVI ст. має переважно церковний характер, позаяк у середні віки Церква впливала на всі прояви людського життя – і політичні, і соціальні, і наукові інтереси, тому велика реформа в Церкві неминуче мала вплинути і на громадське життя. Реформація ототожнювалась із відродженням «правди», «істини».

Реформація (лат. *reformatio* – перетворення, виправлення) – релігійний і суспільно-політичний рух оновлення у Західній та Центральній Європі першої половини XVI ст., спрямований на перебудову католицької церкви. Основними цілями Реформації були: «виправлення» офіційної доктрини римо-католицької церкви; перетворення церковної організації; перебудова взаємин Церкви та держави.

Витоки європейської Реформації йдуть із Німеччини, яка наприкінці XV – початку XVI ст. була складовою частиною Священної Римської імперії, політично роздробленою країною зі своєрідним економічним ладом. Тут ще панував феодалізм, але з'являються зародки капіталістичних відносин, починає зростати роль буржуазії. Феодальне свавілля породило соціальні конфлікти. Церковні податки були обтяжливими та строго визначеними.

Реформація, яка постала як широкий соціальний рух, була надзвичайно суперечливим явищем. З одного боку, цей рух репрезентували заможні верстви, які мали на меті збагатитися за рахунок конфіскації церковного майна, а з іншого – він об'єднав широку селянсько-плебейську масу, яка прагнула перевлаштування світу на засадах соціальної справедливості. Все це породило розмаїття політичних програм та уявлень про державу, право, закони. Проте ці програми містили ідеї, що були загальними і характерними для всієї Реформації. Наприклад, всі прихильники Реформації визнавали єдиним джерелом релігійної істини «Святе Письмо»; погоджувалися з тим, що миряни повинні досягати «порятунку» (або «виправдання») без посередницької ролі духовенства; бажали радикального спрощення і демократизації церковного устрою; засуджували гонитву церкви за земними багатствами; були проти її залежності від римської курії тощо.

Ідейною передумовою реформаційного руху стали ідеали *гуманізму*. Гуманісти різко критикували сучасне їм церковне життя: духовенство, стан монастирів, невігластво середньовічного схоластичного богослов'я, поширювали ідеї свободи особистості тощо. Разом із втратою довіри до церкви падала в народі і релігійність, позаяк у ті часи Церква і релігія сприймалися як синоніми.

Перекоханим християнським гуманістом і найвідомішим богословом XVI ст. був *Еразм Роттердамський* (див. тему 14), який заклав основи протестантської Реформації. Приказка мовить: «Еразм зніс яйце, а Лютер його висидів». Будучи прихильником мирної реформи Церкви, Еразм не підтримував беззастережно Лютера: схвалював прагнення останнього до проведення реформ, однак не міг піти за ним, оскільки не бажав розриву з папством і поділу Церкви.

Щоб урятувати суспільство і Церкву від повного розвалу, що загрожував їм, необхідна була глибока корінна реформа в тій чи тій сфері. Потрібні були авторитети, які пробудили би релігійну і національну самосвідомість народу. М. Лютер, У. Цвінглі і Ж. Кальвін – мислителі, які уособлюють основні політичні ідеї доби Реформації. Започаткував Реформацію у 1517 р. виступ професора Віттенберзького університету М. Лютера проти католицької церкви. Він був вимушений визначити нові відносини між людиною і Богом, створюючи у такий спосіб нову релігію – *лютеранство*.

Проте у містах Німеччини з'явилися прихильники ідеалів майнової та соціальної рівності усіх людей, яких називали *анабаптистами*. Вони виступали за більш глибокі реформи на основі Біблії. Одним із найвідоміших проповідників *анабаптизму* був *Томас Мюнцер*. Його ідеї підтримали найбідніші верстви Німеччини, що спричинило Селянську війну (1524-1525), яка завершила період стихійного розвитку Реформації, після чого під орудою міських магістратів почалася Реформація церковна. До речі, Лютер засудив повсталіх і селянську війну.

У 1529 р. прихильники лютеранської віри висловили протест проти рішення більшості рейхстагу Священної Римської імперії, за яким католицькі обряди ставали обов'язковими в усіх землях імперії, і відмовилися його виконувати. Від часу цього протесту лютеран, а з часом й інших прихильників реформаційних учень, почали називати *протестантами*, а лютеранську церкву – *протестантською*. Протестантизм – третій (поряд із католицизмом і православ'ям) напрям у християнстві, який виник унаслідок Реформації. Першими формами протестантизму були *лютеранство*, *анабаптизм*, *кальвінізм* і *англіканство*.

Серед європейських країн найбільшого поширення, крім Німеччини, реформаційний рух набув у Швейцарії. Практично одночасно з Лютером реформи у Цюріху почав про-

повідувати *Ульріх Цвінглі*, який був незалежним мислителем. Лютер і Цвінглі проводили реформи у співпраці з урядами, вони не хотіли порушувати відносин Церкви і держави. Мета їх полягала не в тому, щоб створити нову церкву, а щоб реформувати стару. Після смерті Цвінглі місце провідного реформатського богослова у Швейцарії зайняв француз *Жан Кальвін*. Він очолив женевську громаду і став главою нової більш радикальної релігійно-політичної течії Реформації – *кальвінізму*.

В Англії Реформація відбувалася під керівництвом короля Герніха VIII, який виступив за звільнення англійської церкви від влади Папи Римського. У результаті була створена особлива англіканська церква на чолі з англійським королем.

Перші п'ятдесят років Реформації стали періодом нових ідей. Однак незабаром живі творчі рухи раннього періоду були покладені в детально розроблені системи догм.

15.2. Мартін Лютер: релігійні та політико-правові ідеї ініціатора Реформації

Мартін Лютер – німецький мислитель і теолог, ідеолог Реформації, засновник протестантизму (лютеранства), доктор теології Віттенберзького університету. Він переклав Біблію на німецьку мову, де йому вдалося затвердити норми загальнонімецької національної мови. У 2003 р. за результатами опитувань громадської думки Лютер став другим (після новітнього політика К. Аденауера) великим німцем в історії Німеччини.

Основні праці Лютера: «Лекції про Послання до Римлян» (1515-1516), «95 тез» (1517), «Розмова про відпущення і милості» (1518), «До християнського дворянства німецької нації» (1520), «Про вавилонське полонення Церкви» (1520), «Про свободу християнина» (1520), «Про чернечу обітницю» (1521), «Вірне застереження всім християнам берегтися заколоту і обурення» (1522), «Про світську владу, якою мірою ми зобов'язані їй коритися» (1523), «Проти небесних пророків» (1524), «Про рабство волі» (1525) та ін. Повне видання творів Лютера німецькою мовою нараховує 67, латиною видано 38 томів.

М. Лютер абсолютно самостійно, без стороннього керівництва, дійшов до своїх релігійних переконань. Спочатку вони налякали його своєю несподіванкою, контрастом із тим, що він сповідував раніше. Тому його рішення відокремитися від Церкви сформувалося у процесі важкої внутрішньої боротьби.

У час піднесення громадянського руху в Німеччині, спрямованого насамперед проти католицької церкви, Лютер виступив з «95 тезами» проти індульгенцій (грамот про відпущення гріхів) (вивісив тези 31.10.1517 на дверях церкви м. Віттенберга і розіслав їх до багатьох міст Німеччини). Головним пафосом «95 тез» була відмова від: 1) організації архітекτονіки католицизму; 2) принципу непорушного авторитету вищих церковних ієрархів, що лежить в її основі; 3) від її догматики і теології. За Лютером, справжнє покаяння правомірно розуміти як винятково внутрішній процес, що здійснюється протягом усього життя істинного християнина; від ніякої небесної кари церква звільняти не може; римський першосвященник не має влади над чистилищем – до його відпущення гріхів померлим Бог може і не прислухатися; інститут індульгенцій гріховний і огидний Богові: каяття аж до готовності прийняти муку за гріхи служить віруючому прощенням без жодних індульгенцій.



Мартін Лютер
(1483–1546)

Лютер проголосив, що церква та духовенство не є посередниками між людиною і Богом. Він оголосив помилковими претензії папської церкви на те, що вона може давати людям за допомогою таїнств «відпущення гріхів» і «порятунок душі» в силу особливих властивостей, якими вона нібито наділена. Основне положення, висунуте Лютером: людина досягає «порятунку» (або «виправдання») не через Церкву та її обряди, а за допомогою «віри», яка дарується їй безпосередньо Богом. Зміст цього положення полягає не тільки у невизнанні претензій духовенства на панівне становище у світі, а й у тому, що, оголосивши «віру» людини єдиним засобом спілкування з Богом, Лютер водночас переконував, що мирське життя людини і весь мирський порядок, який забезпечує їй можливість віддаватися «вірі», становить важливий момент християнської релігії. Тим самим він висловив загальні прагнення бюргерства позбутися політичного й ідеологічного засилля папської церкви і католицького духовенства, надати значення та силу релігійному авторитету, мирським установам і світській державі.

Ще однією складовою богословського вчення Лютера стала доктрина *виправдання вірою*. Ставлення до Бога кожен індивід вибудовує відповідно до голосу своєї совісті, на яку не має права посягати ні церковна, ні світська влада. Із цієї доктрини постає необхідність реформування Церкви. Причому він чітко розмежував сфери впливу Церкви і держави. Духовна влада має здійснюватися під проводом Слова Божого, а світська – через монарха, князів, королів за допомогою меча і громадянських законів. Ці різновиди влади не підпорядковуються одна одній, а лише Богові.

За вченням М. Лютера, Бог створив два царства: Боже і світське. Під поняттям світського царства він розумів усю сферу відносин між людьми, що безпосередньо регулюється людськими законами, приписами. Нею охоплюються сукупності різних зв'язків: господарських, торгових, сімейних, а найголовніше – політичні. Держава повинна піклуватися про зовнішні відносини і внутрішні порядки, врегульовувати світські конфлікти, боротися з проявами зла. Особи, які здійснюють ці функції, володіють владою, їхня влада над оточенням базується на насильницькому, штучному пануванні. Лютер закликав правителів дбати не про власну вигоду, славу тощо, а про добробут країни. З погляду мислителя, правитель має бути слугою Бога, а не управителем народу; влада є Божою службою лише тоді, коли правитель не керується власними інтересами. Лютер розробив вимоги до державної діяльності, причому вихідним положенням стало розуміння влади як ремесла.

Однак будь-який політичний устрій Лютер уважав необхідним моментом християнської релігії: він заперечував будь-який виступ проти чинного порядку. Так, у його проповідях міститься конкретизація ідей щодо влади, а саме: ідеалом є сильна й стабільна *абсолютна монархія*; світська влада не є ідеальною і лише стримує явне зло; монарх як суб'єкт верховної влади – вільний від морально-релігійних обмежень, його дії підвладні лише «судові розуму» і вищим законам; держава має право законного примусу, а народ повинен безумовно їй підкорятися; всенародна боротьба з папством необхідна, але під

Якщо би весь світ складався зі справжніх християн, тобто істинно віруючих, то не потрібні були би ні князі, ні королі, ні папи, ні меч, ні закон.

Християн треба вчити, що той, хто бачить нужденного і попри це віддає гроші на індульгенції, отримує не відпущення папи, а гнів Бога.

М. Лютер

Правитель повинен вважати себе слугою, а не паном народу.

Державна влада – не перевага, а обов'язок перед Богом.

М. Лютер

проводом світської влади: вона має проводитися організовано і за дозволом світської влади.

Досить критично ставився Лютер до *права*, оскільки у ті часи воно ґрунтувалося на принципі нерівності: для мирян і священнослужителів існували різні системи права. Критикуючи *канонічне* право, він надавав перевагу світському й проповідував ідею управління світською владою за допомогою примусових законів, переконував що немає інших способів для наведення порядку. Але поза межами юрисдикції держави (дії її законів) перебувають внутрішній світ людини, свобода душі, галузь віри. Також Лютер проголосив право особи на незалежні переконання підданих, у випадку ж переслідувань за них, піддані мають право на опір, бо покірність є смертельним гріхом. Практично Реформація Лютера, що заперечувала догми й обряди у католицькому розумінні, означала зменшення ролі духовництва і проголошення світських відносин – без їх зміни по суті – внутрішня релігійність християн залишалася незмінною.

Отже, рішуча позиція, зайнята Лютером у боротьбі з Папським Римом в перші роки Реформації, поставила його у центр загальнонародного руху проти католицького духовенства. Він мав неабиякий вплив на формування західноєвропейської моделі держави, сформулював важливий правовий принцип – ідею рівності, рівної гідності людей. Хоча цей принцип поширювався лише на християн, він відіграв важливу роль у становленні ідейно-теоретичного потенціалу Нового часу.

15.2. Ф. Меланхтон як релігійно-політичний діяч лютеранської церкви

Філіп Меланхтон – німецький гуманіст, теолог і педагог, євангелічний реформатор, систематизатор лютеранської теології, сподвижник М. Лютера. *Основні праці*: «Загальні принципи теології» (1521), «Аугсбурзька сповідь» (1530), «Апологія Аугсбурзької сповіді» (1531) та ін.

Меланхтон був найближчим другом Лютера, хоча їх темпераменти дуже відрізнялися. Меланхтон – боязкий, помірний, схильний до примирення. Він у більшості пунктів поділяв погляди Лютера, надавав йому постійну допомогу під час теологічних диспутів, у перекладі Біблії на німецьку мову, а також у розвитку лютеранської теології. Після смерті Лютера (1546) Меланхтон став на чолі лютеранства і взяв діяльну участь у його поширенні.

У своїх працях Меланхтон уперше окреслив основні догмати та положення лютеранства, торкнувся, головним чином, таких важливих питань: свобода волі людини; взаємозв'язок між гріхом, законом і благодаттю; проблеми віри: відмінності між Старим та Новим заповідями в контексті змін окремих біблійних законів; ставлення до світської влади та її впливу на релігійне життя. Меланхтон прагнув звільнити богослов'я від філософських спотворень і повернути його до біблійних основ стверджуючи, що тільки через Святе Письмо можна наблизитися до Христа, а значить – знайти «порятунок».

Суперечливими є погляди Меланхтона про хрещення немовлят. Розв'язання цієї проблеми неминуче посилювало релігійно-соціальний конфлікт, зумовлений усталени-



Філіп Меланхтон
(1497–1560)

ми особливостями християнського віровчення та посиленням руху анабаптизму: з одного боку, Меланхтон визнавав, що сам Христос прийняв хрещення у зрілому віці, про що настійно твердили анабаптисти, з іншого – хрещення, навчав Меланхтон, за християнською традицією, достатньо прийняти в дитинстві. Явна двозначність висновків реформатора пояснюється, найімовірніше, його бажанням відмежуватися від революційних подій, пов'язаних із рухом анабаптистів.

Меланхтон підкреслював роль добрих справ (не як умови порятунку, але необхідне свідчення та вираження віри), «не можна отримати прощення гріхів і праведність перед Богом власними заслугами, справами або вчинками. Але ми отримуємо прощення гріхів і стаємо праведними перед Богом за благодаттю, через Христа, через віру, якщо ми віримо, що Христос страждав за нас і що через Нього прощені наші гріхи, що тому нам даровані праведність і вічне життя». Акцент на етичних, гуманістичних аспектах віровчення накликав на Меланхтона звинувачення у пелагіанстві з боку багатьох лютеранських богословів, яке він рішуче відкидав.

Керуючись гуманістично-релігійними переконаннями й усвідомлюючи наслідки релігійного розколу, він намагався уникнути політичної конфронтації за рахунок компромісної політики та деяких незначних поступок у догматичних питаннях. На Марбурзькому диспуті (1529), що відбувся між Лютером та Цвінглі, Меланхтон виступив проти формування загальної протестантської конфедерації, на чому наполягали більшість учасників диспуту, розуміючи, що створення релігійно-політичної конфедерації – це неминуча громадянська війна. Стосовно головного питання – диспуту про причастя – Меланхтон, намагаючись уникнути конфронтації як із цвінгліанською Реформацією, так і з католицизмом, спочатку доводив, що є питання, які не варті дискусій, але, зрештою, визнав правильною позицію Лютера.

Добрі справи робити необхідно не тому, що ми покладаємося на них в надії отримати благодать, але тому, щоб ми виконували волю Божу і прославляли Його. Завжди – лише віра приносить благодать і прощення гріхів. Коли Дух Святий дається через віру, серце схиляється до скоєння добрих справ.

Ф. Меланхтон

У 1530 р. Меланхтону було доручено виробити й обґрунтувати протестантське віросповідання на засідання рейхстагу в Аугсбурзі, щоб покласти край релігійним суперечкам. Лютер повністю схвалив документ, зауваживши, що він сам не зміг би сформулювати його так тактовно і стримано. Аугсбурзьке віросповідання стало логічним наслідком меланхтонівської політики компромісу, в якій органічно поєдналися еразміанство і теологія Лютера. Прагнучи досягти імперсько-правового визнання реформаційного руху, Меланхтон розумів, що це можливо лише у випадку, коли будуть доведені спільні основи віри, а також невідворотність реформ із огляду на кричущі зловживання в католицизмі. Він із надзвичайною майстерністю висунув на перший план пункти єдності між двома релігіями та прикрив м'якою зовнішньою формою їх фатальні суперечності.

Деякі зі статей підтверджували традиційну католицьку доктрину (що стосується Бога, гріха та хрещення), інші ж були чітко лютеранськими (виправдання, Вечера Господня, добрі справи). Описувалися також зловживання, виправлені в лютеранських церквах (наприклад, відмова мирянам під час святого причастя в чаші або заборона духовенству одружуватися).

Позиція Меланхтона у сфері політики відзначалася певною двозначністю. Позбавлений лютерівської войовничості і перебуваючи у полоні гуманістичних ідей, він розривався між почуттям ефемерної справедливості, яку ідентифікував із реформаційною ідеологією, й еразміанством – прагненням до загальноєвропейського релігійного миру.

Меланхтон був одним із ініціаторів Аугсбурзького ре- Девіз Ф. Меланхтона: «Якщо Бог за нас, то хто проти нас?» лігійного миру (1555), що затвердив панування світських правителів над релігійним життям. Водночас мислитель був типовим представником буржуазно-бюргерської Реформації. На його глибоке переконання, кожна справу необхідно вирішувати лише законним шляхом. Він схвалював жорстокі розправи над повсталими селянами, закликав до переслідування єретиків, визнавав пріоритет князівської влади в релігійному житті.

Діяльність Меланхтона пов'язана також зі створенням нової концепції та етики протестантської системи освіти. Освіта та виховання – ось шлях, яким він пропонував досягти культурного піднесення й удосконалити зіпсовану мораль церкви. В історію Меланхтон увійшов як визнаний «учитель Німеччини», творець нової системи шкільної та університетської освіти, основу якої склало вивчення стародавніх мов і античної культури. Саме Меланхтону належить створення основоположного документа протестантизму: «Аугсбурзька сповідь» і «Апологія» є символами віри лютеранської церкви, які включені до «Книги згоди».

15.3. Народна Реформація Т. Мюнцера та анабаптистів: боротьба за соціальну справедливість

Анабаптисти (грец. *αναβαπτισμο* – перехрещенці) – учасники протестантського руху епохи Реформації, прихильники повної свободи особистості, ідеалів майнової та соціальної рівності. Дітей вони не хрестили та практикували повторне хрещення дорослих, і твердили, що лише дорослі здатні свідомо й вільно вибирати віросповідання. Анабаптисти, а серед них і Т. Мюнцер, були представниками радикального крила реформаційного руху.

Томас Мюнцер – ідеолог народної течії у Реформації, проповідник анабаптизму, священник, один із лідерів повсталого народу в Селянській війні в Німеччині. Основна праця: «Празький маніфест» (1521).

Спочатку Мюнцер позиціонував себе як прихильник Лютера, але 1524 р. він відкрито порвав із ним. Під час Селянської війни Мюнцер і його учні (особливо з анабаптистів) були натхненниками найрішучіших виступів. У близьких до Мюнцера колах була складена найбільш радикальна програма революційних дій – «Статейний лист». Повстання в Тюрінгії (квітень – травень 1525 р.) проходило під безпосереднім керівництвом Мюнцера. Після поразки повстання Мюнцер був полонений і страчений.

Програма Мюнцера й анабаптистів – християнський соціалізм, відмова від формальної держави. Вони закликали до повного соціального перевороту суспільства і встановлення народної влади. Їхні вимоги: виборність духовенства; скасування кріпацтва; зменшення розмірів податків; упорядкування управління судами; справедливий суспільний лад та ін.

Теологічні погляди Мюнцера були спрямовані проти всіх основних догматів не тільки католицизму, але й сучасного християнства взагалі. Він виступав проти уявлення про



Томас Мюнцер
(1490–1525)

«милосердного» Бога, який стоїть над світом, вимагаючи від людей смирення і підпорядкування насильству. За Мюнцером, немає Бога поза нами самими, що під «словом Божим» слід розуміти слово «живе», «одкровення Бога» в людському розумі. Завдяки вірі, розуму людина уподібнюється божеству та досягає блаженства. Тому рай не є чимось далеким, потойбічним; його потрібно шукати в цьому житті, і покликання віруючих полягає в тому, щоб встановити цей рай.

Мюнцер і анабаптисти проповідували негайне встановлення «царства Божого» на землі шляхом повернення Церкви до її первісного стану. «Царство Боже» мислилося як стан загальної рівності, як єдина і неподільна народна громада, заснована на спільності майна та роботи, де немає ні бідних, ні багатих, ні підданих, ні панів. Необхідно зробити так, щоб все майно належало всім, потрібно знищити всяке гноблення. Знищення католицького духовенства було, на їхню думку, лише першим необхідним кроком на шляху до встановлення справедливого суспільного ладу.

Т. Мюнцер першим висловив думку, що встановлення *справедливого* суспільного ладу є справою самих пригноблених. Спираючись на міську та селянську бідноту, анабаптисти почали створювати «християнське суспільство». На їхню думку, до цього братства слід залучити всіх людей: спочатку воно мало охопити Німеччину. Братство має взяти в свої руки всю владу. Осіб, які не бажають приєднатися до суспільства, необхідно оголосити його ворогами та засудити на знищення. «Християнське братство» мало відбирати майно у феодалів, церкви, багатіїв і розподілити серед членів суспільства так, щоб ніхто з них не відчував матеріальних нестач. Мюнцер і його прихильники вважали: тільки тоді, коли люди будуть забезпечені всім необхідним для існування, можна досягти справедливого суспільного устрою. Ідея «християнського братства» була насправді заклик до боротьби знедолених проти феодалів і панів. Їхні політичні ідеї виходили далеко за межі безпосередніх інтересів та уявлень селян і бідних городян того часу.

Свої різкі виступи проти приватної власності Мюнцер і його послідовники, спрямовували проти власності багатіїв, що були джерелом гноблення народу. Дрібноселянську ж власність мислитель включав у поняття «спільність майна» і вважав боротьбу за неї необхідною та справедливою. Особливо енергійно Мюнцер відстоював від посягань феодалів общинну селянську власність. «Зверни увагу на те, – писав він, – що основа всякого лихварства, крадіжки та грабежу – це наші пани і князі. Вони привласнили всяку твар. Риба у воді, птах у повітрі, всяка рослинність на землі – все має належати їм. Тому вони поширюють серед бідних Божу заповідь і кажуть: Бог заповів: не вкради; їх же самих це не стосується, хоча вони здирають шкуру і м'ясо з бідного орача, ремісника і всього живого».

Для того, щоб здійснити все це не тільки в Німеччині, але і в усьому християнському світі, Мюнцер і анабаптисти пропагували революційне повстання проти панівних класів, для здійснення якого вбачали потребу залучення найширших верств населення. Всяка влада у разі непокори народній революції має бути скинута. Вони мріяли про суспільство, в якому не буде ніякої експлуатації та класового панування.

Прагнення Мюнцера надати антифеодальній боротьбі народу політичної спрямованості було водночас прагненням до революційного встановлення державної єдності

Уся влада має бути віддана простому народу.

Народ зробиться вільним, і лише Бог буде його паном.

Т. Мюнцер

Усе – спільне, і кожному слід виділити порівну стільки, скільки необхідно для задоволення його потреби. А якщо хто-небудь із князів, графів або інших панів стане проти цього, то його потрібно обезголовити або повісити.

Т. Мюнцер

Німеччини. Німеччина, на думку мислителя, повинна перестати бути княжою та дворянською, бо покрита князівськими гніздами, є «розбійницьким вогнищем». У поглядах Мюнцера простежуються начала республіканських ідей, визначення напрямів державної політики і контролю за її здійсненням з боку народу.

Таким чином, Мюнцер і його послідовники прагнули створити на землі ідеальний лад, який вони називали «царством Божим», тобто суспільним ладом, в якому не буде ні класових відмінностей, ні приватної власності, ні чужої державної влади.

15.5. У. Цвінглі – реформатор Церкви та держави у Швейцарії

У Швейцарії виникли напрями протестантизму, що виступали за рішучу, докорінну перебудову церкви – *цвінглянство* і *кальвінізм*.

Ульріх Цвінглі – гуманіст, священнослужитель, прихильник філософії Еразма Роттердамського. Основні праці: «67 тез» (1523), «Про істинні й хибні релігії» (1525) та ін.

Цвінглі почав вивчення теології не зі сліпої віри, а з упередженою недовірою до всієї середньовічної схоластики, з переконанням, що чисте християнське вчення слід шукати лише у Святому Письмі. Тому він свідомо і обдуманно стає на шлях реформ, а розрив із Церквою не був для нього болісним і не вимагав сильної внутрішньої боротьби. Цвінглі тільки поступово доходить до переконання, що його патріотична мрія – відродити Швейцарію за допомогою релігії – нездійсненна без радикальних реформ у Церкві. А для боротьби з дедалі більшим моральним розбещенням недостатньо тільки проповіді, а необхідно дати церкві такий механізм, при якому вона могла б успішніше впливати на суспільство в бажаному сенсі.



Ульріх Цвінглі
(1484–1531)

Цвінглі називали «швейцарським Лютером», а вороги лаяли єретиком. Ідеї, якими Лютер дебютував у реформаторській діяльності, виробилися в Цвінглі абсолютно незалежно, і висловлювалися ним ще раніше, ніж були публічно проголошені Лютером. Якщо для Лютера на першому плані стояло виправлення догм, Цвінглі прагнув насамперед до поліпшення форм життя, до морального відродження суспільства; виправлення догм було лише однією зі складових частин його реформаторського завдання.

У «67 тезах» реформаційної програми, представленій Цвінглі для диспуту в 1523 р., містяться пункти: вчення про спасіння вірою, «єдине джерело віри – Євангеліє»; непотрібність посередників між Богом і людиною; службова, другорядна роль кліру, «Христос – єдиний і вічний першосвященик, тому ті, які видають себе за таких, зазіхають на честь і славу Христову»; визнання меси лише символом; нагадування про спокутну жертву Христа; протест проти постів, целібату, чернецтва, культу святих, поклоніння мощам; заперечення чистилища та пов'язаних з останнім індульгенцій, «священик, який сповідає грішника, не може відпустити йому гріхи, а тільки дати пораду». Заперечуючи радикальну зіпсованість людської природи, Цвінглі тим самим повертає людині свободу волі. Діти, які померли без хрещення, не можуть вважатися засудженими; народи, які не знали Христа, не виключаються з царства небесного. Для Цвінглі істинним у релігійній вірі є те, що підтверджується Біблією.

Цвінглі дискутує у Цюріху з католиками та здобуває перемогу. Міський магістрат проголошує основною релігією *цвінгліанство*, а Цвінглі обирається членом міської ради. Спочатку була знищена обов'язкова меса, а потім було покладено початок особливій цвінгліанській літургії. Богослужіння було спрощеним; латинська мова замінена німецькою; монастирі перетворені на школи, притулки та госпіталі, монастирське майно секуляризоване; скасовано безшлюбність священників. Цвінглі вимагав викинути з культу все, що відволікає людину від віри: картини, органну музику, дзвони, скульптури, різні прикраси.

Цвінглі не лише пропагував нову релігію, а й активно займався політикою: шукав союзників за кордоном, намагався організувати в Швейцарії союз протестантських кантонів, які б протистояли так званим «католицьким лісним кантонам». Більше цього як ініціатор і керівник «християнського союзу міст», він стає і главою могутньої політичної партії. Реформатор склав план майбутнього устрою Швейцарії, за яким єдність останньої мала засновуватися на абсолютно нових засадах. Як церкву Цвінглі повернув до первісної основи – до громади, так він хотів вчинити і з державою, і не тільки з тим чи іншим кантоном, а й з усією Швейцарською конфедерацією загалом. Він першим розпочав плекати думку дати швейцарському кантону загальне управління, подібне до тієї представницької демократії, яка тільки недавно, через три століття, дійсно здобула перемогу.

Цвінглі полемізує з Лютером про церковну структуру та державний устрій. Він обстоював республіканський устрій церкви, кращою державною формою правління вважав *демократію*. Особлива роль у державній структурі ним відводилася «державному пророку», який мав бути наставником і радником, повідомляти громадянам Божу волю. У той час він ще не пропонував одну із найбільш істотних ідей цвінгліанства – об'єднання держави і Церкви в один демократичний заклад, який одночасно був би і «громадою віруючих», і політичним цілим «міської громади».

У політичному плані ідеали Цвінглі досі не втратили свого значення. Проголошений ним принцип повного відокремлення Церкви від держави залишається донині панівним принципом у політичних і церковних відносинах. Принцип свободи совісті, від якого так швидко відрікся Лютер і якого зовсім не визнавав Кальвін, цілком свідомо проводився швейцарським реформатором до кінця життя.

У стосунках із представниками нижчих верств суспільства Цвінглі був надзвичайно простим і доступним. Із невичерпним терпінням він вислуховував кожного, давав поради, втішав і наставляв. Він володів рідкісним мистецтвом зійти до рівня розуміння мас і користувався цим даром не тільки в публічних проповідях, але і в приватних бесідах. Як справжній швейцарець, він не цурався народу, охоче брав участь у народних святах, іноді навіть вечеряв у громадських трактирах і своєю привітністю, простотою і добродушним гумором привертая до себе серця людей.

В одній із воєн, які точилися між протестантами і католиками, Цвінглі загинув як військовий священник. Цвінгліанство не набуло значного поширення, згодом воно злилося з *кальвінізмом*.

Духовна влада не має жодної підстави у вченні Христа; тільки світська влада підтверджується цим вченням.

Все, що Бог дозволив і не заборонив, добре.

Всі закони мають бути згодні з волею Божою; отже, вони повинні охороняти зноблених навіть у тому випадку, якщо вони не скаржаться.

У. Цвінглі

Церква піддається багатьом випробуванням, але не бійтеся: ви не будете залишені Богом.

Вони можуть убити лише тіло, але не душу.

У. Цвінглі

15.6. Світогляд і релігійно-політична діяльність Ж. Кальвіна

Жан Кальвін – діяч Реформації, засновник кальвінізму, протестантський юрист. Переклав на французьку мову Біблію. Основна праця: «Повчання в християнській вірі» (1536).

Одним із головних догматів Ж. Кальвіна було вчення про божественне передвизначення. Він уважав, що доля кожної людини задалегідь визначена Богом і тільки Бог вирішує, потрапить вона до пекла чи раю. Призначення Бога невідомі людям, і вони безсилі змінити їх своїми вчинками. Віра в Бога та благочестя людини не залежать від її волі, позаяк саме прагнення людини здійснювати вчинки, що гарантують її порятунок, є не що інше, як дія в ній Бога, який обрав її до спасіння. Люди можуть лише здогадуватися про визначену їм долю поза тим, як складається їхнє життя на землі.

Із точки зору Кальвіна, якщо вони досягають успіху у професійній діяльності, якщо вони добродесні, побожні, працьовиті й покірні владі, що встановлено Богом, це служить зовнішнім показником благовоління до них Бога. За свого земного життя людина повинна сумлінно працювати, не прагнути комфорту й насолоди, бути сумлінною й накопичувати гроші. Якщо перед людиною з'являється можливість отримати прибуток і вона не використає його, це буде великим гріхом. Тобто, багатство Кальвін визнавав ознакою Божого благословення. Він виправдовував лихварство, вважав за можливе існування рабовласництва, яке набирало сили в колоніях. Цією ідеєю Кальвін проповідував буржуазну соціально-економічну політику, а саме – культ заповзятливості, працьовитості, ділової чесності, вірності даному слову, укладеній угоді, особистому аскетизму, відділення домашнього господарства від промислу та вкладення всього прибутку в справу.

Кальвін був першим реформатором релігії, який не користувався харизмою як інструментом влади, незважаючи на те, що був яскравою особистістю та найвпливовішою людиною в Женеві. Харизма як чинник інституціоналізації Церкви й елемент особливих повноважень кліру поступається місцем покликанню. Покликання як людське, особистісне вираження Божого передвизначення обумовлює можливість людини організувати своє життя, робити вибір релігії, вступати до громади і виходити з неї. Покликання забезпечує емансипацію інституту особистості від соціальних інститутів, від світської влади та Церкви. На основі автономного інституту особистості, на тлі покликання та релігійної свободи у регіонах поширення кальвінізму формувалася новий капіталістичний лад.

Громадська діяльність Кальвіна у Женеві стала зразком для організації соціально-політичного життя кальвіністської громади. Кальвін зміг уникнути встановлення у Женеві *теократичного правління*. Основою соціальної організації міста та держави ставала воля церковних громад. Пуританська мораль кальвіністських громад визначала їхні рішення та дії. Властивий соціальній організації кальвіністських громад демократизм дуже повільно модернізувався разом із розвитком колективної общинної ментальності. Свобода совісті, відокремлення церкви від держави, десакралізація світської та церковної влади, автономія особистості та повага прав



Жан Кальвін
(1509–1564)

Ми знаємо, якою великою є нестриманість народу. Тому там, де кожному надана повна свобода, повинен виникнути величезний безлад.

Краще коритися Богу, ніж людям.

Ж. Кальвін

людини однаково притаманні як першим кальвіністським громадам, так і сучасним європейським демократіям. Тільки форма прояву цих принципів визначається специфікою культурно-історичних умов.

Кальвін дуже виважено й обережно підходив до трактування проблем держави і соціально-політичного устрою суспільства. Питання про найкращий державний устрій він уважав теоретично нерозв'язним, бо, на його думку, всяка форма правління має свої плюси і мінуси. Держава повинна охороняти власність від обману та грабунку, забезпечувати людям доступність матеріальних благ. Він знаходить багато слів для характеристики податкового свавілля, називаючи його розбоєм, здиством і насильством. Кальвін засуджував князів, монархів і феодалів за їх насилля та сваволю, водночас оголошує божественними всякий державний устрій і владу, зокрема й феодалську абсолютну монархію. А це означає, що держава, з точки зору мислителя, зобов'язана забезпечити дотримання волі Божої, торжество істинної релігії. Таким чином, світська влада, за Кальвіном, підпорядкована владі духовній.

Кальвін уважав, що будь-яка форма правління є однаково законною і здатною виконувати зобов'язання перед Богом. *Демократію* він називав «найгіршою формою правління». Найжахливішим злом видається Кальвіну нерозсудливість і нестриманість народу: «порівняйте тирана, що здійснює всілякі жорстокості з народом, у якого немає ні уряду, ні влади, але всі рівні, і ви побачите, що в цьому останньому випадку серед народу неминуче виникнуть набагато більш жахливі смуги, ніж якби він перебував під гнітом непомірною тиранії». Усі свої симпатії Кальвіна були на стороні *аристократичної* форми правління. Як компромісне рішення, Кальвін допускав її поєднання з «помірною демократією». За людьми потрібне постійне тотальне стеження. Найменші порушення запропонованих норм громадського життя передбачають тяжкі покарання, а за еретичні погляди проти кальвінізму – страта. Право опору тиранії він визнавав лише за підлеглими органами влади, церквою та представницькими установами, наприклад Генеральними штатами. При цьому спочатку слід вичерпати всі легальні форми боротьби та пасивний опір; лише у винятковому випадку допустимими є відкрита непокоря та повалення тиранії. Безбожних тиранів карає промисел Божий: Кальвін проповідував набожність, добротність, працьовитість і покірність владі, закликав дотримуватися морального закону. Кальвін не розумів, що таке *розподіл влади*, але мав ідею про її легітимність. Погана влада – покарання Бога за гріхи людей. У гарних людей і керівники хороші. Тирані з'являються там, де народ погано поводить і дає згоду на тирана, на рабство.

Якщо порівняти за суттю три форми, розрізнення яких встановлено філософами, я буду наполегливо стверджувати, що аристократія або лад, який представляє змішання аристократії і помірної демократії, незрівнянно кращий будь-якого іншого устрою.

Ж. Кальвін

Не приймав Кальвін і селянсько-плебейське вчення анабаптистів. Вимога крайніх анабаптистів щодо встановлення спільності майна та заперечення ними влади він оцінював як «привласнення чужого» і «обурливу дикість». Водночас мислитель виправдував стягнення відсотків за лихварство, вважав закономірним існування рабства, яке дедалі ширше практикувалося у колоніях.

У тогочасній Європі Женева називали «протестантським Римом», а Ж. Кальвіна – «женивським папою». Кальвіністська церква у Швейцарії контролювала всі сфери життя. Попри деякі крайнощі, кальвінізм загалом відповідав потребам становлення нового суспільства. Таким чином, кальвінізм відображав струнку та послідовну систему поглядів буржуазії епохи первісного нагромадження капіталу.

15.7. Підсумки Реформації. Вплив політичних ідей періоду Реформації на подальшу еволюцію політичної думки Нового часу

У низці європейських країн був здійснений перехід до нової, протестантської церкви. Реформація спростила, здешевила і демократизувала церкву, додала нормам буржуазної моралі божественної санкції. Розходження у поглядах було й серед самих реформаторів (спроби знайти спільну точку зору у теологічних і обрядових питаннях не мали успіху), що й призвело до розгалуження реформаторських церков.

Прагнучи зупинити поширення протестантизму, католицька церква розпочала власну реформу. Ця система заходів отримала назву *Контрреформації*. У 1555 р. у м. Аугсбург було укладено релігійний мир, за яким визнавалося рівноправ'я католиків і протестантів. На сьогодні цей документ є основною засадою для католицько-протестантських переговорів. Право визначати релігію у своїх володіннях отримали князі за принципом «чия влада, того й віра». Хоч Аугсбурзький мир не розв'язав усіх проблем, він усе ж припинив суперечки між католиками і протестантами. Вперше перемогла ідея *віротерпимості*, що стало одним із проявів культури Нового часу.

Підсумки реформаційного руху неможливо охарактеризувати однозначно. З одного боку, християнського світу, який об'єднував усі народи Європи під духовним керівництвом Папи Римського, більше не існувало, так само як і не існувало єдиної християнської культури. Єдина Церква була замінена безліччю національних церков, які часто залежали від світських правителів. Із іншого боку, національні церкви сприяли зростанню *національної свідомості* народів Європи. При цьому істотно підвищився культурний та освітній рівень жителів Північної Європи. Необхідність вивчення Біблії спричинило зростання як початкових, так і вищих навчальних закладів, що виразилося в створенні університетів для підготовки кадрів національних церков. Для деяких мов спеціально була розроблена писемність, щоб мати можливість видавати на них Біблію.

Ідеологи та діячі Реформації вплинули на процес руйнації середньовічних феодально-церковних порядків. Водночас суттєвим завоюванням державно-правової думки тих часів став висновок: свобода думки та совісті є передумовою й обов'язковою ознакою демократично організованого суспільства. Проголошення духовної рівності стимулювало розвиток уявлень про рівність політичну. Так, у країнах, де було проведено реформи, мирянам надавалися великі можливості в управлінні церквою, а громадянам – державою.

В економічному аспекті Реформація сприяла зміні старих феодальних економічних відносин на нові – капіталістичні. Прагнення до економії, розвитку промисловості, відмови від дорогих розваг та богослужінь сприяло накопиченню капіталу, який вкладався у торгівлю і виробництво. У результаті протестантські держави почали випереджати в економічному розвитку католицькі й православні.

Реформація змінила свідомість людини, яка отримала свободу самостійно мислити, звільнилася від авторитарної опіки папства і церкви. У носіях протестантських ідей втілювався новий тип особистості з новою культурою і ставленням до світу. Ці ідеї (рівності людей, свободи совісті, незалежності особистості від держави, доступності закону) згодом були розвинуті в доктринах діячів епохи Просвітництва.

Реформації є останнім хронологічним періодом епохи Відродження, завершуючи цей найбільший прогресивний переворот у розвитку європейської культури. Вона послужила поворотним моментом у зародженні капіталізму і визначила дух Нового часу.

Питання для самоконтролю

1. Що таке Реформація? Вкажіть спільні і відмінні риси Відродження та Реформації.
2. Чому реформаційний рух XVI ст. мав переважно церковний характер?
3. Проаналізуйте синтез гуманістичного та релігійного елементів світогляду ідеолога Реформації М. Лютера і їх відображення у його релігійно-політичній діяльності.
4. Охарактеризуйте причини та сутність компромісної політики Ф. Меланхтона у стосунках з католицизмом.
5. У чому відмінність у політичних поглядах М. Лютера та Т. Мюнцера?
6. Які основні реформи церкви та держави провів У. Цвінглі?
7. Чому Ж. Кальвін віддавав перевагу аристократичному устрою держави?
8. Чим католицька церква відрізнялася від лютеранської та кальвіністської?
9. Визначне політичне та соціальне значення Реформації.

