

**С.Г. Вонсович**

**ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ:**

**ЧАСТИНА 1**

*ПОЛІТИЧНІ ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ  
І АНТИЧНОСТІ*

Навчальний посібник

м. Кам'янець-Подільський  
2021

УДК 32(100)(091)(075.8)  
ББК 66.1(0)я73  
В73

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка  
(протокол № 15 від 28.12.2021 р.)

Рецензенти:

*Л.В. Баженов* – доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії Кам'янець – Подільського національного університету імені Івана Огієнка;

*Н.О. Ніколаєнко* – доктор політичних наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Миколаївського національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова;

*Н.М. Хома* – доктор політичних наук, доцент, професор кафедри політології та міжнародних відносин Львівського національного університету «Львівська політехніка»

**Вонсович С.Г.**

В73 Історія зарубіжних політичних вчень: частина 1. Політичні вчення стародавнього сходу і античності : навчальний посібник / С.Г. Вонсович. – Кам'янець-Подільський : Видавець ПП Зволейко Д.Г., 2021. – 160 с.

ISBN 978-617-620-341-4

Навчальний посібник підготовлений відповідно до стандарту вищої освіти за спеціальністю 052 «Політологія» галузі знань 05 «Соціальні та поведінкові науки» для першого (бакалаврського) рівня вищої освіти. У посібнику викладено програмний зміст курсу, розробленого на основі авторської концепції, що відповідає вимогам ОПП «Політологія»; окреслені методологічні і методичні орієнтири та вказівки, виконання яких сприятиме здобувачам вищої освіти набути глибокі професійні знання з історії зарубіжних політичних вчень (політичні вчення Стародавнього Сходу і античності).

Для студентів, аспірантів, викладачів вищих навчальних закладів.

УДК 32(100)(091)(075.8)  
ББК 66.1(0)я73

© Вонсович С.Г., 2021

ISBN 978-617-620-341-4

## ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА.....	4
ЧАСТИНА I ПОЛІТИЧНІ ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ I АНТИЧНОСТІ .....	7
Тема 1. Політико-правові концепції Стародавнього Сходу .....	7
1.1. Протополітичні вчення про владу, її носіїв, державу та суспільні відносини Стародавнього Єгипту і Вавілоу .....	8
1.2. «Закони Хаммурапі» та «Закони Ману» .....	12
1.3. Політична ідеологія Стародавньої Індії: брахманізм і буддизм.....	13
1.4. Особливості китайської цивілізації. Впливові політичні вчення Стародавнього Китаю: конфуціанство, даосизм, моїзм, легізм .....	20
Тема 2. Політичні концепції Стародавньої Греції .....	38
2.1. Давньогрецький поліс – тип суспільного і державного устрою.....	38
2.2. Реформи Солона, Перікла, Клісвена – результат поєднання теорії і практики у політиці.....	47
2.3. Політична філософія Сократа .....	50
2.4. Політичні вчення періоду занепаду давньогрецьких держав: Епікур, стоїки, Полібій.....	56
2.5. Ідея кругообігу форм правління Полібія .....	59
Тема 3. Політичні погляди Платона.....	62
3.1 Проект-утопія держави Платона.....	62
3.2. Форми держав, їх аналіз і типологія у творах Платона «Держава» і «Закони» .....	69
3.3. Критика тиранії .....	72
Тема 4. Розвиток політичної думки Арістотелем .....	75
4.1. Арістотель – теоретик полісного народовладдя: критика ідей Платона .....	75
4.2. Головне завдання політичної теорії Арістотеля.....	83
4.3. Форми правління за Арістотелем .....	85
Тема 5. Політико-правові концепції Стародавнього Риму .....	93
5.1. Політичні вчення Стародавнього Риму.....	93
5.2. Концепція «найкращої» форми правління та політично-правовий ідеал Марка Тулія Цицерона.....	94
5.3. Питання владно-політичних відносин у римських стоїків: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій.....	98
ДОДАТКИ .....	101
Додаток 1 Тематика семінарських занять .....	101
Додаток 2 Завдання для самостійної роботи.....	108
Додаток 3 Першоджерела .....	109
Додаток 4 Тестові завдання .....	151
Додаток 5 Глосарій.....	153

## ПЕРЕДМОВА

Політичні теорії Стародавнього Сходу і античності сягають своїм корінням у найдавніші часи – у IV-III тис. до н.е., коли розпочався процес переростання первісних суспільств у рабовласницькі державні утворення, а мислителі стали замислюватися над методами і засобами здобуття, збереження і зміцнення державної влади, над походженням і значенням права, держави, а згодом і політики в житті суспільства. Ранні уявлення протягом 2,5-3 тис. років подолали шлях від міфологічних до раціонально-логічних форм світорозуміння. З часом вони набули ознак теоретичного знання і, збагачені ідеями Конфуція, Мо Цзи, Лао Цзи, Платона, Шан Яна, Каутільї, Арістотеля, Цицерона та інших мислителів, сформували засади політичної науки.

Стародавні суспільства мають багато спільних рис, зумовлених схожими умовами культурно-історичного розвитку, рівнем розвитку економічних відносин, способами господарювання, панівними світоглядними уявленнями та цінностями. Оскільки політичні відносини відображають реальне життя суспільства та держави, то у політичних уявленнях відображаються соціальна практика та специфіка суспільного буття. Політична думка тієї доби нерозривно пов'язана з особливостями суспільного устрою стародавніх держав – Давнього Єгипту, Вавилону, Індії, Китаю, Персії, міст-полісів Давньої Греції та різних форм держави Давнього Риму.

«Історія зарубіжних політичних вчень» є дисципліною, яка вивчає історію виникнення, становлення і розвитку теоретично оформлених знань про світ політичного, закономірності їх розвитку та практичного втілення в суспільному житті людства. Вона розкриває шлях політичного феномену до моменту його становлення як завершального факту суспільного життя. Дає можливість, знаючи закономірності розвитку політичного феномену, явища, зробити науковий аналіз існуючих реальностей. Її значення у підготовці майбутніх фахівців – політологів обумовлюється низкою чинників.

По-перше, вона вивчається на першому курсі тому, в певній мірі, опирається на дисципліни історичного циклу, тобто крізь призму історичного розвитку у співвідношенні політології та історії як окремих наукових та навчальних дисциплін;

По-друге, «Історія зарубіжних політичних вчень» як дисципліна розкриває питання теоретичного знання, в якому в концентрованому логічному, теоретико – понятійному виразі знаходиться процес пізнання світу політичного життя;

По-третє, допомагає здобувачам вищої освіти оволодіти знаннями, що давали б уявлення про становлення і розвиток суспільства та його інституцій і інститутів, ознайомитися з прототеоріями політичного розвитку минулого політичної науки;

По-четверте, дозволяє інтерпретувати інформацію щодо феноменів та явищ суспільно-політичних процесів, застосовувати базові категорії і поняття в критичному осмисленні подій, які мають місце в сучасному світовому політичному процесі;

По-п'яте, дає змогу аналізувати світ політичного, з'ясовувати політологічні проблеми історичного значення про минуле і сучасне людське суспільство; з наукових позицій узагальнювати та оцінювати нагромаджену попередніми поколіннями дослідників спадщину, визначити не вивчені або недостатньо досліджені питання, накреслити шляхи їх вирішення стосовно конкретно-історичного періоду.

Хронологічні рамки курсу охоплюють період від зародження і становлення знань з історії політичної думки в найдавніших центрах світової цивілізації до періоду зарубіжних політичних вчень Нової доби.

**Метою** викладання навчальної дисципліни «Історія зарубіжних політичних вчень» є вивчення здобувачами вищої освіти теоретичного знання зарубіжних мислителів про політичне життя суспільства, закономірності зародження, завоювання, використання та утримання політичної влади, втіленої в політичних системах різних історичних епох. Формування знань про історію виникнення і розвитку політичних ідей, теорій та концепцій у зарубіжних країнах; отримання знань про засади понятійно-категоріального апарату політичної науки та їх генезу, методологічні засади та методи дослідження історії зарубіжних політичних вчень.

Пропонований навчальний посібник з «Історії зарубіжних політичних вчень» (частина 1 «Політичні вчення Стародавнього сходу і античності») забезпечує навчальну базу вивчення цієї важливої політологічної дисципліни. Мета його полягає у вдосконаленні організації лекційних (семінарських) занять з дисципліни «Історія зарубіжних політичних вчень» (частина 1 «Політичні вчення Стародавнього сходу і античності») та підготовки до них бакалаврів.