Література

Александрова О. Кальвін Жан / О. Александрова // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник [для студентів вищ. навч. закл.] / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 270-272.

Александрова О. Лютер Мартін / О. Александрова // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник [для студентів вищ. навч. закл.] / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 395-397.

Александрова О. Мюнцер Томас / О. Александрова // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник [для студентів вищ. навч. закл.] / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 464-465.

Балух В. О. Історичні портрети античності та середньовіччя: підручник / В. О. Балух, І. П. Возний, В. П. Коцур. – Чернівці : Книги – ХХІ, 2007. – 502 с.

Брендлер Г. Мартин Лютер: теологія и революція / Г. Брендлер. – М. : Унив. кн., 2000. – 366 с.

Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

Кальвін Ж. Наставление в християнској вере / Ж. Кальвін ; в 4-х т. – М. : РГГУ, 1997-1999. – 1700 с.

Кальвін Ж. О християнској жизни / Ж. Кальвін ; [пер. с фр. Н. Ревуненковой]. – М. : Протестант, 1995. – 128 с.

Кантценбах Ф. В. Мартин Лютер / Ф. В. Кантценбах. – Ростов на Дону : Феникс, 1998. – 320 с.

Колиба М. М. Свобода віросповідання як правова категорія у філософії мислителів епохи Відродження та Реформації / М. М. Колиба // Митна справа. – 2014. – № 2 (92). – Ч. 2., Кн. 2. – С. 41-46.

Котляров П. Н. Гуманізм і реформаційна ідеологія в діяльності Філіппа Меланхтона / П. Н. Котляров // Український історичний збірник. – К., 2000. – С. 124-138.

Лютер М. Избранные произведения / М. Лютер. – СПб. : Андреев и согласие, 1994. – 431 с.

Лютер М. 95 тезисов / М. Лютер. – СПб. : Роза мира, 2002. – 674 с.

Лютер М. Жить и возвещать дела Господни / М. Лютер. – Х. : Майдан, 2001. – 391 с.

Мюнцер Т. Пражское воззвание. Письма / Т. Мюнцер // Средние века. – Вып. 52. – М. : Наука, 1989. – 410 с.

Нестеренко Л. О. Французька Реформація: характер та етапи розвитку / Л. О. Нестеренко // Наукові праці історичного факультету ЗДУ. – Вип. V. – Запоріжжя, 1999. – С. 125-134.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон ; пер. з англ. – К. : Основи, 1997. – 838 с. – С. 134-145

Стасюк Л. О. Кальвінізм у становленні духовності українського народу: соціально-історичний аспект / Л. О. Стасюк // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2005. – Вип. 50. – С. 172-182.

Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки : навч. посіб. / уклад. М. О. Багмет [та ін.] ; Миколаїв. держ. гуманітарн. ун-т ім. Петра Могили, Центр політ. досліджень. – Миколаїв : Вид-во МФ НаУКМА, 2002. – 220 с.

Шерцер Г. К. Лютер / Г. К. Шерцер // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / [пер. з нім. М. Бойченко, М. Мінаков]. – К. : Тандем, 2002. – С. 157-172.

Тема 16.

Політичні концепції періоду буржуазних революцій XVII століття

- 16.1. Вплив буржуазних революцій у Голландії та Англії на формування нових політичних ідей. Загальна характеристика політичних учень періоду
- 16.2. Політичні та правові погляди Г. Гроція: теорія природного права та суспільного договору
- 16.3. Вчення Б. Спінози про державу і право
- 16.4. Основні напрями політичної думки в період Англійської революції XVII ст.
 - 16.4.1. Концепції абсолютизму
 - 16.4.2. Політичні погляди індепендентів
 - 16.4.3. Демократичні ідеали левелерів та суспільство соціальної справедливості дигерів
- 16.5. Т. Гоббс про природне право, договірне походження держави та її форми
- 16.6. Політико-правова концепція Дж. Локка
- 16.7. Внесок мислителів періоду буржуазних революцій XVII ст. у розвиток світової політичної думки

16.1. Вплив буржуазних революцій в Голландії та Англії на формування нових політичних ідей. Загальна характеристика політичних учень періоду

У XVII ст. в Західній Європі почалося революційне повалення станово-феодального ладу. Першою країною, що успішно здійснила революцію, була Голландія, яка витримала багаторічну визвольну війну проти феодальної Іспанії. Друга буржуазна революція відбулася в Англії, що змінила форму державного правління, спочатку на республіку, а далі на компромісну для буржуазії та нового дворянства – конституційну монархію. Ці події не лише розпочали відлік нового історичного періоду, але й створили умови для формування нової світоглядної парадигми. На відміну від філософських учень стародавнього світу та середньовіччя, які в етнічній площині були мономентальними, нові постулати стають поліментальними. Починаючи з XVII ст. ми говоримо не загально про «європейську» (східно- чи західноєвропейську) державно-правову думку, а про державно-правову думку окремо Голландії, Англії тощо. Відбувається зміщення акцентів з ренесансового образу людини-творця на образ людини як частини природи, функції якої принципово зводились до найпростішої (механічної) форми руху, а закони розуму як природної властивості людини – до законів математики. Соціальні явища та політичні відносини зокрема почали мислитись як природні процеси. Заперечувався будь-який вплив надприродних сил на процеси пізнання.

Ідеологічною основою антифеодальних рухів у Голландії та Англії було протестантство. На основі кальвінізму сформувався особливий тип особистості – носій нової протестантської етики, що пропонує особистий аскетизм, працьовитість і ділову чесність. Зосередившись у містах, нова буржуазія, об'єднана релігією, спільними інтересами

та діловими зв'язками, не бажала миритися з тиском феодальної системи, а прагнула створення безпечних і комфортних умов життя. Попри релігійне забарвлення перших буржуазних революцій, їх концептуальним вираженням і підсумком стали теорії природного права і суспільного договору, засновані на раціоналізмі.

Раціональна оцінка суспільних відносин із позицій «здорового розуму», застосувалася крізь призму логічного правила: «Якщо всі люди рівні від природи, то в чому сенс і виправдання станових привілеїв?». Це стало серйозним аргументом для критики феодальних відносин, несправедливість яких ставала очевидною, додаючи мірило природної рівності людей. Вимоги ліквідації станів, усіх форм феодальної залежності, встановлення загальної рівності перед законом знаходять втілення у *теорії природного права*, яка ґрунтувалась на визнанні всіх людей рівними (від природи) і наділеними природними пристрастями, прагненнями, розумом.

Ідею природного права розвивала та доповнювала *концепція суспільного договору*. Її теоретики поклали в основу такі положення. Спершу люди жили в бездержавному стані, де всі були вільними й рівними, мали широкі права, не знали приватної власності, але їм загрожували всілякі небезпеки. Тому заради гарантій мирного життя люди вирішили вийти з цього природного стану. Для цього вони утворили державу за допомогою договору.

У підсумку перших буржуазних революцій в Нідерландах та Англії у реальній політичній практиці було втілено ідеї щодо рівності перед законом і договірного походження влади в суспільстві. Тенденція конституційного закріплення верховенства влади парламенту відбилася у теорії поділу влади.

У цей період сформувалися два найважливіших напрями суспільно-політичної думки – лібералізм і соціалізм. Перший із них мав антифеодальну спрямованість, другий – антикапіталістичну. Ці основні напрями суспільно-політичної думки набули подальшого розвитку в наступні століття.

16.2. Політичні та правові погляди Г. Гроція: вчення про природне право та суспільний договір

Першою спробою систематизованого викладу теорії природного права відповідно до інтересів молоді буржуазії стало вчення про державу та право голландського юриста, політичного мислителя, основоположника сучасного міжнародного права *Гуго Гроція*. Серед основних праць – «Свобода моря» (1609), «Вступ до дослідження права Голландії» (1631), «Про право війни і миру» (1623).

Гроцій був одним із перших, хто спробував звільнити політичну думку від теології: вважаючи, що успіхи природничих наук створюють можливість сформулювати аксіоми функціонування суспільного життя. Найголовнішою такою аксіомою, за Гроцієм, є право природи. Матір'ю природного права є сама людська природа, яка вимагає від нас, прагнути «до суспільного життя, навіть якщо б ми не відчували до цього жодних потреб». Звідси держава є природним досконалим зв'язком вільних людей за умови, що її устрій спирається на аксіому природного права, що є результатом справжнього розуму. Такими аксіомами



Гуго Гроцій
(1583–1645)

вважає: по-перше, недоторканість власності інших, повернення чужої власності разом із прибутком, який ми отримали з такої власності; по-друге, обов'язок дотримуватись обіцянок, умов, укладених між людьми; по-третє, поправа збитків, які були завдані з власної вини, та визнання правила, що між людьми певні вчинки заслуговують на покарання.

Гроцій звертає увагу: якщо на ранніх етапах розвитку люди були рівними, мали спільну власність, тобто, перебуваючи у цьому природному стані, вони не знали ні держави, ні приватної власності, то згодом принципи справедливості порушилися, виникла ворожнеча, ненависть, розпочалися війни. Аби подолати ворожнечу і створити нормальні умови співіснування, люди уклали суспільний договір, утворивши таким чином державу. Гроцій не надавав переваги жодній із форм правління. При створенні держави, на його думку, народ може вибирати будь-яку із них, але якщо вже зробив вибір, то не може його змінювати, хіба тільки у випадку крайньої небезпеки. Розроблена Г. Гроцієм теорія природного права та ідея суспільного договору практично одразу набула загального визнання і стала основою для еволюції державно-правового ладу на засадах прав людини.

Природне право є настільки незмінним, що сам Бог не може його змінити, так як навіть Бог не може поправити, щоб 2x2 не було 4.

Г. Гроцій

У праці «Свобода моря» Гроцій аргументує необхідність сильної влади та держави. Водночас природні закони обмежують межі державної влади в ім'я природних прав індивіда. Гроцій переніс римське природне право в сферу публічного права, що кардинально змінило політичну думку Нового часу. Із зростанням могутності Риму, поширенням торгівлі, послуг, поширилось більше право, що торкалось вже міжнародної торгівлі, послуг, вони витіснили приватне право, обмежували його. Головним стало дотримання підписаних і укладених договорів та угод. Мислитель перетворив це у аксіому, що відтепер об'єднувала не лише приватних осіб, але й держави у певну спільноту. Договір набував глибшого політичного сенсу, що торкався угоди між громадянством, підданими, державою та верховною владою. Відповідний договір розглядався, як добровільна угода між ними, а також як обов'язок індивіда щодо держави. Вважалося, що права й обов'язки індивіда походять із добровільного рішення влади про певне самообмеження. Водночас індивіди теж самообмежувалися добровільно на користь держави та політичної влади. Такий підхід означав також заперечення ідеї підпорядкування індивідів суспільству, бо тепер уже не індивіди творили єдину цілісну спільноту, а суспільство становило спільноту індивідів. Звідси: саме суспільство повинно було вже підпорядковуватись індивідам. Це означало започаткування ідеї індивідуалізму, що незабаром стала підставою доктрини лібералізму.

В епоху безперервних воєн Гроцій розподілив війни на *справедливі* та *несправедливі*, вважаючи, що позаяк уникнути їх неможливо, то потрібно ввести у певні норми збройні конфлікти. Під час війни, вважав він, діють лише природні права. Якщо ж до природних прав віднести передусім право на життя, людську гідність і право на власність, то захист їх під час війни став теж природним правом людини. Війна, за Гроцієм, несе великі нещастя, а тому коли нема впевненості у справедливості майбутньої війни, треба віддати перевагу мирові.

В епоху безперервних воєн Гроцій розподілив війни на *справедливі* та *несправедливі*, вважаючи, що позаяк уникнути їх неможливо, то потрібно ввести у певні норми збройні конфлікти. Під час війни, вважав він, діють лише природні права. Якщо ж до природних прав віднести передусім право на життя, людську гідність і право на власність, то захист їх під час війни став теж природним правом людини. Війна, за Гроцієм, несе великі нещастя, а тому коли нема впевненості у справедливості майбутньої війни, треба віддати перевагу мирові.

16.3. Вчення Б. Спінози про державу і право

Теорії природного права та суспільного договору знайшли свій подальший розвиток у творчості *Баруха (Бенедикта) Спінози* – голландського філософа і богослова. Мислитель написав чимало філософських праць, зокрема з етики. Політичну тематику зачіпають лише «Богословсько-філософський трактат» (1670) та незавершений «Політичний трактат».

Закони природи Спіноза характеризував як розкриті людським розумом, а не дані в божественному одкровенні. Прогрес людства мислитель розглядав як ускладнення форм суспільного життя відповідно до процесів ускладнення й удосконалення, які відбувалися у природі.

У природному стані, вважав Спіноза, люди мали право робити все на власний розсуд, однак реалізація цього права залежала від фактичної сили кожної людини. За відсутності у природному стані будь-якого спільного для всіх права неможливі самозбереження людей, їх безпечне існування, досягнення ними своїх бажань. Необхідність у самозбереженні штовхає людей до переходу з допомогою спільного договору від природного до громадянського стану, тобто до суспільства й держави, які Спіноза не розрізняв.

Укладенням договору право та сила кожної людини були перенесені на суспільство й державу, яка приборкує пристрасті та непомірні прагнення людей і примушує їх жити за «законами розуму» – у мирі й безпеці. Спіноза вважав, що держава існує, аби запобігти анархії. Зокрема, він писав, що державна політика має законодавчо закріплювати потреби раціональної світської моралі, її свободу й свободу особи. Але особисту свободу людини чи навіть держави розглядав не як уседозволеність і свавілля, а як упорядковану, розумну, природну необхідність, яка б не завдавала шкоди собі та іншим людям. Тому, спираючись на ці принципи, Спіноза робить висновок, що держава як вищий інститут управління суспільним життям має дбати насамперед про захист незалежності власного народу й особистої свободи людини. Основні завдання держави мислитель визначав як: впорядкування релігійного життя, поширення освіти, гарантування безперешкодного ведення торгівлі, оцінка поведінки кожного, покарання злочинців, розгляд конфліктів між громадянами та ін. Спіноза розглядав питання про межі втручання держави, а саме: поза нею є здатність суджень, істинне пізнання Бога і любов до нього, питання взаємної любові та ненависті людей, право людини не свідчити проти себе, право на можливість уникнути смерті. Межі права держави встановлюються думкою більшості населення, на яку держава не може не зважати.

Форми держави Спіноза оцінював залежно від ступеня досягнення в них мети громадянського стану – забезпечення миру й безпеки життя. Він розрізняє три основних форми держави: монархію, аристократію, демократію. Мислитель рішуче засуджує абсолютну монархію, зазначаючи, що одна людина не може володіти вищим правом і всією могутністю держави, вона користується допомогою радників і наближених, яким довіряє своє й загальне благополуччя. Монархічна форма правління насправді виявляється прихованою аристократичною формою, а тому й найгіршою.

За аристократії влада належить певній кількості вибраних осіб. На думку Спінози, ця форма правління краща від монархії, оскільки більшою мірою пристосована до збере-



Бенедикт Спіноза
(1632–1697)

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
ження свободи. Народ не має права голосу, але, вселяючи страх можновладцям, зберігає за собою певну свободу.

Найкращою формою держави Спіноза вважав демократію, за якої найповніше забезпечуються спільне благо, панування розуму та свободи. Відмінність демократії від аристократії полягає в тому, що в аристократії правителі обираються радою достойних громадян, а в демократії вони визначаються законом, установленим самим народом.

Спіноза пропонує проект монархії, згідно з яким верховна влада має належати представницькій установі, що приймає закони і контролює їх виконання посадовими особами. Влада монарха є досить обмеженою і зводиться до розв'язання можливих конфліктів у представницькому зібранні й виконання рішень. Це був своєрідний проект парламентарної монархії як однієї з демократичних форм державного правління.

У міжнародно-правових відносинах Спіноза був прихильником безконфліктного розв'язання суперечностей. Він висував ідею захисту всіма державами миру, оскільки згідно з його концепцією всі народи і держави мають природне право на національно-державний суверенітет.

16.4. Основні напрями політичної думки в період Англійської революції XVII ст.

Англійська революція XVII ст. мала поза сумнівом, більш високий резонанс, ніж нідерландська революція, яка відбулася за кілька десятиліть до неї. Вона мала низку особливостей: очолювала її міська буржуазія, яка виступала в тісному союзі з джентрі (середнім і дрібним дворянством, що зуміли пристосуватися до розвитку капіталізму), до революційного табору входили також селянство, міська дрібна буржуазія, робітники. Кожна зі суспільних груп пропонувала свої політичні програми. Зрозуміло, що ці концепції відрізнялися одна від одної змістом, соціально-класовою спрямованістю. Спільним для ворогуючих таборів було те, що їхні ідеологи, використовуючи біблійні тексти, звинувачували один одного у відступництві від «істинного Бога». Однак, поряд із релігійними аргументами прихильники революції використовували положення теорії природного права, посилялися на природні права англійців, також поширювалася ідея договірної походження державної влади.

Два революційні табори представляли *роялісти* (фр. *royal* – королівський), які захищали абсолютизм, та *прибічники парламенту*, які стояли на позиціях поглиблення буржуазних реформ в Англії. Представники старого феодального дворянства та англійського духовенства були опорою абсолютизму; вони обстоювали збереження феодальних порядків і англійської церкви, обґрунтовували концепцію божественної природи монархічної влади, теорію патріархального виникнення та суті держави.

Табір опозиції об'єднував нове дворянство та буржуазію під загальною назвою *пуритан* (лат. *purus* – чистий)¹. Однак він не був єдиним ні в соціальному, ні в релігійному аспектах. Під час революції в таборі пуритан остаточно виокремилися три головні течії: пресвітеріани, індепенденти та левелери.

¹ Пуританізм виступав в Англії як опозиційний рух за послідовну реформацію англійської церкви, очищення її від рис, успадкованих від католицизму. Спершу пуритани виступали за спрощення церковних пишностей, відмову від літургії на користь проповіді. Але зі загостренням соціальної кризи вимоги пуритан набували радикального соціального та політичного характеру. Згодом пуританізм став масовою формою вираження антифеодальних соціальних вимог і відіграв вирішальну роль в ідеологічному забезпеченні Англійської революції XVII ст.

Пресвітеріанська течія була представлена великою буржуазією та верхівкою нового дворянства (джентрі) і складала праве крило революції. Вона прагнула до обмеження королівського свавілля і утвердження своєї політичної влади без участі народу. Релігійно-політична програма пресвітеріан передбачала очищення церкви від пережитків католицизму, її реформу за шотландським взірцем і утвердження на чолі церковно-адміністративних округів пресвітерів із найбільш заможних громадян. За доктриною й організаційними принципами пресвітеріанство було близьким до Реформації. Культ і церковна обрядовість – надзвичайно прості. Католицьке духовенство замінено системою пресвітерів із різко обмеженими й послабленими адміністративними функціями та централізацією.

Позиції середньої буржуазії і згруповані навколо неї джентрі захищала партія *індепендентів* (англ. *independents* – незалежні). Вони висунули такі релігійно-політичні гасла: повну ліквідацію абсолютизму як політичної форми правління; зміцнення політичних позицій буржуазії шляхом реформ армії та збільшення в ній представників від буржуазії і нових дворян; проведення конфіскації церковних і королівських земель (але передати їх тільки тим особам, які могли її купити); надання законодавчих функцій парламенту; створення національної церкви; збереження палати лордів і короля з мінімальними його правами.

Політичною партією дрібнобуржуазних міських верств були *левелери* (англ. *levellers* – зрівнювачі). Політична програма левелерів «Народна угода» базувалася на теорії природного права, яка проголошувала споконвічну свободу кожної людини й рівність всіх людей. Теорія політичного устрою держави опиралася базувалася на ідеях народного суверенітету та суспільного договору. У цій політичній системі верховна влада належала не королю, дворянам чи буржуазії, а всьому англійському народу. Держава, на думку левелерів, мала бути республікою з однопалатним парламентом, у виборах якого брало участь усе вільне населення країни, крім осіб, які отримували благодійну допомогу та залежали від благодійників.

У розвитку будь-якої революції неминуче відбуваються як процеси консолідації, так і процеси розмежування тих, хто бере участь у суспільному русі. Так сталося і під час Англійської революції. У 1648 р. від партії левелерів відійшли «істинні» левелери – *диггери* (англ. *diggers* – копачі), які утворили ліве крило революційної демократії і найрадикальнішими методами відстоювали інтереси міських низів і сільської бідноти.

16.4.1. Концепції абсолютизму

Одним із теоретиків абсолютизму був професор Лейденського університету (Голландія) *Клавдій Салмазій* (1588–1653). У творі «Королівський захист імені Карла I» (1649) автор стверджує, що монархи отримали владу від Бога і ніхто з людей не сміє її обмежувати або руйнувати. Страта короля (йдеться про кару Карла I Стюарта 30 січня 1649 р.) є образою божества та нехтування релігії, поваленням основ державності, скасуванням всякого права.

Ці традиційні для середньовіччя посилення на боговстановленість влади короля доповнив *Роберт Філмер* – політичний теоретик і роялістський публіцист, погляди якого викладені у працях «Патріархія: захист природної влади королів від неприродної свободи народу» (1628–1631; 1680 р. опубл.), «Анархія на вірі або командитні монархії» (1648), «Необхідність абсолютної влади всіх королів» (1648).

Філмер – автор однієї з концепцій патріархальної теорії походження монархічної влади – теорії божественного права королів. Основним елементом концепції походження монархічної влади є теологічний елемент виникнення влади: королі мають право верховної влади за аналогією з біблійними патріархами, які управляли на підставі права батьківства, закладених Богом природних відносин і ієрархії.

Основними постулатами теорії Філмера про абсолютну монархічну владу є: «усяке правління є абсолютна монархія», «жодна людина не народжується вільною», «люди від народження підкорюються своїм батькам, тому від природи не вільні», «батько сімейства керується тільки одним законом – своєю власною волею», «переважне право державців вище за закони». У своїй політичній доктрині, спираючись на заповіді



*Роберт Філмер
(1588–1653)*

«Декалога» – «шануй батька свого», яким є монарх щодо підданих, Філмер стверджує походження державної влади від часів Адама: за його ідеями, Господь, створивши Адама, дарував йому владу над всіма живими істотами та власними нащадками – тим самим зробивши його першим, достовірно абсолютним монархом, а монархію – єдиною законною формою правління. Інші форми влади (як олігархічні, так і демократичні) є різними формами узурпації та заперечення божественного, природного права панування.

Філмер обґрунтував свою концепцію символічною відповідністю між небесною та земними монархіями і виводив політичну владу не з суспільного договору, а винятково з влади батька над своїми дітьми. Він стверджував абсолютність влади короля щодо народу: король відповідальний за свої дії тільки перед Богом, але ніяк не перед суспільством. На випадок ухвалення королем несправедливих рішень або здійснення неправедних дій, порушення ним основних божественних настанов, у народу немає права його судити та скидати. Таким чином, за теорією цього апологета абсолютистської доктрини, природним станом людини є беззаперечна покора як фізичному батькові, так і королю як «батькові нації».

Мислитель переймався проблемою статусу парламенту Англії в державній системі королівства: за його твердженням, парламент є королівською установою, створеною монархом для видання законів – «король повеліває, лорди радять, общини виявляють згоду». Король, як стверджував Філмер, вище всіх людських встановлень і законів, більш того, він має право сам видавати закони, і подібне його право підтверджується історичною та біблійною традиціями. Парламент Філмер представляє як невід’ємний елемент адміністративного механізму і виключно дорадчий орган, який може виносити ухвали. Виконання законів обов’язкове для підданих, але монарх знаходиться поза межами дії закону – він не є складовою частиною державного апарату і його воля є основоположною правовою максимою – будь-яке втручання монарха в політичне життя носить сакральний характер і всі його рішення та діяння освячені божественним розумом, який він має. У працях Філмера висвітлювалися проблеми інших інститутів влади в системі державного управління та законної сили королівських прокламацій: судді, наприклад, як хранителі правових норм, також повинні підкорятися монарху, який є носієм істинної справедливості та має вищий авторитет третейського судді.

У роботах Філмера представлені загальнотеоретичні міркування про взаємини короля та закону, функції інститутів державного управління, прерогативи корони. Він був су-

ворим критиком демократії та супротивником конституційної монархії. Доктрину суспільного договору Філмер вважав найнебезпечнішою теорією, позаяк вона підривала, на його думку, основи монархічного правління. Його теоретичні погляди вплинули на політичне мислення в Англії, і, не дивлячись на зниження атрактивності патріархальної теорії після 1690 р., окремі її рецидиви зустрічалися наприкінці XVII–XVIII ст.

16.4.2. Політичні погляди індепендентів

Найвпливовішою партією революційного табору були індепенденти на чолі з харизматичним Олівером Кромвелем. Ідеологами партії були Дж. Мільтон, О. Сідней, Дж. Гаррінгтон та ін.

Олівер Кромвель – лідер Англійської революції XVII ст., видатний воєначальник і державний діяч, лорд-протектор Англії. За ідейно-релігійними переконаннями Кромвель був фанатичним пуританцем. Виступаючи за повну незалежність церкви від держави, а в політичному плані обстоюючи республіканську форму правління, він приєднався до партії індепендентів. У записках «Із дебатів на Путнійській конференції» (1647) Кромвель, як один із учасників дебатів, чітко декларує свої ідеї: піднімає питання майнового цензу як основу виборчого (політичного) права; вимагає принципу розподілу голосів між графствами, допускає зміни організації верховної влади Англії тощо. Також відзначився тим, що в парламенті дуже різко виступав проти короля.



Олівер Кромвель
(1599–1658)

Згодом Кромвель відіграв вирішальну роль у долі монарха. Коли парламент схилився до збереження королівської влади, Кромвель уже як досвідчений політик, а головне авторитетний командувач армії, з відданим військом увійшов у Лондон та усунув прихильників монархії з парламенту. Було створено суд, який й засудив короля Карла I до страти. Домінанту нової конституції склали ідеї левелерів: вищим законодавчим органом держави проголошувався однопалатний парламент, а вищим виконавчим органом стала Державна рада. Згодом, представники партії індепендентів на чолі з Кромвелем узурпували усі провідні посади й усунули левелерів від влади.

Ситуація в державі була напруженою і нестабільною. Повернувшись із карального походу проти Ірландії, Кромвель розпускає Довгий і скликає Малий парламент, до складу якого в основному було обрано представників від релігійних общин, що нібито повинні були йому підпорядковуватися. Проте Малий парламент швидко продемонстрував непокору Кромвелю. Останній знову домігся саморозпуску парламенту й установа протекторату (1653–1659). Нова конституція під назвою «Знаряддя управління» зберігала республіканські інститути, парламент і Державну раду. Але вся повнота реальної законодавчо-виконавчої влади сконцентрувалася в руках однієї особи – військового диктатора Кромвеля, який називався констеблем усієї країни. Він запровадив низку новачій: розділив країну на військові губернаторства на чолі з підвітними особисто йому генерал-майорами; ввів охорону головних доріг; налагодив систему збору податків, стягнувши чималі гроші для реформ із переможених прибічників короля тощо. Пізніше титул протектора було проголошено спадковим.

До самої смерті Кромвель мав популярність у народі, насамперед завдяки іміджу «народного» політика та абсолютної непідкупності. Таким чином, за Кромвеля Англія

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
була республікою, проте повноваження протектора перевищували можливості англійського монарха дореволюційного періоду.

Джон Мільтон брав участь у революції на боці демократичних сил. У трактатах «Про владу королів та посадових осіб» (1649), «Захист англійського народу проти Салмазія» (1650), «Іконокласт» (1649) обґрунтовується ідея, що люди за своєю природою є вільними і мають залишатися такими за будь-яких умов суспільного життя. Всі вони створені для того, щоб владарювати, а не коритися. Народ – єдине джерело і носій влади, державного суверенітету. Він вручає кермо правління королю, магістратам не для того, щоб поставити над собою володарів, а щоб мати уповноважених, які чітко виконували би його доручення. Правителі зобов'язані діяти в інтересах і на благо народу, корячись громадянським законам. Інакше народ може в будь-який час усунути правителя від влади і піддати його покаранню, навіть найсуворішому. Очевидно, Мільтон виправдував таким чином суд над Карлом I і його страту.



Джон Мільтон
(1608–1674)

Мільтон виступав, отже, як один із ранніх буржуазних прихильників природноправової теорії, принципу народного суверенітету та суспільного договору, основні положення яких він використовував у боротьбі проти абсолютизму, домагаючись передання буржуазії та новому дворянству всієї повноти державної влади.

Ідею народного суверенітету відстоював у своїх «Міркуваннях про уряд» (1668) Олджернон Сідней – англійський соціальний мислитель і політичний діяч. Твір побудовано на жорсткій полеміці із запеклим ідеологом абсолютизму Р. Філмером. Сідней ушент розбив твердження свого опонента щодо патріархального виникнення держави, прямого походження королівської влади від Адама; про підданих як беззаперечних дітей монарха, його мовчазних слуг; про непідпорядкованість короля людським законам і підвладність його лише божественному праву. Сідней доводив, що держава виникає або законним шляхом (унаслідок договору обраних правителів із народом), або незаконним (насилно). Суспільний договір має на меті самозбереження індивідів і є основою влади. Ані сила, ані обман, ані «родинні зв'язки з Адамом» права не породжують. Єдиним своїм першоджерелом воно має природу, і цьому природному праву повинні підпорядковуватись усі.



Олджернон Сідней
(1622–1683)

Стрижневим природно-правовим принципом за своєю суттю є принцип суверенітету: народ є верховним носієм і засновником влади, тому лише йому належить право на її повалення. Саме це передбачає суспільний договір. Монарх може бути скинутий народом, якщо він сповідуватиме чужу для більшості громадян релігію. Індивіди у договорі свідомо обмежують свою природну свободу, але лише тією мірою, якої вимагають загальна користь, суспільні інтереси. Народ повинен мати прямий доступ до розробки та ухвалення позитивних законів, критерієм і мірилом яких є природне право. Закон, що не відповідає такій вимозі, не є законом і виконанню не підлягає. Найсправедливі-

шою, тобто відповідною природному праву, формою правління є демократія, оскільки вона найменше обмежує свободу індивіда. Однак Сідней заявляв, що йому невідомі держави, де б демократія виявила свої позитивні якості повною мірою. Необхідний час, щоб запанувало істинно народне правління. А до цього будь-якому доброму режимові «потрібен монархічний елемент», обмежений наявністю парламенту як народного представництва. Отже, з учення Сіднея випливає – «змішана» форма державного правління, яку невдовзі стали іменувати конституційною монархією.

Близький за своїми політичними поглядами до індепендентів *Джеймс Гаррінгтон* (1611–1677) опублікував працю «Республіка Океанія» (1656). У ній обґрунтовується ідея перебудови англійської держави та надання їй вигляду буржуазно-дворянської республіки (детальніше *див.* у п. 17.2.7). Для політичної науки досить цікавими є роздуми автора про детермінацію державних форм, характер розподілу власності в суспільстві. У ході досліджень і порівнянь Гаррінгтон доводить: власність не породжується владою (як стверджував Дж. Локк), а навпаки, влада породжується власністю. Досліджуючи фактичне майнове становище різних соціальних верств тогочасної Англії та зіставляючи його з організацією, складом і цілями правління, Гаррінгтон одним із перших серед мислителів нового часу відзначив вирішальну залежність природи і специфічних рис політичного ладу від реального економічного чинника.

У цілому індепенденти не були прихильниками широкої демократії; спочатку вони прагнули затвердити в Англії конституційну монархію, потім (після 1649 р.) республіку з цензових виборчим правом. У виступах «грандів» (так називали вищих офіцерів, прихильників Кромвеля), практичних політиків і керівників цієї партії, міститься характерна аргументація проти демократичних програм.

16.4.3. Демократичні ідеали левелерів та суспільство соціальної справедливості дигерів

У перебігу революції з індепендентської течії виокремилися левелери, які почали користуватися найбільшою популярністю серед ремісників і селян. Найвідомішим з-поміж мислителів цього табору і лідером руху у період Англійської революції був *Джон Лільберн* – мислитель, суспільно-політичний діяч. Його основні праці: «Випробування християнина» (1638), «Копія листа підполковника Джона Лільберна другу» (1645), «Природне право Англії виправдане, спрямоване проти узурпації, чи то королівських або парламенту» (1645), «Виправдання вільної людини» (1646), «Невиправдано поспішна клятва» (1647), «Нові кайдани Англії» (1647–1649), «Похорони законів» (1648).



Джон Лільберн
(1614–1657)

Лільберн найбільш послідовно виступав за демократичні перетворення та пропагував ідеї як економічної, так і політичної рівності всіх громадян в Англії. Він захищав інтереси власників малих майстерень, ремісників та дрібних торговців і орендарів, як в місті, так і на селі.

Наріжним каменем поглядів Лільберна був концепт, який ґрунтувався на ідеях діяльності легітимності влади, відкритості парламенту, зміцнених духом «щирого пуританізму». Ще в 1648 р. політик застерігав, що влада Кромвеля та його оточення призведе до

того, що «наше рабство у майбутньому... ймовірно, було б більшим, ніж коли-небудь під владою королів». Варто пригадати, що в основу «Народної згоди» лягли саме погляди Лільберна, який вважав цей конституційний документ «справедливим і розумним», щоб «всі люди мали можливість судити про справедливість його та висловлювати свої думки з цього приводу».

Нація, як вважав політик, є початком, серединою та кінцем усякої влади, а закони самої історії та відповідальність перед нащадками і предками забороняють нації відчужувати будь-кому свою владу.

Новою була й інша теза левелерів, а саме: з метою попередження узурпації влади, в ім'я збереження свободи народу необхідно уникати зосередження всіх публічно-владних повноважень в одних руках, навіть якщо це будуть руки законодавця. Влада депутатів, писав Лільберн, полягає лише у виданні законів, правил та інструкцій для судів і осіб, яких призначено за законом для їх виконання та яким повинні коритися однаково члени як республіки, так і парламенту. Нерозумно, несправедливо та згубно для народу, щоб законодавці були одночасно й виконавцями законів. Левелери стверджували, що тільки за умови суворого розмежування влади між органами законодавчими й виконавчими можна зберегти цілісність народної свободи. Будучи послідовними в цьому питанні, левелери пропонували відокремити також суд від адміністрації, а всіх службових осіб зробити підзвітними парламенту.

Вся влада, яка за своєю суттю виходить від народу і його згода виражається через його представників, – єдина підстава всякого справедливого управління.

Дж. Лільберн

Аналізуючи систему поглядів левелерів на державно-правові явища, можемо констатувати, що вони були витокami багатьох наступних доктрин, зокрема лягли в основу вчень таких мислителів як Дж. Локк, французьких політичних мислителів XVIII ст.

Одним із керівників руху дигерів став англійський соціаліст-утопіст XVII ст. *Джерард Уїнстенлі*. До основних праць мислителя належать такі: «Новий закон справедливості» (1649), «Закон свободи» (1652).

У своєму вченні Уїнстенлі вимагав створення соціальної республіки, на відміну від суто політичних вимог. Він стояв за ліквідацію приватної власності на землю. Створення нової республіки мало відбуватися на засадах розуму, справедливості й свободи. Але свобода визначалася ним по-новому, не з формально-політичних позицій, а з соціальних. По-перше, істинна свобода там, твердив Уїнстенлі, де людина одержує їжу та засоби для підтримання життя, а ще вона полягає в користуванні землею. По-друге, там, де існує фактичне володіння і користування людьми комплексом прав, що їм належать.

Початок його проповідницької діяльності відноситься до середини 1640-х рр., ще до встановлення в Англії республіки. Вдаючись до містичної аргументації, Уїнстенлі в численних памфлетах виклав своє соціальне вчення, складовими частинами якого є «закон соціальної справедливості», обґрунтування необхідності демократичного аграрного перевороту, проект «Вільної Республіки». «Новим законом справедливості» Уїнстенлі назвав безкласове суспільство, яке не знає приватної власності, грошей, купівлі-продажу, роботи за наймом, імущих і незаможних. Встановленню цього «закону» повинен був передувати демократичний аграрний переворот, що передбачав право бідняків безвідплатно обробляти общинні пустки.

Здійснення аграрного перевороту Уїнстенлі вважав неодмінною умовою перемоги республіки над монархією. У 1649 р. він очолив виступ дигерів і став один із перших ви-

разників інтересів експропрійованих народних мас, заснувавши поблизу містечка Кобем колонію дигерів; це був перший у новій історії комуністичний експеримент.

Після розгрому колонії Уїнстенлі написав свій ідеологічний заповіт – комуністичну утопію «Закон свободи», де вперше чітко пов'язав соціалістичні ідеали комуністичного суспільства зі сподіваннями бідноти, а свободу громадянина характеризував перш за все як свободу від нужди. Оскільки утопічні ідеї представлені окремою темою (*тема 17*), то на її сторінках буде ширше представлене вчення Уїнстенлі.

Зауважимо, що в обґрунтуванні свого соціально-політичного ідеалу Уїнстенлі не звільнився цілком від теології, але в основному перейшов на позиції раціоналізму та трактував теорію природного права в дусі рішучого заперечення приватної власності. Він матеріалістично тлумачив питання етики та моралі. Риси реально існуючого тоді в Англії способу виробництва поєднуються у нього з комуністичним принципом розподілу шляхом прямого продуктообміну. Політичний ідеал Дж. Уїнстенлі – демократична республіка.

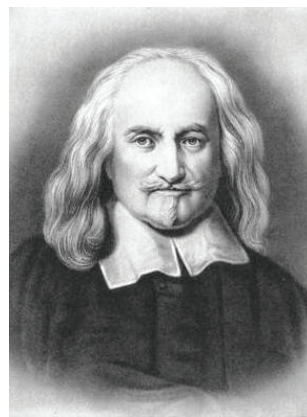
Роздуми про ідеальну державу характерні й для творчості англійського сатирика, поета та письменника *Джонатана Свіфта* (1667–1745). Свіфт критикував внутрішню політику Англії, висміював парламентську систему, засуджував колоніальні та загарбницькі війни, виступав проти релігійного марновірства та невігластва. Його герої блукають лабіринтами різних політичних систем. Тільки в утопічному товаристві знаходять розум, відповідність справедливим законам та етичним нормам. Маючи переконання, що за добро треба боротись, Свіфт міркував, що форма держави може бути такою, яку Гуллівер побачив у Бробдингнезі, монархією, і такою, яку вибрали гуїгнми, – республікою. Головне, щоб народ сказав вирішальне слово. Детальніше концепція Свіфта (як і Дж. Уїнстенлі) буде аналізуватися у наступній темі підручника (*див. пит. 17.2.8*).

16.5. Т. Гоббс про природне право, договірне походження держави та її форми

Своєрідним було ставлення до революції її сучасника, одного з видатних англійських мислителів і політичних теоретиків *Томаса Гоббса*. На певних її етапах він був із тими, хто боявся революційних перемін, виступав як прихильник абсолютної політичної влади. І все ж до табору феодалної реакції Гоббс не приєднався, хоча тогочасне життя значною мірою вплинуло на його політико-правове мислення.

Гоббс належав до школи суспільного договору в традиції реалізму. Основні праці мислителя: «Про громадянина» (1642), «Левіафан», або матерія, форма і влада церковного і цивільного» (1651), філософська трилогія «Основи філософії» – «Про тіло» (1655), «Про людину» (1658).

Державу Гоббс розглядав як людське, а не божественне утворення, що виникло на основі суспільного договору з природного додержавного стану, коли люди знаходились в стані «війни всіх проти всіх». В основу політичної теорії покладено певне уявлення про природу індивіда, вважаючи, що спочатку всі люди створені рівними фізично і розумово,



Томас Гоббс
(1588–1679)

кожний має однакове з іншими право на все, і це стало причиною такої ж злості та пожадливості, що існує у тваринному світі. Людина заздрить іншій, радіє її горю, заради власного самозбереження, бачачи в іншій людині ворога і конкурента на шляху задоволення своїх потреб. Це становище Гоббс називає «природним станом роду людського». Однак властивий людям інстинкт самозбереження вносить імпульси процесу подолання такого природного стану. Тому суттю *першого* природного закону є необхідність прагнення миру та дотримання його. Відмова кожного від своїх прав тою мірою, якою цього вимагають інтереси миру й самозахисту, складає *другий* природний закон. Відмова від права відбувається здебільшого делегуванням його за договором на певну особу або групу осіб. Із другого природного закону виводиться *третій*: люди повинні виконувати укладені ними угоди, інакше вони не будуть мати жодного значення.