Навчальний посібник сформовано в такий спосіб, щоб надати здобувачам вищої освіти конструктивну теоретичну допомогу при вивченні зазначеної дисципліни. Запропоновані матеріали формують цілісне уявлення про логіку підготовки майбутніх політологів. Оволодіння теоретичним матеріалом та формування на його основі

відповідних практичних умінь і навичок сприятиме розвитку визначених стандартом вищої освіти за спеціальністю 052 «Політологія» для першого (бакалаврського) рівня вищої освіти компетентностей здобувачів вищої освіти у майбутній професійній діяльності, а саме:

- в'яснити знання про природу політичних процесів, політичні інститути, різновиди політичних систем, форм держав в різні історичні епохи зародження і становлення політологічних знань у найдавніших центрах світової цивілізації, що знайшли відображення у різноманітних політичних доктринах, теоріях, концепціях зарубіжних науковців;

- виявити спільне і відмінне у філософсько-теоретичних, політологічних підходах та концепціях, які існують в історії зарубіжних політичних вчень Стародавнього Сходу і античності ( Греція та Рим);

- з'ясувати соціально-політичні умови розвитку зарубіжної політичної думки та політичних знань античності і доби Середньовіччя, питань передумов виникнення владно-політичних вчень, політичних систем та держави.

Навчальний посібник орієнтовано на те, щоб допомогти здобувачам вищої освіти оптимізувати процес вивчення зазначеного курсу. З цією метою в посібнику запропоновано:

- орієнтовний зміст роботи під час проведення лекційних (семінарських) занять і завдання для самостійної роботи здобувачів вищої освіти;

- комплекс питань, які допоможуть визначити рівень компетентності кожного здобувача вищої освіти після опрацювання відповідної літератури;

- завдання, що сприятимуть усвідомленню теоретичного матеріалу, активізації мислення;

- завдання для поглибленого самостійного опрацювання матеріалу, наукового пошуку з метою саморозвитку;

- тести для перевірки та систематизації якості знань із дисципліни «Історія зарубіжних політичних вчень» (частина 1 «Політичні вчення Стародавнього світу і античності»).

Список літератури для самостійного опрацювання (основної і додаткової) допоможе здобувачам вищої освіти успішно підготуватися до навчальних занять. Наданий комплекс методичних матеріалів, який розміщено у додатках, має сприяти саморозвитку здобувачів вищої освіти в умовах самостійної навчальної діяльності.

# ЧАСТИНА І

## ПОЛІТИЧНІ ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ І АНТИЧНОСТІ

### Тема 1. Політико-правові концепції Стародавнього Сходу

#### План

- 1.1 Протополітичні вчення про владу, її носіїв, державу та суспільні відносини Стародавнього Єгипту і Вавілону
- 1.2 «Закони Хаммурапі» та «Закони Ману»
- 1.3 Політична ідеологія Стародавньої Індії: брахманізм, будизм
- 1.4 Особливості китайської цивілізації. Впливові політичні вчення Стародавнього Китаю: конфуціанство, даосизм, легізм, моїзм

#### Список використаних джерел

1. Андрусяк Т. Г. Історія політичних та правових учень: лекції. Київ: Юрінком Інтер, 1999. 304 с.
2. Антология мировой политической мысли в 5 т. руководитель проекта Г. Ю. Семигин; Национальный общественно-научный фонд, Академия политической науки. Москва: 1997. Т. 1. 837 с.
3. Генон Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / пер. с франц. 2-е изд., испр. и дополн. Москва: Беловодье, 2003. 480 с.
4. Дао Де Цзин Канон шляху і спроможності, переклад: Андрій Накорчевський. Київ: ArtHuss, 2020. 200с.
5. История политических и правовых учений: Учебник. Под ред. О.Э. Лейста. Москва: 2009. 512 с.
6. Кирилюк Ф.М. Історія політології. Київ: Знання України. 2001 Т. 1. 354 с.
7. Кирилюк Ф.М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч. 1 399 с.
8. Кирилюк Ф. М. Історія зарубіжних політичних вчень: навч.-метод. посібник Київ: XXI століття: Діалог культур, 2005. 256 с.
9. Конфуцій. Антологія мудрості / пер. Т. Рожко. Київ: Арій, 2015. 224 с
10. Книга правителя області Шан (Шан цзюнь шу). Пер с кит, вступ. ст., комент , послесл. Л С. Переломова Москва: Ладомир, 1993. 392 с.
11. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / пер.с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов. Москва: Логос, 2001. 416 с.
12. Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь-юй». Исслед., пер. с кит., комент. Факсимильный текст «Лунь-юй» с комент. Чжу Си. Москва: Восточная литература, 1988. 588 с.
13. Стрелкова А. «Буддизм: філософія порожнечі». Київ: Києво-Могилянська академія, 2015. 308 с.
14. Хань Фей-цзи: мистецтво управління. URL: <http://open.kmbs.ua/han-ej-czi-mistectvo-upravlinnya/> (дата звернення 13.03 2020).
15. Шимко О. В. Історія зарубіжних політичних вчень: навч. посіб. для студ. спец. «Політологія» усіх форм навчання. Краматорськ: ДДМА, 2020. 204 с.

16. Шульженко Ф. П. Історія політичних і правових вчень. Київ: Юрінком Інтер, 2007. 464 с.
17. Щербаков Я. І. Китайський буддизм та драма цзацзюй доби Юань (1271-1368). Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. 208 с.

## **1.1. Протополітичні вчення про владу, її носіїв, державу та суспільні відносини Стародавнього Єгипту і Вавілону**

Усі ранньокласові держави мали спільні риси соціально-політичного устрою та створили певну сукупність ідей, що пояснювали походження державної влади та необхідність їй підкорення. Але чим можна пояснити таку спільність? Для цього залучимо поняття фазового переходу. Його придумали фізики, щоб пояснити, як та сама речовина може перебувати у різних станах. До прикладу, вода може бути рідиною, льодом і парою. Це і є різними фазами, а зміни – фазовим переходом. Соціологи й антропологи назвали фазами великі етапи розвитку суспільства, між якими є складні переходи.

Першим, (Нульовим) фазовим переходом, була Когнітивна революція – поява сучасної людини з мовою, культурою та соціальними навичками (близько 70 тисяч років тому). Мова і культура означають, що з'явилася можливість передавати знання через покоління. Фазовий перехід стався тоді, коли з'являється перше структуроване суспільство – приблизно 10-12 тис. років тому і відомий як Неолітична революція. Для цього переходу характерним є: формування організації, запровадження влади і примусу, що дозволяє робити великі речі: виникають і розвиваються міста, держави, сільське господарство, металургія, будуються великі кораблі, розширюється суспільство, з'являються релігії. Це дуже важливий перехід, але він стався лише у кількох місцях: на Близькому Сході, в Індії та Китаї. Десь між 800 і 400 роками до н. е. (приблизно 2500 років тому) починається Другий фазовий перехід, який назвали Осьовим часом. Тоді з'явилися етика і мораль, філософія і стратегія. Сформувався перший етичний монотеїзм – віра в Бога, якому не байдуже, що люди роблять і як вони живуть, який хоче, щоб людина жила добре, і чекає добра від людини. В Осьовий час нове мислення спровокувало появу етичного монотеїзму, що принесло з собою такі поняття, як етика, мораль, добро і зло. Водночас з'являється право, порядок, ієрархія, бюрократія, стабільність, системність, стратегія, регуляція, довгостроковість, деперсоналізація і т.д. Ті суспільства, які спромоглися це побудувати – знову ж таки Середземномор'я та Китай, – пішли вгору.

Ось чому найдавніші протополітичні вчення, прообраз політики – державницько-владні доктрини, виникли в Єгипті, Вавілоні та інших країнах Стародавнього Сходу. Їхнє становлення проходило на основі релігійно-міфологічного світогляду, первісних уявлень про суспільні відносини, переказів про надприродне походження державної влади, легенд про



божественну природу земних порядків. Царів, жерців, суддів та інших представників влади розглядали як намісників Бога на Землі, наділяючи їх священними рисами. Таким же побожним було і ставлення до законів: люди вважали, що закони своїм корінням сягають не в земне життя, а в небесний космічний світопорядок, що вони у повному обсязі передаються звідти верховному правителю держави (фараону, царю, деспоту і т.д.), який і доручає своїм чиновникам здійснювати ці закони на її території. Джерела влади і державної могутності в країнах Сходу, отже, уявлялися надприродними, недосяжними для розуміння звичайної людини. Вся повнота влади належала володарю, її домінуючою ознакою було придушення всіх і кожного в ім'я інтересів верховного «намісника Бога». Закони суворо регламентували практично всі види суспільної поведінки підлеглих, усі вияви їхнього життя. Таке абсолютне володарювання над людьми відображено в найдавніших пам'ятках, першоджерелах.

Творці та носії міфологічної концепції політики – мислителі Давнього Єгипту, Вавилону. У III–II тис. до н. е. у дельтах великих рік (Нилу, Тигру) виникають могутні держави – Єгипет, Вавилон. Необхідність постійної організації господарства зумовила розвиток цих суспільств шляхом зміцнення влади та державної централізації, що привело до створення політичних структур деспотичного типу. Їх сутність полягала в адміністративно-командному управлінні суспільством через міцний бюрократичний апарат; поглинання державою власності та господарчих функцій низових одиниць; централізованому перерозподілі державою ресурсів.

Соціально-політичні уявлення давньосхідних суспільств мають переважно релігійно-міфологічний характер, який підкреслює Божественне виникнення існуючих відносин влади та порядку. Міфологічна традиція схвалює існуючий порядок і є теоретичним виправданням його необхідності. Прикладом цьому є те, що у Давньому Єгипті рабовласницька ідеологія відображена у творі «Повчання гераклієпольського царя своєму сину», де стверджується необхідність зміцнення державної влади шляхом проведення політики, що поєднує суворість до одних і прихильність до інших. Як стверджують «Повчання», ті, хто не кориться верховній владі, гідні фізичної розправи.

Відхід від ранніх міфологічних уявлень до релігійно-міфологічних відбувся у Давній Персії. Його пов'язують з ім'ям Заратустри. За вченням Заратустри, у світі відбувається боротьба добра і зла, у якій переможе добро. Держава повинна бути земним втіленням небесного царства, а монарх має захищати підданих від лиха, боротися зі злом у державі. Кастовий розподіл суспільства ґрунтується на вільному виборі кожним того чи іншого виду занять.

Єгиптяни вважали, що ключ до проблем функціонування державної влади, справедливості, правосуддя перебуває в руках богині істини і порядку Маат. З часом з'являється розуміння природно-божественного походження справедливості, якій повинні відповідати дії суддів-жерців та звичаї, закони, адміністративні рішення, інші правила поведінки. Творцем світу і всього живого на Землі, верховним царем і батьком інших богів вважали бога сонця, бога-фараона Ра. Він владарював над богами і людьми багато тисячоліть. Потім передав владарювання своїм нащадкам, теж богам – Осірісу, Ісіді, Сету, Гору та іншим. Від них пішло понад 340 фараонів-людей. У такий спосіб пропагувалося божественне походження державної влади, виправдовувалася східна деспотія, підпорядкованість «нижчих вищим». Суспільство уявлялось єгиптянам як піраміда, верхівка якої – боги і фараони, основа – народ. Між ними – жерці, знать, чиновники. Водночас єгипетські мислителі закликали не зловживати владою, приборкувати корисливі прагнення, поважати старших, не грабувати бідних, не ображати слабких тощо.

Шумерська протополітична думка, як і єгипетська, вбачала джерело влади у верховному божестві, яке разом із підлеглими богами визначає земні справи і людські долі. Це зафіксовано в написах на глиняних табличках про реформи Урунімгїни (XXIV ст. до н.е.), піснях і переказах про Гільгамеша (XXIII ст. до н.е.), Шумерських законах (XXI ст. до н.е.), законах Білалами – правителя Ешнунни (XX ст. до н.е.). Царських списках (XX– XIX ст. до н.е.) тощо.

У XIII–X ст. до н.е. у давній Палестині виникло Ізраїльсько – юдейське царство. Зусиллями юдейських пророків Мойсея, Ісуса Навїна, Ісайї, Ієремії, Ізекїїля, Осії, Іоїля, Амоса, Авдія тоді було створено Старий Заповіт – більшу частину Біблії – одну з найцінніших книг в історії людства.

Старозавітні пророки започаткували ідею походження держави як волі Божої. А сформульовані в Біблії Закони, тобто Десять Заповідей і вчення, передані Богом через пророка людям, суворо регламентували весь побут та поведінку віруючих.

Могутня імперія Мідія у VI ст. до н. е. стала вітчизною видатного мислителя, пророка і реформатора зороастризму, автора знаменитої «Авести» – Заратуштри (грецькою – Зороастр, жив між X і першою половиною VI ст. до н.е.). Світ, за «Авестою», є результатом боротьби доброго і злого початків (Ахура-Мазди і Ангра-Ман'ю). Мазда – верховний і єдиний Бог, втілення правди, справедливості, чеснот, просвітництва, розуму тощо.

Перша людина і цар, син неба, керуючись законами Мазди, буде суспільство без ворожнечі й насильства, де панують мир і щастя. Одним із перших у світовій думці Заратуштра висловив ідею рівності чоловіка і жінки. Але його суспільство поділене на чотири стани (жерці, вояки, землероби і

ремісники), тобто це станове суспільство, де одружені користуються більшими правами, ніж неодружені; той, хто має дітей, ставиться над тими, хто їх не має тощо.

Провідні історичні філософсько-політичні школи (східна та західна) глибоко досліджували питання про походження та сутність держави, її основні функції, оптимальне співвідношення держави та людини. На Сході великий внесок у розвиток уявлень про державу та суспільство зробили Індія та Китай. Попри всю своєрідність їхніх політичних ідей, обидві системи віддзеркалили суспільний лад, який ґрунтується на так званому «азійському способі виробництва». Для нього характерні верховна власність держави на землю й експлуатація вільних селян-общинників за допомогою податків і суспільних робіт. Типовою державною формою була **східна деспотія**. Її характеризують такі ознаки: 1. Одноосібним законотворцем і найвищим суддею є держава; 2. Монархічна форма правління з необмеженою владою обоженуваного спадкоємного монарха – деспота. 3. Жорстка централізація держави з поліційним режимом управління. 4. Всеохопний контроль розгалуженого, підпорядкованого деспоту адміністративного апарату над підлеглими. Тому велике поширення одержали патерналістські уявлення про владу. Монарх був зв'язаний тільки звичаєм, традицією. До того ж було наголошено, що мета держави – загальне благо, цар – батько підданих, які не вправі пред'являти йому будь-яких вимог. Правитель відповідальний перед богами, а не перед людьми.

Політична думка Сходу пронизана вірою в мудрість древніх усталень, у їх досконалість. За такого підходу держава постає у формі організації політичного буття суспільства і з суспільством ототожнюється. Ось чому, переосмислюючи зміст нової владної структури, що виникла на Сході і лежала в основі східної деспотії, американський дослідник Льюїс Мамфорд увів до наукового вжитку поняття «Великої Машини». Вона складалася з людей, кожен з яких мав свою посаду, роль, своє завдання, що забезпечувало колосальну продуктивність цієї великої колективної організації. Щоб змусити цю машину працювати, необхідно було: а) надійна організація знань; сприятливі умови для поширення і закріплення у свідомості міфа про богоданну і справедливу царську владу; відданість та беззастережне підкорення царській волі (адміністратори, бюрократи, жреці, писарі, наглядачі). Її реалізацію втілювали жерці; б) розвинута система передачі, виконання і перевірки виконання наказів, забезпечення якої покладалося на вишколених чиновників; в) примус, жорстоке насильство, освячене міфологізованою ідеологією; г) виникнення писемності означало вплив на відстані, поширення наказів, законів і контроль за їх виконанням. Без постійних послуг, без кодування і дешифровки царських наказів, без

систематичного обліку виконаної роботи «Велика Машина» не могла б діяти ефектно і ефективно.

Таким чином, «Велику Машину» складала три потуги: військова, трудова і бюрократична. Причому бюрократична потуга не є творчою, оскільки нічого не створює, а лише передає різноманітну за формами інформацію, не вносячи жодних суттєвих коректив. Такий тип адміністративно-воєнізованої підлеглих обумовлює придушення автономних функцій особистості, вимагає виконання доведених згори завдань із ритуальною точністю.

## **1.2. «Закони Хаммурапі» та «Закони Ману»**

### **«УВЕСЬ СВІТ ПІДКОРЮЄТЬСЯ ЗАВДЯКИ ПОКАРАННЮ»**

#### **«Закони Ману»**

З уявленнями давніх вавилонян пов'язана одна з найцінніших пам'яток східної політичної думки – Закони Хаммурапі (1792–1750 до н. е.). Із 282 статей цього кодексу збереглося 247, в яких зафіксовано прагнення до втілення вічної справедливості, до подолання зла і беззаконня. Зміцнення влади рабовласників і охорона інтересів службових людей – головна з ідей, викладених у цих законах. На Сході головним гарантом здійснення державної влади, тих законів, які встановлював правитель, була низка покарань за непослух його волі, за невиконання розпоряджень чиновників, за порушення законів, традицій тощо. Така система зафіксована в усіх стародавніх текстах.