Крім зазначених трьох, є ще 16 природних (незмінних і вічних) законів. Усі вони резюмуються в одному загальному правилі: не роби іншому того, чого б ти не бажав, щоб було зроблено тобі. Таким чином, Гоббс відкинув теорію божественного устрою суспільства і захищає теорію суспільного договору. Держава створена з метою забезпечення загального миру. За суспільним договором на володаря, царя, імператора покладалась права окремих громадян, які добровільно обмежували свою свободу, а

Держава – це єдина особа, відповідальною за дії якої зробила себе шляхом взаємної домовленості велика кількість людей, для того, щоб ця особа могла використовувати силу і засоби всіх людей так, як вважає за необхідне для їх миру і загально-го захисту.

Т. Гоббс

також функції охорони миру та добробуту людей. Гоббс вирізняє три типи держави: 1) влада – зібрання і кожний громадянин має право голосувати (демократія); 2) влада зібрання, проте лише деякі мають право голосувати (аристократія); 3) верховна влада тільки в однієї людини (монархія).

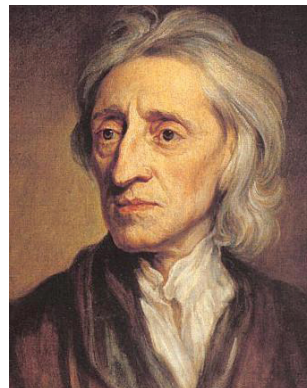
Ефективною формою держави вважалась абсолютна монархія, але з численними обмеженнями та застереженнями. Його ідея – не монархізм у повному розумінні, а необмежена державна влада. Але підпорядковуючи індивіда абсолютній владі держави, мислитель залишає йому можливість чинити опір волі суверена. Ця можливість – право на повстання. Вона надається лише тоді, коли суверен, усупереч природним законам, зобов'язує індивіда вбивати або калічити самого себе чи забороняє захищатися від ворогів. Внеском у соціально-економічну інтерпретацію виникнення держави стало встановлення зв'язку між приватною власністю та формуванням держави. Права державної влади у Гоббса сумісні з інтересами тих соціальних спільнот, які привели в середині XVII ст. в Англії до буржуазної революції. Цікаво й те, що Гоббс не розрізняє поняття «суспільство», «державна», «уряд» та ін., ототожнюючи їх як носіїв суверена, тому що народ передає їм свою суверенність і вони є виразниками державної волі, а, отже, і волі суспільства.

Гоббс був одним із засновників ліберальної ідеї щодо суспільного договору. Однак інтерпретація цієї ідеї є консервативною, адже свобода, на його думку, можлива лише в тоді, коли люди передадуть право вирішувати монархові. Подібне концентрування абсолютної влади призводить до встановлення режиму авторитарного типу.

16.6. Політико-правова концепція Дж. Локка

Джон Локк – англійський філософ, один із основних представників емпіризму², засновник лібералізму, теоретик конституційної монархії та поділу влади. Основними працями мислителя є: «Перший лист про віротерпимість» (1689), «Другий і Третій лист про віротерпимість» (1690 і 1692), «Досвід про людське розуміння» (1690), «Два трактати про врядування» (1689), «Думки про виховання» (1693).

Свої політичні погляди й переконання Локк обґрунтував за допомогою філософії історії, основою якої були вчення про природне право та суспільний договір. На думку Локка, спочатку існував природний стан людей, однак це не була Гоббсова «війна всіх проти всіх». У цьому стані панувала взаємна доброзичливість, тому що кожному вистачало плодів, землі та води і кожен міг накопичити достатню для себе власність. Тобто приватна власність існувала задовго до встановлення державної влади. Природний стан, первинний щодо держави, підкоряється вродженим або божественним законам, що відкриваються шляхом застосування розуму. Держава виникає в результаті суспільного договору, який спрямований на ефективний захист людей. Головною метою утворення держави є збереження приватної власності. Щоб не допустити зазіхання держави на права громадян, Локк передбачив формування суспіль-



Джон Локк
(1632–1704)

ством відповідального перед ним уряду і конституційний механізм поділу державної влади на законодавчу, виконавчу і «федеративну» (відносини з іншими державами) та принцип законності – рівності всіх членів суспільства перед законами цього суспільства. Законодавчою владою повинен займатися тільки парламент, виконавча та судова влади, з одного боку, повинні бути підпорядковані йому, а з іншого боку – можуть створювати активний вплив на діяльність органів законодавчої влади. Держава підпорядковується суспільству, яке підпорядковується особистості. Оскільки держава та суспільство – це не одне й те саме, то падіння державної влади не означає кінець суспільства. Суспільство може створити нову державу. Будуючи державу добровільно, прислуховуючись лише до голосу розуму, люди максимально точно відмічають той повний об'єм повноважень, які передають державі. Право на життя та володіння майном, свободу та рівність людина не віддає нікому за жодних обставин. Ці цінності – кінцеві кордони дії держави та влади, які заборонено переступати.

Політична влада здійснюється згідно довіри, яку закріплюються негласним договором. Угода може бути анульована, якщо влада проявляє некомпетентність, або переступає межі довіри. Позаяк влада дістається людям, які не викликають довіри, то народ завжди має у резерві право на спротив – засіб стримування, наприклад, під час абсолютистських і деспотичних правлінь.

Там, де немає законів, там немає і свободи.

Дж. Локк

Оскільки люди є від природи вільними, рівними і незалежними, то ніхто не може бути виведений із цього стану і підпорядкований політичній владі іншої людини без своєї згоди.

Дж. Локк

² Емпіризм – напрям у теорії пізнання, який визнає чуттєвий досвід джерелом знань і стверджує, що всі знання ґрунтуються на досвіді.

Характерною рисою вчення Локка є урахування політичного досвіду Англії і тих компромісів між буржуазією та монархією, що привели до встановлення конституційного парламентаризму. Мислитель ґрунтовно розвиває ідею про перехід від природного до громадянського стану, до форм державного управління. Доводить право народу на революцію і разом із тим визначає межі права відповідно до інтересів заможних соціальних верств. Локк сформулював політичні принципи, які лягли в основу всіх демократичних правових держав світу.

16.7. Внесок мислителів періоду буржуазних революцій XVII ст. у розвиток світової політичної думки

У часи буржуазних революцій XVII ст. у Голландії та Англії на досить високий рівень піднеслося вчення про шляхи побудови нового суспільства. Філософи, богослови, поети, політики предметно цікавилися проблемами походження держави, влади, взаємовідносин держави та суспільства, формами державного устрою, власності, правами людини, демократією тощо. Класичним втіленням нового світогляду стала теорія природного права. Антифеодальний характер теорії природного права складався вже в тому, що всі люди визнавалися рівними, і це було зведено в обов'язковий принцип позитивного, тобто чинного, права.

Завдяки концепції суспільного договору радикально змінився панівний раніше погляд на джерело публічної влади, на справжнього суб'єкта державного суверенітету. Згідно з теорією суспільного договору народ є джерелом і зверхником усякої влади. В боротьбі з абсолютизмом і з усім ладом середньовіччя ця теза відіграла велику роль, оскільки вона обґрунтовувала політичну справедливість домагань буржуазії на політичну владу, яка ототожнювала себе з народом. При цьому принципово було проголошено саме суверенітет народу, якого визнали не тільки джерелом влади, а й її домінантою.

Розробка цих питань зробила вагомий внесок у розвиток світової політичної думки щодо побудови сучасного цивілізованого суспільства. Вчення Г. Гроція, Б. Спінози, Т. Гоббса та ін. відіграли важливу роль у становлення нової суспільної ідеології та політико-правового життя Європи в цілому. Політична теорія поповнилася республікансько-демократичними ідеалами, різновидом соціально-утопічних моделей держави. Беззаперечною стала висунута Дж. Лільберном теза: з метою запобігання узурпації влади, заради збереження свободи – необхідно уникнути зосередження всіх публічно-владних повноважень в одних руках, навіть якщо це будуть руки законодавців. Ці ідеї лягли в основу теорії поділу влади Дж. Локка. Його політичні теорії значимі в масштабах планети. Засновники США прямо зверталися до його ідей у Декларації про незалежність і конституції – особливо в пунктах, присвячених розподілу влади, відокремленню церкви від держави, релігійній свободі та в інших положеннях документу. Британські конституційні акти також спиралася на ідеї Дж. Локка.

Питання для самоконтролю

1. Проаналізуйте вплив буржуазних революцій XVII ст. на зміну політичної свідомості.
2. У чому полягає зміст теорії природного права Г. Гроція і як вона вплинула на подальший розвиток політичної думки?
3. Розкрийте суть концепції «суспільного договору» Б. Спінози.
4. Яку форму держави Б. Спіноза вважав найкращою?

5. Які напрями сформувались в англійській політичній думці у період буржуазної революції?
6. Охарактеризуйте програмні засади індепендентів.
7. Які державницькі ідеали сповідував О. Кромвель?
8. Назвіть головні ідеї в політичній концепції левелерів.
9. У чому суть концепту «держави соціальної справедливості» Дж. Уїнстенлі?
10. Як поєднувалась у вченні Т. Гоббса теорія політичного абсолютизму із визнанням громадянського суспільства та природних прав?
11. Розкрийте схему поділу і балансу влади, запропоновану Дж. Локком.
12. У чому полягають ліберальні засади вчення Дж. Локка про державу і право?

Література

Афонін Е. Гоббс Томас / Е. Афонін, Т. Новаченко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 450-451.

Афонін Е. Локк Джон / Е. Афонін, Т. Новаченко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 450-451.

Білецький В. Соціально-філософські погляди Джонатана Свіфта (на прикладі «Казки бочки») / В. Білецький // Філософія. – 2014. – № 3 (129). – С. 78-80.

Бортнік Р. О. Політична теорія та філософія Джона Локка: проблема когерентності / Р. О. Бортнік // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2008. – Вип. 68. – С. 49-63.

Вдовичин І. Гуго Гроцій / І. Вдовичин // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 450-451.

Гоббс Т. Левіафан / Пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2000. – 560 с.

Гусев В. І. Гносеологічні засади політичної теорії Джона Локка / В. І. Гусев // Наук. записки НаУКМА. – Сер. : Філософія та релігієзнавство. – 2005. – Т. 37. – С. 15-23.

Денисенко В. Спіноза Барух (Бенедикт) / В. Денисенко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 450-451.

Киян М. Ш. Проблеми взаємної відповідальності держави та особливості в історії політичних вчень Нового часу / М. Ш. Киян, М. Г. Окладна // Вісн. НТУ «ХП». – 2014. – № 63 (1105). – С. 61-66.

Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / за ред. Є. М. Причепія. – К. : Тандем, 2002. – 581 с.

Кривошея І. Лільберн Джон / І. Кривошея // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 385-386.

Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк; [пер. з англ. О. Терех, Р. Димирець]. – К. : Основи, 2001. – 265 с.

Павко Я. Гуго Гроцій – один із засновників науки міжнародного права / Я. Павко // Віче. – 2011. – № 6. – С. 15-16.

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч

Побочий І. Уінстенлі Джерард / І. Побочий // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 646.

Самардак М. Суспільний ідеал Джона Локка / М. Самардак // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 51-60.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки : пер. з англ. / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

Требін М. Кромвель Олівер / М. Требін // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 345-347.

Хвойницька Х. Концепція природного права голландських мислителів (Ю. Ліпсій, Г. Гроцій) / Х. Хвойницька // Вісн. нац. ун-ту «Львівська політехніка». – № 692. Філософські науки. – 2011. – С. 69-74.

Хрестоматія з історії політичних вчень : [посібник] / Упоряд. та автор коментарів Уривалкін О. М. – К. : Дакор, КНТ, 2008. – 456 с.

Чемшит Д. Філмер Роберт / Д. Чемшит // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 657-659.

Эрлихсон И. М. Роберт Фильмер и политическая философия абсолютизма периода поздней реставрации (1679–1689 гг.) / И. М. Эрлихсон // Научные ведомости БелГУ. – Сер. : История. Политология. Экономика. Информатика. – 2009. – Т. 11. – № 9 (64). – С. 50-54.

Якоб М. М. Т. Гоббс та Дж. Локк як фундатори принципів соціально-правової держави / М. М. Якоб // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. – Сер. : Філософія. Політологія. – 2003. – Вип. 50. – С. 87-94.

Тема 17.

Політичні вчення утопічного характеру XVI-XVII століть

- 17.1. Утопія та традиція в політичній теорії та політичному процесі
- 17.2. Зародження та розвиток утопії в Англії XVII ст.
 - 17.2.1. Передумови появи утопічних учень в Англії та їх перша творча форма – «Утопія» Т. Мора
 - 17.2.2. «Анатомія Меланхолії» Р. Бертона
 - 17.2.3. «Нова Атлантида» Ф. Бекона
 - 17.2.4. «Королівство Макарія» С. Хартліба як еволюція ідей Ф. Бекона
 - 17.2.5. «Нова Соліма» С. Готта
 - 17.2.6. «Республіка Океанія» Дж. Гаррінгтона
 - 17.2.7. «Новий закон справедливості» та «Закон свободи» Дж. Уїнстенлі
 - 17.2.8. Спроби поєднання утопічного мислення з ідеєю прогресу (Д. Дефо, Дж. Свіфт)
- 17.3. Утопічна традиція Франції XVII ст. (С. де Бержерак, Д. Верас д'Але, Ж. Мел'є)
- 17.4. Розвиток утопічної політичної думки в Італії. «Місто Сонця» Т. Кампанелли

17.1. Утопія та традиція в політичній теорії та політичному процесі

Поняттям «*утопія*» (грец. *οὐ* – немає та *τόπος* – місце, разом – місце, якого не існує; за іншою версією – грец. *εὖ* – добре й *τόπος* – місце, означає благословенну країну) у політичній літературі визначають ідеї, уявлення про ідеальні суспільства, які є продуктом абстрактного мислення й не ґрунтуються на знанні реальних процесів суспільного життя.

Жанр утопії остаточно сформувався в епоху Відродження завдяки появі низки творів, серед яких «Місто Сонця» Т. Кампанелли та «Закон свободи» Дж. Уїнстенлі, але першою значною працею утопічного характеру стала «Утопія» Т. Мора. Але історія та еволюція утопічної традиції почалася задовго до виходу праці Мора «Утопія»: мрії про щастя, про формування ідеального суспільства були відображені ще у творах представників античності. Без осмислення значення цих першопочаткових соціально-політичних фантазій не можна зрозуміти утопій нового часу.

Основні утопічні ідеї *античності* ґрунтувалися на мріях про рівність і братство, про світ без заможних і бідних. Утопічні ідеї античності виникли як реакція на процес гноблення людини, що є характерним для рабовласницького устрою. Приватна власність заперечувалася як головне джерело громадянського зла тільки у сфері споживання, а не виробництва.

До когорти раних утопістів можна віднести філософа-ідеаліста Платона. Платон також відображав первісний стан як царство рівності, проте його утопічні погляди, викладені в діалогах «Держава», «Політик», «Тімей», «Критій», засновані на ідеї державності. Суть утопічних ідей Платона – зневага до матеріальних благ і багатства.

У завершальний період еволюції грецької політичної думки (період еллінізму) з'явився перший фантастичний роман подорожей Ямбула (II ст. до н. е.). У цьому романі описано Острів Досконалості, який мав досконало округлу форму. Дари природи острова рясні, жителі сильні й витривалі, не схильні до хвороб, центральна влада відсутня, а люди, поєднавшись у родові громади, почергово виконують нескладні обов'язки. Усе спільне: земля й угіддя, житло та знаряддя, навіть дружини й діти. Панує вічний мир, незадоволених ідеальним устроєм немає.

Передумовами розвитку утопічних ідей *середніх віків* стали антифеодальні виступи селян і міських низів у боротьбі за спільність майна, а також значний вплив панівної форми суспільної свідомості – релігії, що суттєво позначилася на всій подальшій еволюції соціальної утопії. Саме в цей час склалися два бачення, дві моделі досконалого суспільства. Перша передбачала перетворення існуючої реальності, створення раю на землі, друга ж отримала найбільш повне втілення в літературі – «це мрія про повернення людства не в християнський рай, а в «золоте» століття давнини». Дві античні тези, які сформували утопію – християнська віра в рай, що створений разом зі світом та існує вічно, а також еллінський міф про ідеальне місто, побудоване людьми для людей без допомоги, а часто навіть усупереч волі богів – глибоко укорінилися у свідомості європейців. Але треба визнати, що хоча Середньовіччя було багате на есхатологічні, месіанські, мілленаристські фантазії, усе ж у цей період не було створено жодної значущої утопії.

Інтелектуальний вибух епохи *Відродження*, що супроводжувався появою якісно нових засобів і форм передачі інформації, розширення територіальних меж цивілізації та скорочення витрат часу на інформаційний обмін між різними країнами створили комплекс об'єктивних умов як для появи безлічі нових соціально-політичних утопій, так і для посилення їхнього впливу на різні сторони життя суспільства й суспільну свідомість.

Незважаючи на те, що політична думка досліджуваного періоду (особливо на його первісній стадії) була не завжди чітко вираженою та послідовно викладеною, утопісти в принципі обговорювали єдиний комплекс проблем:

- по-перше, проблеми політичної активності, які, на думку ренесансної особистості, не можуть бути нічим іншим, як практичною політикою, тобто політикою для держави;
- по-друге, це проблеми свободи й тиранії як конкретний розвиток максимальних можливостей людини в державній сфері. Порушення цієї проблеми свідчило про формування уявлень щодо справедливої держави, висунення вимог забезпечення свободи не тільки людині (індивіду), але й суспільству;
- по-третє, виникла проблема формулювання ідеальної форми державного устрою, яка стала об'єктом дискусій утопістів.

Отже, основним поштовхом до формування утопічних ідей стало прагнення людини до продукування ідеально організованих умов життя соціуму. Бажання сформува-ти «ідеальний соціум» існувало на настільки ранніх стадіях розвитку, що воно може розглядатися як одна з антропологічних особливостей людини. У процесі переходу від примітивних міфів про загробний світ до більш складних есхатологічних релігійних конструкцій уявлення про ідеальний устрій соціуму (залежно від етапу розвитку цивілізації) набувають більш реалістичного, системного й утилітарного характеру. Уже в соціальних утопіях античного світу досить докладно описано не тільки державний і суспільний устрій, а й в окремих випадках розглянуто механізми функціонування різних

владних інститутів. Утопії Середньовіччя, з одного боку, є похідними існуючих феодальних уявлень і релігійної свідомості, а з іншого – продуктами міфологізованого плебейського уявлення про острови загального достатку й рівності.

17.2. Зародження та розвиток утопії в Англії XVII ст.

17.2.1. Передумови появи утопічних учень в Англії та їх перша творча форма – «Утопія» Т. Мора

Англія стала офіційно визнаним місцем народження європейської соціально-політичної утопії. Передумовами розвитку утопічних учень були:

- установлення абсолютизму династії Тюдорів;
- інтенсивний процес розшарування серед селян, оскільки феодальне натуральне господарство Середньовіччя поступалося місцем більш сучасній економіці, що була заснована на виробництві продуктів для збуту на ринку;
- у XIV ст. інститут кріпацтва зазнав глибоких змін, а в XV ст. він майже зник, серв перетворився на вільного хлібороба, проте земля продовжувала належати заможним верствам населення;
- постав селянин нового типу – освічений вільний селянин, який міг стати запорукою розвитку економіки, що, у свою чергу, означало, що сила хлібороба вимірювалася не кількістю наданих послуг, а розміром грошового прибутку, отриманого з власного маєтку;
- спостерігався перехід від ідеї обмеження попиту та задоволення суто природних потреб до концепції максимізації виробництва за умови повної зайнятості людських і матеріальних ресурсів із мінімізацією втрат;
- вивільнення рабів і кріпаків призвело до високого рівня безробіття та жебрацтва, зростання цін випереджало збільшення заробітної плати, жорсткі закони проти експлуатованих, постійні війни між національними державами, що поставали на руїнах феодального суспільства – усе це породжувало суспільний відчай.

У результаті таких історичних подій Англія стала осередком для мрійників про «краще життя». Так, одним з основних мотивів ідеологів утопій в Англії було бажання висловити свої уявлення про демократію, суспільне життя й ідеальний устрій держави в більш спрощеній і популярній формі. Іншою причиною великої кількості англійських утопій виявилася та обставина, що Англія є острівною країною, а це дозволяло філософам мати уявлення про щось закінчене, обмежене.

У таких умовах народився й вийшов у світ майбутній еталон для всіх утопій – «Золота книжечка, така ж корисна, як і забавна, про найкращий устрій держави та про новий острів Утопія» (1516) Т. Мора.

Томас Мор – англійський філософ, юрист, політичний і релігійний діяч, автор першої комуністичної утопії. Він зробив стрімку кар'єру від члена парламенту до лорда-канцлера Англії (1529).

Мор був прихильником монархічної влади, проте зухвало перешкоджав королям у їхніх протизаконних діях, захищаючи права та привілеї громадян-ремесників, хоча сам належав до класу заможних лондонських купців. Безсмертну славу принесла філософу його «Утопія». Утопія вражає масштабом людського духу, який за допомогою уявного

представляє те, чого немає, те, що повинно бути, або що людина хотіла б, щоб воно дійсно було.

«Утопія» стала першою моделлю «суспільства загальної рівності», прообразом і джерелом натхнення наступних утопічних ідей. Твір складається з двох частин. *Перша* частина відображає конкретні історичні умови в Англії XVI ст. Зокрема, Т. Мор глибоко співчуває стражданням англійських селян, котрі шляхом огорожування виганялися поміщиками з їхніх земель; багато земель перетворювалося на пасовиська для овець, розведення яких дуже зросло у зв'язку зі стрімким розвитком текстильного виробництва. Водночас філософ констатує безплідність гіпотетичних спроб пояснити тогочасним політичним елітам їхні справжні обов'язки: «Якщо б я запропонував кому-небудь із королів здорові установлення і спробував вирвати погибельне сім'я зла, хіба вони не вирішили б, що мене потрібно негайно вигнати з держави або висміяти?». У таких спробах не допоможе навіть апеляція до того факту, що бути справедливим вигідніше для короля, позаяк «... не тільки його честь, але й безпека полягають більше в багатстві народу, ніж у його власному...». Ідеальним монархом, на думку Т. Мора, може бути лише той правитель, який назавжди проганяє геть улесливих і корисливих радників, піклується про добробут свого народу, а не переймається тільки наповненням власної скарбниці, адже «хто інтенсивніше прагне до перевороту, як не той, кому аж ніяк не подобається існуючий суспільний лад?».



Томас Мор
(1478-1535)

Причиною того, що навіть інстинкт самозбереження не допомагає королям перестати утискувати народ, Т. Мор вважає приватну власність: «Скрізь, де є приватна власність, де все виміряють грішми, там навряд чи коли-небудь буде можливим, щоб держава управлялася справедливо або щасливо». Філософ доходить висновків, що єдиний шлях до добробуту суспільства полягає в оголошенні майнової рівності. Мова йде не про зрівняння громадян, не про обмеження майнової нерівності, а саме про повне знищення приватної власності. В ідеальній державі Мора люди рівні в усіх відношеннях, у тому числі економічному й політичному.

Державці зі значно більшим задоволенням значно більше піклуються про те, як би законними й незаконними шляхами придбати собі нові царства, ніж про те, як належно керувати придбанам.

Т. Мор, «Утопія»

Утопія – своєрідна федерація 54 міст. Утопійський сенат (по три представники від кожного міста) обговорює спільні справи острова – перерозподіл продуктів, робочої сили, прийом іноземних посольств тощо. Устрій та управління кожного з міст однакові. В основі ідеальної держави Т. Мора знаходиться сім'я – сімейна патріархальна община, яка організовується за ієрархічним принципом і очолюється довічно виборним князем. Успішність управління забезпечується в Утопії загальним високим моральним рівнем усього населення завдяки відсутності в людей багатьох вад, породжених приватною власністю. У місті 6 000 сімей; у сім'ї – від 10 до 16 дорослих. Кожна сім'я займається певним ремеслом (дозволено перехід із однієї сім'ї в іншу). Для роботи в прилеглий до міста сільській місцевості утворюються «сільські родини» (від 40 дорослих), у яких житель міста зобов'язаний пропрацювати не менше ніж два роки (заохочуються городяни, що залишаються в сільській родині понад цей термін). В Утопії досягнуто достатку матеріальних благ, які централізовано обраховуються в масштабах усієї держави; їх цілком

достатньо для задоволення потреб усіх утопійців. Тому в Утопії немає грошей, із золота виготовляються наручники, кайдани тощо.

Посадові особи в Утопії виборні. Кожні 30 сімей обирають на рік філарха (сіфогранта); очолює 10 філархів протофіларх (транібор). Протофілархи обираються серед учених. Вони утворюють міський сенат, очолюваний князем. Князь (принцепс) обирається філархами міста з кандидатів, запропонованих народом. Посада князя довічна, якщо його не підозрюють у прагненні до тиранії. Найбільш важливі справи міста вирішують народні збори; вони ж обирають більшу частину посадових осіб та заслуховують їхні звіти.

Незважаючи на те, що Мор був переконаним католиком, у його Утопії – широка віротерпимість: дозволено розвиватися багатьом сектам і релігіям. Заборонено лише проявляти релігійний фанатизм, засуджувати вірування інших (проте атеїсти не можуть обіймати посади, а також публічно захищати безбожництво). Виборність влади поширюється й на священників.

Досить новими та оригінальними були міркування Мора про право в Утопії. Оскільки в Утопії немає приватної власності, суперечки між утопійцями рідкісні, а злочини нечисленні; тому утопійці не потребують великого та складного законодавства.

Інші твори Мора не настільки значні, як «Утопія», що принесла йому всевітню славу. В «Історії короля Річарда III» зроблено оцінку історичних подій із позицій, близьких до викладених ним в «Утопії». Центральною темою його епіграм та інших поетичних творів є образ ідеального правителя.

17.2.2. «Анатомія Меланхолії» Р. Бертон

Протягом наступних двох століть після виходу «Золотої книжечки» Т. Мора в Англії з'явилося багато наслідувачів і послідовників, які назвали свої уявні держави утопіями. Продовжив полемічну боротьбу Мора проти надмірної жадібності правлячих еліт і *Роберт Бертон* – англійський учений-енциклопедист, письменник, філософ, автор трактату «Анатомія меланхолії» (1621).

Бертон народився в сім'ї провінційного дворянина. Навчався в граматичній школі міста Ненітон. У 1593 р. став студентом оксфордського Брейзнуоз-коледжу, але не з'являвся в університеті до 1599 р. У 1599 р. Бертон став студентом уже іншого оксфордського коледжу – Крайст-Черч, де пройшло все його життя. У 1602 р. він отримав ступінь бакалавра, у 1605 р. – магістра мистецтв, а в 1614 р. – бакалавра богослов'я.



Роберт Бертон
(1577-1640)

Під своїм трактатом «Анатомія меланхолії» Бертон підписався як Демокрит-молодший. Саме за допомогою цього псевдоніма філософ намагався викрити проблеми своєї доби. «Анатомія меланхолії» наповнена великою кількістю цитувань представників античної філософської думки. Використовуючи ці цитування, Бертон прагнув показати нікчемність сучасного йому суспільства. Він озирався навколо з відчаєм і тугою: в очах філософа божевільне людство котилося в темну безвихідну безодню.

«Анатомія меланхолії» – це насамперед роздуми про інтелектуалів і суспільство, про пошук знання та про те, як це знання застосувати до самого себе. Структурно книга

складається з трьох великих розділів (partitions), присвячених відповідно причинам і симптомам меланхолії, лікам від неї й окремо – від меланхолії любовної. Розділи поділяються на секції, підсекції та глави (sections, subsections and members). Окремо варто звернути увагу на два найбільш особисті фрагменти: величезну передмову «Демокрит-молодший – читачеві» (де викладено утопічні бачення автора щодо майбутнього суспільства та людини) і «... Відступ щодо лих учених, а також причин, з яких Музи меланхолійні». У «Відступі щодо лих учених...» [точніше – «убогості» або «нешастя»] (misery) Бертон показує, що свої ресурси – знання й час – інтелектуал витрачає заради загального блага, тому мріє про те, «щоб справжніх учених особливо щедро винагороджували й шанували вище від решти людей, щоб вони користувалися особливими привілеями порівняно з рештою». Вони виконують свою частину договору з суспільством, але не отримують у відповідь навіть «можливості самостійного існування», стаючи настоятелями бідних парафій, секретарями, «дармоїдами» у світі патронів. Визнаючи, що частково жебраки-інтелектуали самі винні у своєму становищі, Бертон усе ж покладає основну провину на їхніх покровителів. Побори й корупція приходять в університети зовні, від неосвіченості та дикості покровителів. Уже й університет думає «лише про одне: як би вичавити побільше грошей з охочих одержати вчений ступінь», звідси примноження вчених ступенів, носії яких «володіють нібито цілком достатніми для цього знаннями».

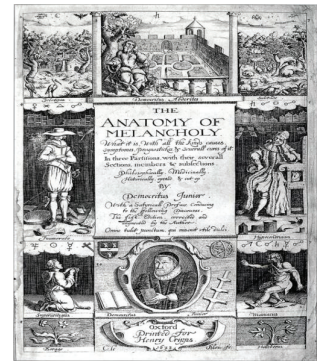
Останню частину «Меланхолії...», де Демокрит-молодший критикує священство, що боїться своїх покровителів і невпевнене у своїй освіченості, Бертон написав повністю латиною, імовірно, з обережності та як жест корпоративної закритості.

Філософ постійно виступає проти збагачення правлячої верхівки. Він неодноразово в гнівній сатиричній формі звинувачує англійську аристократію та помісне дворянство в тому, що цей клас втратив розуміння своєї ролі, суспільно корисної та відповідальної, усвідомлення власних обов'язків перед іншими громадянами. Адже ці обов'язки покладено на аристократію історією. Бертон називає аристократію трутнями, неосвіченими мисливцями на лисиць, які марнують свої сили й кошти на дорогі та марні забави. Звинувачує правителів у духовній деградації та втраті людського образу.

У Бертоні вперше з'являється образ карети, у яку запряжено людей, а роз'їжджають у ній коні. Серед основних загроз безпеці держави він називає загальне пригнічення й заколоти, безсилля влади, управління, що здійснюється неосвіченими, недбайливими користоловцями, жадібними посадовцями, які не здатні виконувати свої обов'язки.

На відміну від «Утопії» Т. Мора, де людина нерозривно пов'язана із соціумом, утопічна картина світу Бертоні полягала в досягненні гармонії окремої людини з навколишнім світом. Лише гармонійне та високоосвічене суспільство було здатне до виживання й розвитку.

Трагічне розчарування в здійсненності ідеалів ренесансного гуманізму, скептична іронія в ставленні до життя й мистецтва, безвихідно похмурий, скорботний емоційний колорит, що забарвлює навіть гумор Бертоні – усе це робить «Анатомію Меланхолії» однією з найбільш чудових пам'яток останнього етапу англійського Відродження.



Фронтиспіс
останнього прижиттє-
вого видання
«Анатомії меланхолії»
(1638)

Крім «Анатомії ...» Бертон практично нічого не писав. Відомо, що в студентські роки він був автором кількох латинських віршів і як мінімум однієї комедії, написаної, імовірно, для студентських студій у коледжі. Рукопис комедії «Філософастер» («Philosophaster») (філософ-шарлатан) було виявлено тільки в середині XIX ст. й уперше опубліковано 1862 р. У «Філософастері» автор звернувся до проблем університетів як ученого співтовариства.

17.2.3. «Нова Атлантида» Ф. Бекона

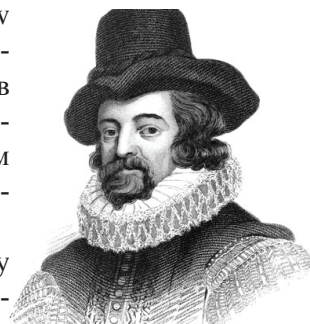
Загалом у XVII ст. в Англії з'явилася велика кількість утопічних теорій. Ніколи раніше ці теорії не були такими сміливими й практичними, обмеженими й сухими. В епоху революції утопія найглибше проникла у сферу політики та повсякденні справи уряду. Від цього вона вигравала та втрачала одночасно.

Якщо Т. Мора цікавили проблеми співвідношення бідності й багатства, знищення класів і питання людського щастя та соціальної справедливості, то типові письменники-утопісти XVII ст. переймалися переважно проблемами політики у вузькому сенсі, виробленням зразкової конституції та її робочого апарату, питаннями складу й характеру урядів, удосконаленням парламентського представництва. У результаті відбувалась докорінна зміна характеру та стилю, що було пов'язано зі змінами політичного клімату в Англії. Адже абсолютизм Тюдорів забезпечував новим заможним верствам необхідний захист і досить тривалий перепочинок, щоб вони могли зміцнитися. У союзі з королівською владою буржуазія розорила селянство, принизила церкву, розгромила Іспанію, перетнула океани та вступила на нові континенти. Ставши відтепер уперше в історії незалежною силою, буржуазія пішла на штурм монархії, скинула й відтяла голову королю та заснувала республіку. Утопія на короткий час перестала бути казкою, вона виглядала близькою й реалістичною.

Саме до цього періоду належить і «Нова Атлантида» («New Atlantis») *Френсіса Бекона*. В історії англійської утопії вона тісно пов'язана з «Утопією» Т. Мора. Як і Мор, Бекон належав до родини, що відзначилася на королівській службі. Він отримав адвокатську освіту. У 1618 р. Бекон став лордом-канцлером Англії, але на вершині своєї кар'єри потрапив у немилість і змушений був покинути свій пост.

«Нову Атлантиду» написано Беконем у старості, коли йому вже було за шістьдесят років, і за своєю формою це лише фрагмент розпочатого й відкладеного рукопису, що ніколи не друкувався за життя філософа, а був опублікований посмертно в 1627 р.

Незважаючи на свою незакінченість, «Нова Атлантида» займає чільне місце в літературній спадщині Бекона. Вона належить до того ж утопічного жанру, що й «Утопія» Т. Мора. Однак вона істотно відрізняється від цього літературного прообразу. В утопічній концепції Бекона відсутні роздуми про соціальні та політичні зміни існуючого ладу. Процвітання його ідеальної держави, його «Утопія» – Нова Атлантида – заснована не на перебудові суспільних відносин, а суто на небувалому розвитку науки. Це країна, яка не ввозить до себе «ні золота, ні срібла й коштовностей, ні шовків, ні прянощів, ні будь-яких інших матеріальних продуктів», – нічого, крім освіти. Люди, яких уряд Нової



Френсіс Бекон
(1561–1626)

Атлантиди кожні дванадцять років посилає за море збирати відомості про нові наукові відкриття та винаходи, так і називаються тут «постачальниками світла».

Бекон вірив, що весь всесвіт – від сонячної системи до свідомості людини – це величезна та складна машина, якою можна управляти, якщо володіти достатнім знанням законів механіки. Він вважав своїм обов'язком використовувати свій авторитет і незрівнянне володіння мовою, щоб спонукати своїх сучасників досліджувати таємниці природи.

В утопічній країні люди вивчають природу, щоб підпорядкувати її собі. Центральне місце в країні займає вчена академія – «Будинок Соломона». В одній із його галерей розміщується виставка винаходів, в іншій – статуї всіх, хто зробив великі винаходи й відкриття. Тут поряд із Христофором Колумбом стоять винахідники корабля, артилерії, пороху, музики, алфавіту, обробки металу, способів виготовлення скла, шовку, цукру та інших корисних речей. Утопія Бекона обривається на описі цієї академії.

Мета нашого суспільства полягає в пізнанні причин і таємних рухів речей і в розширенні меж людської могутності, поки не стане доступним звершення всього можливого.

Ф. Бекон, «Нова Атлантида»

Бензалем – утопічний острів «Нової Атлантиди» – монархія ортодоксального типу з назавжди встановленою конституцією, дарованою королем-засновником. Суспільство поділяється на класи. Приватну власність не заборонено. Держава має підтримувати нижчі верстви населення: «Якщо справи якої-небудь сім'ї прийшли в занепад або вона опиняється в скрутному становищі, дається розпорядження про надання їй допомоги й видаються належні засоби для життя». Але якщо в Бензалемі й виявляється турбота про потреби бідних, то вона носить характер милостині, а не права, і потреба в такій благодійності виникає в силу природного ходу речей, тому на законодавчому рівні закріплюється соціальна нерівність громадян. Посадовим особам і видатним громадянам надаються ошатний одяг і пишне представництво, вони мають у своєму розпорядженні великий штат особистої прислуги. У Бензалемі сім'ї суворо патріархального ладу, причому їхні глави й усі старійшини користуються значною владою. Офіційною релігією на цьому острові є християнство.

Випадкових мандрівників, як оповідача цієї історії, жителі Бензалему вітають і зустрічають гостинно, але відносини з іншими країнами взагалі не заохочуються. Але, як і належить народу, що присвятив себе пошукам знань, одночасно робиться все можливе, щоб довідатися про те, що знають в інших країнах, і запровадити це в себе. Задля цього до всіх цивілізованих країн відправляються через певні проміжки часу секретні місії, зобов'язані доставляти відомості про все побачене.

У «Новій Атлантиді» Бекон часто полемізує з Т. Мором, особливо щодо поглядів на виховання. Якщо для Мора виховання було справою громадською та колективною, що мала на меті примноження щастя всього народу й збагачення його інтелекту, то для Бекона це було заняттям колегії фахівців, які були найбільш щедро нагороджені державою та працювали в досконалії ізоляції від мас. Метою навчання було не щастя, а влада: «Метою нашої діяльності є пізнання причин і прихованих рухів речей і розширення меж влади людини, щоб усе стало можливим».

Учені «Нової Атлантиди» ознайомлені з мистецтвом передачі на відстань світла і звуку. Вони споруджують човни й кораблі, які можуть плавати під водою, і машини, які можуть літати в повітрі; створюють нові види тварин і рослин; можуть змінювати

клімат і підвищувати родючість ґрунту; знайшли спосіб штучного створення мінералів і металів, відкрили таємницю продовження життя.

Отже, у «Новій Атлантиді» Бекона значно менше приділялось уваги економічній і політичній організації суспільства, ніж обґрунтуванню необхідності диктатури вчених. Саме в цій праці вперше з'явилося нове ставлення до технології, яке не раз повторювалося в наступних утопіях.

17.2.4. «Королівство Макарія» С. Хартліба як еволюція ідей Ф. Бекона

Безпосереднім продовжувачем задумів Бекона став польський учений *Семуель Хартліб*, який очолив езотерико-утопічне угруповання «Антілія» (інша назва Атлантиди). Хартліб спільно зі своїми колегами поширював в Англії ідеї загальної реформації, «прогрес ученості» та інші утопічні ідеали. Для своїх реформ вони створили так званий «Невидимий Коледж», представлений на більш езотеричному рівні братством «Masaria» («Antilia»).

Власні утопічні ідеали Хартліб висловив у книзі «Опис Славного Королівства Макарія» (1641). Причому свої утопічні ідеї намагався представляти не тільки на теоретичному рівні, але й упроваджувати в життя. Для втілення утопічної мрії вчений зі своїми колегами купив острів у Ризькій затоці Балтійського моря. Тут він намагався побудувати майбутню герметичну імперію, засновану на принципах людської справедливості та світової гармонії.

«Макарію» складено у формі діалогу між ученим-ченцем і мандрівником. Останній починає так: «У королівстві, іменованому Макар, король та управителі живуть у великій пошані й багатстві, а народ живе у великому достатку, мирі та щасті». «Королівство Макарія» – держава, у якій усе ідеально організовано, прогрес наук уже настав, усюди панують загальне щастя й добробут. Але якщо в попередніх утопіях, зокрема в Т. Мора, усе обмежується саме рамками художнього вимислу, розповідями про вигаданий світ, то в Хартліба є цілком конкретні пропозиції щодо того, як досягти державного благоденства. Він пропонував певні реформи законодавства, за допомогою яких Англія могла б, на думку вченого, досягти загального добробуту.

«Макарія» за формою правління – монархія, організована скоріше на принципах державного капіталізму, ніж комуністичних ідеалах (як, наприклад, у Т. Мора): «Будь-яка торгівля, яка може збагатити королівство, допускається законом», але вона перебуває цілком під контролем Великої ради, якій підпорядковані ради в справах тваринництва, рибальства, сухопутної та морської торгівлі, а також нових плантацій. Остання рада за допомогою держави організовує еміграцію населення.

Зовсім новим моментом в утопічній літературі є методи, за допомогою яких пропонується встановлення «Макарії» в Англії. Уперше йдеться не про рішення доброго короля, а про переконання народу в необхідності та успіху такої зміни. Щоб домогтися цього, учений-чернець обіцяє у своїй проповіді: «Зробити для всіх очевидним, що ті, хто проти цього поважного плану, по-перше, вороги Бога; по-друге, вони вороги держави; по-третє, вороги самі собі і своїм нащадкам».

Передбачалося, що ідеї, висвітлені в «Макарії», буде негайно втілено англійським парламентом. У Хартліба казкова форма викладення тексту стала лише зручним приводом для пропозиції своїх ідей для конституцій. У цій утопії немає народу, а є тільки настанови. «Макарія» належить до проміжного типу між «Утопією» і спробами розро-

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч

бити конституцію на зразок «Народної угоди». «Макарія» – своєрідний набір практичних схем, створених для негайного застосування в Англії. Саме відсутність елемента вимислу та відповідність умовам епохи, імовірно, є головною причиною того, що в сучасності цій утопії приділяється незначна увага: оскільки умови, у яких створювалася утопія, зникли, а вона певною мірою втрачає свою актуальність.