Також вона відображена і в найдавнішому з відомих у світовій історії цілісному збірнику законів, який здійснив правитель Месопотамії цар Хаммурапі (1792–1750 рр. до н.е.). Прагнучи зміцнити рабовласницьку державу, яка простягалась від Перської затоки до Ассирії, він уклав звід законів Вавилонії, текст якого складався зі вступу, 282 статей та епілогу. Ці закони, по суті, освячували східну деспотію, яка трималась на жорсткій і тотальній системі покарань, пронизуючи усі напрями законодавства Хаммурапі – про власність, царську службу, шлюб і сім'ю, ставлення до рабів і т. д. Східнодеспотичні режими відміряли жорстокі покарання винним і безневинним.

В одному з найбільш авторитетних давньоіндійських трактатів – «Законах Ману» ідея покарання виступає як загальний принцип державного владарювання: «Увесь світ підкорюється завдяки покаранню», – проголошували «Закони». Зазначалося, що метод примусу є головним у здійсненні влади, а призначення влади полягає в тому, щоб ревно спонукати нижчі касти давньоіндійського суспільства, тобто вайшів і шудр, до виконання покладених на них обов'язків. Бо якщо вони не робитимуть те, що повинні, то «суспільство буде зазнавати потрясінь».

Державна влада в «Законах» є одноосібним правлінням державця. У будь-якій добропорядній державі, пояснювали укладачі трактату, існує сім складових: цар, радник, країна, фортеця, казна, військо і союзники. Найважливішим елементом у цьому переліку є цар. Загалом «Закони Ману» були чи не найтипівішим проявом деспотичної влади, характерної насамперед для країн Стародавнього Сходу. В них чітко проступає ідея теократичної держави, у якій цар має правити під керівництвом жерців, – таким був політичний ідеал брахманізму. Правителі із вищих каст (кшатріїв і брахманів) прирівнювались до богів. Ідеологія брахманізму претендувала на те, щоб цар визнавав верховенство релігійного закону над світським, і ця безперервна боротьба жерців за політичну гегемонію в суспільному житті відчувається і в «Законах Ману».

«Закони Ману» засвідчили поступовий відхід індійського суспільства від буддизму і повернення до оновленого брахманізму. Починаючи з II ст. до н. е., цей процес було відображено в літературному зібранні «Махабхарата»; дві книги з якого («Бхагавадгіта» та «Шантіпарва») містять політичні ідеї про походження влади, правління, насильство як буденне явище політичного життя, владу як засіб служіння загальному благу та захисту слабких; про божественне визначення долі кожної касті, кожної людини.

### **1.3. Політична ідеологія Стародавньої Індії: брахманізм і буддизм**

Для політичної думки Давньої Індії характерне поєднання ідеї твердої державної системи з релігійно-моральним індивідуалізмом. Саме у Давній Індії вдалося досить детально розробити концепцію людських обов'язків, однак правам людини приділялось значно менше уваги.

Політична думка Давньої Індії відображувала релігійно-політичну ідеологію буддизму та брахманізму. Послідовники буддизму вважають, що світом править природний закон, а людські справи залежать від власних зусиль людей. Буддизм засновано на визнанні морально-духовної рівності людей.

Духовні вчення народів, що населяли Індостан з середини II тис. до н. е., були викладені у Ведах (знання), пізніше – у дхармасутрах (кодексах поведінки). Для Ведійського періоду характерна релігійно-філософська система поглядів на суспільство, державу й особу, виправдання кастового ладу як встановленого Богом. Вона обґрунтовує панування космічного абсолюту – Брахмана, поділяє владу на духовну і світську (царську), подекуди формулюючи вимоги до царів і посадових осіб, що можна вважати першоелементами теорії державного управління.

Відповідно до світогляду, який вкорінений у Ведах, історію суспільства до виникнення держави поділяли на два етапи. Спочатку це було щасливе життя в достатку та злагоді, коли все робилося за власною волею. Ідилію порушили егоїстичні прагнення, які прокинулися в людях. Другий етап додержавного суспільства – анархія, внутрішня боротьба, кожен думає тільки про себе та сильні тріумфують над слабкими. Настання анархії робить досконалим встановлення політичної влади. Її ціль була подвійною – захист слабких і створення умов для дотримання дхарми (кодексу поведінки людини, зумовленої її суспільним становищем). У кодексі є правила, обов'язкові для всіх, а також правила, пов'язані з походженням, видом занять, віком тощо. Дхарма – це насамперед обов'язок. Особистість не відчуває своєї самостійності, не протиставляє себе суспільству, вона – органічна частина цілого – користується благами не за правом, а в нагороду за моральну поведінку – дотримання дхарми. Кодекси поведінки оформлювалися у вигляді зведень – брахмашастр. До Вед відноситься постулат про божественне встановлення станово-кастового устрою, тобто практично позбавлену вертикальної мобільності суспільну структуру, який пустив глибоке коріння в індійській думці та способі життя.

У Ведах висунуто два шляхи розв'язання проблеми походження кшатри (царської влади): створення правителя богами (або заснування його влади з волі богів), а також через політичну участь людей – обрання, але з божественної волі. Тому, обравши правителя, піддані не зв'язують його визначеними умовами і не вправі розірвати договори, навіть якщо правитель діє не згідно зі своїм призначенням. Думка про обов'язок правителя перед підданими проводиться постійно. Основа цього обов'язку – дхарма правителя, а не договір. Однак за свого високого (божественного) статусу цар, за Законами Ману («Повчання Ману в дхармі»), має шанувати жрецьку касту (брахманів) і приймати їх напучування щодо дотримання Вед. Ведичним ідеалом вважалася теократична держава, у якій цар править під керівництвом жерців.

У Давній Індії ще з II тис. формувалися уявлення про управління господарством, військове мистецтво, зовнішню політику, форми і методи здійснення державної влади, правила поведінки правителів і чиновників, організацію державного апарату, технологію судочинства тощо.

Особливе місце в історії давньоіндійської політичної думки займає трактат «Настанови про користь» («Артхашастра»), автором якого вважається брахман Каутілья – радник царя Чандрагупти. «Артхашастра», утверджуючи зародження договірної теорії держави та концепції природної нерівності людей, охоплює три групи проблем: вимоги, цілі й завдання діяльності освіченого монарха; функції державного управління, правової політики і

законодавства; питання війни і миру, дипломатії і міжнародних відносин. Головними її ідеями є: політика вільна від моральних застережень і моральних стримувань; авторитет Вед високий, але політики не завжди повинні керуватися релігійно-догматичними настановами; політичні знання спираються на узагальнення і систематизацію історичного та емпіричного досвіду; особистість керується чотирма головними призначеннями – дхармою (праведність), артхою (користь), камою (бажання) та мокшою (звільнення); загальне благо ніяк не пов'язане з інтересами особи і досягається сумлінним виконанням кожним своїх обов'язків; люди від природи недосконалі, тому необхідно широко застосовувати данду (примус, покарання); цар – земний бог, батько для підданих; держава виникає з того, що народ обирає першого царя і призначає йому відповідне утримання за охорону миру і спокою, щоб вийти зі стану первісного хаосу. Також у трактаті наводяться традиційні настанови брахманізму: про кастові вимоги, про необхідність суворих покарань як чинника законотримання; про переваги жерців над іншими суспільними верствами, його монополію на відправлення релігійних культів; про підпорядкування світських правителів релігійній владі, жерцям (цар, за трактатом, мав слухати придворного жерця, «як учень вчителя, як син батька, як слуга свого пана»). «Артхашастра» – це вчення про міцність держави, повчання про те, як варто здобувати та зберігати владу, іншими словами, поради з мистецтва правителя.

У той же час в «Артхашастрі» висунуто на перший план ідею сильної централізованої царської влади. Правитель зображений у якості необмеженого самодержця стосовно тієї ж релігійної знаті. Із чотирьох видів влади – царського указу, священного закону, судового рішення і звичаю – найвищу силу має царський указ, повчає автор трактату. Державна користь – над усе. Заради неї можна, якщо того вимагають обставини, порушувати навіть релігійний обов'язок, зазначається в «Артхашастрі». Так, це були зовсім нові для брахманізму ідеї; вони орієнтували на те, щоб вивільнити діяльність держави від впливу релігійних традицій, послабити владу жерців у політиці і зміцнити саму державу. Ось чому основну увагу автор трактату приділяє не релігійному обґрунтуванню царської влади, а формулюванню практичних рекомендацій щодо управління державою, серед яких багато місця відводиться питанням організації відносин владарювання, здійсненню таємного контролю над поведінкою підлеглих і т.д.

Примирити владу і справедливість на основі абстрактних уявлень про благо не можна. Отже, мета суспільства полягає в добрі всіх живих істот. Традиційне розуміння ідеї блага полягало не в задоволенні земних інтересів підданих і захисті людських прав, а в збереженні створеного богами суспільного порядку. Цей порядок порушується, якщо людина, забувши про

вічність, на угоду своєму егоїзмові, не виконує покладену їй дхарму. Варто зазначити, що для індуса, який вірує в переселення душ, дотримання дхарми є найвищою метою земного буття, оскільки вчинки, зроблені людиною на землі, створюють основу її майбутнього існування; тим паче, що кращого перевтілення в майбутньому можуть досягти і брахмани, і кшатрії, і вайшья, і шудра (священики, воїни, торговці й ремісники). І оскільки дхарма не діє сама собою, їй має допомогти правитель.

Цар, оголошений намісником богів, змушує підданих для їхнього ж власного блага підкорятися дхармі за допомогою «соціалізації», відомої ще «Законам Ману», – земного втілення покарання (данді). Поза сильною централізованою політичною владою суспільство перебуває під загрозою «війни всіх проти всіх»: насичене гострими суперечностями, взаємною недовірою, підозрілістю й інтригами. Тому Каутильє рекомендує царям, які мають особливу дхарму, керуватися передусім інтересами зміцнення держави та не зупинятися, якщо того вимагають обставини, перед порушенням релігійного обов'язку; звідси й ретельно розроблена система фізичних впливів, шпигунства та контролю. У європейській традиції Каутильє вважають індуським попередником Н. Мак'явеллі, оскільки він учив, що владу та багатство варто здобувати й відстоювати всіма доступними засобами: жорстокістю, хитрістю та насильством, з порушенням навіть релігійного обов'язку, якщо злі засоби виявляються ефективнішими, ніж добрі. Однак ідеї «Артхашастри» можна тлумачити й інакше, наприклад, у дусі теорії еліт Г. Моски та В. Парето. Жорстокість до представників антиеліти, яким максимально властиві описані вище людські вади, обертається благом для інших підданих, причому не тільки в теологічному, але й у цілком земному змісті. З іншого боку, у приписі Каутильє здобувати владу та багатство всіма можливими засобами, можна побачити турботу про зміцнення не тільки організаційної основи політичного панування, але і його матеріального фундаменту – ресурсів державної влади. Адже добре відомо, що державна влада, позбавлена і того, й іншого – є неповноцінною. А слабка державна влада може обернутися сильною недержавною владою, основою вже не на суспільному добрі, а на особистому або олігархічному егоїзмі.

Ідеї «Артхашастри» відображали програму взаємних поступок з боку, і жрецтва, і царської влади, а вся епоха Вед з її ідеологією брахманізму була процесом політичного розвитку Індії – від родоплемінної організації до появи великих державних формувань. Так, династія Мауріїв (IV–III ст. до н.е.) створила державу Магадхі, об'єднавши майже всю територію Індії. Посилення царської влади й утворення великих держав супроводжувалося народженням у VII–VI століттях до н.е. низки еретичних, антибрахманістських релігійно-філософських течій. Найбільшим вченням цього ряду став буддизм.



Виникнення буддизму легенди пов'язують з діяльністю Сиддхартхи Гаутами або Шак'я Муні (563–483 р. до н.е.). Шак'я Муні був принцом панівного дому, тобто належав до касты кшатріїв (правителів). Як і брахманізм, вчення Будди є програмою боротьби з людським егоїзмом і його наслідками, але ґрунтується на зовсім інших принципах. Вважають, що найвищий зміст буддизму полягає в порятунку людини від страждань, які супроводжують її від колиски до могили. Причиною всіх соціальних хвороб вважають мирські бажання. Будда запропонував шлях, відкритий для кожної людини – звільнення від бажань і пристрастей, спокійне, філософськи-споглядалське ставлення до тлінного світу, самозаглиблення та досягнення нірвани (стан абсолютної досконалості та заспокоєння).

Будда відкинув священний характер Вед і протиставив їм спроби раціонального пояснення природи та суспільства. Цікаві міркування з цього приводу викладені в збірнику «Дігха Нікайя». У ньому розповідається, що люди жили спочатку мирно та щасливо, харчуючись дарами природи – дикоростучим рисом. Однак запаси його стали зменшуватися. Щоб забезпечити кожному їжу, було вирішено поділити рисові поля. Але знайшовся один жадібний чоловік, який, зберігши наділ, привласнив собі ще й чужу ділянку. Йому зробили зауваження, але це не допомогло: він ще двічі намагався заволодіти чужими наділами. Проблему, що виникла, розв'язали, знищивши злодія. Так у світ прийшли чотири види зла: крадіжка, осуд, неправда та насильство. І тоді, відчувши недобре, люди зібралися разом і, журячись із приводу появи чотирьох видів зла, вирішили обрати правителя. У нагороду вони погодилися віддати йому частину свого рису.

Ідея виборів, як видно, проводиться тут, на відміну від інших давньоіндійських джерел, з цілковитою послідовністю, без усякого божественного втручання або схвалення. Наголошено, що держава з'явилася не через порушення дхарми, а разом з конфліктами через власність на землю. Одночасно з релігійним обґрунтуванням вільної політичної участі людини, у збірнику «Дігха Нікайя» ми можемо помітити сліди такої функції держави, як підтримка життя людини та суспільства, причому не в майбутньому, а тут і тепер. Як плату за цю послугу люди мають фінансувати державу, підтримувати її ресурсну базу.

І все-таки основною ерессю (з погляду брахманізму) було духовно-релігійне зрівняння брахманів з іншими кастами (варнами) і десакралізація станово-кастового устрою. Перші обрані правителі започаткували касту кшатріїв. Люди, обтяжені видовищем людських вад і суспільних чвар, шукали самоти в лісах, де поринали в благочестиві міркування та молитву. Від них пішла каста брахманів. Ремісників називали вайшьями, а ті, хто жив полюванням й іншими нижчими заняттями, створили касту шудр. Отже, до

кастового ладу, сучасною мовою, привели поділ праці та соціальне розшарування, викликані життєвими потребами, а не божественним волевиявленням. Для раннього буддизму характерно те, що в переліку каст на перше місце ставили кшатріїв, а не брахманів.

Стани (варна) і становий поділ в політичній думці давньої Індії відіграє величезне значення. Справа у тому, що за уявленнями давніх індусів, у часи, які умовно можна назвати доісторичними, існувала лише одна варна Хамса – група духовно розвинених та самодостатніх створінь, які репрезентували цілісність у її повному обсязі. Циклічність зміни епох та матеріалізація розділила цю варну на чотири інших: брахманів, кшатріїв, вайш'їв та шудр – що є сегрегацією за глибинною внутрішньою організацією, яка проявляється в рисах характеру та роді соціальної зайнятості. Важливим нюансом у цьому розподілі є його надматеріальний фактор, зокрема приналежність до варн не передається спадково, як, приміром, у випадку кастового розділення. Кастова система, на відміну від варнової, є замкненою та часто не справедливою, бо люди, народжені в рамках неблагополучної касты, не мають можливостей вирватись з неї, навіть якщо ментально заслуговують на інші умови для актуалізації власних властивостей.

Брахмани відповідають тому, що в сучасності представлено інтелектуальними елітами, якщо під інтелектом розуміти не лише розумові здібності, але й уміння активувати надраціональні ресурси людини. Споконвічно жерці забезпечували духовне панування крізь призму тієї чи іншої Традиції (релігії), оберігаючи вогник примордіальності – як єдину інструкцію проникнення в інші сфери буття. Вони панують невидимо для ока простих людей, бо їхня сакральна юрисдикція покриває духовний фактор існування. Кшатрії є воїнською варною проявленої пасіонарності тіла: історично вони відповідали за безпосередню фізичну владу над суспільством під патронатом брахманів. Зокрема, у роботі «Духовне панування та мирська влада» Генон наполягає на тому, що влада кшатріїв легітимна лише в альянсі із жерцями. Кшатрії забезпечують брахманам можливість пізнавати, навчатись, зберігати та передавати сакральні знання про Традицію, а ті, у свою чергу, здійснюють контроль над мирською владою воїнів, аби вона відповідала традиційним принципам правильної соціальної організації.