17.2.5. «Нова Соліма» С. Готта

Політичні аспекти буття соціуму розкривали й релігійні утопії того часу, але політичні ідеї в цьому разі набувають більш умовного характеру. До таких утопій належить «Нова Соліма» Семюеля Готта.

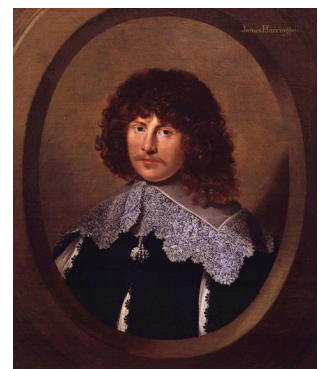
Семюель Готт (1614–1671) – англійський політик, представник палати громад Англії в періоди 1645-1648 і 1660-1661 рр. Він написав кілька релігійних робіт, у тому числі й утопію «Нова Соліма» («Nova Solyma»). Цей твір було написано латинською мовою 1648 р., перевидано 1649 р. Книга не привернула до себе особливої уваги, згодом її було забуто, доки 1902 р. не було виявлено й перекладено У. Беглі, який приписав її Дж. Мільтону з тієї простої причини, що, як він вважав, ніхто інший, крім Дж. Мільтона, не міг створити «настільки надзвичайний твір».

Книгу побудовано за звичайною казковою схемою. Нову Соліму відкривають і відвідують два юнаки з Кембриджу – Євген і Політан. Їм надають традиційну гостинність та охоче повідомляють усі відомості щодо нової держави. Усі без винятку жителі Нової Соліми втілюють найгірші з тих рис пуритан, якими їх наділяли найбільш затяті їхні супротивники, відрізняються обмеженістю свого світогляду та істеричною побожністю, самозакоханістю й нетерпимістю. Значну частину книги присвячено опису постановки навчальної справи; у ній немає ані гуманістичної широти Т. Мора, ані беконівського пристрасного прагнення до науки. Книга багато говорить про релігію, звернення до спасіння, братерство людей, подаяння, володіння собою, ангелів і гріхопадіння людини, а також про одвічний жереб людини.

Проте стосовно світу політичного, то Нову Соліму представлено як державу з класовою структурою, де не заперчується приватна власність, а багатство уживається з бідністю, подібно до того, як це було і в цілком реальних країнах того часу.

17.2.6. «Республіка Океанія» Дж. Гаррінгтона

Більш конкретно у сфері політики є утопія Джеймса Гаррінгтона «Республіка Океанія» (1656). Гаррінгтон – представник старовинного шляхетського роду, належав до тих англійських аристократів, які, пристосувавшись до соціально-політичних змін у країні, виступали теоретиками-новаторами, концептуально формулюючи постулат нової моделі державної влади в Англії. Навчався в Оксфордському університеті, але в 1632 р. покинув університет і вирушив подорожувати континентом. Після повернення до Англії в 1639 р. був наблизений до двору короля Карла I. Біографи не подають особливих фактів щодо участі Гаррінгтона в політичному житті зазначеного періоду. Проте коли почалася громадянська війна, Гаррінгтон став на бік парламенту, а не короля. Хоча він намагався досягти мирного розв'язання суперечностей між королем і парламентом.



Джеймс Гаррінгтон
(1614–1677)

На формування утопічних поглядів Гаррінгтона вплинули два чинники: початок громадянської війни в Англії та падіння монархії в 1649 р. У «Республіці Океанія» він зазначив, що саме події громадянської війни в Англії надали йому можливість написати цю книгу. Мета Гаррінгтона полягала в тому, щоб розповісти й рекомендувати сучасній йому Англії засоби для розв'язання складних проблем управління державою. У формі утопічного роману було детально запропоновано програму державної перебудови Англії.

У «Республіці Океанія» автор, розглядаючи державу як частину природи та виходячи з ідеї Ф. Бекона щодо форми й матерії, стверджував, що всі форми держави – монархія, аристократія та демократія – залежать від розподілу власності в суспільстві, що визначається як «баланс власності». Гаррінгтон зазначав, що республіка, заснована на «народному балансі власності», або ж «республіка рівності», є найбільш досконалою формою держави; у державі заколоти відбуваються від бажання підданих отримати багатство, владу чи свободу, проте в «республіці рівності» народ усе це має, а тому причини для заколоту відсутні. Але для збереження народного балансу він пропонує так званий «аграрний закон», відповідно до якого заборонялося володіти маєтками, що давали понад 2 000 ф. ст. щорічного прибутку. Такий закон, на думку Гаррінгтона, установлював і зберігав баланс власності.

У політичному значенні рівність у республіці мала забезпечувати ротація – періодична зміна всіх посадових осіб республіки за допомогою виборів, у такий спосіб мало бути встановлено баланс рівності в управлінні державою.

Передумова стабільності для національних держав, згідно з Гаррінгтоном, полягає в тому, що вища влада повинна перебувати в руках тих, хто володіє переважно власністю в співтоваристві. Загалом це означає, що влада має належати землевласницькому класу, за винятком торговельних міст-держав, де більш важливі інші форми багатства.

Ще одним важливим аспектом гаррінгтонівської утопічної теорії є рекомендації щодо виборчого права. На його думку, виборче право мало надаватися лише власникам. Автор вважає лише їх громадянами республіки, «народом»; усі, хто не володів власністю, перш за все були людьми найманої праці й позбавлялися виборчих прав. Громадяни поділялися відповідно до фінансових статків на вершників, до яких належали всі власники, які отримували прибуток від 100 ф. ст. і більше за рік, і піхотинців – усіх власників, щорічний прибуток яких складав менше, ніж 100 ф. ст.

Виборча система мала дворівневий характер із дотриманням принципу таємності голосування. Парламент складався з двох палат: народної асамблеї, що представляла інтереси піхотинців та без обговорення мала затверджувати всі закони республіки, а також сенату – представляв інтереси вершників і лише готував та пропонував законопроекти народній асамблеї. Принцип демократії, за Гаррінгтоном, визначався таким розподілом влади: «сенат пропонує, народ вирішує, а магістрати виконують».

В Океанії спеціальна рада війни була зобов'язана арештовувати й судити будь-кого, хто наважиться в народній асамблеї обговорювати запропоновані закони.

Природа держави залежить від характеру розподілу володіння землею або характеру розподілу власності на землю. Якщо, одна людина є власником території або її влада на землю більша, ніж влада народу ... то така держава – абсолютна монархія. Якщо деякі обрані, чи дворянство і духовенство, є в більшій мірі єдиними господарями землі, ніж народ, то держава – змішана монархія...

Якщо весь народ є господарем землі або земля так розподілена між людьми, що жодна людина і жодна група людей, ... не є в більшій мірі, ніж народ, господарями землі, то держава (якщо немає втручання сили) є Республікою».

Дж. Гаррінгтон, «Республіка Океанія»

Беручи античну концепцію за норму, Гаррінгтон перейшов до дослідження принципів, якими має керуватися уряд, що прагне загального добробуту. Його міркування розвивається у двох напрямках: по-перше, матеріальні умови; по-друге, психологічний вплив на роботу політичних інститутів. Уряди поділяються на місцеві, національні та іноземні, або провінційні. Принципи самоврядування нації не збігаються з тими, що використовуються в управлінні ззовні.

Отже, будь-яка форма державної влади, за Гаррінгтоном, залежить від нерухокої власності, і залежно від того, у чиїх руках її в найбільших обсягах буде зосереджено, такою буде й державна форма влади. Так, ідеальна (у гаррінгтонівському розумінні) монархія можлива тільки там, де більша частина землі належить монархові, а це неможливо через низку суттєвих чинників. Якщо ж говорити про пріоритетність республіки, то необхідно мати на увазі такі, на думку англійського аристократа-республіканця, показники, як наявність свободи у виборців та їхня рівність. Свобода як така може забезпечуватися таємною подачею голосів, рівність же – ротацією або почерговим обранням людей. Саме такий спосіб правління здатен зберегти республіканський устрій правління назавжди.

Форма утопічного роману стала зручним засобом для широкої пропаганди ідей Гаррінгтона. Вона була необхідною за умов суворої цензури за часів О. Кромвеля. Саме форма утопічного роману врятувала «Океанію» від знищення. Проте політична оригінальність Гаррінгтона, виражена в ідеях виборності посадових осіб, регулярності виконання ними своїх обов'язків, рівності всіх перед законом, не мала на той час успіху в Англійській республіці. І в цьому сенсі англійський республіканець був лише передвісником політико-правових теорій мислителів доби Просвітництва.

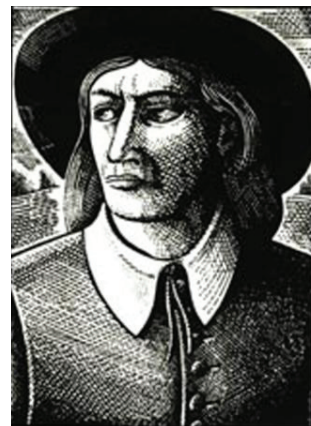
17.2.7. «Новий закон справедливості» та «Закон свободи» Дж. Уїнстенлі

Утопічну ідею рівності на практиці спробував реалізувати й англієць *Джерард Уїнстенлі*, про якого збереглося небагато відомостей. У 1649 р. він видав твір «Новий закон справедливості». Навесні того ж року він був серед вожаків групи людей, які захопили в графстві Сьоррей землі, що пустували, і почали їх спільно обробляти. Завдяки значним зусиллям і старанням громада втрималася, але тільки рік. У 1652 р. Уїнстенлі написав працю «Закон свободи» – план докорінної перебудови суспільства шляхом ліквідації приватної власності на землю.

Власну утопічну теорію Уїнстенлі, як і Дж. Гаррінгтон, прагнув реалізувати на практиці в сучасній йому Англії. Тому свої утопічні ідеї він оформив у конституційний проект, у якому описано всі сторони життя суспільства. Для написання своєї утопії Дж. Уїнстенлі вдався до детального аналізу економічної та політичної ситуації в Англії.

«Закон свободи» за змістом поділяється на три розділи: 1) критика сучасної автору дійсності; 2) трактування загальних принципів вільної республіки (англ. free commonwelth) і 3) власне проект конституції такої республіки.

Починається трактат визначенням найбільш суперечливого терміна – *громадянська свобода*. За Уїнстенлі, свобода громадянина – забезпечення належних умов існування.



Джерард Уїнстенлі
(1609-1652)

А істинна свобода криється в тому, як саме людина отримує засоби до існування. Оскільки за часів мислителя таким універсальним джерелом матеріальних благ залишалася земля, то істинна свобода полягала у вільному користуванні землею. Вільний доступ до землі – кінцева мета всіх людських зусиль. Отже, земля як єдине й неподільне надбання суспільства розглядається автором у ролі вихідної передумови та важливого чинника побудови істинно вільної республіки. На його думку, землеробство – не тільки основа суспільного багатства, але й єдине джерело всіх ремесел і знань суспільства.

У своїй утопії Уїнстенлі прагнув залучити до праці на землі всіх членів суспільства, а для цього земля має перебувати в загальній колективній власності. У свою чергу, колективна власність на землю надає всім працездатним можливість продуктивно працювати. Тільки за цієї умови зникне безробіття бідних, лінь і паразитизм заможних. Проте чітких рекомендацій щодо того, як саме має здійснюватися колективна праця й передача землі в колективну власність, автор не надав.

Стосовно організації суспільства, то в ролі основи суспільства, за Уїнстенлі, мала виступати високоорганізована громада (що називалася приходом-конгрегацією). Сукупність громад мала формувати державу. Основною ж виробничою одиницею мала виступати сім'я. Причому в «Законі» неодноразово підкреслювалося, що участь у землеробстві є обов'язковою для кожної сім'ї, незалежно від роду її занять. Сім'я в «Законі Свободи» – це скоріше виробничий, ніж кровноспоріднений колектив. Кожна майстерня (сім'я) має спеціалізуватися на виготовленні певного виробу, продукту, причому перелік спеціальностей, зазначений у «Законі», найперше включає традиційні середньовічні ремісничі професії. Працювати всі мали до 40-річного віку, а потім уже – за бажанням: продовжувати працювати, займатися філософією або ж стати інспектором (наглядачем).

Уїнстенлі виступав проти грошей в усьому багатоманітті їхніх функцій. Торгівлю в його утопії було заборонено за винятком відносин із іноземцями. Під суворою заборонаю перебували купівля й продаж робочої сили. Золото та срібло використовувались на рівні інших металів для виготовлення посуду, прикрас тощо. Суспільство Уїнстенлі – це суспільство, у якому панує достаток матеріальних благ. Контроль суспільства над індивідуальними потребами проявляється законодавчою заборонаю надлишку багатства.

Щодо опису політичного устрою ідеального суспільства, то тут варто виділити дві частини: у першій визначаються основи й завдання держави; у другій описуються конкретні інститути держави та їхні функції. Ідеальне суспільство засноване на принципі «всезагального блага», оскільки воно гарантує матеріальні передумови свободи всім громадянам. Уїнстенлі визначає обов'язки уряду ідеальної республіки: піклуватися про мир і добробут кожного та знищувати приватні, корисливі цілі й інтереси. Істинні магістрати мають бути зайняті суто потребами народу.

Усі магістрати ідеальної республіки – виборні особи, які щорічно змінюються. Щоб магістрати були досвідченими людьми, установлюється віковий ценз 40 років на зайнят-

Усі великі устремління серця в наші дні спрямовані на те, щоб знайти, у чому полягає справжня свобода... Одні кажуть, що вона полягає у свободі торгівлі, і що всі патенти, ліцензії та обмеження має бути усунено, але це свобода під владою завойовника. Інші кажуть, що справжня свобода полягає у свободі проповіді для священиків, а для народу – у праві слухати кого йому завгодно, без обмеження й без примусу до будь-якої форми богослужіння; але це невизначена свобода...

Справжня свобода там, де людина отримує їжу та засоби для підтримки життя, а це полягає в користуванні землею.

*Дж. Уїнстенлі
«Закон свободи»*

тя посади, виборцями ж можуть бути чоловіки віком від 20 років. Виборчих прав позбавляються прихильники монархії, а також правопорушники. Посадовою особою не може бути людина, яка «володіє неспокійним характером, легко свариться й ображає словами своїх сусідів», аж поки така людина не виправиться.

Досить цікавим в утопії є інститут наглядача – він регулює виробництво й розподіл матеріальних благ у суспільстві. За видом діяльності наглядачі поділяються так: 1) ті, хто захищає недоторканість індивідуальної сімейної власності щодо продуктів, які надаються з магазинів; 2) ті, хто регулює виробництво (за професійною ознакою); 3) ті, хто спостерігає за суспільними складами; 4) ті, хто входить до штату суспільних контролерів. Перші три категорії наглядачів обираються на рік, а до четвертої категорії належать громадяни, які прославилися своїми діяннями та досягли 60 років.

Крім того, в ідеальній республіці передбачено посаду представника збройних сил, який виконує в мирний час функції поліції. Усі зазначені посадові особи складають раду приходу.

Парламент уособлює в собі всі гілки влади. Проте на законодавчу ініціативу має право й народ. Усі закони обговорюються народом і вирішуються на референдумі. Тільки через місяць від моменту оприлюднення законопроект, що не викликає заперечень, набуває сили закону. Мовчання народу вважається погодженням законопроекту.

Отже, Уїнстенлі прагнув створити свою ідеальну республіку з ідеальним суспільством справедливості. Мріючи, як і більшість ранніх філософів і реформаторів, про сильну особистість, про могутнього державця, який міг би втілити цей ідеал у життя, він присвятив свій «Закон свободи» герою тих часів О. Кромвелю, одночасно звертаючись до нього із закликом-застереженням заслужити собі вічну славу, очоливши рух за звільнення від нормандського ярма, щоб не ввійти назавжди в історію як деспот і тиран, який не побажав звільнити свій народ: «Не загуби своєї корони. Здійми її високо й носи ... У твоїх руках і влада, і сила діяти заради загальної волі. У мене ж немає ніякої влади». Відповіді від Кромвеля на цей пристрасний заклик так і не було.

17.2.8. Спроби поєднання утопічного мислення з ідеєю прогресу (Д. Дефо, Дж. Свіфт)

Період упродовж 1700-1800 рр. відзначився не тільки розквітом утопічних ідей, а й посиленням переплетіння практичних економічних заходів та утопічних приписів. Тоді ж усупільнення благ перестало бути неодмінним елементом утопічних ідей. Це спричинило поєднання утопічного мислення з ідеєю прогресу, хоча вони, як правило, вважаються взаємно суперечливими. У цей час спостерігалися дві протилежні позиції: від звеличення homo economicus, що почалося з «Робінзона Крузо» *Даніеля Дефо* (1719) до м'якої сатири *Джонатана Свіфта* в «Мандрах Гуллівера» (1726), де гуїнгми відрізнялися презирством до самоцівтів і розподіляли вироблений продукт відповідно до потреб.

Д. Дефо – англійський письменник і публіцист. Походив із сім'ї купця-пуританина, здобув освіту в пуританській духовній академії, займався комерцією, був виноторговцем, журналістом, політиком. Дефо неодноразово пропону-



Даніель Дефо
(1660-1731)

вав політичні та економічні реформи («Досвід про проекти», 1697), давав практичні та моральні поради для побудови «кращого суспільства» («Досконалий британський купець», 1726-1727), писав брошури на захист свободи слова та віросповідань. За памфлет на захист віротерпимості «Найкоротший спосіб розправи з дисидентами» (1702) його було засуджено до покарання біля ганебного стовпа, але публікація памфлету «Гімн ганебному стовпу» (1702) призвела до того, що покарання перетворилося на триумф автора: лондонці закидали його квітами.

Проте найбільшу популярність йому приніс його роман-утопія «Життя, незвичайні та дивовижні пригоди Робінзона Крузо, моряка з Йорка» (1719). У творі формулюється ідея організованого суспільства та ідеальної уявної влади, яка спонукає до розвитку індивідуального сумління. Якщо ранні утопії відтворювали в тому чи іншому вигляді життя певних громад, які прагнули соціальної єдності та стійкості, а окрема особистість була лише частиною більш великого цілого, то в Дефо Робінзон Крузо – абсолютно самотня особистість, і його утопія – це колонія з однієї особи. Тут людина може покладатися лише на власні зусилля, і ніхто їй не допомагає й не заважає ні в чому, вона є незалежною. У суспільстві, де конкуренція є основним законом, незалежність, доведена до логічної нісенітничі – досконалої самотності, не могла не здаватися теоретично привабливою, оскільки самотність означає насамперед свободу від конкурентів і лише на другому плані – відсутність помічників. Саме такі мрії «незалежної людини» на безлюдному острові, де герой або ж відданий собі, або ж робиться королем, покладено в основу твору Дефо.

Робінзон Крузо скаржиться на відсутність суспільства на своєму острові, але насправді він цілком змирився зі своєю долею, швидко знайшовши для себе достатню винагороду. Коли чисельність населення острова зросла, а Крузо отримав підлеглих, його метою стала трансляція досвідчених знань, накопичених ним у результаті невтомної роботи розуму впродовж років, прожитих наодинці з природою. Ідеал освіти, на думку Дефо, полягає в накопиченні й передачі емпіричних знань про природу, що надає нового виміру звичній цивілізації, а також у вихованні «громадянина світу», включеного в цю цивілізацію.

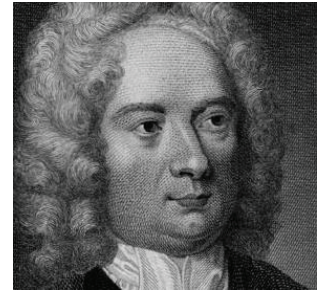
Принципово важливою складовою устрою держави Крузо є форма правління. Аналізуючи суспільно-політичні погляди Дефо, можна зробити висновок, що центральне місце в них належить «договірній теорії» походження державної влади. Автор «кращою формою правління у світі» вважає монархію. Так, у вигаданій державі Робінзон Крузо усвідомлює себе абсолютним правителем і єдиним законодавцем, тому що, по-перше, у його розпорядженні перебуває земля острова: «Я пояснив моїм новим знайомим, що замок – головна моя резиденція, але, як у всіх можновладних осіб, у мене є й інший – замський палац, який я теж іноді відвітую». По-друге, проживши одну частину свого життя в «цивілізованому» суспільстві, а іншу – у «природному стані», Крузо володіє більш значним досвідом, ніж його піддані. Верховенство Робінзона на острові залежить також від напруженої роботи розуму, завдяки якому забезпечується добробут уявної держави в цілому. Форма правління з «освіченою меншістю» на чолі дозволяє Робінзону незалежно конструювати острівний світопорядок, який не суперечить законам природи.

Отже, державу Робінзона представлено зразковим порядком і провідником щастя, а етична система відіграє провідну роль в утвердженні ідей свободи й щастя – засад утопічного проекту письменника.

Своє бачення людини та суспільства в ідеальній державі пропонує *Джонатан Свіфт* у праці «Мандри в різні віддалені країни Лемюеля Гуллівера, спочатку хірурга, а потім капітана кількох кораблів» (1726).

Дж. Свіфт – англо-ірландський письменник-сатирик, політичний публіцист, філософ, поет, громадський і релігійний діяч. Прийняв духовний сан англійської церкви. Його було призначено священником ірландського с. Кілрут (1694). У 1700 р. став пребендарієм собору Св. Патріка в Дубліні, а в 1713 р. – деканом собору.

Основними працями Свіфта є «Мандри в різні віддалені країни Лемюеля Гуллівера, спочатку хірурга, а потім капітана кількох кораблів» (1726), «Казка про діжку. Написано заради загального вдосконалення роду людського» і «Битва книг» (1704), «Листи сукняря» (1724), також різноманітні поеми, сатиричні памфлети, проповіді, відкриті листи, трактати з питань церковної політики, огляди внутрішнього та міжнародного життя країни. Усе, написане Свіфтом, має характер політичної публіцистики й тісно пов'язане з життям Англії першої половини XVIII ст.



Джонатан Свіфт
(1667-1745)

«Мандри Гуллівера» – синтез політичної пристрасності та філософської глибокодумності, широкої ерудиції і стилістичної майстерності автора.

У чотирьох частинах книги автор прагнув показати різні варіанти суспільно-політичного устрою. Так, закони, звичаї та традиції Ліліпутії в першій частині – карикатура на монархічний устрій, парламентські партії, церковні чвари Англії. Прибічники партій, які ворогують, відрізняються лише висотою підборів на черевиках. Система призначень на державні посади дуже красномовна: кандидатів перевіряють на хист балансування на линві та виконання акробатичних вправ. Запитання представника «освіченого абсолютизму» в другій частині – «від чого залежить надання людині звання лорд – від примхи монарха, від певної суми грошей» тощо; «чи завжди вони такі щедрі, безпристрасні й безкорисливі, що їх не можна взяти ні хабарем, ні іншим підлим способом...»; «чи духовні лорди завжди отримують посади завдяки своїй обізнаності в справах релігії та своєму святому життю, чи коли вони були звичайними священниками, не було в них жодних вад»; «чи не може стороння, нікчемна людина з напханим грошима гаманцем примусити виборців віддати їй перевагу над місцевим мешканцем – видатним за своєю діяльністю дворянином», «скільки зазвичай треба часу, щоб установити, де правда й де неправда, і скільки це коштує грошей» – стають риторичними.

Політичний устрій літаючого острова Лапуту в третій частині нагадує авторитарну бюрократичну державу з поліцейськими порядками: король спускає на мотузочках накази та розпорядження із хмар, усі підлеглі постійно перебувають під наглядом уряду тощо. Описуючи картини занепаду країни, Свіфт має на увазі епізоди економічної руйнації Ірландії. Сарказм звучить в інструкції щодо викриття змов проти уряду, яка радить видатним державним діячам довідуватись, яку їжу споживають усі підозрілі особи, коли вони їдять, на який бік лягають спати, якою рукою підтираються, старанно досліджувати їхні екскременти щодо кольору, запаху, смаку, консистенції, проносу чи закрепу й у такий спосіб складати уявлення про їхні думки та наміри. Алегорична Англія – країна «розвідників, свідків, інформаторів, переслідувачів, позивачів і різних їхніх помічників

і поплічників; усі вони отримують вказівки та платню від міністрів і депутатів». Перед викриттям змови проти держави місцеві урядовці «погоджуються між собою й устанавлюють, кого з підозрілих осіб обвинуватити в змові».

Остання частина роману – це водночас і утопія, і пародія на утопію. Сатирик не обмежується схематичним запереченням, він надає негативу незвичайної, комічної, фантастичної форми. Твір, задуманий як найтрагічніша книга людства, було сприйнято як книгу для розваги.

Тож утопічні ідеї в Англії виникли як спроба створити на землі ідеальну соціальну систему з добрими гуманними людьми та справедливими суспільними відносинами. Представники утопічної політичної думки у своїх роботах теоретично доводили недостатність лише формальної рівності людей. Ідея виробництва й розподілу на основі суспільної власності насамперед породжена гуманістичним прагненням до соціальної рівності та свободи людей, їхнього матеріального добробуту. Але в умовах низького рівня розвитку виробництва ця рівність доводилася до зрівняння й обмеження потреб жителів ідеальної держави. Необхідність громадського управління економікою, яка не знає товарно-грошових відносин, породжувала думки про детальну законодавчу регламентацію відносин виробництва та споживання, побуту й освіти. Невміння знайти стимули до праці в суспільстві без конкуренції та приватної власності призводило до перебільшення можливостей прямого державного примусу й нагляду за процесом праці. Вийшло так, що прагнення подолати антагонізми суспільства, породжені приватною власністю, призвело до конструювання держав-утопій, які за всієї їхньої надзвичайної демократичності все ж протистоять народу, пригнічуючи в людині все індивідуальне. Так, гуманізм англійських утопістів знайшов прояв, у першу чергу, у соціальній критиці протиріч епохи початку становлення капіталізму, а конструювання моделей нового ідеального суспільства фактично нівелювало особистість і суперечило ідеї гуманізму.

17.3. Утопічна традиція Франції XVII ст. (С. де Бержерак, Д. Верас д'Але, Ж. Мел'є)

Перша половина XVII ст. – переломний час у французькій історії, коли абсолютна монархія стала головним важелем політичного й економічного об'єднання нації. Вона здійснювала свою централізовану роль, не забуваючи демонструвати силу звичайному населенню, яке страждало від постійних поборів і повного безправ'я. Незадоволення народу, що використовувався феодалною знаттю, вилилось упродовж 1648-1653 рр. у могутній рух Фронди. Саме в таких умовах запропонував свою утопічну ідею «ідеального суспільства» *Сірано де Бержерак* у сатиричній роботі «Інший світ, або Держава та імперія Місяця» (1647-1650).

Еркуль Савіньєн Сірано де Бержерак – французький письменник, драматург. Народився в Парижі. Відвідував коледж у Бове, а потім філософські студії П. Гассенді. Довго перебував на військовій службі, яку залишив за станом здоров'я.

«Інший світ, або Держава та імперія Місяця» – це утопічна сатира, що відрізняється парадоксальністю думок та образів. Сюжет твору незвичайний – автор подорожує



Сірано де Бержерак
(1619-1655)

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
на Місяць, де все не так, як на Землі. Основний сатиричний прийом автора можна визначити як «усе навпаки». На Землі люди ходять на двох ногах, тоді як на Місяці – на чотирьох; за їжу та житло розраховуються на Землі грошима, а на Місяці – віршами, а результат воєн визначається не на полі бою, а у вчених дискусіях.

Сірано не буде ідеальної системи державного й суспільного устрою. У державі на Місяці править король, біля якого знаходиться знать, яка є недоторканою. Утопічність поглядів Сірано на таку державу полягала в конструюванні суспільства «інтелектуальної необмеженості», саме тому автор виносить свою державу в космічні простори, оскільки далекі острови Т. Мора, Ф. Бекона все-таки були пов'язані із земним буттям. Світ Сірано на Місяці – антиземля, те, чого на Землі ніколи не буде. Саме тому криза утопії Сірано – це результат ізоляваності від реального життя. Якщо Т. Мор чи Ф. Бекон розглядали народ як пасивний матеріал розумових перетворень, то в Сірано тема народу відсутня. «Інший світ» – це більше сатирична сповідь атеїста-одинака, який постав перед безкі-нечним космосом.

Ще одним представником французької утопії є *Дені Верас д'Але* – французький протестант, письменник, автор утопії «Історія севарамбів» (1675-1679).

Верас народився в протестантській дрібнобуржуазній сім'ї. Кар'єру розпочав із запису в королівську армію, два роки брав участь у війні за П'ємонт. Отримав освіту доктора права (1660). Готувався розпочати адвокатську кар'єру в Тулузі, але вимушений був емігрувати через релігійні переслідування. Це було пов'язано зі скасуванням Людовиком XIV Нантського едикту про віротерпимість (1598), що породило в 1686 р. еміграцію з Франції великої кількості протестантів (зазначений едикт надав французьким гугенотам певні громадянські права, відкривши шлях до релігійної терпимості). Мабуть, із цієї ж причини і Верас у 1686 р., покинувши Париж, виїхав до Голландії, де слід його загубився. 1675-1685 рр., проведені в Парижі, є найвизначнішими в його біографії. Тут упродовж 1677-1679 рр. він видав обидві частини «Історії севарамбів». Верас відкинув неодноразові пропозиції вступити на державну службу, оскільки їх прийняття вимагало змінити релігію.

«Історія севарамбів» – роман-подорож. Розповідь ведеться від імені капітана Сідена, корабель якого, прямуючи з Голландії до Батавії, опинився на міліні біля берегів Австралії. Тому капітанові довелося прожити 15 років серед народу севарамбів. Фактично це й перша антирелігійна утопія, у якій Верас зобразив вигадане суспільство, де приватну власність замінено громадською, відсутні стани та спадкові привілеї, земля й усі багатства належать народу, праця обов'язкова для всіх, крім старих і хворих.

Ідеальною формою правління автор вважає монархію. Хоча в Севарамбі немає привілеїв за народженням, але є привілеї розуму й посади, що знаходить прояв у цілісній системі геліократичного державного управління. У цьому суспільстві панують кращі; верховний правитель і губернатори користуються величезною владою, підкоряючись тільки законам. У такій «ідеальній державі» існує й система особливих привілеїв: право на багатоженство та перебування в палацах мала лише керівна знать. Ідеал «сильної влади» та «могутнього правителя» Верас обґрунтовував через гріховність людини за її природою, її треба постійно контролювати, створюючи міф про те, що влада походить від Бога.

Закони, за якими живуть севарамби, дозволяють їм задовольнятися всіма можливими благами. Кожна людина, не маючи приватної власності, володіє, проте, всіма багат-

ствами країни. Усе, що їм необхідно, севарамби одержують із державних складів, вони не збагачуються нечесним шляхом. Населення займається в основному будівництвом і землеробством, але тим, у кого є схильності до мистецтв, надаються всі можливості для заняття улюбленою справою від самого дитинства. Від 7 років севарамбів починає виховувати держава; дітям прищеплюють бажання трудитися, повагу до старших, слухняність, добродійність. Країну поділено за виробничим принципом на осмазії – міські й сільські, у яких діти навчаються на основі поєднання загальної та професійної освіти. За умови досягнення певного віку севарамби вступають у законний шлюб, вважаючи своїм обов'язком виховати «кількох дітей батьківщині», провести життя добродійно, із користю для суспільства. Злочинців, які порушили закони порядності та цнотливості, що вважаються основою життя суспільства, чекає публічне покарання.

Верас описує й регулярну армію Севарамбу. Війська, що складаються не лише з чоловіків, але й із жінок, озброєні найсучаснішою зброєю. Як пояснює автор через одного з персонажів роману, багато жителів країни бувало в Європі й Азії, запозичуючи всі корисні нововведення та ретельно оберігаючи таємницю своєї батьківщини, щоб до них не проникли вади мешканців інших материків.

Роман «Історія севарамбів» отримав велику популярність і викликав численні наслідування. Книга була настільки правдоподібною, що редактор газети «Journal des Sçavans» у рецензії 1678 р. не міг вирішити, справжній це опис, чи вдала містифікація. Твір видавався французькою мовою аж до кінця XVIII ст. в Парижі й особливо багато в Амстердамі, витримавши не менше 20 видань. Кілька разів роман публікувався до середини XVIII ст. в перекладі англійською мовою повністю або в уривках, його було неодноразово перекладено німецькою, італійською та голландською. І навіть у XIX ст., коли роман було забуто у Франції, його охоче читали в Англії та Німеччині.

Проти злиднів виступав сільський священик із Шампані *Жан Мел'є* – французький філософ-матеріаліст, атеїст, утопічний комуніст, католицький священик. Закінчив у 1687 р. духовну семінарію в Реймсі. Від 1689 р. й до кінця життя – священик (кюре) с. Етрепінья. Вважається основоположником ліворадикального напрямку в ученні про державу, ідеологом найбільш радикальних верств населення.

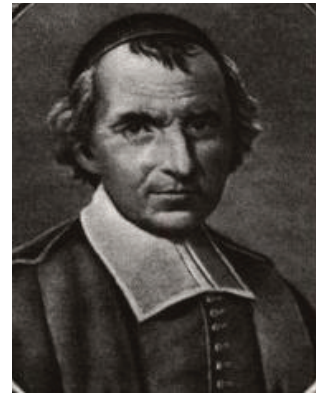
Концептуальна платформа політико-правової доктрини Мел'є базувалася на вченнях Платона й Сенеки, ідеях раннього християнства, легендах про «золотий вік» і вірі в «тисячолітнє царство» Бога та праведників на землі. Обстоював повну соціальну рівність, скасування приватної власності, усупільнення майна, казарменний соціалізм. Філософ виходив із природного праворозуміння: усі люди рівні від народження, мають однакове право на свободу й на власну частку в земних багатствах, природні права на мир, щастя та справедливість. Але тиранія та несправедливість стоять на заваді користуванню природними правами.

Основний (і єдиний) твір – «Заповіт» – закінчив незадовго до смерті, уже майже сліпим. У повному обсязі його було опубліковано лише в 1864 р. в Амстердамі. У цій праці, яка впродовж XVIII-XIX ст. поширювалась як рукопис, Мел'є різко критикував основні міфи християнського вчення. Рішуче засуджував абсолютизм. На його думку, не народи створені для правителів, а правителі для народів. Виходячи з цієї тези, він пропонував усюди встановити виборність посадовців.

Мислитель у творі різко критикує феодальний устрій, викриває нещадну експлуатацію селян, порівнює поміщиків із кишковими паразитами, що виснажують тіло людини;

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
засуджує роль «служителів правосуддя» абсолютистської Франції, відносить їх до категорії людей, котрі не тільки не приносять жодної користі, але служать «лише нехтуванню, пограбуванню та знущанням з інших людей».

У концепції Мел'є немає ідеї суспільного договору, що стала поясненням виникнення держави в інших утопіях. Оскільки для спільної праці необхідним є об'єднання зусиль народу та управління ним, неможливо припустити реальне існування відособлених, окремих індивідів, а тим самим «природного стану», що передував громадському. Що стосується сучасної держави, то виникла вона, згідно з ідеями Мел'є, не за «загальною угодою», а обманом, насильством, примусом, за допомогою яких народ пригнічують тирани, попи, дворяни, чиновники. У «Заповіті» засуджується приватна власність. Вона породжує жадібність; звідси – збагачення найбільш сильних, хитрих і спритних, злих і негідних, з одного боку, і зубожіння народних мас – з іншого.



Жан Мел'є
(1664-1729)

Засудження феодалізму та приватновласницького ладу в ученні Мел'є пов'язане з ідеєю народної революції. Майбутнє суспільство автор уявляв у загальних рисах. Жителі кожного села, міста, містечка мають скласти громаду. Вони будуть «спільно користуватися однією й тією ж або схожою їжею, мати однаково гарний одяг, однаково хороші житла, однаково хороше взуття; з іншого боку, усі повинні однаково займатися справою, тобто працею або яким-небудь іншим чесним і корисним заняттям». Про організацію управління в майбутньому суспільстві Мел'є писав коротко: «Усе це має відбуватися не під керівництвом осіб, які бажають владно-тиранічно керувати іншими, а виключно під керівництвом наймудріших осіб, які прагнуть до розвитку й підтримки народного добробуту».

Мел'є гнівно викриває зло та несправедливість, що панували у світі. У «Заповіті» він засуджує феодальне суспільство й кріпацьку експлуатацію, нічим не виправдані привілеї дворянства. Також в аналізі суспільних відносин виступає як просвітитель-мораліст. «Усі релігії, – говорить він, – є лише помилками, ілюзіями й обманом». «Будь-який культ і поклоніння богам є помилка, зловживання, ілюзія, обман і шарлатанство».

Для встановлення хороших законів необхідно слідувати тільки правилам людської розсудливості і мудрості, тобто чесності, правди і природної справедливості, не зупиняючись попусту на байках ошуканців...

Ж. Мел'є, «Заповіт»

Він доводить, що релігійні забобони використовуються в корисливих цілях «лжепророками, обманщиками та шарлатанами», котрі зловживають владою, захопленою ними під ідеєю управління людьми. Християнська релігія в очах Мел'є не є винятком. Навпаки, він називає догмати цієї релігії особливо безглуздими. Християнська релігія терпить, схвалює та навіть заохочує зловживання, що суперечать справедливості й доброму правлінню.

Першим зловживанням є значна нерівність між різними станами та становищем людей; одні мовби народжені лише для того, щоб деспотично панувати над іншими та вічно користуватися всіма благами життя; інші, навпаки, ніби народилися тільки для того, щоб бути нещасними та мерзенними рабами й усе життя знемагати під гнітом злиднів і тяжкої праці. Нерівність породжує гордовитість і марнославство в одних, ненависть і гнів – в інших. Мел'є стверджує, що всі люди рівні від природи, мають право на свободу

й частину земних благ, але водночас, виходячи за межі буржуазної концепції, додає, що всі повинні займатись корисною працею.

Також філософ обстоював право народу на збройне повстання проти тиранії й абсолютизму, за що Вольтер назвав «Заповіт» Мел'є «занадто бунтівним».

Отже, починаючи з XVII ст. центр утопічної думки перемістився до Франції, де утопії у відповідь на наближення революції з'являлися в дедалі більшій кількості. Утопізм перестав бути долею окремих мислителів або невеликих груп і став у повному розумінні охоплювати цілі держави, бо «неприродність» і нестійкість існуючої системи стали очевидними. На перший план вийшли ідеологи, які шукали альтернативи суспільним відносинам, що існували на той час. З одного боку, були ідеологи відновлення стародворянських відносин, знищених королівським абсолютизмом, з іншого – прихильники «природних» прав людини: від захисників права приватної власності як такого, що відповідає «природі» людини, до теоретиків, які прагнули до її ліквідації та встановлення комуністичних відносин. Характерним для цього періоду Франції стало не тільки виникнення утопічних систем і доктрин, але й широке їх розповсюдження в масовій свідомості, що свідчило про глибину кризи й необхідність її подолання. Це було можливо лише в результаті зіткнення протиборчих сил. Після розглянутого історичного періоду у Франції, як і в Англії, спостерігався помітний спад у розвитку утопічної творчості.

17.4. Розвиток утопічної політичної думки в Італії. «Місто Сонця» Т. Кампанелли

У житті Італії XVII ст. після успіхів у сфері мануфактурного виробництва настав час занепаду. Переміщення головних торгових шляхів, що було пов'язано з пануванням турків на Середземному морі, Великими географічними відкриттями та жорсткою економічною кризою, стали однією з причин того, що в країні розпочався період занепаду. Селянство страждало від варварських форм феодальної експлуатації, іноземного панування. При цьому в Італії того періоду, економічно роз'єднаній і політично роздробленій, не могло скластися революційної ситуації. За цих умов утопізм як мріяння про розв'язання такої згубної для країни ситуації, по суті, був неминучий.

Власне бачення ідеального державного устрою запропонував найяскравіший представник італійської утопічної думки – *Томмазо Кампанелла* – філософ, політичний мислитель, теолог і поет. У 1582 р., прийнявши ім'я Томмазо, він вступив у домініканський орден, став монахом-домініканцем. Упродовж 1593-1595 рр. відбув кілька нетривалих ув'язнень за низкою звинувачень; після звільнення з в'язниці провів кілька років у невеликому монастирі. У 1598-1599 рр. очолив змову проти деспотії іспанського правління в Південній Італії за зміну його теократичної республіки; заарештований після поразки повстання. 1602-1626 рр. провів у надрах неаполітанських підземель; звільнений у 1626 р., виправданий у 1629 р. 1634 р. утік до Парижа під заступництво Людовика XIII і кардинала Ришельє. Кампанелла помер за 10 днів до передбаченого ним дня в Парижі в монастирі Св. Якоба, котрий за півтора століття набув особливого значення, ставши політичним клубом якобінців, що проголосили «свободу, рівність і братерство».