Брахманів асоціюють з устами Пуруші (першопочаток, «божественний дух»), у той час як кшатрії символізують його руки, функції яких пов'язані із дією. Іншими словами, кшатрійська варна розкриває задані брахманами принципи в поточній матеріальній реальності, що змушує їх вступати в безпосередній контакт із земним світом. Але слід розуміти, що глобальним джерелом знань як про брахманські, так і про кшатрійські ініціації виступає

інститут жерців, а отже знання кшатріїв завжди залишатиметься обмеженим та працюватиме лише за умов гармонічного співіснування.

Ще один «підкоп» під могутність брахманів неважко помітити і в тому, що буддизм проповідував рівність між людьми, але не в соціальній, а в духовній, релігійній сфері. Людей вважали рівними, оскільки вони живуть у світі страждань, і за всіма було визнано здатність до духовного зростання. Поза цими межами проблеми рівності не ставили. Буддизм закликав не до зміни суспільного ладу (світської держави, яка могутнішала), а до відчуженості від земних пристрастей і інтересів. До того ж, проводилося чітке розмежування сфер відповідальності – чернечого та мирського життя. Попередньою умовою порятунку буддисти оголошували вихід людини зі світу та вступ його в чернечу громаду. Існувало дві системи духовно-моральних приписів: одна – для ченців, інша – для мирян. Вільна людина, яка вступає в громаду, мала дати обітницю цнотливості (відмова від родини) і бідності (відмова від власності), а також перестати дотримуватись приписів своєї касты. Засновники віровчення буддизму стверджували, що домогтися спасіння можуть не тільки народжені брахманами, але і вихідці з інших каст, якщо в результаті духовного подвижництва вони одержать статус брахмана (архата). Чернече життя докладно регламентувалося, а правила подвижництва для мирян були, переважно, запозичені з традиційних норм ведичної релігії. Отже, енергія людей, яких хвилював особистий порятунок, спрямовувалася в галузі, підконтрольні брахманам, але позбавлені матеріально-владної основи – власності.

Подальша історія індійської політичної і правової думки пов'язана з виникненням й утвердженням *індуїзму* – складної системи релігійних, філософських і соціальних поглядів, яка ввібрала елементи брахманізму, буддизму та низки інших вірувань. Сьогодні під впливом цієї системи перебувають 300 – 350 мільйонів індусів, які проживають в Індії, Пакистані, М'янмі, Сінгапурі, Малайзії, Танзанії, Уганді та Кенії. Основа індуїзму – «комплекс обов'язків, дотримання яких запропоноване для всіх, хто не хоче покрити себе ганьбою, і думає про потойбічний світ. І судові прецеденти, і акти, які встановлюють світські правителі, доктрина індуїзму не вважає джерелами права. Однак, навіть коли існує закон, суддя не зобов'язаний застосовувати його завжди точно. На свій розсуд він має всіма доступними способами примирити владу та справедливість». Якщо це не вдається, легітимність влади і, отже, суспільна згода опиняється під загрозою. Що ж стосується буддизму, то своє найбільше поширення та вплив він знайшов не стільки в Індії, скільки в Китаї й Японії.

## **1.4. Особливості китайської цивілізації. Впливові політичні вчення Стародавнього Китаю: конфуціанство, даосизм, моїзм, легізм**

Пройшовши через первісний устрій, людство вступило в перше класове суспільство, але різними шляхами: Захід рухався шляхом рабовласницької стадії і античності. Інша справа – Схід; там постав бюрократичний лад із «азійським способом виробництва», основою якого була відсутність приватної власності на засоби виробництва. Внаслідок цього суспільство «східного» типу є тупиковим варіантом, бо самостійно перейти до капіталізму неспроможне. Відсутність вільної робочої сили призводить до стагнації і унеможливорює соціальний прогрес у принципі. Східне суспільство засновується не на відносинах власності, а на існуванні деспотичної держави. Суспільство поділяється лише на два класи – керівників і керованих. Державна влада носить абсолютистський характер. За «азійського способу виробництва» не існує приватної власності на землю, оскільки справжнім власником виступає держава. Мета держави – не допустити, щоб власники стали самостійною політичною силою. Тому в «східному суспільстві» сила пануючого класу не пов'язана з приватною власністю на засоби виробництва, вона пов'язана виключно з приналежністю до державної влади.

Китайська цивілізація протягом багатьох сторіч мала цілком певну перевагу в порівнянні з усіма іншими в ряді сфер людської життєдіяльності. По-перше, у Китаї, як і в усій азійській цивілізації, не було ідеї створення Богом не лише законів для людей, але й законів для природи. Китайці ж (конфуціанці або даоси) вважали, що «природа наказам не підкоряється», тому їм була чужа ідея пошуку законів природи в принципі. Досягнення китайської науки здійснені були виключно дослідним шляхом. По-друге, у Китаї не було тривалого періоду феодалізму, про що переконливо писала у своїх дослідженнях К. Вітфогель. Феодалізм безсумнівно став для християнської цивілізації прогресивним поштовхом до створення так званих федеративних і конфедеративних систем. Три основні феодальні сили – центральні (монархічна влада), регіональні (феодальна влада) та канонічні (релігійна), протиборствуючи одна з одною, давали міській владі (торговельній і цеховій) широку автономію, яка дозволяла об'єднуватися останнім у могутні організації (Ганзейський союз, наприклад) і забезпечувати вільний рух економічних ідей, товарів, а так само створювати умови для розгалуженої конкуренції. Своєї організації не мали селяни, тому їх інтереси були захищені в Європі набагато гірше. Централізований Китай, з його гігантською бюрократичною машиною в черговий раз «застиг у нерухомому стані». Там не було, щонайменше, двох з перерахованих протиборствуючих

сил. Із усього азійського світу лише Японія пережила тривалий період феодалізму. По-третє, у Китаї, як і на всьому Сході, не було ідеї лінійності часу, а була ідея його циклічності (тобто часів, які повертаються). У Європі християни прийняли юдейську концепцію лінійності ходу часу. Для західної людини рух часу має напрям і значення – йде боротьба між Богом і дияволом, добром і злом. Результат цієї боротьби наперед вирішений, і «повернення назад», більше не є можливим – зло і диявол будуть остаточно переможені. Тому прагнення відкрити закони природи і теоретично їх обґрунтувати може виникнути лише в умах людей, які вірять у лінійний хід часу і у поступ. Ідея ж циклічності часу не може бути пов'язана з ідеєю існування законів природи – раз нічого нового немає «під місяцем», то і в пошуку цього нового немає сенсу. Наслідки цих двох уявлень про час особливо сильно виражені в галузі мистецтв і наук – європейський підхід (лінійності) привів до динамічності та пошуку, а азійський (циклічності) до застиглих «знерухомлених» форм. По-четверте, у Китаї був відсутній принцип недоторканості приватної власності. Зрозуміло, періоди посилення тиску з боку чиновницького апарату централізованої держави на власників змінювалися певним його послабленням. Проте принцип був незмінний – азійська цивілізація в своїй основі мотивована цілеспрямованою боротьбою за знищення або різке обмеження приватної власності та її заміни системою переважно державної власності. Будь-яка політика, стратегічно спрямована на знищення або значне обмеження приватної власності, може лише на якийсь час посилити державу, оскільки дозволяє деспотичній владі зосередити свої концентровані можливості на досягненні надмети (політ у космос, будівництво пірамід або багатокілометрової стіни, проведення грандіозної Олімпіади), але з неминучістю позбавляє сенсу ініціативу, девальвує результати праці, ліквідує конкуренцію як стимул. Все це веде до економічного глухого кута і – як наслідок – до війни і нової колонізації. Часто відродження в азійській цивілізації пов'язане з поверненням, хоч би тимчасовим, до принципу недоторканості приватної власності. І все ж країна, що не має твердих законів, які гарантують повноцінну свободу приватної власності та економічної конкуренції, неспроможна сучасно розвиватися в принципі.