*Томмазо Кампанелла
(1568-1639)*

Основними працями Кампанелли можна назвати: «Про християнську монархію» (1593), «Звернення до італійських правителів» (1593), «Політичні діалоги проти лютеран, кальвіністів та інших єретиків» (1595), «Іспанська монархія» (1600), «Політичні афоризми» (1601), «Місто Сонця» (1602, надрукована 1623, перший переклад українською мовою – 1988).

У роботі «Місто Сонця» Кампанелла описує план реформи суспільства в рамках всесвітньої держави. Засобом перетворення світу мала стати влада світського володаря, засобом духовного об'єднання всього людства – християнство. Монархія в нього – не форма одноосібного правління, а єдиновладдя у всесвітньому масштабі, яке охоплює реформування і церкви, і держави. Кампанелла виступає проти ідеї, що держава існує для володаря, а володар править заради власного блага. На його думку, державна влада має враховувати інтереси всього народу, а не верхівки суспільства, тому «закони повинні бути такі, щоб народ виконував їх швидше з любові, ніж зі страху, бачачи, що вони корисні йому. Бо коли закони корисні тільки королю або деяким його поплічникам, народ їх ненавидить».

Описуючи суспільний лад Міста Сонця, Кампанелла в певних моментах наслідує «Утопію» Т. Мора. Місто знаходиться десь на острові біля екватора. Воно засноване народом, який вирішив «вести філософський стиль життя громадою». Тут немає приватної власності, усі трудяться відповідно до своїх природних здібностей, праця почесна. Виховання та навчання пов'язані з продуктивною працею, організуються й регулюються державою.

Кампанелла в «Місті Сонця» виділяє три гілки влади, що створені відповідно до трьох основних видів діяльності, і «завідувачів» кожної з них. До цих видів діяльності належать: по-перше, військова справа; по-друге, наука; по-третє, відтворення населення, забезпечення його їжею й одягом, а також виховання громадян. Гілками (галузями) влади керують три правителі, іменовані відповідно: Міць, Мудрість, Любов. Їм безпосередньо підпорядковані три начальники, кожен з яких, у свою чергу, розпоряджається трьома посадовими особами. Увінчує управлінську піраміду верховний правитель – Метафізик, що переважає над усіма співгромадянами вченістю, талантами, досвідом, умінням. Він – голова як світської, так і духовної влади, йому належить право остаточного рішення щодо всіх питань і суперечок. На посаді верховного правителя Метафізик перебуває не довічно, а лише доти, доки серед соляріїв не з'явиться людина, яка перевершить його в знаннях, наукових успіхах, здібностях керувати державою. Як тільки така людина з'явиться, Метафізик сам зобов'язаний відмовитися від влади на її користь. Метафізик здійснює верховну владу, спираючись на трьох вищих своїх радників – правителів Міць, Мудрість, Любов. Ці четверо – єдині з магістратів, яких не може бути зміщено з волі народу і на взаємини яких між собою народ не впливає. Решта начальників і посадовців, перш ніж потрапити на той чи інший офіційний пост, проходить процедуру обрання. У Місті Сонця двічі на місячний місяць скликаються загальні збори всіх соляріїв від 20 років. На Великій Раді (як називається це зібрання) кожному пропонується висловитися з приводу того, які є в державі недоліки, обговорити всі важливі питання життя. У Великій Раді кожен може проголосувати за чи проти обрання; рішення про призначення на посаду виноситься колегією посадових осіб. Посадовим особам допомагають так звані жерці, які визначають дні посіву та жнив, ведуть літопис, займаються науковими дослідженнями (у т. ч. модною тоді астрологією, яку Кампанелла вважав важливою наукою).

Ідеї державної необхідності Кампанелла протиставляє ідею рівності: за розумного державного устрою закони мають забезпечити рівність, усунувши згубну нерівність на основі «суспільного багатства», «приватної бідності» та «справедливого правління». Критикуючи сучасну державу, автор зауважує, що вона гине від «збагачення та посилення баронів», від їхнього насилля та грабунків, а тому треба скоротити доходи знаті, ліквідувати приватні в'язниці, установити податкову політику замість грабіжницької фінансової політики іспанської корони – «більше думати про бідних, ніж про багатих», податки на предмети першої необхідності має бути гранично знижено, і, навпаки, потрібно різко підвищити оподаткування предметів розкоші, «щоб багатих прирівняти до бідних і збільшити доходи».

Ця утопічна картина відображає мрію Кампанелли про навернення всього людства в католицизм і встановлення світової держави авторитарного типу під егідою папської влади («монархія Месії»). У Місті Сонця існують право, правосуддя, покарання. Закони нечисленні, короткі та зрозумілі. Текст законів вирізаний на колонах біля дверей храму, де здійснюється правосуддя. Солярії сперечаються один з одним майже виключно з питань честі. Тортури та судові поєдинки, властиві феодальному процесу, не допускаються. Покарання – за справедливістю та відповідно до проступку. Пропонуючи державу з жорсткою регламентацією всіх аспектів життя й насильницькою рівністю, Кампанелла зазначав, що такий суспільний устрій, створений завдяки філософським роздумам, має велике значення як взірць для наслідування і може бути реалізований.

Утопічна теорія Кампанелли, на відміну від учення Т. Мора, не є продуктом соціального аналізу протиріч епохи, містить низку внутрішніх протиріч. Незважаючи на це, у ній багато позитивних елементів. Так, філософ пророкує величезну роль науки, говорить про освіту народу, про ліквідацію воєн, про справедливе й розумне управління.

Можна зробити висновок, що кінець XVI і початок XVII ст. були в Італії періодом глибокого господарського занепаду, що найсильніше вдарило по верствах населення, які жили за рахунок безпосереднього чи опосередкованого продажу своєї робочої сили, повністю чи майже повністю позбавлені всього необхідного для самостійного виробництва. Становище таких верств населення було дуже складним, що стало підґрунтям для виступів на інтелектуальному рівні проти існуючої політичної системи. Провідники політичної думки зазначеного періоду прагнули розробити концепцію ідеальної держави, якою б могла стати злиденна Італія.

ooo ooo ooo ooo ooo

Отже, історичні умови, що склалися в Європі наприкінці XVI – у XVII ст., стали підґрунтям для виникнення значної кількості утопічних проєктів. Такі проєкти не мали чіткої географічної локалізації, а з часом поширилися далеко за межі європейських країн.

У цілому в утопічних творах цього періоду можна виокремити кілька спільних аспектів. Це, по-перше, правильна оцінка інтелектуальних, моральних рис людини як чинників, покликаних визначати її становище в суспільстві, що часто переплітається з установками на авторитарність, аскетизм, із нехтуванням окремою людською особистістю, із байдужістю до створення відповідних організаційних і правових умів, до її вільного всебічного розвитку. По-друге, справедливо приділяючи пильну увагу питанням законодавства, яке має утвердитися в державно-організованому суспільстві, що базується на спільності майна, на принципах колективізму, утопісти вкрай скупко говорили (якщо говорили взагалі) про права та свободи індивіда, про правові зв'язки громадянина й дер-

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
жави, про систему надійних гарантій таких прав та свобод і т. д. Це також характерно й для поглядів наступних поколінь соціалістів. Підіймаючи прапор боротьби за інтереси знедолених трудящих мас, представники раннях утопічних теорій неминуче привносять у зображення суспільного ідеалу елементи настроїв і сподівань інших суспільних класів, з якими вони пов'язані або походженням, або іншими відносинами. З іншого боку, чим нижчими є громадська активність і рівень свідомості тих мас, від імені яких виступають утопісти, тим яскравіше позначаються на їхніх утопіях специфічні групові настрої людей розумової праці. Цей вплив групових інтересів виразно відчувається аж до початку XIX ст. Він втрачає свою актуальність лише в епоху розвиненого промислового капіталізму, у часи найвищої оголеності класових протиріч.

Питання для самоконтролю

1. Як, на вашу думку, провідні політичні ідеї античності вплинули на формування утопічних проектів XVI-XVII ст.?
2. Охарактеризуйте особливості формування утопічних поглядів у європейських країнах. Визначте спільні та відмінні риси.
3. Порівняйте проекти «ідеальних держав» представників англійської утопічної ідеї.
4. Чим зумовлене багатоманіття утопічних проектів ідеального суспільства саме в англійській політичній думці?
5. Які напрями розвитку утопічної політичної думки можна виокремити в утопічній традиції Англії?
6. У чому, на вашу думку, полягала унікальність утопічних поглядів представників політичної думки Франції XVII ст.?
7. Порівняйте проекти-утопії Т. Мора й Т. Кампанелли.
8. Назвіть спільні риси, характерні для всіх утопій періоду XVI-XVII ст.

Література

- Бэкон Ф.* Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1971. с.
- Верас Д.* История севарамбов / Д. Верас. – М. : Изд-во Акад. Наук СССР, 1956. – 316 с.
- Гречанюк С.* Свіфт: ерозія утопії чи віри в людину? // Гречанюк С. Вічні книги. – К. : Дніпро, 1991. – С. 193-232.
- Денисенко В. М.* Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії / В. М. Денисенко. – Л. : ПАІС, 1997. – 274 с.
- Денисенко В. М.* Проблема свободи людини: конотації у філософських теоріях Нового часу / В. М. Денисенко // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – №4. – С.115–129.
- Корнієнко В.* Верас Дені д'Але / В. Корнієнко // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 118-119.
- Кулачинський М. М.* «Левіафан» або «Океанія»: модель державної влади в політичних поглядах Т. Гоббса і Дж. Гаррінгтона / М. М. Кулачинський // Наукові праці : наук.-метод. журн. – Вип. 61. Т. 74. Істор. науки. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2007. – С. 86-89.
- Курбатов О.* Мор Томас / О. Курбатов // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Дени-

сенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 450-451.

Кярова М. Функциональность утопии как феномена социальной жизни [Електронний ресурс] / М. Кярова // Інтернет-журнал «Мир науки». – 2014. – № 2(4). – Режим доступу : <http://mir-nauki.com/PDF/17FILSMN214.pdf>. – Назва з екрана.

Мироненко О. М. Права і свободи людини у творах французьких просвітителів і утопістів XVIII ст. / О. М. Мироненко. – К., 1995. – 181 с.

Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця [пер. з лат.; вступ. слово Й. Кобова та Ю. Цимбалюка]; передм. Й. Кобова. – К. : Дніпро. – 1988. – 207 с.

Онофрійчук Т. Утопія як уявлення ідеального. Англійські утопії XVIII століття: різновиди та спрямованість / Т. Онофрійчук // Магістеріум. – 2010. – Вип. 41. Істор. студії. – С. 55-63.

Побочий І. Мел'є Жан / І. Побочий // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 428-429.

Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В. П. Горбатенко ; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – С. 684-685.

Сапрыкин Ю. М. Борьба Гаррингтона и его группы за республику / Ю. М. Сапрыкин // Средние века. – 1957. – Вып. 9. – С. 354-383.

Терех О. Безсмертний твір Дж. Свіфта // Свіфт Дж. Мандрі до різних далеких країн світу Лемюеля Гуллівера, спершу хірурга, а потім капітана кількох кораблів. – К. : Веселка, 1991. – С. 5-16.

Тихомирова Є. Кампанелла Томазо / Є. Тихомирова // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 273-274.

Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли / М. Шадурский. – М. : Издательство ЛКИ, 2007. – 154 с.

Шевчук Н. Свіфт Джонатан / Н. Шевчук, В. Гулай // Історія політичної думки : навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 579-581.

Тема 18.

Політичні вчення та правові концепції європейського Просвітництва

- 18.1. Загальна характеристика просвітницьких політико-правових концепцій
- 18.2. Політичне вчення поміркованого крила просвітницького руху Франції
 - 18.2.1. Антифеодальна та антикатолицька доктрина Вольтера
 - 18.2.2. Політичні ідеї й ідеали Д. Дідро
 - 18.2.3. Політико-правові погляди Ш.-Л. Монтеск'є на політичну свободу, «дух законів», поділ влади
- 18.3. Політико-теоретичні особливості французького Просвітництва радикального та революційно-демократичного спрямування
 - 18.3.1. Суспільний договір і народний суверенітет у теорії Ж.-Ж. Руссо
 - 18.3.2. Радикалізм поглядів К. А. Гельвеція та П. А. Гольбаха
- 18.4. Основні ідеї італійського Просвітництва (Дж. Віко, Ч. Беккарія)
- 18.5. Політико-правові концепції англійських мислителів (Дж. Прістлі, А. Сміт, Д. Юм)
- 18.6. Політико-правові погляди німецьких просвітників (Х. Томазій, Й. Г. Гердер)

18.1. Загальна характеристика просвітницьких політико-правових концепцій

Історичний період кінця XVII–XVIII ст. у країнах Західної Європи пройшов під знаком ідеології Просвітництва. *Просвітництво* – широка ідейна течія, яка відображала антифеодальні, антиабсолютистські настрої освіченої частини населення у цей історичний період. Головна тогочасна тенденція – боротьба проти багатьох феодальних установок у соціально-політичному житті суспільства.

Просвітництво як ідейна течія виникла в Англії – найбільш передовій і розвинутій на той час капіталістичній країні, у якій вже відбулася буржуазна революція. У XVIII ст. ідеї Просвітництва поширилися у Франції та інші країни Європи. Просвітництво в різних країнах мало специфічні відмінності, зумовлені особливостями їх історичного розвитку. Але спільним було те, що в центрі було покладено ідею всебічного соціального прогресу.

Соціально-економічними передумовами виникнення просвітницьких ідей була криза застарілої феодальної системи та формування нових капіталістичних відносин, початок перебудови державного устрою. У цей час формуються основні концепції доби Просвітництва, серед яких: концепція освіченого абсолютизму, ідея цінності людини, патріотизму, осуду експлуатації людини людиною, утвердження самосвідомості та самооцінки особи та ін.

Просвітництво – доба мислителів, які радикально вплинули на духовні орієнтири Європи і стали ідеологами буржуазно-демократичних змін. Імена А. Сміта, Ш.-Л. Монтеск'є, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера та багатьох інших відомі зараз усьому світу. Саме вони стояли біля витоків формування засадничих принципів державно-правових і політичних концепцій Просвітництва.

Просвітництво пропагувало ідеї буржуазної демократії, суспільного прогресу, рівності, праці на благо суспільства, свободи особистості, республіканської форми правління. Просвітники виступали за матеріалістичний світогляд, під цим розуміючи те, що всі явища суспільного буття можливо піддати аналізу людському розуму. Це вони аргументували тим, що людський розум володіє необмеженими можливостями і в сукупності є великою силою. «Ера розуму» – такою є ще одна назва XVIII ст.

Початком доби Просвітництва вважається поява роботи англійського мислителя Дж. Локка «Досвід про людський розум» (1691). Революційною на той час була його думка: «Віра не може мати силу авторитету перед ясними і очевидними написами розуму».

Філософи гостро критикували королівську владу та релігію, готуючи ґрунт для проникнення та розповсюдження революційних ідей в суспільстві. Одночасно обговорювалися і засуджувалися усталені форми суспільного життя, які мислителі розглядали як результат обману народів владою і церквою. Вони виходили з того, що в громадянському суспільстві, якщо воно побудоване розумно, людина стає цивілізованою. Людина на цей час уже виокремилася із свого соціального стану, стала самоцінністю й могла вільно визначати власну долю. При цьому вона втратила ту захищеність, котру мала раніше в межах гільдії, цеху, «двору» і под. Незалежна, активна, заповзятлива особистість стає, як морально, так і соціально відповідальним суб'єктом діяльності. Вивчення природи людини та нищівна боротьба із релігійними крайнощами виходить на перший план у філософських, соціально-політичних і культурно-естетичних поглядах просвітників.

Підходи просвітників передбачали гармонізацію інтересів справедливого суспільства та вільної особистості, в результаті чого настане час гуманізації суспільства в цілому. Одночасно прийде розуміння, що майбутній прогрес всеосяжно пов'язаний із встановленням свободи для всіх індивідів у всіх сферах життєдіяльності. Важлива увага відводилася моральному, політичному, естетичному, освітньому прогресу виховання особистості, яка прагнула б добра, краси, справедливості у громадянському суспільстві.

Критика феодалізму, абсолютизму, церковної ієрархії, з однієї сторони, і широке пропагування освіти, виховання, нового устрою, з іншої – така конструктивна модель діяльності просвітителів. Філософи прагнули створити нове світобачення у якому перемагала б революція в розумі, розповсюдження раціоналістичного знання та істини. Основою нового світобачення мала стати повага до науки, віра в можливість прогресу, могутність розуму, повага до оточуючого світу, поширення освіти. В цей історичний період активно починає розвиватися книгодрукування, з'являється періодика, на перше місце в науці виходить філософія.

Найвищого рівня політичні вчення доби Просвітництва досягли у Франції. Саме французькі мислителі стали ідейним натхненням для Великої французької революції 1789 року. Вони продовжували розробку ідей нідерландських та англійських філософів, спостерігаючи та осмислюючи дореволюційну ситуацію всередині французького соціуму. Для них притаманна характеристика держави як предмета договірної згоди юридично вільних індивідів, які наділенні природними правами.

Особливістю державно-правових учень цієї епохи є те, що право, закон часто отожднювали з державою. Державу вчені розглядали як гарант права, оскільки для розвитку буржуазії вкрай важливими були не політичні права, а правопорядок, заснований на формальній рівності суб'єктів права, гарантіях свободи підприємництва, приватних ініціативах і конкуренції, непорушності їх власності та договорів. Закон, у розумінні

просвітників – це сила; його дотримання призведе до прогресивного розвитку та вдосконалення соціальних і політико-правових форм людського життя.

У кожній епохи є свій неповторний дух. Дух нашого часу є духом свободи

Із висловлювань Д. Дідро

Ідею боротьби з феодализмом підтримували усі французькі просвітники, однак розходилися в баченнях щодо філософії, подальшого історичного розвитку та приватної власності. Як результат – виникають різноманітні школи, виокремлюються вчення *поміркованого* (Вольтер, Д. Дідро та Ш.-Л. Монтеск'є), *радикального* (Ж. Ламетрі, К. А. Гельвецій, П. А. Гольбах) і *революційного-демократичного* (Ж.-Ж. Руссо) спрямування. В цілому погляди французьких матеріалістів через критику феодалізму та деспотизму, розкриття ідеології політичних установ готували розум людей до майбутньої революції.

Основне гасло періоду Просвітництва – «Наука і прогрес». А історичне майбутнє вони вбачали у «царстві розуму».

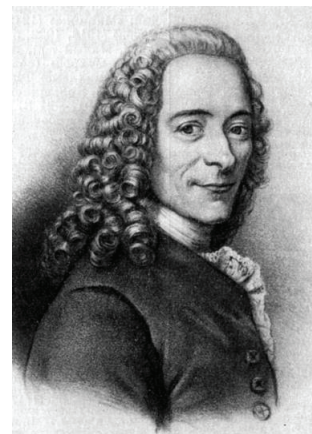
18.2. Політичне вчення поміркованого крила просвітницького руху Франції

18.2.1. Антифеодальна та антикатолицька доктрина Вольтера

Одним із основоположників поміркованої течії просвітницького руху Франції був *Вольтер* (справжнє ім'я Марі Франсуа Аруе) – літератор, філософ. Погляди на політику, державу вкраплені у різні твори мислителя, а саме: «Коментар до «Духу законів» (1730), «Філософські листи» (початкова назва «Листи про англійців») (1731), «Метафізичний трактат» (1734).

У свої творах мислитель критикував соціально-правові, ідеологічні засади феодального суспільства, церкву та католицьку релігію. Вольтер пропонував відмінити привілеї духовенства, скасувати церковні суди, позбавити церкву функції реєстрації актів цивільного стану з подальшою її передачею до органів влади. Він вважав, що релігійний фанатизм здатен контролювати розум людини при цьому знищуючи свободу слова та совісті; Бог – це тиран, який сліпою вірою в себе сприяє насильству, переслідуванню, формуванню життєвих стереотипів. Вольтер вступає в протиріччя сам із собою, стверджуючи, що релігія має практичну користь, стаючи стримуючим засобом для народу. Адже мислитель вважав народ неосвіченим і грубим. На його думку, суспільство має поділятися на освічених та багатих і тих, хто нічого не має, а тому зобов'язаний на них працювати.

Водночас просвітник дотримувався думки, що всі люди володіють свободою від природи, яка повинна доповнюватися та підкріплюватися рівністю. Розумів під цим рівність правову та політичну: надання статусу громадянина, рівність перед законом, правовий захист. Свобода, на думку мислителя – найцінніший подарунок Бога людині. В основі особистої свободи, за Вольтером, є свобода слова, друку, праці. Повної свободи людина досягає тоді, коли стає автономним суб'єктом. Через такі погляди Вольтера інколи називають



*Вольтер
(1694–1778)*

Бути вільним, мати навколо себе тільки рівних – таке справжнє життя, природне життя людини.

Вольтер

«Королем вільнодумства». Відстоюючи ідею майнової нерівності, мислитель був проти спільного володіння майном. Обов'язковою умовою для надання права голосу та визначення становища людини у суспільстві Вольтер вважав володіння приватною власністю.

Вольтер не був прихильником демократичного політичного режиму, а навпаки, боявся його, вважаючи, що влада народу – це смерть для існування держави. У певних ситуаціях держава, відповідно до потреб епохи, може

виступати в різних організаційних формах. Усе своє життя мислитель віддавав перевагу абсолютній монархії, однак лише за умов «освіченого» абсолютизму. Такий політичний устрій буде тоді, коли на королівському троні буде «освічений» монарх. Вольтер зауважував, що це можливо за умов міцного союзу монархів і філософів, які надаючи істинні знання володарям про принципи державного устрою, сприятимуть втіленню цих принципів у практичній діяльності, зокрема у нових законах. Мислитель рекомендував монархам здійснювати радикальні кроки щодо суспільства, адже відмова від прогресивних реформ породжуватиме революційні настрої серед народних мас.

Вольтер належить до мислителів, які не створили авторської політичної теорії, але підготували ґрунт для подальшої еволюції політичних ідей.

Вольтер

18.2.2. Політичні ідеї й ідеали Д. Дідро

Політичні погляди, у яких пропагувалася ідея освіченого абсолютизму, виразив Дені Дідро. Погляди Дідро викладені у його працях: «Філософські думки» (1747), «Нескромні скарби» (1748), «Думки про пояснення природи» (1753), «Філософські принципи щодо матерії та руху» (1770). Один із засновників та редакторів «Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв та ремесел» (тт. 1–35, 1751–1780) – пам'ятки світського раціоналізму та прогресивних соціальних ідей доби Просвітництва, що була своєрідним викликом абсолютизму й релігійному верховенству католицької церкви.

Мислитель виступав проти тиранії та неосвіченості влади, за гуманне людське суспільство. Вважаючи монархію найбільш вдалою формою політичного устрою, Дідро вірив у можливість «співпраці» монархів і «філософів» заради подальшого прогресу. Під кінець свого життя виявляв прихильність до ідей демократії, але припускав її малоприсадибність до втілення у централізованій державі.

Дідро вважав, що фізично всі люди різні, але поєднує їх те, що вони – природні істоти, що робить їх рівноправними. Тому суспільні класи мають бути скасовані, оскільки вони існували через неправильне розуміння самої сутності людини. Основне завдання – допомогти людям зрозуміти істину та перебудувати суспільство відповідно до людської природи, пояснити «істину» природу організованого суспільного порядку. Розумне те, що орієнтоване на природу, розумне – це і є природне.

Дідро був відданим ідеї суверенітету народу; він виступав за право народу на революцію проти влади тирана. Ідеї мислителя стали одним із сегментів інтелектуальної платформи Великої французької революції.



Дені Дідро
(1713–1784)

18.2.3. Політико-правові погляди Ш.-Л. Монтеск'є на політичну свободу, «дух законів», поділ влади

Одним із найяскравіших представників французького Просвітництва є *Шарль-Луї де Монтеск'є*, талановитий юрист і мислитель. Основні праці: «Перські листи» (1721), «Міркування про причини величі та падіння римлян» (1734), «Дух законів» (1748).

У своїх політико-правових поглядах Монтеск'є ідейно тягнє до договірної концепції походження держави, що була пануючою серед мислителів XVII-XVIII ст. Монтеск'є характеризує додержавний період, коли люди жили дотримуючись низки природних законів (закон мирного співіснування, добування їжі, звернення до людей). Він вивчає вихід із цього (природного) стану, коли згадані закони порушуються, що дало старт війнам, розбрату, майновій диференціації й трансформації природного суспільства перетворюється на організоване (державу).

Погляди Монтеск'є на суспільний договір відрізняються від розуміння цього ж явища попередниками (зокрема, Г. Гроцієм і Т. Гоббсом). Під суспільним договором мислитель розумів передачу всім народом влади володарю, який править за законами; якщо ж правитель порушує їх, то народ отримує право на повстання, зміну правителя. Виникає своєрідна ідея правління законів. У той же час Монтеск'є був прихильником реформування у державі, але за умови створення правового механізму для таких перетворень; у іншому випадку він виправдовує революції та повалення влади.

Монтеск'є є засновником нового напрямку соціальної філософії – *географічного детермінізму*, оскільки перший звернув увагу на: 1) значення історичних і природних умов для формування суспільства; 2) взаємозалежності між природним середовищем і суспільними процесами.

Мислитель неодноразово звертався до проблеми класифікації форм держави, прагнучи віднайти найкращу з них, у якій все функціонуватиме в законодавчих рамках. У результаті він доповнив класичну класифікацію форм правління, розроблену Арістотелем, запропонувавши власну концепцію у якій використав для класифікації два поняття, а саме – природа правління та принцип правління. *Природа правління* – це відносини між правителем та його підданими у державах із різними формами правління. В республіках і монархіях ці відносини регулюються законами, що чітко встановлюють рівноправні зобов'язання обох сторін. У деспотичних державах – відносини характеризуються, як відносини пана та раба, зобов'язання існують лише для підданих, натомість правитель ні перед ким не несе зобов'язань. *Принцип правління* – це своєрідна «душа держави», яка забезпечує стабільність її політичної системи. За цим принципом Монтеск'є класифікував держави на демократії, аристократії, монархії, деспотії. Принцип і природа правління здатні створити стан рівноваги у суспільстві, тим самим обумовлюючи взаємозалежність існування один одного.



Шарль-Луї Монтеск'є
(1689–1755)

Свобода – це право робити все, що дозволено законом.

У державі, тобто в суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише у тому, щоб мати можливість робити те, що можна хотіти, і не бути змушеним робити забороненого.

Із висловлювань Ш.-Л. Монтеск'є

До головних тем політичного вчення Монтеск'є відноситься *політична свобода*. До необхідних умов її забезпечення відносяться справедливі закони та відповідна організація державності. У пошуку “духу законів”, тобто закономірного у законах, мислитель опирався на раціоналістичні уявлення про розумну природу людини, природу речей і под. і прагнув досягнути логіку історично змінюваних позитивних законів, чинники та причини, котрі зумовлюють їх. Мислитель виступив за розподіл законодавчої, виконавчої та судової влад, наголошуючи, що метою такого розподілу є недопущення зловживання владою. Поділ і взаємостримування гілок влади, за Монтеск'є, є головною умовою забезпечення політичної свободи.

18.3. Політико-теоретичні особливості французького Просвітництва радикального та революційно-демократичного спрямування

18.3.1. Суспільний договір і народних суверенітет у теорії Ж.-Ж. Руссо

Визначним представником французького Просвітництва був *Жан-Жак Руссо* – філософ, політичний мислитель, письменник. Основні праці: «Міркування про науку та мистецтво» (1750), «Міркування про походження та основи нерівності між людьми» (1754), «Про політичну економію» (1755), «Про суспільний договір, або принципи політичного права» (1762).

Центральні питання творчої спадщини Руссо – природа людини та її природний стан. Мислитель був упевнений, що нерівність між людьми існувала не завше, був природний стан людини, коли вона жила, не обмежена ні суспільством, ні державою. Руссо наголошував на рівності не лише фізичній, а й політичній, економічній, духовній. Руссо підкреслював відсутність цього стану рівності і намагався знайти відповідь, чи законно відбувся такий перехід від природного стану. «Золота доба» – так Руссо називав природний стан людини, який вона втратила, стан загального щастя та справедливості, гармонії з природою, стан коли людей єднали найкращі чесноти – дружба та милосердя.

Ядром політичної доктрини Руссо є авторська *концепція суспільного договору*, що вплинула на європейську політичну теорію та практику, а також на нетрадиційне для Просвітництва трактування суспільного прогресу та оптимістичне розуміння людини як такої. У своїй концепції мислитель виводив право громадян на повстання, чим намагався виправдати майбутню буржуазну революцію. Руссо виключав людську взаємозалежність у суспільстві, не сприймав судження, що не всі люди діють розумно і, взагалі, що не лише розум керує людиною. Головна ідея – визнання людини від природи доброю, розумною, справедливою, але здатною через взаємозалежність ставати злою, розпусною, що часто штовхає на злочинну діяльність. Основною його міркувань є абстрактна особистість, а не реальна людина.

Основними засадами раціональної теорії «суспільної згоди» Руссо є: 1) рівноправ'я порушила приватна власність, яка розшарувала суспільство на багатих і бідних; 2) нерів-



Жан-Жак Руссо
(1712–1778)

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
ність людей треба усунути розумно: кожна людина повинна володіти рівною частиною власності; 3) природним станом людини є об'єднання людей у рівноправні спільноти. Руссо виступав за приватну власність у незначних розмірах, вважаючи це справедливим і законним.

Суспільний договір за Руссо визначає характер влади: держава заснована на принципі народного суверенітету, що володіє якостями невідчужуваності та нероздільності. Основна задача суспільного договору – віднайти таку форму асоціації, яка захищатиме загальною силою індивіда і власність кожного члена цієї асоціації, і завдяки якій кожний, об'єднається із всіма, підкориться, але тільки самому собі і залишиться настільки ж вільним, як і раніше. Порушивши суспільний договір, індивід не отримує свої колишні права та свою природну свободу, втрачає свободу, отриману згідно договору, заради якої він відмовився від природної. В сукупності всі члени асоціації отримують ім'я народу, по одинці ж – називаються громадянами і підданими, якщо підкоряються законам держави.

Руссо припускав існування трьох основних форм правління – аристократії, монархії, республіки. Ідеалом для нього була невелика патріархальна республіка, у якій громадяни володіють рівним правом обговорення та приймання законів. Мислитель мріяв перетворити Європу в союз дрібних патріархальних республік. Праобразом політичного суспільства він убачав родину, правителя – батька, народу – дітей, які народжуються рівними та вільними, відчужуючи свою свободу лише з власної згоди. В родині любов батька до дітей винагороджується їхньою турботою, в державі ж насолода владою замінює любов, якої немає у володаря до своїх підданих. У той же час, філософ не заперечував, що вся влада від Бога, тому люди зобов'язані підкорятися законній владі. Основою будь якої законної влади серед людей можуть тільки бути домовленості.

Просвітник виступив теоретиком *народного суверенітету*. Влада, що управляється спільною волею, називається у Руссо «суверенітетом». Суверенітет є невідчужуваним, а суверен, як колективна істота, може бути представлений тільки самим собою, передаватись може влада, але ніяк не воля. Філософ обґрунтував безмежну владу народу, оскільки рішення, які прийматимуться всім народом, матимуть обов'язковий характер для всіх підданих суверена і суверен, як приватна особа підпадав би під його виконання. Розробляючи цю ідею, Руссо водночас не припускав ідей поділу влади та її принципів.

У подальшому концепції Руссо були використанні для розробки ідей представницької демократії.

18.3.2. Радикалізм поглядів К. А. Гельвеція та П. А. Гольбаха

Радикальністю поглядів відрізнялися К. А. Гельвецій і П. А. Гольбах. Деїзм, матеріалізм, атеїзм у різних ступенях прояву притаманні їхнім філософським вченням.

Клод Адріан Гельвецій – літератор, ідеолог буржуазії, представників французьких матеріалістів XVIII ст. Основні праці: «Про розум» (1758), «Про людину» (1772, опубліковано по-смертно).

Як філософ-матеріаліст, Гельвецій не міг залишити поза своєю увагою такі поняття, як держава, право, закон. У своїх творах мислитель теоретично обґрунтував вимогу демократичних прав та свобод, спрямованих безпосередньо проти



Клод Адріан Гельвецій
(1715–1771)

основ феодально-абсолютистської влади. Свої міркування Гельвецій будував на визначенні ролі соціального середовища в житті людини. Він стверджував, що характер людини є детермінований соціальним середовищем, політичними і правовими установами. Учений підкреслював, що люди від природи мають однакові розумові здібності, а розумова нерівність – наслідок різного виховання. Отже, причина нерівності – це різні умови життя та виховання.

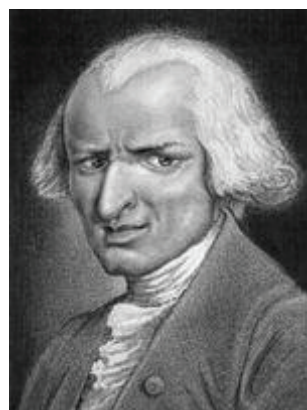
Гельвецій дотримувався думки, що народ рухається тільки силою закону, тому його погляди можливо змінити лише завдяки реформуванню законодавства. Справа мораліста вказати на закони, виконання яких забезпечить законодавець, наклавши на них печатку своєї влади. Закони майбутнього мають досягти своєї основної мети – загального блага. Гельвецій визначився, що ідеальний суспільний лад – приватновласницький. У той же час мислитель був проти різкої майнової диференціації суспільства. Саме законодавче регулювання здатне справедливо розділити майно, збільшуючи кількість власників у державі. Гельвецій використовував принцип «соціальної корисності», тобто розмір отриманої частини від загального блага залежатиме пропорційно від внеску кожної людини у державну скарбницю. Оскільки бідняки страждають, спостерігаючи розкішне життя багатців, то, на його думку, доречним буде щорічне виділення коштів найбільш бідним сім'ям на купівлю невеликих ділянок землі. У бідності Гельвецій вбачав причини заздрості, ненависті та злочинності.

Учений вважав, що відсутність добрих законів розпалює прагнення до великих багатств. Потрібні закони, які задовольнили б інтереси більшості громадян заради інтересів самої держави. Порушників закону потрібно карати, а за добродесну поведінку – винагороджувати. Погляди Гельвеція були прогресивними для свого часу і частково втілені в актах Великої французької революції.

Поль Анрі Гольбах – філософ, просвітник, письменник, енциклопедист. *Основні праці*: «Основи всезагального моралі, або катехізис природи» (1765), «Система природи, або про закони світу фізичного й світу духовного» (1770), «Галерея святих» (1770), «Здоровий глузд» (1772), «Природна політика, або Бесіди щодо справжніх принципів правління» (1773). Будучи матеріалістом, Гольбах не поширював цей принцип на свої політичні погляди щодо державного управління, виступав прихильником школи природного права.

Гольбах дотримувався думки, розповсюдженої в той час, щодо ототожнення держави з публічним управлінням, тому часто аналіз його політико-правових ідей призводить до плутанини його теоретичних напрацювань. Унаслідок цього досі залишається непомітним той факт, що Гольбах фактично виклав тогочасний стан теорії держави, хоча сам цей термін використав вкрай неінтенсивно. Вважається, що під словом «суспільство» філософ мав на увазі саме державу. «При об'єднанні в суспільство, люди погоджуються поставити себе в залежність від потужної волі влади, яка є представницею їх спільної волі, щоб досягти більшого спокою та щастя, мирно та спокійно насолоджуватися плодами своєї праці та, нарешті, огородити себе від недоліків всередині свого суспільства та від нападів ззовні».

На думку Гольбаха, уряд ставить перед членами суспільства мету, до якої мають прагнути та сприяти її здійсненню всі громадяни. Це безпека, щастя та збереження су-



Поль Анрі Гольбах
(1723–1789)

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч пільства. Однак межі підкорення Гольбах вбачає у справедливості заради інтересів усього суспільства. Підкорення має бути розумним і добровільним за умови законної влади. Де панує закон, там і свобода, яка не пов'язана із формою правління. Суспільство, на думку мислителя, це царство розуму, завдяки якому люди знайдуть шлях до визволення, отримують назад свої природні права (свободу, власність, безпеку). Гольбах вважав, що людину змушують думати, що вона вільна, хоч це і не так. Однак, мислитель не був прихильником революції, розум, на його думку, не вимагає повстань та крові.

Мислитель заперечував думку, що до існування держави люди перебували у природному стані (цей стан він називав утопією). Основа держави – це суспільний договір, до якого людей підштовхнув власний егоїзм та корисливість. Із іншого боку – природне бажання індивіда жити з подібними собі істотами.

Гольбах був прихильником конституційної монархії, в деяких випадках припускав існування освіченого абсолютизму, співпрацю монарха із народним представництвом. В іншому випадку монарх легко перетвориться на тирана.

18.4. Основні ідеї італійського Просвітництва (Дж. Віко, Ч. Беккарія)

Упродовж кількох століть історико-політичний розвиток Італії був досить складним, фактично країна була політично роздробленою, перетворювалася на занепадаючу державу з внутрішніми конфліктами, що не сприяли консолідації суспільства. Італійські просвітники XVIII ст., розробляючи свої політико-правові вчення, висловлювали бажання допомогтися централізації держави. Основними представниками цього періоду в італійській політичній думці є Дж. Віко та Ч. Беккарія.

Джамбатіста Віко – філософ, юрист, засновник філософії історії та психології народів. Основні праці: «Про незмінність правознавства» (1720-1721), «Підстави нової науки про загальну природу націй» (1725).

Віко радикально переробив і поглибив ідею Полібія про циклічний розвиток суспільства. Людські вчинки – це і є історія, які направляє божественне провидіння. Темпоральний рух суспільства філософ розглядає як множинність історичних коловоротів, при цьому чітко виділяючи три епохи – «*вік богів*» (дитинство), «*вік героїв*» (юність), «*вік людини*» (зрілість).

Перший період – патріархальна теократія, у якій соціальну владу уособлювала в собі патріархальна сім'я та первісна релігія, де відбувається зародження основ права. Суспільством керували жерці. *Другий* період, згідно Віко, представлений аристократичною республікою, яка втілюється в рисах традиційного або героїчного авторитету політика, що зумовлює відповідні принципи правового законодавства. У *третьому* період розум людини здатний розвиватися згідно світового розуму, настає стан громадянського суспільства всіх людей. Період гуманізму, всеосяжної довіри до людей і досвіду розуму, поведінка зумовлена високою людською мудрістю. Головними принципами політико-правового життя стають свобода, юридична рівність і загальне благо; закони мудро поєднують загальнодержавні інтереси із особистими. У цей період розуміння права власності, сво-



Джамбатіста Віко
(1668–1744)

боди та правового захисту набувають широкого розвитку. Лише у «вік людини» ці принципи досягають свого розвинутого стану.

Від природи людина скромна, наділена почуттям громадянського обов'язку. Єдиним засобом покращення життя кожного, на думку Віко, є індивідуальний підхід до навчання і культури. Ідеал для Віко – досягнення вічної природної республіки. Гостро піддавав критиці договірну теорію походження держави. Вважаючи, що кожна форма державності має свої об'єктивні принципи та підстави виникнення, але це не договір.

У викладі своїх політико-правових ідей Віко застосовував аналогії, що не сприяло широкому розумінню його концепцій. Деякі наведені приклади здаються надуманими та непереконливими, тому довгий час філософські погляди Віко не визнавалися у світі.

Чезаре Беккарія – філософ, публіцист, громадський діяч, теоретик кримінального права. Здобув світове визнання завдяки праці «Про злочини та покарання» (1764), яка відразу була перекладена на кілька мов. На становлення Беккарія як філософа значну роль відіграли політичні концепції Монтеск'є, Вольтера, Руссо.



*Чезаре Беккарія
(1738–1794)*

Прихильник природно-правової доктрини, Беккарія вважає, що постійні війни й свавілля втомили індивідів; вони, пожертвувавши часткою належної їм свободи, об'єдналися, щоб спокійно, в безпеці насолоджуватися іншою її частиною. Сума часток пожертвувань на загальне благо утворила верховну владу нації, яка повинна була забезпечити людям нормальне існування під покровом справедливих законів. Але миру і правди немає, докола насильство і безправ'я, оскільки велика частина законів – не що інше, як привілеї. Чому так сталося, що на одному полюсі виявилися могутність і щастя, а на іншому – лише приниження і злидні? У Беккарія існує на цей рахунок проникливий здогад. Він вказує на матеріальне коріння соціальної несправедливості. Право власності – ось що визначає злиденне існування більшої частини людства.

У теорії Беккарії викладена концепція суспільного договору та природного права, принципи рівності всіх перед законом, розглядається щастя людини як найвище благо, якого досягти можна шляхом прийняття гуманних законів, до якого має прагнути кожне суспільство. Філософ стверджує, що під час укладання суспільного договору, люди створили громадянське суспільство із позитивним законодавством.