**«НАЙКРАЩИЙ ПРАВИТЕЛЬ ТОЙ, ПРО ЯКОГО НАРОД ЗНАЄ ЛИШЕ ТЕ, ЩО ВІН ІСНУЄ»**

*Лао – цзи*

**«ЯКЩО КЕРУВАТИ ЛЮДЬМИ, ПОСИЛАЮЧИСЬ НА ЗАКОНИ І ПІДТРИМУВАТИ ПОРЯДОК ЗА ДОПОМОГОЮ ПОКАРАНЬ, ТО НАРОД ТІЛЬКИ НАМАГАТИМЕТЬСЯ УХИЛЯТИСЯ ВІД ПОКАРАННЯ І НЕ ВІДЧУВАТИМЕ СОРОМУ. ЯКЩО КЕРУВАТИ НАРОДОМ БЕЗПОСЕРЕДНЬО ДОБРОЧИНСТВОМ І ПІДТРИМУВАТИ ПОРЯДОК ЗА ДОПОМОГОЮ РИТУАЛУ, НАРОД ЗНАТИМЕ СОРОМ І ВИПРАВИТЬСЯ»**

*Конфуцій*

Давньокитайські мислителі першими в історії політичних учень почали відходити від міфічного світорозуміння, божественних настанов, переводячи політичні доктрини на раціональний ґрунт. Небо і в китайців «контролює» всі події в Піднебесній, надає «небесний мандат» земному правителю або відкликає його і передає більш гідному. На відміну від Індії, у Китаї політична думка рано виділилася в особливий предмет, яким займалися мудреці, філософи та юристи. Вважають, що китайські суспільствознавці минулого, хоча і не заперечували зв'язок між Небом і мирськими справами Піднебесної Імперії, але були вільними від релігійного та міфологічного догматизму. Найвідоміші китайські мудреці Конфуцій, Шан Ян і Хань Фей, не особливо переймалися питаннями походження та сутності світу, неба, потойбічного життя. Практично всі китайські суспільствознавці свої погляди про цей світ, суспільство, найкраще, розумне влаштування держави будували на догматах і міфах древньої релігійної китайської філософії. Однак, мабуть, ніде в світі Належне та Суцце не злиті так близько, як у «побутовій» релігії конфуціанства. Всупереч усталеній думці, суспільна свідомість китайців не менше, якщо не більше догматична, ніж в індусів й інших народів. На думку відомого оксфордського професора ХІХ століття, знавця китайської культури та мови Д. Ледже (James Legge). «Китай – найреволюційніша країна в світі, оскільки на переконання китайців, підкріплене та освячене китайськими мудрецами, народ зобов'язаний чинити відкритий опір своєму володареві, як тільки небо виявить своє невдоволення сином, посилаючи на країну різні народні нещастя, як, наприклад: голод, повінь тощо; оскільки на такі нещастя дивляться, звичайно, як на наслідки зіпсованості володаря. Поки володар живе доброчесно і точно виконує веління неба, країни ніколи не відвідуватимуть подібні нещастя ...Важка відповідальність, яку відчуває кожен китайський правитель, зменшувала довільні та деспотичні заходи й породила залежність володарів від їхніх міністрів». Виявляється, що втілення в життя будь-якої політичної програми – надзвичайно важка та небезпечна

справа. Сам учитель Кун неодноразово відсторонювався від державних посад, а найвизначніші легісти (законники) Шан Ян і Хань Фей загинули в ув'язненні. І якщо не з'ясувати, у що здавна вірять китайці, логіки китайського державно-політичного розвитку зрозуміти не можна.

У звичаях китайських імператорів було запрошувати квазіжерців – мудреців і філософів, до своїх дворів, але коли останні здобували суспільну вагу, їх м'яко або грубо віддаляли. Імператор Цинь Шихуан (III століття до н.е.), якому на півтора десятка років вдалося об'єднати Китай, спробував вирішити проблему конкуренції радикально, буквально реалізувавши гасло «Книги у вогонь, учених – до ями». Таке надмірне державне посилення та мракобісся сприйняли китайці, як недостойне Сина Неба, і йому поклали край, а водночас і династії Цинь. За переказами, остаточна редакція екземплярів «П'ятикнижжя» належить Конфуцію.

Найважливіші категорії китайської політичної думки містяться в розділі «Ліюнь» трактату «Ліцзи», а також у трактаті «Лецзи», «П'ятикнижжя», у «Літописах Чуньцо в редакції Гуньяна». Стан суспільства та держави характеризується як «Сяокан» (мале процвітання) або «Датун» (Велике Єднання) на тлі трьох неодмінних історичних епох: «Цзюйлуань» (хаос), «Шенпин» (становлення спокою) і «Тайпин» (Великий Спокій). Будь-яке китайське соціально-політичне вчення від часів Конфуція полягає в розгляді ланцюжка: давній ідеальний стан країни («золотий вік» імператорів-мудреців Яо, Шуя і Юя) – хаос – епоха становлення спокою (шенпин) – епоха великого спокою (тайпин). Епоху тайпин також вважають ідеальним станом, але віднесеним у майбутнє. Автори будь-якої ідеологічної конструкції претендують на те, щоб визначити, який поточний стан китайського суспільства на шкалі «сяокан – датун» і, виходячи з цього, встановити, що потрібно зробити для переходу до епохи вищого рівня. Зміст, який той чи інший автор вкладає в поняття «сяокан» і «датун», додає індивідуальності відповідній ідеології. У традиційній китайській філософії існує поняття Дао – шлях людського життя, який зливається зі шляхом всесвіту. Дао – єдиний шлях справедливості, яким зобов'язана прямувати людина: поза цим шляхом – тільки хаос, розпад і руйнування. У давньому Китаї «мале процвітання» («сяокан») трактували і в духовному, і в матеріальному сенсі: і як продукт розпаду ідеального китайського суспільства в результаті відходу з Дао правителів та населення, і як комплекс гідних матеріальних умов життя, здатний гарантувати існування держави. В історії китайської політичної думки з проблем співвідношення людини, суспільства і держави ми зауважуємо таке. Метою земного буття є самозбереження, для чого потрібна достатня матеріальна основа. Якщо ж ця основа однієї чи декількох частин надто велика, їм усім загрожує небезпека або від руйнівного людського

егоїзму, або від жорстокої тиранії. Саме тому потрібно обмежувати надмірну концентрацію ресурсів у руках вузької групи осіб. Було запропоновано два шляхи: духовне та моральне вдосконалення – з одного боку, і тверду силу закону – з іншого. Але і той, і інший шлях передбачає мобілізовану політичну участь підданих. І не так вже й важливо, чим політична мобільність обмежується: уявленнями про Бога, як джерело держави та влади, страхом перед потойбічним життям чи традицією покори.

Варто констатувати: Конфуцій і Шан Ян зробили відкриття, що в політичній науці трапляється дуже рідко. Це і розумне обмеження інформації для стабільності державного устрою, і ритуал як політична технологія, і початки вчень про середній клас і правову державу. Індійські та китайські мислителі дали зрозуміти, що держава, як така, – об'єктивна. У цьому можна переконатися, показавши аналогії та спадковість ідей східних і західних мислителів. Найбільш теоретично обґрунтовані політичні теорії деспотичних держав, які мали раціоналістичний характер, були створені у рамках китайської суспільної думки. Давньокитайським філософам вдалося знайти основне джерело існування азійського деспотизму – розподіл суспільства на тих, хто працює, і тих, хто керує. Головним питанням для китайських філософів була проблема ефективного управління суспільством. Вони запропонували кілька варіантів розв'язання цієї проблеми (конфуціанство та легізм, моїзм і даосизм). Даосисти розуміли, що найскладніше управляти тим народом, котрий має багато знань. У VI– V ст. до н.е. зароджується інша старокитайська політична доктрина – конфуціанство.

Таким чином, ці вчення мали переважно прикладний характер. Головний зміст їх складала питання про «ремесло управління», механізми реалізації царської влади і правосуддя. Загалом на початок II ст. до н.е. офіційна державна ідеологія у Стародавньому Китаї поєднувала властивості як легізму, так і конфуціанства, що відіграло значну роль у подальшому розвитку держави і права в цій країні. Отже, основним досягненням китайської політичної думки було розроблення оригінальних методів політичного управління суспільством і їх утілення в дійсність.

**Китайський варіант азійської деспотії: конфуціанці, даосисти, моїсти і легісти. «Інградієнти технології легізму» Хань Фей-цзи.**

Саме в епоху хаосу, епоху «царств, що воюють», коли єдина колись країна виявилася роздробленою на десятки держав, які ворогують між собою, і жив **Конфуцій** (551-479 р. до н.е.). Вчення цієї людини забезпечило «самототожність китайської цивілізації та культури» протягом останніх 25 століть з усіма її «найскладнішими колізіями». Трагедію сучасного йому Китаю Першовчитель бачив у тому, що на троні цієї держави сиділи жалюгідні та незначні «людці» («Сяожень»), тобто люди безпринципні,



аморальні, які зовсім невідповідали своїй політичній місії». І так буде доти, поки і правителі, і піддані Імперії не повернуться на Дао. На думку Конфуція, головний облагороджувальний засіб для всіх людей, який допомагає їм повернутися на Дао, є «Лі». Це поняття китайської філософії перекладають, з одного боку, як «ритуал, церемонія, обрядовість», а з іншого – як жорстка ієрархія старших і молодших, і як градація історичних епох. Погляди Конфуція викладено у книзі «Луңьюй» («Бесіди і судження»), складеній його учнями.