Значну увагу Беккарія присвятив аналізу нормативно-правових засад функціонування суспільства, зокрема, питанню покарань. Жорстокість покарань – це свідчення жорстокості суспільства у якому перебувають самі люди. Тому він писав: «...мета покарань полягає не в катуванні і мученні людини», а «лише в тому, щоб перешкодити винному знову завдати шкоду суспільству й утримати інших від здійснення того ж». Беккарія виступав за гуманізацію всієї сфери кримінальної відповідальності і був проти смертної кари. Вважаючи, що смертна кара суперечить Божому бажанню, люди не можуть позбавляти життя собі подібних. Скасування смертної кари сприятиме піднесенню морального рівня та розповсюдженню гуманістичних принципів. У майбутньому це поклало початок руху аболіціоністів, які виступають проти смертної кари як виду покарання. Окрім цього, саме Беккарія запропонував принцип презумпції невинуватості: «Ніхто не може бути названий злочинцем, доки не винесено обвинувальний вирок».

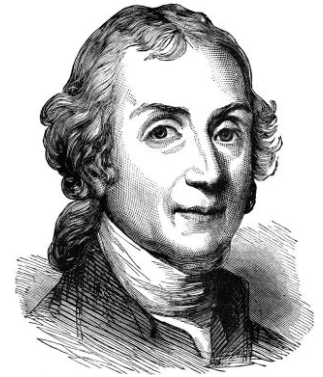
18.5. Політико-правові концепції англійських мислителів (Дж. Прістлі, А. Сміт, Д. Юм)

Джозеф Прістлі – філософ, громадський діяч, хімік. Основна праця: «Дослідження про матерію та дух» (1777). Прістлі був прихильником матеріалізму, хоча розумів, що закони матеріального світу створені божественним розумом (деїзм). Із принципом матеріальності світу Прістлі з'єднав ідею найсуворішої причинної обумовленості всіх явищ, відкидаючи твердження теологів, ніби людина як частка матерії не несе відповідальності за свої вчинки.

Учений розробляв ідеї громадянськості й громадянського виховання, зокрема, вчення про політичні та громадянські свободи. Виховання громадянськості, на його думку, залежить від повноти цих свобод, які суспільство надає особистості. Під громадянськими правами розумів: право на власні дії, які зберігають за собою громадяни, які не можуть порушуватися посадовими особами. Політична свобода є природним захистом громадянської. У суспільстві, де відсутня політична свобода, панує свавілля і насилля. Розуміння існування політичного та громадянського рабства принижує особистість, нівелює її ініціативу як громадянина. І, навпаки, коли існує відчуття політичної та громадянської свободи, це спонукає до активних дій, підносить людину в її власних очах.

Адам Сміт – економіст, філософ-етик, засновник класичної теорії політекономії. Слава великого економіста, різностороння творча діяльність сприяють недооцінці його вкладу у розвиток політичної науки. Основні праці: «Теорія моральних почуттів» (1759), «Дослідження про природу і причини багатства народів» (1776), «Система подвійного вкладення» (1784), «Лекції з юриспруденції» (вперше опубліковано у 1978).

При аналізі ліберального напрямку у політичних вченнях кінця XVIII – першої половини XIX ст. ми детально аналізуватимемо концепцію Сміта (див. пит. 23.2). Зараз хочемо звернути увагу лише на кілька «просвітницьких» характеристик поглядів мислителя. У поглядах Сміта прослідковується прагнення підвести філософський фундамент під економічну «теорію власності». В полі зору Сміта – мануфактура як інститут капіталістичного господарювання, наймана праця та її розподіл, обмін товарів, господарська діяльність і под. Сміт сформулював концепції «*економічної людини*» і «*природного порядку*», вважаючи людину основою суспільства. В центрі уваги було питання про узгодженість інтересу власника і його здорового глузду, ініціативи, гідності, честі; наскільки поведінка людини співпадає з її мотивами та прагненнями до особистої вигоди. Людина думає, що діє лише у власних інтересах, а фактично, сприяє загальному благу. Індивід «*невидимою рукою*» направляє до цілі, якої не мав на увазі. Для існування природного порядку потрібна «*система природної свободи*», основу якої дослідник бачив у приватній власності. Він рекомендував для збагачення держави будь-якими засобами збільшувати в ній запаси благородних металів, встановити оптимальне співвідношення виробництва та споживання.



Джозеф Прістлі
(1733–1804)



Адам Сміт
(1723–1790)

В основі політичних поглядів Сміта лежить концепція природи людини, у якій виділяється п'ять характеристик людської натури. *Перша* – вразливість тіла, власності, репутації людини. *Друга* – соціабальність, тобто соціалізація індивіда, засвоєння цінностей і норм спілкування, прагнення жити у суспільстві. *Третя* – особистий інтерес та самоповага. Відсутність цієї характеристики унеможлиблює соціабальність індивіда. Лише заради власних інтересів, вважає Сміт, людина здатна до вчинків на благо всього суспільства. *Четверта* – обмеженість людського інтелекту та фізичних можливостей від природи, що є причиною помилок, неправильних суджень, амбіціозності. *І п'ята* – унікальність кожного індивіда, нерівність між ними (матеріальна, соціальна, інтелектуальна).

На думку Сміта, держава виникла в результаті еволюції суспільства та з розвитком приватної власності. Основне призначення держави – утверджувати справедливість, захищати власність і право. Важливим показником держави є принцип поділу влади. Сміт визначив обов'язки держави, зокрема, захист суспільства, охорону країни, сприяння торгівлі, підтримку народної освіти. Вважав, що поєднання права та моралі призведе до мінімалізації протиріч та конфліктів, і лише цивілізована та розвинена держава в змозі це забезпечити. Такою державою, для Сміта була Англія XVIII ст. з конституційно-монархічним устроєм.

Девід Юм – філософ, історик, економіст. Основні праці: «Трактат про людську природу» (1739-1740), «Есе» (1741-1742), «Дослідження про людський розум» (1748), «Дослідження принципів моралі» (1751), «Діалоги про природну релігію» (1779). У концепції Юма поєднується критика традиційного вчення про душу та революційні новації у філософській психології.



Девід Юм
(1711–1776)

Ставлячи за мету розробку філософської концепції людини, Юм стверджував, що її основою є теорія пізнання. Вважав, що ніякий людський досвід не може довести існування Бога. Наполягав, що людському розуму недоступно нічого, крім образів і сприймань, ідеї походять від почуттів. Людина не в змозі встановити співвідношення між образом і його об'єктом. Джерелом знань про порядок речей служать не теоретичні дослідження, а віра. Згідно Юму, результати зусиль філософів демонструють лише сліпоту і слабкість людського розуму.

У своїх працях Юм описував поведінку індивіда в громадянському суспільстві. Вважав причиною створення останнього усвідомлення людиною потреби у забезпеченні особистого життя, власності, свободи. Суспільство народжувалося в праці та муках із егоїстичного бажання. Тому мислитель досить критично оцінює договірну теорію походження влади, а концепція суспільного договору видається йому неправдоподібною («філософська фікція»).

Юм не оминає історичний підхід до формування та розвитку політичних інститутів. Він визначив чинники самоорганізації в громадянському суспільстві і за допомогою цього пояснює конвенціональну основу суспільної взаємодії. Дослідник принципово не погоджувався з отожденням «справедливості» та «рівності», доводячи, що повної рівності не існує. Якби це було не так, стверджує Юм, то це було б надзвичайно згубно для людського суспільства.

Юм був прихильником приватної власності, вважаючи її засобом підтримання стабільності та вироблення законів. Перевиховання та приборкання егоїзму, що виникає з

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
домагань на чужу власність, Юм вважає одними із вирішальних чинників становлення цивілізованої, громадянської, правової взаємодії людей. Він запропонував одну із перших типологій політичних партій, виділивши три типи партій: партії інтересу, партії принципів, партії прихильності.

Отже, визнання неминучості самолюбства як якості людської природи, але визнання значних можливостей людського роду у вихованні та вдосконаленні соціальних чеснот, підтримання власності та працьовитості, завдяки законам права і моралі, досягнення згоди і поміркованості в політиці, релігійна віротерпимість, громадянські права і свободи – основні принципи соціально-філософських поглядів видатного мислителя Д. Юма.

18.6. Політико-правові погляди німецьких просвітників (Х. Томазій, Й. Г. Гердер)

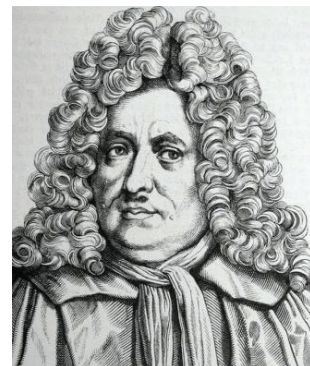
Спустошлива Тридцятилітня війна (1618-1648) негативно відобразилася на соціально-економічному становищі Німеччини. Роздроблена на сотні самостійних князівств, вона помітно відрізнялася за рівнем розвитку від Франції, Голландії, Англії. Але попри це поступово пускає пагони капіталізм, з'являється опозиція існуючому режиму і наприкінці XVII ст. зароджується німецьке Просвітництво. Його рисою була слабкість критики існуючих політико-правових інститутів, схильність до згоди із владою, але це пояснюється слабкістю тогочасної молоді буржуазії, її тотальною залежністю від князівських дворів. Представники німецького Просвітництва (Й. Г. Гердер, С. Пуфендорф, Х. Томазій, Х. Вольф, М. Кнутцен, Т. Лау та ін.) чимало зробили для подальшої систематизації та популяризації доктрини природного права, її пристосування до потреб буржуазного напрямку розвитку країни. У даній темі ми зупинимося лише на двох представниках.

Христіан Томазій – філософ, юрист, теоретик природного права, входив до поміркованого крила Просвітництва. Основні праці: «Установлення божественного законодавства» (1688). «Основи права природного та народів» (1705).

Філософ був глибоко віруючою людиною, однак прагнув звільнити філософію та державу від впливу богослов'я. Він виступав проти існування жодної державної релігії та зазіхань церкви на духовну свободу людини, проти переслідування єретиків, але, одночасно, рекомендував заборонити пропаганду єретичного віросповідання.

Згідно вчень Томазія, заперечується божественне походження влади правителів, пропонується державну владу вважати витвором людства. Оскільки держава, на його думку, виникла з договору, коли на шляху людей постали різні перешкоди, боротися з якими покликана держава. Божественне право стосується лише духовного, внутрішнього світу людини, воно не пов'язане із природним правом, яке розповсюджується на публічне життя. Природне право – це і норма поведінки, і закон загального прагнення до щастя та любові. Природне право дароване Богом, але на цьому його участь завершується.

Томазій перший спробував встановити відмінність між правом та мораллю. Він сформулював три правила поведінки людини: правило чесної поведінки і зараховував його до моральної сфери, друге правило – гідної поведінки, що стосується сфери моралі

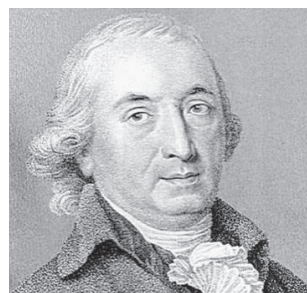


*Христіан Томазій
(1655–1728)*

і політики, третє – правомірної поведінки, справедливості, яке і складає основу сфери права. Мета права, на думку Томазія, – оберігати світ і регулювати відносини між людьми, мета моральності – звернення до окремої людини, вплив на її внутрішній світ.

Найкращою формою правління Томазія називав освічений абсолютизм, що здатний подолати свавілля дрібних князів, централізувати державу під владою сильного і мудрого монарха, який забезпечить прийняття справедливих законів. Першочергове завдання такого монарха – бути «моральним обличчям» для всіх громадянами. Основне завдання права, на думку філософа, звільнити державу від впливу схоластики, відділити компетенцію держави від компетенції церкви. У майбутньому Томазія передбачав існування людської спільності, де пануватиме суцільне щастя (відміна приватної власності, моральна досконалість).

Йоганн Готфрід Гердер – філософ, письменник, засновник історії культури, основоположник етнічної концепції нації та культурницького націоналізму. Сфера наукових інтересів – зародження життя на Землі, особливості розвитку народів різних країн, місце релігії, культури, мови у вихованні. *Основні праці:* «Трактат про походження мови» (1772), «Ще одна філософія історії» (1774), «Ідеї до історії філософії людства» (1784-1791).



Йоганн Готфрід Гердер
(1744–1803)

Гердер вважав, що розвиток людства нерозривно пов'язаний зі світовим процесом. Учений увійшов в історію етнополітології як творець етнічної теорії нації. Він обґрунтував ідею належності кожної людини до певної спільноти, наголошуючи, що найбільш природною і важливою з-поміж них є етнічна група або нація. Гердер відмічав здатність народів пристосовуватися до своєї землі. Стиль життя, діяльність, кругозір народу визначається кліматично. Багато вчений розмірковував над релігією, в результаті назвав її давньою та священною традицією Землі. На думку Гердера, помилковим вважати, що наука і культура принесла релігію, навпаки, релігія дала людству науку та культуру.

Актуальною є ідея Гердера про різноманітність і рівноцінність культур, можливість та потребу їх мирного співіснування. Він підкреслює факт глобальної взаємодії

та взаємозв'язку національних культур, їх роль у забезпеченні прогресу людства. Мислитель рішуче заперечував імперську форму державного устрою, що стоїть на заваді збереження та вільного розвитку етнопонаціональних культур.

Гердер розглядав закони суспільного розвитку, які вважав природними. Закони природи – це блага, їх потрібно віднайти. Вони не зміняться заради людини, людина повинна їх пізнати. Найвища ціль суспільного розвитку – гуманність, до якого людство поступово рухається від менш досконалих станів суспільного життя. Гуманність складає основу характеру людства, що закладений в людини у вигляді здібностей, які виховуються. Суспільство – органічна система індивідів, поза якою людина нічого не варта. Зв'язок, що поєднує людей в органічну єдність суспільного життя, – це культура, найважливішими елементами якої є мова, наука, ремесло, мистецтво, родина, релігія, держава.

ooo ooo ooo ooo ooo

Підсумовуючи, підкреслимо надважливе значення теорії мислителів Просвітництва для подальшого розвою політичної думки. Просвітництво вперше конструктивно заперечує

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
чило ідеологію феодального суспільства, було невід'ємною частиною тієї боротьби, яку молода на той час буржуазія і народ вели проти феодального ладу. Просвітники боролися проти ідейного абсолютизму церкви, за усунення старих норм суспільно-політичного буття. Діячі Просвітництва прагнули утвердити на землі «царство розуму», в якому люди будуть досконалими в усіх відношеннях, торжествуватиме гармонія інтересів вільної людини і справедливого суспільства, а гуманізм стане нормою соціального життя. Діяльність просвітників спрямовувалася на розповсюдження раціонального знання, впровадження у суспільне життя цінностей, які базуються на повазі до людської гідності. Виключно важлива роль відводилася процесові морального, естетичного виховання індивіда, прищеплення йому потреб у добрі, красі, істині, рис істинного громадянина.

Цією темою охоплена лише незначна частина мислителів-просвітників та їх ідей. У межах кількох наступних тем аналізуватимуться підходи цієї часово-світоглядної групи мислителів, зокрема, американських, німецьких представників політичної думки. Їх виокремлення в самостійні теми пояснюється бажанням авторського колективу краще структурувати матеріал із огляду на його великий обсяг.

Питання для самоконтролю

1. У чому зміст Просвітництва як ідейної течії?
2. Що критикували філософи доби Просвітництва, а які ідеї пропагували?
3. Які Вам відомі політико-правові школи доби Просвітництва?
4. Назвіть основне гасло періоду Просвітництва.
5. Хто був основоположником поміркованої течії французького Просвітництва?
6. Що, на думку Вольтера, є найціннішим подарунком Бога людині?
7. Що під суспільним договором розумів Ш.-Л. Монтеск'є?
8. Як характеризували Ж.-Ж. Руссо та П. А. Гольбах природний стан людини?
9. Перерахуйте основні засади раціоналістичної теорії «суспільної згоди» Ж.-Ж. Руссо?
10. Що під принципом «соціальної корисності» розумів К. А. Гельвецій?
11. Охарактеризуйте епохи, які виділяє Дж. Віко, в результаті темпорального руху суспільства?
12. Назвіть причину, на думку Ч. Беккарія, злиденного існування значної частини людства?
13. Що під політичною свободою розумів Д. Прістлі?
14. Як пояснює Д. Юм причину створення громадянського суспільства? В яких умовах воно «народжувалося»?

Література

Афонін Е. Віко Джамбатіста / Е. Афонін, Т. Новаченко // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 125-127.

Вагіна О. Руссо Жан-Жак / О. Вагіна // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 572-573.

Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / К. А. Гельвецій. – К. : Основи, 1994. – 413 с.

Гольбах П. Избранные произведения: в 2-х т. / П. Гольбах. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 715 с.

Гриценко Т. Культурологія / Т. Гриценко, С. Гриценко, А. Кондратюк. – К. : Центр учбової літератури, 2007.

Дзьобань О. Вольтер / *О. Дзьобань* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 135-136.

Дзьобань О. Гельвецій Клод Адріан / *О. Дзьобань* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 156-157.

Жизнь Джамбаттиста Вико, написанная им самим [сокр.] // Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Перев. с итал. и коммент. А. А. Губера. – Л. : Художественная литература, 1940. – С. 477-502.

Зінченко О. Томазій Христіан / *О. Зінченко* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 636-637.

Кармазіна М. Дідро Дені / *М. Кармазіна* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 214-215.

Кириленко Г. Краткий философский словарь / Г. Кириленко, Е. Шевцов. – М. : АСТ. – 2010. – 479 с.

Конотопцев О. Теорія суспільного договору як сучасне уявлення про державу XVII-XVIII ст. / *О. Конотопцев* // Теорія та практика державного управління. – 2009. – Вип.4. – С. 33-40.

Куц Г. Юм Девід / *Г. Куц* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 736-737.

Куян І. Особливості розуміння ідеї суверенітету в політико-правовій думці західних держав XVI-XVIII століття / *І. Куян* // Наук. вісн. Чернівець. ун-ту. – 2010. – Вип. 538. Сер.: Правознавство. – С. 30-35.

Левкулич В. В. Особливості теоретизації проблеми справедливості у соціально-філософській думці Просвітництва / *В. В. Левкулич* // Гілея. – 2013. – Вип. 69 (№ 2). – С. 377-381.

Мироненко О. Історія вчень про державу і право: навч. посіб. / *О. Мироненко, В. Горбатенко*. – К. : Академія, 2010. – 454 с.

Мусієнко Н. Тенденції масовості і елітарності у контексті Просвітництва і Романтизму [Електронний ресурс] / *Н. Мусієнко*. – Режим доступу: http://mari.kiev.ua/PDF_2011/Suchasni_prolemy_6_2010/132-152.pdf.

Панов М. Чезаре Беккарія і його славнозвісний трактат «Про злочини та покарання» (до 250-річчя опублікування) / *М. Панов* // Право України. – 2014. – № 9. – С. 226-244.

Протосавіцька Л. Політичні і правові погляди Клода Адріана Гельвеція / *Л. Протосавіцька* // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. – Сер. : Право. – 2014. – Вип. 197(1). – Ч. 3. – С. 22-26.

Рудакевич О. Гердер Йоганн Готфрід / *О. Рудакевич* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 158-160.

Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. – К. : Port-Royal, 2001. – 349 с.

Тема 19.

Прагматично-раціоналістичні політичні і правові концепції у США доби Просвітництва та періоду боротьби за незалежність. Американський конституціоналізм

- 19.1. Вплив Просвітництва на формування американської політичної думки. Загальна характеристика політичних учень періоду Війни за незалежність в Америці
- 19.2. Політико-правова концепція Т. Пейна. Становлення основних принципів американського лібералізму
- 19.3. Т. Джефферсон та його теоретична і практична спадщина: народний суверенітет та Декларація незалежності США
- 19.4. Влада, демократія та суспільний договір у концепції А. Гамільтона
- 19.5. Федералізм та ідея республіканського правління в політико-правовій ідеології США (Дж. Медісон, Дж. Адамс, Б. Франклін)
- 19.6. Оцінка та значення політичних і правових поглядів «батьків американської конституції»

19.1. Вплив Просвітництва на формування американської політичної думки. Загальна характеристика політичних учень періоду Війни за незалежність

У попередній темі ми уже детально аналізували сутність Просвітництва та його основні політичні ідеї. Мріючи про нове суспільство, просвітники зовсім не вважали, що революція – це кращий спосіб вирішення соціально-політичних питань. Насильству вони протиставляли духовну освіту народу та правителів, вважаючи головною справою розсіяти пільму пересудів і невігластва. Але на практиці миролюбиві теорії просвітників відіграли ще й революціонізуючу роль у суспільній свідомості. Низка революцій відбулися під знаком ідей Просвітництва, перш за все теорії природного права та суспільного договору. Безпосередньо не закликаючи до повалення державного ладу, просвітники насаджували у свідомість людини думку про те, що її волі й знань достатньо для перебудови суспільства. «Май мужність користуватися своїм розумом», – закликав у праці «Що таке Просвітництво?» (1784) кенігсберзький самітник, родоначальник німецької класичної філософії І. Кант.

Революційний характер ідеології Просвітництва мав неоднозначні наслідки як у теорії, так і в суспільному житті. Так, діячі епохи Просвітництва негативно ставились до історичної минувшини, особливо до Середньовіччя, як до «темних віків», насичених містицизмом, ірраціоналізмом та марновірством. Ідеологія Просвітництва ігнорувала національне розмаїття світової історії, акцентуючи увагу на суто загальнолюдських цінностях. Ідеї англійських мислителів дореволюційної, революційної та післяреволюційної доби надихнули борців за незалежність північноамериканських колоній. Проте ті у своїй ідеології синтезували правові ідеї конституційної, а згодом парламентсько-консти-

туційної монархії Англії, окремі концепції епохи Просвітництва та ментальні стереотипи пуританізму.

Поява США як незалежної держави є результатом війни 1775-1783 рр. англійських колоністів супроти метрополії. Активний розвиток боротьби проти колоніального панування Англії відносять до 60-х рр. XVIII ст. У ті роки питання щодо відокремлення від метрополії ще не стояло. Колоністи обмежувались тоді вимогами зрівнювання політико-правового режиму в колоніях із режимом Англії. Ці вимоги теоретично ґрунтувались на принципах англійського загального права та конституційності, яка сформувалась із завершенням Англійської революції. Починаючи з 70-х рр. XVIII ст. вимоги колоністів стали більш радикальними, а для їхнього обґрунтування було обрано природно-правову доктрину, що з'явилася до того часу в Західній Європі.

У роботі I Континентального конгресу (1774) ще зберігаються обидва ідейні напрями – у прийнятій конгресом Декларації прав джерелами права колоністів проголошувались «закони природи, британські конституційні установки та колоніальні хартії». Конгрес проголосив: колоністи мають природні права на життя, свободу та власність, усіма правами жителів метрополії і всіма правами, які є в колоніальних хартіях, «права і свободи американських поселенців не можуть бути заборані чи обмежені будь-якою владою без згоди на те самих колоністів».

Вирішальний вплив на формування політичної і правової думки в колоніях мала передова на той час природно-правова теорія в трактуванні Т. Гоббса, Дж. Мільтона, Дж. Локка, Вольтера, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо. Найбільш впливовими представниками політичної думки США того часу були активні учасники визвольного руху в колоніях Т. Пейн, Т. Джефферсон та А. Гамільтон. За своїми політичними поглядами вони належали до різних течій. Зокрема, Т. Пейн і Т. Джефферсон – найвидатніші представники демократичних сил, які зробили помітний внесок у перемогу незалежності. Їхні ідеї були особливо близькі широким народним масам і стали підґрунтям Декларації незалежності США (1776), що мала значиму роль в об'єднанні колоністів у боротьбі супроти англійських колонізаторів. Водночас А. Гамільтон представляв інтереси фінансової й торгово-промислової буржуазії, плантаторів із поміркованими політичними настроями. Оскільки наслідками перемоги скористалися перш за все вони, погляди Гамільтона і мали вирішальний вплив на Конституцію США (1787), де від ідейного вантажу Декларації незалежності США практично залишилася лиш ідея народного суверенітету, про що згадується в преамбулі Конституції.

19.2. Політико-правова концепція Т. Пейна. Становлення основних принципів американського лібералізму

Томас Пейн – уродженець Англії, приїхав до Америки за порадами й рекомендаціями Б. Франкліна. Під час американської війни за незалежність став популярним публіцистом, про що засвідчує політико-філософський трактат «Права людини» (1791), що за кількістю перевидань і перекладів на інші мови, конкурує з поемою Дж. Г. Байрона «Чайлд Гарольд». Основні праці: «Здоровий глузд» (1776), «Століття розуму» (1794), «Американська криза» (1783), «Аграрна справедливість» (1797) та ін.

Пейн – активний учасник політичного життя революційної Франції, депутат Конвенту. За критику яacobinського терору був ув'язнений і лиш за щасливим збігом обставин

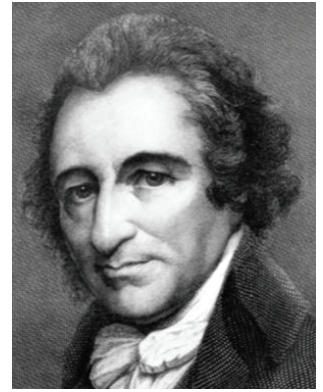
уникнув смертної кари. В ув'язненні Пейн написав антицерковний памфлет «Століття розуму» (1794).

Пейна вважають одним із найбільш радикальних представників демократичної політичної і правової ідеології періоду Війни за незалежність. Включившись пізніше за інших її представників у визвольний рух колоній, він перший серед них у статті «Серйозна думка» (1775) поставив питання про відокремлення колоній від Англії й утворення незалежної держави. Саме Пейн у памфлеті «Здоровий глузд», – найбільш відомому зі всіх його творів, – показав недосконалість державного ладу Англії і запропонував назву держави, яку повинні створити колоністи – «Сполучені Штати Америки». Від імені тверезомислячого американського патріота Пейн вибірково захищав ідеї республіканського самоврядування штатів і глибоко критикував явні та приховані недоліки спадкової монархії і наполовину республіканського парламенту метрополії. Ідеї цього памфлету відобразились у Декларації незалежності США, автором якої був Т. Джефферсон.

Із початком революції у Франції Пейн видає працю «Права людини», де захищає демократичні права і свободи, проголошені французькою Декларацією прав людини і громадянина (1789). Права людини утворюють принцип чи необхідний атрибут республіканського правління і в цій своїй якості – атрибут світського правління всіх цивілізованих націй. Поряд із багатьма іншими представниками природно-правової теорії того часу, Пейн розрізняв *природні й громадянські* права людини. Перші (природні) властиві їй від народження, «за правом її існування». До них Пейн відносив право на щастя, свободу сумління, свободу слова. Цими правами людина наділена в природному стані, що згідно його бачення, було історичним фактом (це зближує його з Дж. Локком) і, на його думку, ще збереглось на той час у північноамериканських індіанців.

Аналізуючи другу групу прав, Пейн зауважував, що з утворенням суспільства й держави люди передали частину своїх природних прав у «загальний фонд». Так виникають громадянські права, які людина має як член спільноти. Це ті права, які вона не здатна захистити своїми силами, таким Пейн вважає і право на власність – право набуте, а не природне.

Подібно до Ж.-Ж. Руссо, Пейн вважає, що в природному стані не існувало приватної власності на землю – земля була «загальною власністю людського роду». Приватна власність з'являється з переходом до землеволодіння, а також у результаті «недоплати працівникам». Разом із нею виникає поділ людей на багатих і бідних. За природою всі люди рівні у своїх правах, а поділ на багатих і бідних є наслідком появи приватної власності (до речі, у ідейного супротивника Пейна, А. Гамільтона, поділ на багатих і бідних має природне походження). Одним із перших у Північній Америці Пейн ще в 1775 р. виступив супроти рабовласництва і вимагав визволення рабів.



Томас Пейн
(1737–1809)

Деякі автори настільки змішали поняття «суспільство і «уряд», що між ними не залишилося жодної чи майже жодної відмінності; тим часом це речі не тільки відмінні, але і різного походження. Суспільство створюється нашими потребами, а уряд – нашими вадами; перше сприяє нашому щастю позитивно, об'єднуючи наші блага пориви, другий же – негативно, приборкуючи наші вади; одне заохочує зближення, інше породжує ворожнечу. Перше – це захисник, друге – каратель.

Т. Пейн

Держава, на думку Пейна, виникає відразу ж після об'єднання людей у суспільство, бо необ'єднані люди самостійно не здатні зберігати справедливість у стосунках між собою. Її створюють люди згідно суспільного договору – єдино можливого способі утворення держави. Саме тому верховна влада в державі повинна належати самому народу. З ідеї народного суверенітету Пейн робить висновок про право народу на повстання й революцію. Цими ж ідеями народного суверенітету і права на революцію він обґрунтував допустимість і необхідність відокремлення колоній Англії й утворення власної незалежної держави.

Коли всі інші права потоптані, право на повстання стає безперечним.

Т. Пейн

Коли народ боїться уряду – це тиранія. Коли уряд боїться народу – це свобода.

Т. Пейн

Аналізуючи форми держави, Пейн розрізняв «старі» (монархічні) і «нові» (республіканські) форми. В основу цієї класифікації покладено принципи утворення правління – спадковість або виборність. Пейн різко критикував державний лад Англії й дореволюційної Франції. Правління, що ґрунтується на передачі влади у спадок, він називав «найнесправедливішим і найнедосконалішим із усіх видів правління». Виходячи з того, що урядова влада вимагає таланту та здібностей, які не можуть переходити у спадок, очевидно, що невігласька країна більше підходить не для республіканського, а для монархічного й аристократичного правління. Не маючи під собою ніякого правового підґрунтя, така влада невідворотно, за Пейном, стає тиранічною.

Республіканське правління, за Пейном, повинно ґрунтуватися на принципі народного представництва, «створюватися в інтересах суспільства і здійснюватися в його інтересах, як індивідуальних, так і колективних». Саме тому, що його підґрунтям є народний суверенітет, верховною владою повинен розпоряджатися законодавчий орган, сформований на основі всезагального виборчого права, що є підставою для реалізації природної рівності людей.

Суспільство в будь-якому своєму стані є благом, уряд же, і найкращий, є лише необхідним злом, а в гіршому випадку – злом нестерпним...

Т. Пейн

Саме з цих позицій Пейн критикував Конституцію США, у період прийняття якої сам перебував у Європі. Так, у закріпленні Конституцією системи «стримувань і противаг» він справедливо вбачав вплив теорії розподілу влад Монтеск'є, з якою не погоджувався. Недоліком Конституції Пейн вважав і створення двопалатного законодавчого органу, сформованого на ґрунті цензового виборчого права, що існувало в штатах. Надто тривалим (шість років) був, на його думку, термін сенаторських повноважень. На противагу передбаченому Конституцією особному очільникові виконавчої влади (президентові), Пейн надавав перевагу колегіальному. Заперечував він і наділення президента правом вето, виступав проти незмінності суддів, які, як він вважав, повинні переобиратися і відповідати перед народом. Нарешті, Пейн стверджував, що кожне покоління повинно само визначати, що відповідає його інтересам, і тому мати право змінювати Конституцію.

Отже, політичні погляди Пейна виражали демократичні й революційні тенденції у визвольному русі колоністів та інтересів широких верств. Вони значною мірою вплинули на перебіг і результат Війни за незалежність. Більше того, вони вплинули на визвольний рух Латинської Америки проти іспанського колоніального панування, в Англії – сприяли формуванню політичної ідеології чартистського руху з його вимогами всезагального виборчого права і щорічних виборів до парламенту.

19.3. Т. Джефферсон та його теоретична і практична спадщина: народний суверенітет та Декларація незалежності США

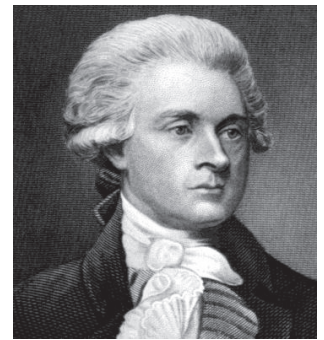
Томас Джефферсон – філософ, громадський і державний діяч, третій Президент США. Основні праці: «Загальний огляд прав Британської Америки» (1774), Декларація незалежності США (1776), «Статут про релігійну свободу» (1779) «Автобіографія. Нотатки про штат Вірджинія» (незакінчена, поч. 1820).

Політичні погляди Джефферсона наближені до політичних поглядів Т. Пейна. Джефферсон, як і Пейн, сприйняв природно-правову концепцію в її найбільш радикальному трактуванні. Саме це свідчить про наближеність його політичних і правових поглядів до ідей Руссо. І хоча до початку Війни за незалежність Джефферсон сподівався на мирне вирішення конфлікту з Англією і перебував під впливом теорії розподілу влад Монтеск'є, це не стало йому на заваді пізніше критикувати Конституцію США, яка розподіл влад сприйняла як систему «стримувань і противаг» і надавала президентові можливість переобиратися необмежену кількість разів, що тим самим, на думку Джефферсона, перетворювало його за життя в монарха. Великим недоліком Конституції він вважав, відсутність у ній Білля про права, особливо свободи слова, друку, релігії.

Радикально-демократичне трактування природно-правової концепції у Джефферсона виражалось через суспільний договір як підґрунтя суспільства, що дає всім його учасникам право конституювати державну владу. Саме звідси логічно витікала ідея народного суверенітету та рівності громадян у політичних, у тому числі виборчих, правах.

Джефферсон критикував капіталізм, що набирав обер-тів у США і призводив до розорення й зубожіння широких верств населення. Однак, головною причиною цих бід він уважав розвиток великого капіталістичного виробництва й ідеалізував дрібне фермерське господарство. Його ідеалом була демократична республіка вільних і рівноправних фермерів. Звичайно, ідеал був утопічним, проте активна його пропаганда Джефферсоном відіграла значну роль у залученні широких народних мас колонії до активної участі у Війні за незалежність. Неабияк значить те, що Джефферсон був автором проекту Декларації незалежності США – конституційного документу, який виходячи з демократичного і революційного трактування природно-правової доктрини, обґрунтував правомірність відокремлення колоній від Англії й утворення ними самостійної, незалежної держави.

Розрив із релігійними трактуваннями про державну владу, характерний для тої епохи (нагадування про бога-творця в Декларації нічого не змінює в її змісті), і природно-правова аргументація, народний суверенітет і право на революцію, захист свободи особистості та прав громадян, – усе це робило Декларацію видатним теоретичним і політичним документом того часу. Не варто забувати, що на Європейському континенті в ті роки ще панувало феодально-абсолютистське свавілля, а англійська монархія практично намагалася феодально-абсолютистськими способами зберегти свій вплив у північноамериканських колоніях.



Томас Джефферсон
(1743–1826)

Запровадження законів, що суперечать законам природи, – породжує злочини, які потім слід карати.

Т. Джефферсон

Як для автора Декларації, Джефферсону «очевидними є наступні істини, що всі люди створені рівними, що вони наділені своїм творцем деякими невід'ємними правами, серед яких життя, свобода і прагнення до щастя». Проголошена в преамбулі Декларації природна рівність людей, прямо протиставлялась успадкованим від феодала становим привілеям, права протилежні феодальному свавілля. Ці ідеї мали і конкретне практичне значення для боротьби супроти англійських колонізаторів, які заперечували рівноправ'я колоністів із жителями метрополії і тих, які посягали на права колоністів.

У переліку згаданих у Декларації прав відсутнє *право власності*, яке було включене в Декларацію I Континентального конгресу. Відсутність цього найважливішого права, священного для буржуазного суспільства, пояснюється впливом Пейна, якого в американській історичній літературі іноді називають автором Декларації незалежності, хоча сам він недвозначно вказував, що її автором є Джефферсон (вище згадувалось, що Пейн уважав право власності набутиим правом і, як наслідок, таким, що не належить до невід'ємних прав людини).

Необхідно враховувати й іншу, не менш важливу практично, політичну обставину. Створюючи проект Декларації незалежності США, Джефферсон урахував, що в міру загострення конфлікту колоністів із Англією, їхні уявлення про свободу та власність дедалі зближувались. Адже у витоків конфлікту колоністів, перш за все, були зазіхання Англії на матеріальні інтереси колоністів. Саме це допомогло їм зрозуміти, що вони не є вільними. Колоністи вбачали свою свободу в безперешкодному розвитку власності; головним для них була їхня абстрактно-теоретична свобода, що забезпечує їхні матеріальні інтереси. Саме тому свобода вбачалася колоністами (і Джефферсон мав це враховувати) як гарантія свободи власності. Практично свобода в Декларації незалежності США включала в себе право вільно користуватися й розпоряджатися своїми матеріальними благами, тобто право на власність.

Уряд, на думку Джефферсона, створюється людьми *Для суспільства бунт – річ не менш корисна, ніж гроза для природи ... Це ліки, необхідні для здоров'я уряду.*

Т. Джефферсон

(створюється народом) і такої умови її існування (згода народу) народ має право змінити або знищити існуючу форму правління (існуючий уряд); «обов'язком і правом» людей є повалення уряду, який прагне деспотизму. Таким чином, право на революцію отримує переконливе підґрунтя.

У Декларації незалежності США є 27 пункти, що звинувачують англійського короля у прагненні до деспотизму та стали підґрунтям проголошення в Декларації «іменем і владою доброго народу колоній наших» відокремлення колоній від Англії й утворення незалежної держави.

Дерево свободи має час від часу орошуватися кров'ю патріотів і тиранів. Це його природне удобрення.

Т. Джефферсон

Характеризуючи політичні погляди Джефферсона, важливо звернути увагу на те, що у сформованому ним проекті Декларації незалежності США було не 27, а 28 пунктів звинувачення англійському королеві. Пункт, що не потрапив до остаточного тексту Декларації у результаті рішучих заперечень плантаторів із південних колоній, засуджував процвітання на цих територіях негритянського рабства. Джефферсон був переконаний, що рабство суперечить людській природі і природним правам людей, а тому звинувачу-

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
вав англійського короля у тому, що той «захоплював людей і перетворював їх на рабів на іншій півкулі.

Отже, Джефферсон увійшов до історії політичної думки передусім як автор Декларації незалежності США. Значення цього документа не лише в тому, що він проголосив утворення США, а надто – у проголошенні найпрогресивніших на той час політичних і правових ідей.

19.4. Влада, демократія та суспільний договір у концепції А. Гамільтона

Александр Гамільтон – один із тих політичних діячів періоду утворення США, чий теоретичні погляди і практична діяльність стали вирішальними при змістовному наповненні Конституції США. Основні положення його політико-правових поглядів представлені в збірнику статей «Федераліст» (1787-1788 рр.), до якого Гамільтон написав більше половини статей; авторами інших були політичні філософи – *Джеймс Медісон* і *Джон Джей*. Разом вони виступали під псевдонімом «Публій».

Теоретичними засадами статей збірника «Федераліст» є раціональне розуміння людського та суспільного порядку, «республіканський» спосіб мислення, тлумачення соціальних і політичних феноменів на основі критеріїв класичної спадщини греків і римлян, політичної думки Нового часу, конституційної практики Англії та американських колоній.

У період, коли безпосередньо готувалася Конституція, а особливо після її прийняття, в країні спалахнула гостра політична боротьба між федералістами й антифедералістами. Зовнішнім підґрунтям для розколу на ці політичні угруповання було ставлення до визначеної Конституцією федеральної форми державного устрою США.

Гамільтон належав до найбільш впливових лідерів-федералістів, які вважали, що федеративний устрій здолає слабкість конфедеративної організації США, закріпленої «Статтями конфедерації» (1781). На їхній погляд, лише міцна центральна влада здатна створити сильну державу і не допустити подальшого розвитку демократичного руху мас, що помітно зріс після перемоги у Війні за незалежність. Федерація, твердив Гамільтон, стане перепоною для внутрішніх чвар і народних заворушень.

Федералісти фактично представляли інтереси великої торгової, промислової буржуазії та плантаторів. Антифедералісти виражали устремління малоімущих і неімущих прошарків населення: фермерів, дрібних підприємців і торговців, найманих працівників.

Політичні позиції Гамільтона проявились ще напередодні Війни за незалежність, коли він виступив за мирне врегулювання конфлікту, компроміс із Англією. Його теоретичні погляди повністю співпадали з цією позицією. Вони сформувались під рішучим впливом теорії поділу влад Монтеस्क'є, на якого, як відомо, велике враження справив конституційний уклад англійської монархії. Такий устрій, на думку Гамільтона, мав стати підґрунтям Конституції США.



Александр Гамільтон
(1757–1804)

Гамільтон був переконаним прибічником англійського типу змішаного правління, за якого законодавча влада поділялася між трьома політичними формами – *монархічною*, в особі короля; *аристократичною*, в особі палати лордів; *демократичною*, в особі палати обшин. Однак, концепція змішаного правління, що брала під захист інтереси заможних верхів, суперечила доктрині природної рівності, сформульованій у Декларації незалежності США, її положенню про те, що держава створюється для захисту прав на життя, свободу, прагнення до щастя, а не прав на власність. У деяких своїх позиціях Гамільтон був послідовником Гоббса. Його філософія логічно підводила до держави – Левіафана з гіперцентралізованою і дієвою владою. Але, Гамільтон не був ідеалістом і не вважав державу вічною сутністю, яка не залежить від громадянина і височить над ним.

Логіка визвольної боротьби колоній змусила Гамільтона визнати необхідність республіканського ладу, обов'язковою умовою для якого, він вважав наявність міцної президентської влади, що мало чим відрізнялася від влади конституційного монарха. Президент, на його думку, повинен обиратися довічно і мати широкі повноваження, в тому числі – можливість контролювати представницький орган законодавчої влади, що під тиском виборців може приймати «довільні рішення». Ця ідея містилась у пропозиції Гамільтона – зробити призначених президентом міністрів практично безвідповідальними перед парламентом.

Сам парламент він бачив *двопалатним*, таким, що сформувався на ґрунті виборчого права з високим майновим цензом. Поділ людей на багатих та бідних, а відповідно на просвітлених і непросвітлених, здатних і нездатних керувати справами суспільства дає, за Гамільтоном, природне походження, воно є непорушним. Багатим і, як наслідок, просвітленим за своєю природою належить право бути представленими у вищих державних органах. Тільки вони здатні забезпечити стабільність політичного ладу, адже будь-які його зміни не дадуть їм нічого хорошого. Надання народові можливості брати активну участь у державних справах, в силу нерозумності й непостійності має, невідворотно веде до помилок і заводить в оману, тим самим ослаблюючи державу.

Оскільки Гамільтон проживав у великому місті, він не знав і не розумів сільського мешканця, не переймався й місцевими інтересами, а мислив категоріями всієї країни. До демократії міських зборів, законодавчих зборів, у яких більшість належала фермерам, ставився з неприхованим презирством. Його погляди узгоджувалися з інтересами великих власників – плантаторів-землевласників, багатих купців, промислової буржуазії. Він поділяв суспільство на обраних (багаті та імениті громадяни) і більшість (основна маса народу). При цьому дотримувався точки зору античних мислителів про природне походження, сутність майнових відносин і поділу суспільства на класи, вважав за необхідне закріпити його конституційно. «Дайте першому класу міцну і постійну роль в управлінні державою. Він буде утримувати нестабільне (хистке) становище другого класу і, оскільки нічого не виграє від змін, завжди підтримуватиме добре управління».

Державу Гамільтон розглядав як знаряддя, що повинно слугувати інтересам тих, хто має владу, і стримувати тих, хто її позбавлений. Він розумів, що в державі, заснованій на насильстві, а не на добрій волі, постійне невдоволення експлуатованих загрожує бунтом проти експлуататорів. Інтереси таких держав потребують, щоб суспільний безлад засуджувався і придушувався поліційними силами. Критерієм сильної держави є її здатність захистити привілеї меншості від анархії більшості. Гамільтон гаряче відстоював ідею держави, заснованої на насильстві. В його планах державного устрою принцип центра-

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
лізованої влади сягав значно далі того, на що була готова піти більшість. Захищаючи ці плани, Гамільтон висловлював думки, які лякали багатьох: «Принцип, який має бути прийнятий, – це необхідність постійної волі. Держава повинна будуватися на основі, здатній стримувати народний потік».

На його думку, державна влада повинна бути зосереджена у виконавчому ядрі. Голову виконавчої влади Гамільтон називав монархом, іноді – правителем. Він, як і сенатори, повинен обиратися на «термін належної поведінки» за триступеневою системою виборів і мати широкі повноваження – всю повноту виконавчої влади: право призначення вищих посадових осіб, абсолютного вето, верховне командування збройними силами тощо. Правитель повинен отримувати високу заробітну платню, яка забезпечувала б йому життя за королівськими стандартами. Його особистий авторитет має поєднуватися з державним, хоча влада правителя може бути піддана імпичменту. Саме цим вона відрізнялася від спадкової монархії.

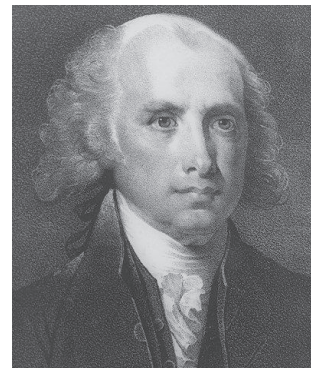
Гамільтон широко тлумачив положення Конституції, які не давали прямих відповідей на існуючі проблеми. Будучи міністром фінансів, він зумів переконати Конвент, що, крім визначених у Конституції повноважень, «існують і повноваження передбачувані, які так само реально делегуються державі». Це дало на той час змогу заснувати національний банк, який мав консолідувати національні борги, започаткувало існуючий донині спосіб тлумачення конституції, згідно з яким уряд зміг розширювати свої повноваження за відсутності в конституції прямої заборони.

Проте, не всі ідеї Гамільтона були прийняті Конституцією США (довічний президент, цензове виборче право). Утім, як загальна спрямованість, так і велика частина конкретних пропозицій Гамільтона були підтримані Конституційним конвентом.

19.5. Федералізм та ідея республіканського правління в політико-правовій ідеології США (Дж. Медісон, Дж. Адамс, Б. Франклін)

Джей Медісон – учасник Філадельфійського конвенту, один із авторів «Федераліста». За свій неоціненний внесок в розробку ідей республіканського правління в США, а також теорії рівноваги відокремлених влад, концепції факцій він, більше за інших, заслуговує почесного звання «батько американської конституції». Саме завдяки ґрунтовному філософському, політичному й юридичному підходу Медісона, «Федераліст» із розгорнутого коментаря Конституції перетворився в майстерний аналіз фундаментальних принципів державної влади, а з часом – у джерело конституційного права для Верховного суду США, і став настільною книгою всіх дослідників американського конституційного досвіду, згодом – джерелом конституційного права для Верховного суду США.

У творчості Медісона відобразились численні ідейні традиції століття: традиції природного права й суспільного договору, філософські коментарі до законопроектів про права людини і конституційне регулювання галузей урядової влади, а також роздуми над спадком англійських вігі, шотландських філософів-емпіриків і переосмислення досвіду древніх



*Джей Медісон
(1751–1836)*

республік. У кінці життя він переглядає деякі свої попередні позиції й оцінки періоду співробітництва з федералістами, зближується з демократичними республіканцями.

Характеризуючи республіканське правління, Медісон значну увагу звертає на роль і значення соціальних відмінностей, здібностей та інтересів, особливо економічних, що, на його думку, є основним джерелом відмінностей і конфліктів. На противагу Руссо, він вважає невеликий розмір республіки головним чинником, що приводить до швидкого псування й загибелі республіканської форми правління у ході громадянських воєн.

Велика держава зі значною кількістю «середнього класу» є, як це констатував ще Арістотель, більш стабільною і життєздатною, оскільки це зумовлено помірним достатком основного класу суспільства і його схильністю до підтримки поміркованої форми правління. При такому варіанті політичного й правового спілкування, громадяни є більш вільними у створенні *факцій* (угруповань, клік) багатих або бідних співгромадян.

Про факції писали Фукідід, Н. Мак'явеллі, Д. Юм та інші авторитетні дослідники в світі політики. Медісон продовжив цю традицію і вніс певні новації в дослідження поняття «факцій». Відповідно до визначення, зробленому в №10 «Федераліста», під словом «факція» він мав на увазі ту чи іншу групу громадян, об'єднаних і приведеніх у дію єдиним поривом пристрасті, інтересу або точки зору, яка є, одначе, ворожою або незручною для прав інших громадян і сукупних інтересів суспільства.

Виправити шкоду, завдану таким угрупованням, можливо двома шляхами. Один із них полягає в усуненні причин, що викликають появу факцій; інший – в урегулюванні наслідків її існування. Оскільки приховані причини факційності закладені в людській природі й пов'язаних із нею відмінностях майнових станів, способів її усунення не існує, можна лише полегшити наслідки виникнення фракцій, взявши їх під контроль. Люди із факційними схильностями, з містичними забобонами можуть за допомогою інтриги, підкупу або іншим чином отримати голоси в представницькій системі республіки, а потім зрадити інтереси народу.

Слово «факція» довгий час перекладалось з допомогою слова «фракція», іноді як «несправедлива коаліція». У сучасному політологічному аналізі терміном «фракція» позначають, як правило, уособлену або відокремлену частину партії, класу, соціальної групи, організації. У Медісона факція багатолика і менш певна у своїх основних проявах і характеристиках. Вона частіше за все постає як об'єднання людей, згуртованих силою політичних, майнових, навіть емоційних, переваг і властивостей. Подібні соціальні єдності пізніше стали називати «зацікавленими групами», «групами інтересів».

Проблему взаємостосунків різних сфер публічної влади Медісон пов'язував, по-перше, з відособленням сфер, які складають «загальну масу влади», по-друге, з розподілом цієї влади між частинами, що її складають. Мова йшла про те, щоб законодавча, виконавча та судова влада (галузі загальнодержавної влади) були відокремленими, самостійними одна від іншої, до чого закликав ще Ш.-Л. Монтеск'є. Одначе, складності виникали у зв'язку з розподілом влади між сферами та регулюванням взаємостосунків між ними на випадок незгоди й конфліктів. Так виникла ідея створення системи відокремлення і збалансованого поділу трьох влад, яку не зовсім точно називають системою «стримувань і противаг», оскільки мова йде не лише про контроль і зрівноваження

Коли би люди були ангелами, уряд був би непотрібен. А, коли би ними управляли ангели, був би непотрібен будь-який контроль над урядом.

Дж. Медісон

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
повноважень, а й про фактично нерівний розподіл владних повноважень.

Таким чином, численні політичні проблеми, що хвилювали американських конституціоналістів XVIII ст., до нині перебувають у центрі обговорення як в самій Америці, так і за її межами. Частково, це стосується різного прояву дисбалансу в розподілі влад, надмірних повноваженнях президента, прагнення влади штатів до автономії.

До групи федералістів за політичними переконаннями належить *Джон Адамс*, автор першої фундаментальної праці з питань держави та політичної науки, послідовний супротивник правління більшості, один із ідейних попередників сучасного консерватизму.

Основні праці: «Есе про спрагу людини до влади» (1763), «Нарис головних засад феодального права» (1768), «Думки про владу» (1776). Адамс увійшов у т. зв. «Комітет П'яти» (разом із Т. Джефферсоном, Б. Франкліном, Р. Лівінгстоном і Р. Шерманом), що склав проект Декларації незалежності. Хоча цей проект був написаний в основному Джефферсоном, за його свідченням, саме Адамс відстоював його проект у непростих дебатах щодо його прийняття в Конгресі.

Адамс підтримував Джефферсона в обґрунтуванні законодавчої й адміністративної самостійності колоній, доводячи за допомогою нових історичних і юридичних аргументів абсурдність і несправедливість підпорядкування парламенту, який знаходиться на відстані трьох тисяч миль. Як аргумент Адамс наводив факт, що розбещена Англія, яка опинилася в боргах, екстравагантності та виборній корупції, має бути позбавлена претензій на роль управителя пуританської добропорядної Нової Англії.

Адамс одним із перших поставив питання про державний устрій у розряд виключно важливих і злободенних. У тритомній праці «На захист конституцій урядової влади в Сполучених Штатах Америки» (1787-1788) він обґрунтував необхідність осібності та незалежності трьох гілок влади (законодавчої, виконавчої і судової). При цьому йшлося про сильну виконавчу владу і, так звану, систему стримування і взаємного зрівноваження влад («стримуваних і противаг»). На відміну від Пейна, він допускав і визнавав доцільність монархічної форми правління за однієї важливої умови – якщо знать буде в стані контролювати (стримувати) короля, міністри – контролювати знать і т. д.

Усі прості форми правління – монархія, аристократія, демократія – витлумачувалися ним як втілення деспотизму. Ідеал Адамса – змішана форма правління, частково трьохелементний баланс: виконавча влада, верхня аристократична і нижня демократична палати парламенту – разом це утворює деяку форму збалансованої публічної влади.

Організацію взаємодії трьох гілок державної влади він обґрунтував посиленнями на трактат Цицерона «Про республіку» і спеціально уточнював при тому, що така форма більше за все підходить для здійснення законів держави і реалізації принципу «правління законів, а не людей». Урядова влада повинна не лише діяти, а й сприйматися як гармонійно сформоване ціле, подібно до прекрасних триголосих композицій у творчості композитора Г. Ф. Генделя. Історичне співставлення Адамсом різних державних форм дивували його сучасників широтою охоплення та прискіпливістю при відборі подій і



Джон Адамс
(1735–1826)

Вільний уряд повинен дотримуватися одного принципу: не давати людині, що володіє владою, погрожувати свободі.

Дж. Адамс

фактів. Окрім досвіду греків і римлян, ним досконально проаналізовано всі відомі системи влаштування держав у Європі й проведено їх аналіз на ґрунті результатів співставлення з досвідом окремих американських штатів. Зовнішнім поштовхом до написання «На захист конституцій урядової влади в Сполучених Штатах Америки» була критика американського конституційного досвіду французьким просвітником Ж.Р.А. Тюрго, який уважав найбільш придатною для американських умов двопалатну структуру вищої законодавчої установи.

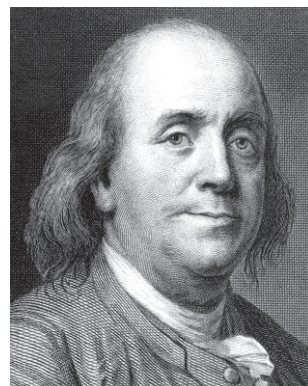
Я повинен вивчати політику та війну, щоб мої сини могли вивчати математику і філософію. Мої сини повинні вивчати математику, філософію, географію, природничу історію, кораблебудування, навігацію, торгівлю та сільське господарство, для того, щоб дати своїм дітям право вивчати живопис, поезію, музику, архітектуру, скульптуру, гобелени та фарфор.

Дж. Адамс

Однією із центральних ідей Адамса є обґрунтування невідворотності існування соціальних відмінностей і усяких соціальних угруповань, класів (клас джентльменів, клас простих людей та ін.). Зібрані ним історичні й фактологічні матеріали групувалися так, що аристократія постає в історії панівним елементом в усьому цивілізованому світі від глибокої давнини до наших днів (у цьому пункті своєї історичної гіпотези Адамс виступає попередником низки класиків сучасної політичної соціології і культурології – В. Парето, А. Тойнбі та ін.). Полемізуючи з романтичними конструкціями Пейна чи Джефферсона, він полюбляв, зі слів історика В. Паррінгтона, обливати холодною водою здорового глузду їхні полум'яні надії на відродження свободи й справедливості з опертям лише на одні політичні інститути. Його союзником у цьому висновку ставав Мак'явеллі, за яким усі люди за своєю природою погані й обов'язково виявлять вроджену зіпсованість душі, лиш тільки для цього видасться зручний випадок.

Республіканські симпатії вченого-енциклопедиста Бенджаміна Франкліна зблизили його з прибічниками незалежності колоній. Основні праці: «Статті конфедерації» (1781), Декларація незалежності США (1776), Проект федеративної конституції (1787), «Історичний нарис конституції і урядової влади Пенсильванії» (1759).

У кінці 60-х рр. він відмовився від сприйняття Британської імперії як єдиного політичного утворення й розвиває ідею *гомруля*, тобто самоврядування й політичного самовизначення північноамериканських провінцій. Такий план зародився у Франкліна ще у 1754 р., коли він відстоював ідею військово-політичного союзу колоній із метою протидії французьким військам та індіанським племенам, що їх підтримували. Втіленню цього плану завадили розрізненість колоній і та обставина, що колонії були більше прив'язані до Англії й безпосередньої влади корони, ніж пов'язані між собою. У 1769 р. Франклін уперше назвав північноамериканські провінції державами (*штатами*). Саме йому належить одна із версій плану конфедерації штатів, саме він був активним учасником при написанні «Статей конфедерації», а також Декларації незалежності США й проекту федеральної Конституції на Філадельфійському конвенті.



Бенджамін Франклін
(1706–1790)

Франкліна вважають автором ідеї американської нації. Він єдиний із «батьків-засновників США», хто скріпив своїм підписом усі три найважливіші історичні документи, що лежать в основі утворення США як незалежної держави: Декларацію незалежності США (1776), Конституцію США (1787) і Другий Паризький мирний договір (1783), що

формально завершив війну за незалежність від Велико-британії тринадцяти британських колоній у Північній Америці.

Вільні народи повинні невтомно й прискіпливо охороняти свою свободу.

Б. Франклін

Франклін не був прибічником радикальних політичних перетворень. Упродовж півстолітньої громадської діяльності як публіцист, член виборчих зібрань Пенсільванії, дипломат, він незмінно відстоював ідею незалежності та гармонійного розвитку своєї країни, як «країни праці», де відсутня різюча поляризація між багатими та бідними, розкошами одних та аскетизмом інших, де люди живуть у стані «щасливої поміркованості», де простота республіканської моралі визначає всі матеріальні переваги і політичні навички. Його надія на швидкий прогрес Північної Америки за рахунок зростання населення, території та соціального розвитку ґрунтувалася на сподіваннях вдосконалити сферу знання, яка, на його думку, довгий час ігнорувалась і не розвивалась у Європі – науку про політику.

Франклін не був ні простакуватим демократом, ні демагогом. Після звістки про початок революційних подій у Франції він висловив велике занепокоєння, адже «вогонь свободи може не лише очищувати, а й руйнувати».

Що можуть зробити закони у політиці без моралі?

Б. Франклін

У гаморі натовпу, роздумував Франклін, не відомо, чи буде почуто голос філософії, і невідомо, як за цих умов розумні люди будуть закликати націю до вступу в нову епоху. Схожі запитання характеризують його радше як прихильника соціальної еволюції та реформ, ніж радикала. В очах співвітчизників Франклін до нині є одним із великих умів усієї американської історії. Деякі дослідники вважають його родоначальником характерного утилітаризму – більш раннього, ніж у Дж. Бентама, і більш гнучкого, ніж у К. А. Гельвеція. Зі слів історика П. Коннера, якщо у Гельвеція мораль і законодавці примусово ведуть до доблесті в пошуках «найбільшого блага», Франклін притримується позиції, що індивід має привілею визначати, що таке доблесть, має вибір між умовлянням, переконанням і вимогою закону. В утилітаризмі Гельвеція поєдналися гнучкі цілі й жорсткі засоби, в той час як у Франкліна – чіткість цілей пом'якшена гнучкістю у способі їх реалізації.

Характерно, що завдяки зусиллям Франкліна і деяких інших діячів американської революції ідейний греко-римський спадок було використано для захисту американського республіканізму, який потребував особливої політичної філософії. Саме Франклін став одним із основоположників і першим президентом «Товариства політичних досліджень», установчими цілями якого були проголошені розвиток знання про державне управління й удосконалення політичної науки, їх взаємозв'язок і взаємодія.

19.6. Оцінка та значення політичних і правових поглядів «батьків американської конституції»

Американські мислителі не внесли суттєво нових положень у західноєвропейську політичну доктрину. Проте, беззаперечною є їхня заслуга в пропаганді й оригінальному трактуванні деяких положень відповідно до обставин Війни за незалежність і як наслідок – конституційного оформлення держави (наприклад, виведення з права на революцію права на утворення незалежної держави, республіканське трактування поділу влад).

Характер такого трактування визначався тими класовими інтересами, які вона отримала. В політичних і правових поглядах Пейна та Джефферсона проявились демокра-

тичні й революційні тенденції визвольного руху колоністів, що виражали настрої і сподівання простих людей. У А. Гамільтона природно-правова доктрина отримала інше тлумачення, відповідне компромісним тенденціям у сфері вищих прошарків колоністів у боротьбі з Англією.

Саме тому теоретичні посилення привели до різних практично-політичних і конкретно-правових висновків. У політичній сфері це проявилось у неоднакових оцінках державного ладу Англії та теорій Дж. Локка і Ш.-Л. Монтеск'є, що його ідеалізували. Якщо Пейн і Джефферсон не вважали його досконалим, а названі теорії переконливими, то Гамільтон дотримувався протилежних позицій. У правовій сфері така ж відмінність спостерігається щодо природної рівності людей та рівноправ'я громадян, що є її наслідком, противником якої був Гамільтон і палкими прихильниками – Пейн і Джефферсон, які поширювали принцип рівності людей і на чорношкірих невольників.

Даючи оцінку політичним поглядам Пейна, Джефферсона і Гамільтона, доцільно мати на увазі ще й ту суттєву обставину, що вперше в історії ідеї природно-правової доктрини були конкретизовані в конституційних установах і закріплені в конституційних документах. Так, Декларація незалежності США, яка проголосила утворення США як незалежної держави, закріпила розвинуті Пейном і Джефферсоном ідеї народного суверенітету та права народу на революцію. Якщо теорія Локка лиш описала державний лад Англії, що утвердився в результаті буржуазної революції, то сформовані під її впливом (як і під впливом теорії Монтеск'є) погляди Гамільтона слугували теоретичним підґрунтям для розробки Конституції США.

Питання для самоконтролю

1. Як вплинули ідеї мислителів доби Просвітництва на формування суспільної свідомості північноамериканських колоній?
2. Чиї погляди стали вирішальними при створенні Конституції у 1787 р.?
3. Які типи прав розрізняє Т. Пейн у праці «Права людини»?
4. Як у Декларації незалежності США Т. Джефферсон трактує свободу?
5. Що, за А. Гамільтоном, є обов'язковою умовою міцної республіканської форми правління?
6. Який устрій, на думку А. Гамільтона, мав стати підґрунтям Конституції США?
7. Що, на думку Дж. Медісона, є причиною розпаду республіки в період громадянських війн?
8. Що таке «факція», за Дж. Медісоном, і що є причиною її появи?
9. Як Дж. Адамс розглядав систему розподілу влад і їх співіснування?
10. Чи вважав Дж. Адамс існування соціальних відмінностей і усяких соціальних угруповань невідворотним?
11. На чому ґрунтувалася ідея швидкого прогресу Північної Америки Б. Франкліна?
12. Як Б. Франклін ставився до радикальних політичних змін?
13. Кого вважають автором ідеї американської нації й чому?
14. В чому полягає основна відмінність політичних і правових поглядів Т. Пейна, Т. Джефферсона й А. Гамільтона?
15. Чи належали за своїми політичними поглядами представники політичної думки США доби Просвітництва до однієї течії?

Література

Алексєєнко І. Медісон Джеймс / *І. Алексєєнко* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 425-426.

Джефферсон Т. Інавгураційна промова 1801 року // Демократія: Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 379-382.

Зубрицька Д. Адамс Джон / *Д. Зубрицька* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 7-8.

Ільницька У. Франклін Бенджамін / *У. Ільницька* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 662-663.

Исаев С. А. Джеймс Мэдисон : Политическая биография. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 551 с.

Карелін В. Ідеальний американець: Присвячується 300-річчю з дня народження Бенджаміна Франкліна / *В. Карелін* // Людина без кордонів: Філософія. Психологія. Історія. Наука. Мистецтво. – 2006. – № 1 (2). – С. 26-31.

Картунов О. Пейн Томас / *О. Картунов* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 523-525.

Кочубей Л. Джефферсон Томас / *Л. Кочубей* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 211-213.

Лапшина И. К. Разделённое правление в США (внутриполитический аспект) / *И. К. Лапшина*. – М. : РОССПЭН, 2008. – 263 с.

Майроф Б. Лики демократии. Американские лидеры: герои, аристократы, диссиденты, демократы / *Б. Майроф*. – М. : Весь мир, 2000. – 480 с.

Пейн Т. Права людини / *Т. Пейн*; [пер. з англ. *І. Савчак*]. – Л. : Літопис, 2000. – 255 с.

Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / *Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон* / Пер. з англ. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

Саломатин А. Ю. История государства и права в США, конец XVIII–XIX вв. (от войны за независимость до завоевания экономического лидерства): Учеб. пособ. – М. : Юрист, 2006. – 192 с.

Становление американского государства / Отв. ред. *А. А. Фурсенко*. – СПб. : Наука, 1992. – 320 с.

Танчин І. Гамільтон Александер / *І. Танчин* // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – 765 с. – С. 141-142.

Тіндалл Дж. Б. Історія Америки / *Дж. Б. Тіндалл, Д. Е. Шай* / Пер. з англ. – Л. : Смолоскип, 2010. – 904 с.

Титов В. Д. Філософсько-політичні та філософсько-правові погляди Джона Адамса / *В. Д. Титов* // Філософські обрії. – 2009. – № 22. – С. 145-161.

Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М. : Изд. группа «Прогресс» – «Литера», 1994. – 592 с.

Тема 20.

Радикалізація політичних ідей за часів Великої французької революції

- 20.1. Суспільно-політичні передумови виникнення радикальних ідей часів Великої французької революції
- 20.2. Політико-правові погляди лідера якобінської диктатури М. Робесп'єра
- 20.3. Політичне вчення Ж.-П. Марата
- 20.4. Утопічний соціалізм Г. Бабефа

20.1. Загальна характеристика суспільно-політичних передумов виникнення радикальних ідей часів Великої французької революції

«Після нас – хоч потоп!» – ці слова, приписувані королю Людовику XV, можна вважати девізом абсолютистської монархії у Франції XVIII ст. і панівного в ній класу феодалів. Для задоволення потреб королівського двору, придворної свити, армії, церкви, аристократії та дворянства були одні й ті самі джерела доходу: щораз більша експлуатація селян і податкове обкладання купецтва й міщан. Хоча в цей період Франція все ще була феодальною державою, дворянство керувало державними справами, а буржуазія ще не користувалася політичною владою. Та навіть попри це остання ставала дедалі потужнішою економічною силою. В країні швидкими темпами розвивалися мануфактура і торгівля, але селянство (близько 90% населення) було безправним і бідним. Утім, упродовж XVIII ст. виснажені непосильною працею селяни все ж відповідали на жакливу експлуатацію дедалі більшим опором, заворушеннями, що нерідко доходили до відкритих збройних повстань.

У 1788–1789 роках в Парижі, а відтак і в усій країні, політична атмосфера вже загострилася до крайності. Складалася революційна ситуація: селянські заколоти в багатьох провінціях королівства, виступи в містах плебейства, доведеного нуждою до відчаю, погроми продовольчих крамниць, складів, будинків багатіїв, громадське збудження в Парижі, тасмничі збіговиська в Пале-Роялі, антиурядові листівки в найнесподіваніших місцях. Справа дійшла до того, що в Італійській опері до оксамиту королівської ложі хтось приколов аркуш паперу, на якому великими літерами було виведено: «Тремтіль, тирані, вашому царству настає кінець!».

Свою роль також зіграло скликання королем Людовиком XVI Генеральних штатів – дорадчого органу з представників трьох станів, які не збиралися впродовж майже двох-



Карикатура 1789 р. «Третій стан» (міщани, купецтво та селяни) тягне на собі два привілейовані у французькій монархії стани (шляхту та духовенство).

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
сот років. Скликання Генеральних штатів мало на меті встановлення нової системи податків для наповнення дефіцитної казни, які містили б податки на землю і які повинні були б сплачувати також перші два стани. Звісно, дворянство й духовництво зустріли таку ідею спротивом. Депутати третього стану і деякі представники від перших двох станів, створивши так звану «коаліцію», поставили за мету виробити Конституцію. Король Людовик XVI спробував розігнати збори, що й спричинило взяття розлюченими парижанами фортеці-в'язниці Бастилія 14 липня 1789 року – день, відомий в історії як початок Великої французької революції (1789–1799).

Говорячи про причини цього історичного феномену, не всі дослідники визнають ключовими з них економічну кризу, зубожіння чи політичний гніт. Наприклад, А. де Токвіль рушійною силою революційних процесів у Франції XVIII ст. вважав психологічне сприйняття більшістю населення наявних проблем. З погляду Токвіля, напередодні французької революції маси французів стали сприймати своє становище як нестерпне, хоча об'єктивно ситуація у Франції в період правління Людовика XVI була більш сприятливою, ніж у попередні десятиліття. Токвіль визнавав, що Франція стояла на порозі серйозних змін в економічній сфері та політичному режимі, але не вважав революцію в тих умовах неминучою. В дійсності революція, так би мовити, «проробила» ту ж роботу, яка могла б бути виконана і без неї, але з величезними втратами для всього суспільства.

Зовнішньою рефлексією щораз більшої боротьби народних мас і сильної молодой буржуазії проти феодально-абсолютистського устрою став розквіт просвітницької думки не лише у Франції, але і в усій Європі та Америці. Політична думка XVIII ст. була спрямована проти середньовічного марновірства та забобонів, привілейованих феодальних гнобителів – церкви, монархії, проголошуючи всесилля людського розуму, звільнення його від обскурантизму, превалювання «природних прав людини» та заохочуючи вільнодумство. Спираючись на доктрину «природного права», суспільного договору, прогресу, розуму, такі мислителі, як Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо та ін., доводили необхідність радикальної заміни «неприродних» соціальних умов і звичаїв новим раціональним порядком. Ідеї свободи слова, друку та совісті, рівності й братерства, народного суверенітету, розвинені представниками Просвітництва у Франції XVIII ст., діячі Великої французької революції спробували втілити в життя. Залежно від того, хто був при владі, історію революції поділяють на три головні етапи:

- 1) 1789–1799 роки – владу захопили представники великої буржуазії – конституціоналісти, котрі погоджувалися іти на компроміс із дворянством і дотримувалися ідеї конституційної монархії;
- 2) 1792–1793 роки – владу захопили представники республікансько налаштованої буржуазії – жирондисти;
- 3) 1793–1794 роки – владу захопили представники революційної диктатури – якобінці, котрі виражали інтереси дрібної буржуазії, селянства, міських низів.

Усі три угруповання спиралися на політико-правові вчення Вольтера, Монтеск'є, Руссо й інших мислителів, але по-різному їх трактували.

На початку XVIII ст. формуються і розвиваються політичні вчення, які порушували питання виникнення суспільства, держави, права тощо. Ми детально аналізували їх (див. тему 18). Нагадаємо, що прогресивні мислителі прагнули осмислити результати революційних перетворень й оцінити суспільний лад, що йшов на зміну феодалізму. Ключовими виступають проблеми демократії, індустріалізації тощо.

Найбільш рішуче практично втілити ідеали Просвітництва намагався французький політичний радикалізм в особі якобінців – Ж.-П. Марата, М. Робесп'єра, в ході Великої французької революції. Якобінська політико-правова ідеологія передбачала здійснення народовладдя з дотриманням принципу свободи, бажання побудувати політичні інститути, які виражали б волю мас, віру в конкурентний індивідуалізм, існування приватної власності в помірних кількостях, колективізм, соціальний захист бідних верств населення, соціальну рівність, націоналізацію багатств.

У нинішньому розумінні *«політичний радикалізм»* – це особливий соціокультурний феномен, обумовлений особливостями історичного, соціального, економічного та релігійного розвитку країни, що виявляється в ціннісних орієнтаціях, стійких формах політичної поведінки суб'єктів, спрямованих на опозиційність, зміни, швидкий їх темп, примат силових методів у реалізації політичних цілей. В основі радикалізму лежить, по-перше, негативне ставлення до стану соціально-політичної дійсності, а по-друге, визнання того чи іншого способу виходу з конкретної ситуації як єдино можливого. Водночас радикалізм важко пов'язати з будь-якою певною політичною позицією. У політиці зазвичай розрізняють правий, лівий та анархістський, а також революційний і реформаторський види радикалізму. Він може також виявлятися в різних формах нігілізму, екстремізму, тероризму, революціонаризму. Радикальні доктрини соціально-економічного та політичного розвитку у Франції XVIII ст., своєю чергою, істотно вплинули на формування політичних концепцій та ідеологій в інших країнах.

Велика французька революція вважається головним переломним моментом в історії не лише Франції, а й становлення європейської демократії. Внаслідок системних революційних подій абсолютна монархія у Франції була повалена, проголошено парламентську республіку «вільних громадян». Конституційні права, зокрема й право участі в управлінні країною, право людини на безпеку й опір пригнобленню, «священне і недоторканне» право приватної власності, де-юре отримали широкі верстви населення – буржуазія, ремісники та селяни. Бурхливий розвиток політичного процесу під час революції призвів до радикалізації суспільства, масових страт (було страчено і самого короля Людовика XVI), військових мобілізацій та експорту республіканських ідей в сусідні країни.

Франція, будучи класичним прикладом політичної системи середньовічного феодалізму, країною з логічною системою централізації і бюрократії, стала також зразком політичної революції, яка повинна була ознаменувати появу нових політичних форм укладу суспільного життя, при яких мали розвиватися економічні реалії капіталізму XIX ст. Так, Х. Арендт розглядає французьку революцію як приклад для всіх наступних. Вона від початку вивела на політичну сцену маси, а політичну боротьбу за свободу перетворила на класову.

За моделлю революцій і кризових явищ Дж. Голдстоуна, для Великої французької революції характерно було: поширення елітних та народних вірувань у те, що держава є неефективною, несправедливою або застарілою; елітне повстання проти держави; народне повстання проти держави і влади еліти; поширення насилля, або громадянська війна; зміна політичних інститутів; зміна у статусі та владних повноваженнях традиційних еліт; зміна символів і вірувань, які виправдовують розподіл влади, статусу та багатства. Проте, на думку Дж. Голдстоуна, не відбулося зміни в базисних формах економічної організації та власності.

Творча і тривала участь народних мас у революції спричинилася до розриву із уже наявними традиціями, утворення нових революційно-демократичних традицій, формування національної свідомості, збереження відносно яскраво вираженого демократизму в подальшій історії суспільного життя Франції.

20.2. Політико-правові погляди лідера яacobінської диктатури М. Робесп'єра

Не випадковим було виникнення, популяризація та функціонування яacobінської політико-правової ідеології, адже вона стала виразником суспільної свідомості тієї бурхливої революційної епохи, яку Франція пережила наприкінці XVIII ст. Громадську революційну свідомість Франції цієї пори характеризували страх за революцію, який породжував насильство, і надія на радикальність і швидкість здійснюваних соціальних перетворень. Тому в апогеї революції (1793–1794) домінантною стала саме система державно-правових поглядів М. Робесп'єра, що була симбіозом ліберально-демократичних й авторитарних ідей.

Максиміліан Робесп'єр – лідер Великої французької революції, організатор революційного терору у Франції. У період 1789-1791 рр. був депутатом Генеральних штатів та Установчих Зборів від третього стану, тоді й одержав прізвисько «Непідкупний» за свою принципову позицію щодо дотримання громадської моралі. У квітні 1790 року очолив Яacobінський клуб, ліве політичне об'єднання прихильників французької революції. Депутат Конвенту в 1792–1794 роках, а з липня 1793-го – член Комітету громадського порятунку, завданням якого була боротьба проти зовнішніх і внутрішніх ворогів Франції та контроль за діяльністю уряду. Під керівництвом Робесп'єра Комітет фактично став диктаторським органом влади, проголосивши у вересні 1793 року в країні владу терору. Маючи необмежені повноваження, Робесп'єр розправився зі своїми політичними опонентами і 4 червня 1794 року майже одногослобно був обраний головою Національного конвенту.

Ідейне формування Робесп'єра відбувалося, звичайно, не стільки під впливом сухих дисциплін, які він прослухав спершу в коледжі, а потім в Сорбонні, і навіть не стільки під впливом прочитаної ним забороненої владою і церквою літератури, скільки під безпосереднім впливом всієї бурхливої передгрозової епохи. Величезний вплив також мала філософія Просвітництва, особливо твори Ж.-Ж. Руссо. Робесп'єр розвиває і збагачує найважливіші положення своїх попередників – про природні права людини, демократію, виконавчу владу, межі приватної власності тощо.

Варто визнати, що політико-правові погляди М. Робесп'єра за період від обрання його депутатом Генеральних штатів до встановлення яacobінської диктатури зазнали суттєвої трансформації. До революції він був щирим і переконаним демократом, намагався втілити свої переконання в дію, при цьому залишаючись у владі конституційно-монар-



Максиміліан Робесп'єр
(1758–1794)

Якби мене запитали, як Робесп'єр зумів здобути такий вплив на громадську думку, я відповів би, що це було досягнуто шляхом дотримання найсуворіших чеснот, безумовної самопожертви та високих принципів.

Із висловлювань Ж. Н. Варенна

хічних ілюзій. Якщо до 14 липня 1789 року суспільний прогрес, рух вперед він мислив тільки в легальних формах, то після взяття Бастилії він зрозумів, що основна сила революції – у нелегальних, позапарламентських діях народу, у революційній активності мас. Із конституційного демократа Робесп'єр після взяття Бастилії перетворюється на революційного демократа, демократа-революціонера, категорично виступаючи проти абсолютистської монархії. Звичайно, це не означає, що Робесп'єр став противником конституції або конституційного режиму. Як і всі революційні демократи того часу, він вважав за необхідне виробити конституцію, яка важлива була б не сама по собі, а її зміст, принципи. «Нехай нам не говорять про конституцію. Це слово надто довго нас присипляло, надто довго тримало нас в летаргії. Ця конституція буде лише непотрібною книгою, і який сенс у створенні такої книги, якщо у нас викрадуть нашу свободу в колісці?» – зазначав мислитель. На його думку, конституція повинна виробити основні закони, що забезпечать суверенітет народу. Проте справжню свободу Робесп'єр ставить вище від формальної конституції. Це своєрідне, справді революційне ставлення до конституції він сформулював у промові 21 жовтня 1789 року, тобто через три місяці після початку революції.

Смисловим ядром поглядів Робесп'єра є положення про державну владу, апарат держави, принципи його побудови і функціонування. В основі політичного союзу лежать три ключові елементи:

- 1) збереження природних і невід'ємних прав людини, розвиток усіх її здібностей. Ці права рівною мірою належать усім людям незалежно від їхніх фізичних і моральних сил. Можливість на власний розсуд застосовувати всі свої здібності і є свободою в розумінні Робесп'єра;
- 2) право кожного громадянина на участь у законотворчій діяльності та державному управлінні, зумовлене природною рівністю і вродженою свободою людей. Стаття 10 якобінської конституції 1793 року гласить: «Народ обговорює і ухвалює закони»;
- 3) верховенство влади народу в державі. Народ у будь-якій ситуації правомочний сам вирішувати свою долю. Жодна частина народу не може здійснювати владу народу загалом. Відповідно, демократія, за Робесп'єром, – «це така держава, де суверенний народ, керований ним же самим створеними законами, робить сам все те, що можливо, і за допомогою своїх представників – все те, що він не може робити сам». Душею демократії вважає республіканську добротність. І взагалі, Робесп'єр ототожнює поняття «республіка» і «демократія».

Під час розробки Декларації прав людини та громадянина і Конституції 1791 р. Робесп'єр виступав за: скасування смертної кари; свободу слова, совісті, друку, право мирно збиратися, загальне виборче право без жодних май-

Є люди корисні, але немає нікого незамінного. Один тільки народ безсмертний.

М. Робесп'єр

нових цензів (але тільки для чоловіків); ліквідацію дворянських станових привілеїв. Тому коли Робесп'єр прийшов до влади влітку 1793 року, було ухвалено радикальні декрети, відповідно до яких знищувалися, без викупу, всі права феодалів на землю, всі повинності, податі і привілеї; громадські землі ділилися між селянами порівну на кожну душу; націоналізувалися церковні землі; конфісковані землі емігрантів дробилися на маленькі ділянки, і бідним селянам для їх придбання надавалася розстрочка платежу на 10 років.

Робесп'єр виступав за приватну власність, проголошуючи її природним правом кожного громадянина, який вправі на власний розсуд користуватися і розпоряджатися тією

часткою майна, яка гарантована йому законом. Це право обмежене обов'язком поважати права інших, його реалізація не повинна зашкодити безпеці, свободі, існуванню

Найнестерпнішою з усіх є аристократія багатіїв.

М. Робесп'єр

власності інших людей. Говорячи про власність і про її захист у розумінні Робесп'єра, існували жорстокі обмеження: «багатих», «заможних» Робесп'єр відкидав із поняття «народ», по суті, відмовляючи їм у громадянських правах. «Багаті претендують на все, вони хочуть все захопити і над усім панувати. Зловживання – справа і галузь багатих, вони – лихо для народу. Інтерес народу – є загальний інтерес. Інтерес багатих – є приватний інтерес. А ви хочете звести народ до нікчемності, а багатих зробити всемогутніми», – писав мислитель. При його владі ухвалювалися жорстокі закони проти спекуляції, під страхом суворих покарань – аж до гільйотини – вводився фіксований максимум цін. У вересні 1793 року впроваджено тверді ціни на хліб та інші товари першої необхідності.

Також у робесп'єрівській концепції суспільного життя передбачалися механізми захисту соціально незахищених прошарків населення. «Суспільство повинно забезпечити існування всіх своїх членів, надаючи їм роботу або ж забезпечуючи засобами існування тих із них, хто не в змозі працювати. Подавати допомогу тому, у кого не вистачає необхідного, – обов'язок того, хто має надлишок». Тому «громадяни, доходи яких не перевищують того, що потрібно для їхнього існування, звільняються від участі у покритті державних витрат. Інші громадяни повинні нести тягар цих витрат прогресивно, залежно від розмірів свого майна». Соціальний ідеал Робесп'єра – це світ приватної власності, суспільство дрібних виробників, де кожен володіє землею, маленькою майстернею чи лавкою та здатний самостійно прогледувати свою сім'ю і де людина прямо обмінюється виробленими нею продуктами з іншими рівними їй людьми.

Звичайно, не потрібно було Революції, щоб світ дізнався, що крайня нерівність майна є джерелом багатьох бід і багатьох злочинів. І тим не менш, ми переконані в тому, що майнова рівність – химера. Що ж до мене, я вважаю, що вона ще менш необхідна для особистого щастя, ніж для суспільного добробуту.

М. Робесп'єр

Він заперечував анархію та сваволю, обстоюючи утвердження порядку й законності в інтересах всього народу. Законом, на думку Робесп'єра, є вільне й урочисте волевиявлення народу. Будь-який закон рівний для всіх.

Що слабша людина, то більше вона потребує захисту влади, уповноваженої народом.

М. Робесп'єр

І якщо він порушує природні права людини, наприклад, спрямований проти свободи, безпеки чи приватної власності, то не має сили закону. Сама повага до закону забороняє підкорятися такому акту. А якщо його захочуть здійснити насильно, то дозволено чинити йому опір.

Робесп'єр обстоював рівноправність, незалежно від етнічних і расових ознак. Висловлювався за допущення євреїв до заняття суспільних посад. Саме за яacobінської диктатури (4 лютого 1794 р.) Конвент скасував рабство у колоніях.

Робесп'єр говорив, що потрібно винищувати середній стан, який користується невіглаством народу у своїх цілях і протидіє загальній просвіті народу. Оскільки освіті народу заважає «продажність письменників», «які щодня обманюють його безсоромною брехнею», то «треба оголосити опалу письменникам, як найнебезпечнішим ворогам вітчизни», і популяризувати хороші твори.

Робесп'єр висловлював ідеї, близькі теорії космополітизму, стверджуючи, що люди всіх країн є громадянами однієї й тієї самої держави, зобов'язані допомагати один одно-

му, а «монархи, аристократи, тирані, які б вони не були» – раби, що бунтують проти природи. Робесп'єр був проти оголошення війни, бо вважав, що мілітаризація призведе до реакції. Водночас виступав проти експорту революції, бо країна має бути підготовлена до громадянських прав і свобод, мовляв, «декларация прав – не блискавка, яка вражає будь-який престол в будь-який момент».

Ніхто не любить озброєних місіонерів.

Той, хто пригноблює якусь одну націю, оголошує себе ворогом усіх націй.

Люди всіх країн – брати.

Із висловлювань М. Робесп'єра

Робесп'єр заперечував атеїзм і політику дехристиянізації, яку здійснювали ебертисти. Під його впливом було затверджено закон, що гарантував свободу культів, а згодом він став пропагувати деїзм та впроваджувати культ Верховної Істоти, визнаючи безсмертя душі. Робесп'єр визнає, що гідне поклоніння Верховній Істоті є виконанням людських обов'язків. В основі цих обов'язків він ставить ненависть до невіри і тиранії, покарання зрадників і тиранів, допомогу нещасним, повагу до слабких, захист пригноблених, запровадження всіякого добра й уникнення всякого зла.

Варто відзначити трансформацію поглядів Робесп'єра щодо застосування авторитарних, насильницьких методів правління. Спершу він вважав, що можливість народу, всіх громадян користуватися свободою та повагою не обумовлена формою державного правління і законодавством. Утім із розгортанням і поглибленням революції він уже однозначно негативно характеризує монархічний принцип організації державної влади і відстоює необхідність республіканського устрою країни. Фактично, до кінця 1793 року Робесп'єр різко за-суджував диктаторські засоби і методи здійснення публічної влади. Був переконаний, що потрібно «виносити смертний вирок всякому, хто пропонує встановити диктатуру, тріумвірат або будь-яку іншу форму влади, що завдає шкоди режиму свободи, встановленому Французькою республікою». У той період Робесп'єр бачить гарантію режиму свободи не стільки в посиленні репресій проти його противників, скільки в надійному функціонуванні самих республіканських державно-правових механізмів забезпечення суспільної та індивідуальної свободи. Він виступав за поділ влади, чітке відокремлення законодавчих установ від адміністративного апарату, скорочення термінів повноважень усіх посадових осіб та створення умов для підзвітності цих осіб суверенові, тобто народові. Посадові особи повинні були обиратись (або призначатись) тільки на два роки і не могли обіймати дві громадські посади. «Уряд є витвором народу і його власністю, а державні посадові особи є його прикажчиками. Народ може, коли йому завгодно, змінити свій уряд і відкликати своїх уповноважених». А закон у будь-якій вільній державі покликаний захищати громадську й індивідуальну свободу від зловживання владою з боку тих, хто править. Разом з тим, народ і кожна його частина наділені священним правом і невідкладним обов'язком організувати повстання, якщо уряд порушує права народу. «Право на опір пригнобленню є наслідком інших прав людини і громадянина. Якщо один з членів суспільства піддається гнобленню, то, відповідно, пригноблюють все суспільство. Якщо суспільство піддається гнобленню, то і кожен його член також». Тези про суверенність народу і про те, що суспільство не може бути вільним, доки не звільнено від гноблення і свавілля буквально кожного його члена, стали прикладом прогресивного політичного мислення того часу.

До тиранії приходять за допомогою шахраїв; до чого приходять ті, хто бореться з ними? До могили і до безсмертя.

М. Робесп'єр

Висунення у промові «Про засади революційного уряду» (1793) концепції конституційного та революційного уряду Робесп'єра свідчить про зміну його політичних пріо-

ритетів у бік авторитарних форм правління, правового нігілізму тощо. На його думку, «конституційний корабель» будуватиметься з розрахунком на плавання лише в «спокійному морі», в атмосфері, де йому не треба йти «проти зустрічного вітру». Мета конституційного уряду – забезпечувати функціонування вже створеної республіки, дбати про дотримання громадянської свободи, не допускати зловживань тощо. «Конституція – це режим переможної і мирної свободи».

На протиположному цьому революційний уряд призначений для кризових ситуацій, наприклад, коли країну охопила революція. Такий уряд є одночасно безпосереднім результатом і прямим знаряддям здійснюваної революції. Для Робесп'єра революція означає, насамперед, стан війни в суспільстві – війни свободи проти її ворогів. Відповідно, в умовах війни уряд повинен діяти надзвичайно активно і «бути більш вільним у своїх рухах», ніж інститути конституційної влади. Тому допускається концентрація всієї повноти влади в одних руках, жорстке державне регулювання всіх сфер суспільної життєдіяльності, нехтування проголошених в Конституції республіканських принципів політичного життя, прав людини, народного суверенітету. Отже, на період революції (тобто війни) центральна влада звільняється від контролю з боку народу і в праві змінювати офіційні приписи, норми, закони на власний розсуд.

Позаяк стала очевидною загроза влади революційного уряду для основоположних принципів організації політичного укладу людей, Робесп'єр зазначає, що такий уряд уникне свавілля, піклуючись лише про благо народу, справедливість, права людини, свободу, а ті, хто здійснюватиме державне управління, будуть наділені всілякими чеснотами – «чесністю», «чистотою» тощо. Як додатковий інструмент у війні проти ворогів республіки та її ідеалів Робесп'єр пропонує застосовувати *терор* як добродійний засіб, який, окрім всього, служить ще й загальним принципам демократії. Він визнавав основою народного правління під час революції добродійність і терор, оскільки терор без добродійності – згубний, а добродійність без терору – безсила. На думку Робесп'єра, терор є не що інше, як правосуддя – швидке, суворе і непохитне. «Те, що деспот управляє своїми підданими терором, він правий як деспот. Придушіть ворогів свободи терором – і ви будете праві як засновники республіки. Революційне правління – це деспотизм свободи проти тиранії». Проте терор варто застосовувати, на думку Робесп'єра, у найкритичніші моменти історії країни.

У часи якобінської диктатури було розроблено законодавчу базу, за допомогою якої легалізовано застосування терору в боротьбі з ворогами революції. У роки терору загинуло 30 тис. французів. Революційна диктатура проявилась і в ліквідації свободи преси, політичних організацій (крім якобінців), централізації влади під керівництвом Комітету громадського порятунку.

Панування сили над правом, правовий нігілізм руйнують свободу, роблять її беззахисною перед обличчям тиранії, заводять народну революцію в глухий кут. Трагедія Робесп'єра, трагедія якобінської диктатури – закономірний підсумок проявленої якобінцями в теорії і на практиці «найбільшої зневаги» правовими початками соціального життя.

*Я не трибун, не захисник народу; я сам народ!
У мене немає друзів з того часу,
коли вони зрадили народ і Революцію.*

Із висловлювань М. Робесп'єра

Безневинні або винні, ми всі повинні віддати наші голови республіці. Республіка впізнає своїх по той бік ешафоту.

М. Робесп'єр

Основна чеснота громадянина – недовіра (пильність).

М. Робесп'єр

Робесп'єр був і є уособленням революційної демократії. Його ім'я завжди пов'язують із повним нестримною енергією революційним народом, який піднявся на боротьбу та владно втрутився в політичне життя.

20.3. Політичне вчення Ж.-П. Марата

Жан-Поль Марат – політичний діяч епохи Великої французької революції, один із лідерів якобінців. Із початком революції він друкував радикальний часопис «Друг народу», відтак й отримав однойменне прізвисько. Будучи поза законом через свої погляди, він двічі втівав до Англії – 1790-го і влітку 1791 року, продовжуючи таємно публікувати «Друга народу». У серпні 1792 року він був обраний до Конвенту, де очолював опозицію проти жирондистів. Запальні журналістські статті Марата стали ідейними натхненниками повстання 10 серпня 1792 року, внаслідок якого жирондисти втратили владу, і версеневої різанини політично ув'язнених. Марат – один із найбільш затятих прихильників якобінського терору, який заклав основи революційної диктатури.



Жан-Поль Марат
(1743–1793)

Перший, найбільш ґрунтовний і систематичний виклад своїх політичних поглядів, він дав ще 1774 року в памфлеті «Ланцюги рабства», в якому різко критикував монархічний державний лад і відверто закликав до повстання. Ця праця дає уявлення політичній настрої французького суспільства середини XVIII ст. Приблизно ті ж питання, але з акцентом на юридичну проблематику, розглядає Марат у другій своїй великій праці – «Плані кримінального законодавства» (1780). Центральна тема названих творів – деспотизм: його джерела, методи і засоби встановлення деспотичної влади, її наслідки, шляхи і форми боротьби з нею тощо.

Деспотизм не є, на думку Марата, чимось випадковим в житті суспільства. Передумови можливості деспотизму закладені в самій природі людини, в її природних схильностях. Людині властиве прагнення бути першою, бажання панувати. «Любов до всевладдя природно характерна для людського серця, яке за будь-яких умов прагне бути першим. Ось основне начало тих зловживань владою, яке здійснюють її хранителі, ось джерело рабства серед людей». По суті, поява держави сама собою вже є сходинкою до деспотизму, адже вона пов'язана з насиллям. Закони майже всюди створювалися як заходи з охорони спокійного користування плодами грабунку.

Цікавими є погляди Марата на процес розвитку суспільства, який він отожднює з розвитком індивіда. При народженні громадянського суспільства, говорить він, народ відзначається суворими і простими звичаями, силою, хоробрістю, зневагою до страждань, грубим здоровим глуздом, гордістю, любов'ю до незалежності. Поки нації зберігають ці риси, вони перебувають на етапі дитинства. Згодом, накопичуючи майстерність, знання, розвиваючи військову справу, мистецтво, виробництво і торгівлю, засвоюючи м'які та витончені звичаї, вони поступово проходять стадії юності та зрілості, за якими настає виродження і загибель. Відповідно до того, як народи рухаються цим шляхом, зростання потреб дедалі більше узалежнює їх від тих, хто ними керує. Саме на етапі старіння нації Марат передбачає виникнення деспотизму. Разом із тим, він вказує на відмінність між політичним організмом і живою людиною. Створивши мудру конституцію,

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
народ в змозі побороти час і упродовж сторіч зберігати силу юності та не піддаватися силі тяжіння до деспотизму.

Марат вказує на умови утвердження в країні деспотичного правління. Передовсім, це – неосвіченість. У боротьбі із просвітництвом народу монархові допомагали юристи, риторичне, духівництво. Ще більшу підтримку деспотизму Марат знаходить в релігії. Він не схильний повністю відкидати її як абсолютне суспільне зло та вважає, що релігія може навіть бути корисною для суспільства, може стати оплотом свободи. Втім, вважає він, релігійні догми, забобони, втамовуючи страждання людей уявними надіями, служать засобами поневолення народу. Зокрема, християнська пропаганда, спрямована проти любові до світських благ, тим самим виступає проти свободолюбства, оскільки ці прагнення людини, на думку Марата, тісно пов'язані одне з одним. Також походження деспотизму Марат вбачав у розквіті промисловості й торгівлі. Разом із поділом суспільства на багатих і бідних внаслідок насильства висувуються правителі, які, спираючись на багатих, намагаються закріпити наявну нерівність. Королі підтримують пригнічення народу. Тому, поки існують королі, народ перебуватиме у «ланцюгах рабства» і не зможе бути щасливий. Марат таврує монархію найрізкішими словами: монарх – це «жах людського роду», його велике мистецтво – це «вміння нищити людей». Усе це суперечить природним правам людини і суверенітету народу.

Істина і справедливість – ось єдине, чому я поклоняюся на землі.

Ж.-П. Марат

Спостереження над політичною дійсністю, стверджує Марат, приводить до думки, що правителі всюди схильні до деспотизму, а народи – до рабства, що людству не судилося бути вільним. Однак сам він не поділяє цих песимістичних висновків, вважаючи боротьбу за свободу народу, при всіх її труднощах, можливою і доцільною. Більше того, на переконання Марата, покінчити з деспотичними режимами практично неможливо шляхом реформування сформованих державно-правових порядків, а лише через повстання мас, стихійний народний заколот, розправу над панамі, можновладцями, ворогами вітчизни. Тому він відверто закликав до революції і розробив її програму. Для успіху повстання, вважав Марат, на чолі повстанців має стояти «видатний розум, що підкоряє собі уми, мудрець, здатний керувати діями неприборканого і непостійного натовпу», якого не могли б підкупити вороги народу, і сувора дисципліна має панувати серед повсталого народу. Вже у праці «Ланцюги рабства» зароджується ідея висунення народного трибуна або встановлення диктатури (на давньоримський манер), яку Марат особливо наполегливо розвиває і пропагує в роки революції. Після втечі короля в червні 1791 року (страли його в січні 1793-го) він вимагав призначення верховного диктатора, висловлювався за створення спеціального органу – Верховного трибуналу, покликаного карати вищих посадових осіб, суддів за зловживання і несумлінні дії, порушення службового обов'язку, розглядати касаційні скарги громадян. Подібно до Робесп'єра, він захищав ідею наділеного широкими повноваженнями революційного уряду і вимагав рішучих заходів проти контрреволюції.

Ніхто не може жити в розкоші по праву, поки є люди, які потребують хліба насущного.

Ж.-П. Марат

За Маратом, призначення диктатури – «знищити зрадників і змовників». Хто ж вони? Фактично всі перебувають поза партією, яка складається «тільки з незаможних класів, з плебсу, без знань, засобів, вождів». Виправдовуючи доцільність революційного терору, Марат пояснював: «Ніхто не почуває більшої огиди до пролиття крові, ніж я, але щоб

перешкодити пролиттю потоків, я наполягаю на пролитті кількох її крапель». Він переконаний, що «деспотизм сво- боди» силою покінчить з деспотизмом королів, а «кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримає ворогів суспільства і на цілі століття позбавить велику націю від лих убогості і жахів війни». Він сподівався, що за допомогою насильства, каральних заходів революціонери зуміють знешкодити ворогів народу, усунути всі вади суспільства, радикально перелаштувати країну і домогтися торжества справедливості.

«Вашим стражданням кінець, якщо ви втомилися їх терпіти: ви вільні, якщо у вас є мужність бути вільними».

Ж.-П. Марат

Обстоюючи демократичні принципи організації державної влади, Марат пропонує розділити публічну владу між великою кількістю посадових осіб. Будучи залежними від народу, вони повинні бути незалежними один від одного, взаємно врівноважувати, стримувати і контролювати один одного. У «добре влаштованій державі» вища влада, на переконання Марата, належить усій нації, нація і є джерелом будь-якої законної влади. Сам народ і стежить за справним виконанням своїх же законів. І у випадку, коли народ не дотримується первісних принципів політичного співтовариства, він із часом втрачає уявлення про свої права та стає «легкою здобиччю» для тиранів і деспотів.

Панове, з відністю і мужністю люди завжди повинні оберігати свою свободу; бо якщо одного разу цей неоціненний скарб буде втрачено, то стане практично неможливо його повернути; і дуже близьким до цього є те, коли виборцям встановлюють ціну за їхні голоси.

Ж.-П. Марат

Там, де народ – суверен, досяжним є і народне благополуччя, для якого потрібні три речі: «підданам – священні права, державі – непорушні закони, урядові – нездоланні межі влади». Перелік того, що необхідно для народного добробуту, не випадково починається правами підданих, правами людей. За Маратом, саме загальне благо, гарантування безпеки, свободи та власності громадян має бути метою функціонування політичного союзу.

Права людини «впливають єдино з її потреб». Марат розрізняє первинні (природні) та похідні (громадянські) права індивідів. Єдине обмеження свободи людини в суспільстві, що допускає Марат, – заборона завдавати шкоди іншим. У роботі «Конституція, або Проект Декларації прав людини і громадянина» (серпень 1789 р.) Марат писав, що «взаємні права» людей зводяться до природного права людини. Вони встановлюються суспільством і завдяки суспільному договору набувають священний, беззаперечний характер. Тому взаємне зобов'язання усіх членів держави вимагає підпорядкування законам. Відповідно, громадянське суспільство, на його думку, складають громадяни, наділені широкими загальносоціальними правами та свободами, що спираються на матеріальні передумови і впливають на правозастосування.

Марат виступав за поділ влади в державі й її обмеження правами громадянина; незалежність суду; рівноправність, свободу друку; всезагальне виборче право та проти майнового цензу; поділу громадян на «активних» і «пасивних». Як і Руссо, він вважає, що прийняття законів народними представниками не є кінцевим і закони має затверджувати народ. У «Плані кримінального законодавства» Марат формулює вагомий висновок: неважливо, ким створені закони, аби вони були справедливими; неважливо, хто є їхнім охоронцем, аби було забезпечено їх виконання. Він розвиває тут низку конституційних принципів – відповідальність суспільства за соціальний захист своїх громадян, захист їхньої власності, створення умов для їх самореалізації, закони повинні стосуватися лише того, що явно пов'язано з благом суспільства тощо. Усвідомлюючи експлуататор-

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
ську сутність права, він критикує тодішні закони: «Окиньте поглядом усі народи світу, і що ви побачите? Нікого, крім зневажених рабів і владних, пихатих панів. Хіба ж не є закони наказами тих, хто управляє?» Навіть у тих країнах, де відбулася революція, «чесна людина віддається у владу спритного шахрая, бідний – на милість багатого..., зрештою, закони, самі закони схиляються перед сильним». Влада законів, за словами Марата, є «не що інше, як прихована тиранія мізерної меншості над більшістю». «Скрізь бідний вважається ніким; здається, навіть, що законодавці втратили стосовно нього будь-яке почуття людяності».

У поглядах Марата парадоксально поєднуються концепція народного суверенітету, захист принципу поділу влади, прав людини, думка про створення системи стримувань і противаг у механізмах управління державою, критика сваволі з ідеями одноосібного диктатора і нещадного терору, з ігноруванням правових гарантій безпеки індивіда в умовах революції тощо. Однак навіть короткочасне ігнорування права, правових гарантій безпеки громадянина, сподівання на репресії, залякування, покарання, як підтвердив досвід правління яacobінської диктатури, мали фатальні наслідки і для самої революції, і для її вождів.

20.4. Утопічний соціалізм Г. Бабефа

Франсуа-Ноел Бабеф – лідер лівих радикалів на чолі плебейських сил в часи Великої французької революції. На честь римського трибуна взяв собі ім'я *Гракх*. Бабеф, відомий також за назвою однієї зі своїх газет як «Трибун народу», належить до найбільш яскравих і найбільш дискусійних фігур кінця XVIII ст. Був одним із найзатятіших борців за республіку, з перших днів революції брав у ній активну участь. У розпал революційного терору 1794 року зайняв антияacobінську позицію та підтримав Термідоріанський переворот, в результаті якого Робесп'єра і його найближчих соратників стратили і до влади повернулися жирондисти. У 1795 році була прийнята нова Конституція, яка скасувала яacobінську диктатуру і всі її обмеження. Це привело до «буму» в розвитку торгівлі, бурхливого розвитку капіталістичних відносин, тому що яacobінська Конституція 1793 року штучно стримувала ці процеси. Комерційний ажіотаж і спекуляція погіршили становище бідних верств населення. Почалися повстання, які уряд (Директорія з п'яти осіб) жорстоко придушував. Народ вимагав хліба і повернення Конституції 1793 року. На тлі розчарування в політиці термідоріанської влади і важких економічних реалій, що склалися у Франції після перевороту 27 липня 1794 року, відбулося зближення Бабефа з яacobінцями. У таких умовах йому доводилося бути не тільки революціонером, а й політиком: необхідно було лавірувати, шукати союзників і вибудовувати коаліції. Судячи з усього, вміння знаходити спільну мову з представниками інших політичних течій заради спільної мети було характерною рисою Гракха.



Гракх Бабеф
(1760–1797)

Подібно до яacobінців, Бабеф вірив в існування єдиної народної волі, незмінно спрямованої на досягнення суспільного блага. Однак, розпочавши випуск газети, яка слугувала майданчиком для висловлення громадської думки – «волі народу», він поступово

став переконуватися в неспроможності народу самостійно вирішувати свою долю, тому для цього, на його думку, необхідні «просвітители» і «вожді». Розчарування у творчих здібностях мас та ідея необхідності революційної диктатури, яка логічно випливала з наявної ситуації, і зумовили зближення Бабефа саме з якобінцями. Крім того, з колишніми робесп'єрівцями Гракха ріднили політичний монізм, мислення бінарними опозиціями, прагнення втілити умоглядний ідеал в реальності і пов'язування політичного ідеалу з моральним. Відзначаючи політичну «спорідненість» бабувізму й якобінізму, варто визнати, що їх становлення відбувалося на тому ж ґрунті і вони стали результатом того ж політичного досвіду.

До кінця зими – початку весни 1796 року ідея організації збройного перевороту вже повністю опанувала Бабефом. Тепер він більше не вважав народ самостійним творцем історії і сприймав його як пасивну масу, нерозумну істоту, об'єкта, а не суб'єкта політики, сприятливого

Я не бачив іншого способу зроби-ти вас щасливими, як шляхом загального благополуччя.

Уривок із передсмертного листа Г. Бабефа дружині і дітям

до брехливої пропаганди. Наставником-вождем цієї маси Бабеф вважав себе. Своє завдання та завдання інших лівих активістів він вбачав у тому, щоб привернути симпатії народу до своєї програми і здобути його підтримку. Він очолив групу революціонерів, розчарованих у політиці термідоріанців, організувавши в березні 1796-го «Таємну директорію громадського порятунку», яка пізніше була названа «Змова в ім'я рівності». Вона ставила собі за мету шляхом насильницького перевороту і встановлення революційної диктатури заснувати комуністичне суспільство, тому що буржуазна революція не принесла звільнення незахищеним верствам населення. Організація розробила низку заходів, які вона повинна була негайно втілити в життя в разі захоплення влади. Найважливіші з них – скасування права спадщини, конфіскація приватної власності, знищення грошової системи тощо. Була налагоджена мережа агентів змови серед робітників і солдатів, до функцій яких належало: збір інформації про військові й економічні ресурси ввіреної території, складання списків благонадійних і неблагонадійних громадян, ведення записів про стан громадської думки, поширення бабувістських текстів, агітація патріотів й одночасне утримання їх від того, щоб виступити завчасно.

План змови Бабефа розкрив офіцер Грізель, який проник у ряди товариства «Рівних». 10 травня 1796 року Бабефа і його найближчих соратників заарештували. У вересні було припинено спробу тих членів суспільства, які залишилися на волі, організувати повстання військ під Парижем. Бабеф намагався покінчити життя самогубством, але невдало, і 27 травня 1797 року був гільйотинований. Перед стратою Бабеф написав свій сім'ї: «Добрий вечір, друзі мої! Я готовий до того, щоб зануритися у вічну ніч. Не думайте, що я шкодую про те, що пожертвував собою в ім'я найпрекраснішої справи! Приємно, принаймні, вмирати з такою чистою совістю, як у мене».

Організована Бабефом змова «рівних» вразила уяву сучасників, а його ідеї вагомо вплинули на громадську думку та соціалістичний рух XIX–XX ст. Ідея повалення тодішнього ладу шляхом таємних змов і насильницького введення комуністичного ладу отримала назву «бабувізму». Бабувізм став першим комуністичним вченням практичного характеру, багато положень якого перейшли у спадок до наукового комунізму.

Політична доктрина Бабефа та його спроба реалізувати свої ідеали на практиці яскраво відрізняють його від інших діячів Великої французької революції. Однак сучасники не визнавали за ним унікальності, ототожнюючи бабувістів із іншими політичними

угрупованнями. З уваги на те, що в революційній Франції кінця XVIII ст. не допускали існування легальної політичної опозиції та багатопартійності, влада і суспільство сприймали бабувістів не інакше, як ворогів і злочинців, котрі загрожують народному суверенітету. Змова Бабефа стала самостійним революційним виступом. Теоретичні установки бабувістів були утопічними, оскільки не існувало ні матеріальних, ні політичних передумов для їх втілення в життя.

Ще до революційних подій, що почалися у Франції 1789 року, Бабеф симпатизує комуністичним ідеям, виступаючи за колективне ведення господарства («колективні ферми») та захист «найнижчого класу людського роду». У дні, коли повсталі парижани штурмують Бастилію – фортецю-в'язницю Парижа, що уособлювала феодальний абсолютизм, Бабеф перебуває в столиці. Він бере активну участь у політичній, літературній боротьбі, випускає відому свою працю «Постійний кадастр», вимагаючи знищення дворянського землеволодіння та впровадження «аграрного закону» – рівного по всіх земель.

Для Бабефа історія людства була боротьбою між бідними і багатими, останні з яких заволоділи державою і диктують тиранічні закони решті громадян. Він сам, будучи вихідцем з бідної сім'ї та особисто переживши всі негаразди і жахи злиднів, більш ніж хто-небудь із видатних революціонерів був покликаний обстоювати право пригнобленого, обдуреного народу. Від початку французької революції Бабеф виступав проти третього стану, прагнучи найбільше допомогти сільській бідноті і робочим. Він закликав до нових, більш глибоких перетворень. На думку Гракха, революція не доведена до кінця, оскільки нічого не зроблено для забезпечення народного щастя, і навпаки, зроблено все, щоб примусити народ проливати свій піт і кров для ненависних багачів. Революцію слід продовжувати. Її мета – знищення нерівності, відновлення загального щастя. Він оголошує рівність першою вимогою природи. «Ми претендуємо, – говорить Бабеф у «Маніфесті плебеїв» (1795), – на те, щоб жити і вмирати рівними, подібно тому, як ми народилися такими. Ми хочемо справжньої рівності або смерті – ось чого нам треба». Причину будь-якої нерівності він вбачає у приватній власності, яку треба ліквідувати.

Бабеф вважав, що повстання потрібно починати в Парижі, а потім по всій республіці. В результаті перевороту бабувісти пропонували встановити у день повстання тимчасову революційну владу – Національний конвент із найбільш відданих і мудрих революціонерів, який покликаний управляти країною впродовж перехідного періоду аж до встановлення комунізму. Бабеф, як і його послідовники бабувісти, припускав відразу ж після захоплення влади задовольнити потреби бідноти, щоб цим привернути її на свою сторону і знайти в ній опору. Він виробив «Акт повстання», в якому були вказані всі заходи, необхідні при захопленні влади: у власність народу перейдуть казначейство, пошта, продуктові магазини. Населенню безоплатно роздадуть їстівні припаси, хліб, за виготовлення яких держава компенсує підприємцям кошти. Речі, закладені в ломбарді, негайно повертатимуть народові безкоштовно. В результаті придушення «залізною

Нехай все провалиться в хаос, і нехай з хаосу вийде світ новий і відроджений!

Що таке революція? Це війна плебеїв і патрициїв, або бідних і багатих. Вона одвічна, вона починається з тих пір, як державні установи сприяють тому, що одні забирають все, а іншим нічого не залишається.

Г. Бабеф

Щастя окремих особистостей, сімей, народів, чоловіків чи жінок може бути лише наслідком рівності: рівність сприяє досконалості і знищує лише те, що пагубно. Раніше чи пізніше вона знищить поневолення жінки; вона проголосить її визволення.

Г. Бабеф

рукою всіх супротивників», майно емігрантів, змовників і всіх ворогів народу буде невідкладно розподілено між захисниками вітчизни і бідними, яких поселять у будинках змовників і забезпечать меблями, а ворогів негайно віддадуть під народний суд.

Ідеологи «Змови рівних» на чолі з Бабефом розробили план організації народної республіки. Республіка, яка виникне після завершення революційного періоду, буде прикладом справді демократично влаштованої корпорації. Для Бабефа суть демократії, її емансипаторський стосовно робітничого класу сенс – це безкомпромісне знищення ладу приватної власності, торжество колективізму й егалітаризму. Він упевнений в тому, що «народне правління має і може забезпечити заможність і щастя кожної людини, непорушне благоденство всіх членів суспільства». Це стане досяжним, на думку Бабефа, за рішучого і жорсткого керівництва зверху, з центру (переважно вольовими, імперативними методами) всіма сторонами життєдіяльності республіки при найсуворішому підпорядкуванні громадян законам, вказівкам верховної адміністрації, за обов'язкової участі кожного в проведених нею заходах. Бабеф навіть рекомендував будувати «народне правління» на зразок армії. Ефективність армійського зразка побудови системи управління суспільством, на його думку, доведена на досвіді та можлива і в малих розмірах, і у великих. Разом із тим, він висуває тезу про те, що ніхто з керівників і керованих не може «стати багатшим чи володіти більшою владою, ніж будь-хто з їхніх побратимів». Передбачалося максимально спростити державне управління, щоб «воно незабаром стало доступним для всіх». Для цього Бабеф і його однодумці передбачали розробку простого законодавства. У Національній громаді всі громадяни будуть досягати «закони, щоб завдяки їх вивченню кожний був обізнаний зі своїми обов'язками, набув здатності займати державні посади і висловлювати свою думку щодо державних справ».

Головним, загальнообов'язковим, корисним бабувісти визнавали тільки фізичну працю. На їхню думку, різний рівень розвитку людей розумової і фізичної праці – небезпечний для рівності. Бабеф написав «Маніфест плебеїв» (1775), де висловив ідею, що люди розумових занять здатні зазіхнути на рівність і права людей, зайнятих фізичною працею. Довіряти талантам і підприємцям не можна. Вони завжди допомагають змовникам, виступають проти рівності і щастя. Їх називали ще монополістами знань. Тому Бабеф і його команда виражали недовіру до розвитку науки і культури. Щодо освіти, то вважали, що вона має бути загальною і ніхто не має права за допомогою зосередження у своїх руках усіх матеріальних засобів позбавляти інших необхідної для їх щастя освіти.

У республіці бабувістів житимуть усі, хто бажає працювати спільно на комуністичних засадах і спільно користуватися плодами спільної праці. Природа зобов'язала кожного працювати, ніхто не може безкарно не працювати. Усіх, хто не працюватиме, оголошують «іноземцями». Вони втрачають усі права і їх відправляють у місця виправної праці. Буде створена Велика національна громада на комуністичних принципах, куди перейде все майно багатіїв. Національна громада у баченні Бабефа – це форма єдиного в масштабах країни централізованого та регульованого державою народного господарства. Ця комуністична громада або національна комуна, буде рости, розвиватися і поступово поглинати всіх інших людей, перетворюючись на одне національне ціле. Кожну людину відповідно до її дарувань «затвердять» за конкретною справою (професією) і

Немає більше приватної власності на землю! Ми вимагаємо загального споживання плодів земних, які належать усім.

*П. С. Марешаль,
«Катехизис атеїстів»*

Розділ 4. Становлення політичних ідей в період буржуазних революцій Європи XVI-XVIII сторіч
зобов'язують здавати вироблене на загальний склад. Велика національна громада утримуватиме всіх своїх членів в однаковому і чесному середньому достатку, забезпечуючи кожного усім необхідним. Члени громади повинні ставитися один до одного як до братів. У людини від природи закладено соціальний інстинкт, за яким здоровий повний сил індивід покликаний забезпечити не лише себе, а й дітей, хворих, недієздатних, людей похилого віку. «Кожен, хто з любові до неробства, зі злочинним умислом егоїста прирівняє себе до нездатних працювати, щоб поглинати призначений для них надлишок вироблених благ, вважатиметься паразитом. У будь-якому істинно справедливому й істинно братському суспільстві така лінь буде єдиним злочином, щодо якого повинна бути збережена смертна кара; її виконання полягало б у тому, що суспільство залишило б таку людину напризволяще».

Переміщення громадян у республіці бабувістів із однієї комуні в іншу проводиться тільки за приписом верховної адміністрації. Члени Національної громади отримують громадський раціон лише в тому окрузі, в якому вони проживають. У кожній комуні в певний час влаштовуються громадські трапези, і присутність на них обов'язкова

Гноблення є там, де один надривається в роботі і має в усьому нестатки, тоді як інший потопає в розкошах, нічого не роблячи.

Г. Бабеф

для всіх членів цієї даної комуні. Осіб, у яких відсутні «громадянські почуття», верховна адміністрація засуджує до примусових робіт. А ті, які не увійдуть до цієї комуні та збережуть приватне господарство, будуть також вважатися іноземцями і залишаться політично безправними. Комуні буде передано все національне і відібране у ворогів революції майно, а також майно тих, хто захоче добровільно віддати його комуні. Люди, які не ввійшли до комуні, повинні їй платити податок продуктами своєї праці. Податок буде настільки важкий, що це має спонукати власників відмовитися від свого майна і приєднатися до комуні. Вживатимуться законодавчі заходи, спрямовані проти багатіїв і приватної власності до повної її ліквідації, бо в істинному суспільстві не має бути ні багатих, ні бідних. Багаті, котрі відмовляються віддавати надлишок свого майна на користь незаможних, оголошуватимуться ворогами народу. Скасовуватиметься спадкування, гроші, золото. «Ці заходи повинні зробити золото більш обтяжливим, ніж пісок чи каміння».

У республіці бабувістів не буде мало бути великих міст, лише села. У всіх громадян повинно бути все однакове в стилі сільської простоти: будинок, одяг, меблі і помірний скромний статок. Виробництво, споживання, виховання, навчання, суспільне й особисте життя громадян майбутнього суспільства повинні тотально регламентуватися за допомогою права і держави. Більше того, Бабеф допускав досить широке застосування до громадян «народної держави» різних репресивних заходів, керуючись бажанням не допустити, щоб хтось став «більш багатим, більш впливовим чи переважав своїми знаннями когось із своїх співгромадян». Піднімаючи меч диктаторства в ім'я порятунку людства від експлуатації, злиднів, «війни всіх проти всіх», тиранії, Бабеф одночасно зазіхає на людську індивідуальність, ігнорує самотність будь-якої особистості, її потребу в безперешкодній реалізації своїх нормальних прагнень. В уявленні бабувістів ця людська індивідуальність є серйозною перешкодою демократизму, несумісна з ним.

Разом із цим, Бабеф позитивно оцінює демократичні інститути. Він, наприклад, надає великого значення гласності: «Правду треба говорити завжди, треба зраджувати її

гласності, інформувати весь народ про те, що стосується його найважливіших інтересів... Необхідно говорити йому про все, постійно показувати йому, що треба робити, і не стільки боятися незручностей гласності, використовуваних спритними політиками, скільки покладатися на величезну силу, котра завжди бере верх над всякою політикою».

Ідеї Бабефа та його соратників бабувістів дійшли до наших днів завдяки книзі Ф. М. Буонаротті «Змова в ім'я рівності, іменована змовою Бабефа» (1828), який єдиний із учасників змови залишився живий. Сукупність поглядів Бабефа (бабувізм) можна вважати кульмінацією розвитку соціалістичної думки в революційній Франції кінця XVIII ст.

Питання для самоконтролю

1. Які ідеї стали ідеологічним підґрунтям Великої французької революції? Як цей період називається в історії політичної думки?
2. Які соціально-економічні та політичні чинники стали причинами народного невдоволення, котре переросло в революційні зрушення?
3. Поясніть своє ставлення до подій Великого терору за часів М. Робесп'єра?
4. Чому, на Вашу думку, якобінська політико-правова ідеологія як форма політично-радикалізму стала популярною в розпал революційних подій у Франції кінця XVIII ст.?
5. Завдяки яким якостям і поглядам М. Робесп'єр отримав прізвисько «Непідкупний» на початку своєї політичної кар'єри в Парижі?
6. Як розумів М. Робесп'єр поняття «власність»? Які обмеження, на його погляд, повинні існувати для кожного громадянина в його праві володіти, користуватися і розпоряджатися своєю приватною власністю?
7. Як ідеологію якобінців реалізував М. Робесп'єр у сфері сім'ї, моралі та релігії? Прихильником якого культу він виступав наприкінці свого життя?
8. У чому полягає суть і призначення конституційного та революційного уряду за М. Робесп'єром?
9. Яку ключову проблематику розвинув Ж.-П. Марат у праці «Ланцюги рабства»?
10. Як Ж.-П. Марат співвідносить поняття «деспотизм монарха» та «революційний терор» чи «диктатуру свободи»? Які аргументи наводить у виправдання останнього явища в політичному житті Франції кінця XVIII ст.?
11. Яке місце в управлінні державою посідає народ, та, зокрема, яка його роль у законотворчій діяльності, за політико-правовою концепцією Ж.-П. Марата?
12. Поясніть, як формувалися політичні погляди Г. Бабефа та як співвідносилися ідеології бабувістів і якобінців?
13. Із якою метою було організовано «Змову в ім'я рівності»? Яка доля спіткала його організаторів?
14. Після захоплення влади, які заходи планували вжити бабувісти? Що передбачалося кінцевою метою діяльності тимчасової революційної влади – Національного конвенту?
15. Як бабувісти планували влаштувати життя в суспільстві майбутнього – Національній громаді? Що Г. Бабеф вкладав у поняття «приватна власність»?

Література

Бевз Т. А. Феномен «революція» у дискурсах мислителів, політиків, науковців : моногр. / Т. А. Бевз. – К. : [б. в.], 2012. – 176 с.

Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке / В. П. Волгин. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 415 с.

Володин А. И. Утопический социализм. Хрестоматия / А. И. Володин. – М. : Изд-во полит. лит., 1982. – 512 с.

Кормич А. І. Історія вчень про державу і право : навч. посіб. / А. І. Кормич. – К. : Правова єдність, 2009. – 312 с.

Кучеренко Г. С. Французская революция XVIII века. Экономика, политика, идеология : сб. ст. / Г. С. Кучеренко. – М. : Наука, 1988. – 268 с.

Манфред А. Великая Французская Революция / А. Манфред. – М. : Наука, 1983. – 431 с.

Манфред А. Три портрета эпохи Великой Французской Революции / А. Манфред. – М. : Мысль, 1989. – 225 с.

Новак-Каляєва Л. Парадокси теорії та практики реалізації концепції прав людини: досвід Великої французької революції / Л. Новак-Каляєва // Науковий вісник. – 2012. – Вип. 10 «Демократичне врядування». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lvivacademy.com/visnik10/fail/Novak-Kaljaeva.pdf>. – Назва з екрана.

Ольшанский Д. В. Психология терроризма / Д. В. Ольшанский. – СПб. : Питер, 2002. – 288 с.

Переґуда Є. Робесп'єр Максиміліан Франсуа Марі Ісідор / Є. Переґуда // Історія політичної думки : навч. енцикл. слов.-довід. для студ. вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – С. 560–562.

Побочий І. Бабеф Гракх / І. Побочий // Історія політичної думки : навч. енцикл. слов.-довід. для студ. вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. – С. 46.

Робесп'єр М. Избранные произведения : в 3 т. / А. З. Манфред, А. Е. Рогинская, Б. В. Рубинин ; отв. ред. В. П. Волгин. – М. : Наука, 1965.

Сюндюков І. До свободи через гільйотину / І. Сюндюков // День. – 2013. – № 164.

Чепурина М. Ю. Бабеф и заговор «равных» 1796 г. (по материалам московского фонда Бабефа) : автореф. дис. ... канд. ист. наук : спец. 07.00.03 «Всеобщая история (новая история)» / М. Ю. Чепурина. – М., 2012. – 34 с.