Конфуцій вчив, що перебороти хаос епохи «царств, які воюють» і національні нещастя вдасться тільки тоді, коли всі, причетні до державного управління, знову здобудуть утрачені чесноти, об'єднані в основний принцип політичного вчення («Де») і головну категорію етики Конфуція («Жень»): правління силою морального прикладу, безкорисливо, керуючись почуттями обов'язку і справедливості, прагнучи до знань, виявляючи діяльну гуманність, людяність та милосердя до підданих. І хоча принцип «Де» поширювався лише на тих, хто бажав йти шляхом «шляхетних мужів» (Цзюньцзи), тобто покликаних Небом до безкорисливого служіння людям, але і простий народ – (Сяо жень), теж має дещо зробити для порятунку країни: дотримуватися «золотої середини» та вірності в людських відносинах.

Конфуцій належав до давнього царського роду, але народився в небагатій родині. Можливо, саме тому прообразом ідеального устрою державної влади для нього було управління в давніх сімейних кланах. Знаменно, що Кун не кличе повернутися до соціальної та політичної рівності («Датуну») «золотого віку». Він вважає ієрархію, розподіл на шляхетних і простолюдинів природною, симпатизує феодално-удільній аристократії, щоправда, не відстоюючи спадкоємних станових привілеїв. Конфуцій хотів, щоб місце недостойної аристократії зайняли саме «шляхетні мужі», але не за походження, а за моральними кондиціями. Принцип Конфуція «виправлення імен» саме передбачав відповідність соціального статусу людини її якостям і вчинкам. На думку вчителя Куна, описаний вище ієрархічний аспект дотримання принципу «Лі» на практиці має виглядати так. Держава уподібнюється гігантській родині, де кожен строго виконує запропоновану йому роль. У цій родині цар – батько, старший у роді, а відносини правлячих і підданих подібні сімейним, у яких молодші залежать від старших. Мета держави та володаря – досягнення загального блага країни, виховання підданих. У конфуціанстві благо – це поєднання духовного та матеріального: покликання царя – нагодувати та збагатити народ, а народ має виявляти синівську шанобливість до правителів, беззастережно їм підкорятися. І тут міститься одне з найбільших політичних відкриттів Конфуція, а саме – мир і спокій у державі підривають крайнощі бідності та багатства.

Йому ж було зрозуміло й те, що становлення спокою не може відбутися миттєво – має змінитися епоха. Але цьому процесові можна активно допомогти. Конфуцій добре розумів вагу ритуалу, тобто жорстко ієрархізованої та формалізованої сукупності слів, жестів, вчинків і навіть звуків, які супроводжують кожну суспільно важливу подію. Ритуал – це своєрідне тренування: настає момент, коли людина буде чинити приписане автоматично. Таке значення другого аспекту принципу «Лі» – ритуального. Конфуцій прагнув відновити всю суму сформованих століттями традицій і ритуалів, які визначали кожен крок китайців, оскільки думав, що не закон і покарання, а тривале дотримання ритуалу допоможе відновити підвалини суспільства, що похитнулися, і справедливість.

Основну увагу і головні зусилля Конфуцій спрямував на вироблення еталону вищої моралі, притаманної ідеально досконалій людині. Цей ідеал (цзюнь-цзи) набув чисто етичного звучання (подібно до слова «благородний»). Благородний цзюнь-цзи у вченні Конфуція має будувати свої життєві принципи і вчинки на підставі норм обов'язкового і чітко розписаного ритуалу (лі), який він має знати досконало: він зобов'язаний володіти добродієністю (де), любов'ю до людей, тобто гуманністю, людяністю (жень), почуттям обов'язку і справедливості (і), йому слід завжди прагнути до знань (чжи), шанувати старших (сяо і ді), бути їм вірним і відданим (чжун), бути водночас поступливим і м'яким (жен), поважливим (цзин). Ці вимоги немовби акумулювали все краще з морального досвіду минулого. Ними керувався Конфуцій і коли обґрунтовував свою політичну доктрину. Філософ багато міркував про соціальний порядок, пов'язував його з моральним ідеалом цзюнь-цзи. Суть такого порядку Конфуцій бачив у тому, щоб у суспільстві все перебувало на своїх місцях і кожний знав свої права і обов'язки. Тоді і саме суспільство буде міцним і стабільним: «Державець повинен бути державцем, підданий – підданим, батько – батьком, син – сином». Держава, любив повторювати філософ, – це «велика сім'я». Найдавнішим зібранням його афоризмів є трактат «Лунь юй». Чільне місце у ньому посідає правитель-мудрець, який втілює досконалі знання ритуалу, культури, демонструє поважність, м'якість і поступливість, вірність і відданість, повагу до старших, освіченість, чесноти, любов до людей і сумлінність, завжди дотримується справедливості, істини, вірного шляху. Головне для нього – турбота про благо підданих, яких треба спершу нагодувати, а потім навчити, виховати у високій моральності. Конфуцій заперечував божественне походження держави.

Значне місце у вченні Конфуція про методи управління належить конкретним практичним порадам для тих, хто управляє. Нормою «дао» є піклування про людей та про їхнє благо, справедливе використання їхньої

праці. «Йти попереду людей, працювати заради них» – ось мистецтво гідної поваги адміністрації. Розумний адміністратор мусить добре знати, що люблять люди («багатство і престиж») і що вони ненавидять («бідність і презирство»). Він завжди повинен прагнути добра і тоді люди підуть за ним. Мудрий адміністратор, за Конфуцієм, повинен уміти завойовувати довіру людей до себе. Як? По-перше, турботою про людей. По-друге, твердим слідуванням нормам ритуалу, тобто чітким дотриманням принципів стабілізації структури. Ритуал і тісно пов'язаний з ним церемоніал – найважливіший організуючий та інтегруючий принцип. Хто ним оволодів, тому управляти так само легко, як показати долоню. І, по-третє, – невпинним самоудосконаленням. Тільки той, хто постійно працює над собою, не матиме труднощів в управлінні. «Якщо ж адміністратор не в змозі удосконалювати себе, то як же зможе він виправити поведінку інших?» Конфуцій був прихильником чітких соціальних розмежувань, за яких виправдане панування привілейованих класів. Однак на відміну від тих, хто закликав управляти непокірними за допомогою жорстких заходів, він завжди твердо і безкомпромісно наполягав на тому, що людей треба не карати, а виховувати. Водночас він визнавав, що всі люди різні і кожний може, доклавши зусиль, стати «цзюнь-цзи» – благородною людиною. Так само, як і для Лао-Цзи, ідеальною державою для Конфуція була невеличка країна з патріархальним устроєм, подібним до сім'ї (впорядкування держави полягає в доведенні до ладу своєї сім'ї), відкритості, чуйності і скромності батька-правителя – «сина неба» (коли багатства сконцентруються у правителя, народ віддаляється від нього, а коли багатства розходяться серед народу, останній згуртовується довкола правителя). Метою такої держави є спільне благо, патерналістська турбота про людей.

Характерною для Конфуція, як і для багатьох інших мислителів, була недовіра до законів («якщо наставляти народ шляхом [введення] правління, заснованого на законі, і підтримувати порядок [загрозою] покарання, то народ стане уникає покарань і позбавиться [почуття] сорому. Якщо наставляти народ шляхом [введення] правління, заснованого на добродетності, і підтримувати порядок шляхом [використання] Правил, то [в народі] з'явиться почуття сорому і він виправиться»). Це також моральне виправдання соціальної ієрархії, наявної в суспільстві (благородство не за походженням, а за моральними якостями), віра в ритуал, моральність і почуття обов'язку як основи порядку в суспільстві і державі. У багатьох відношеннях (культ предків, ритуали, жертвоприношення) конфуціанство несло на собі відбиток давніх вірувань. Особа в конфуціанстві постає як покійна і слухняна, зосереджена на самовихованні і саморозвитку, прагне до розумового і морального ідеалу, перебуваючи у стійкій системі соціальних відносин. Її не

розглядали як соціально і політично орієнтованого індивіда, як особистість, здатну активно протидіяти правителю у разі порушення ним етичних норм. За нею визнавали лише мовчазну можливість самоусунутись від такого правителя. Не лунало жодного відголоску щодо свободи і рівності, права на спротив свавільній владі упродовж багатьох століть і навіть тисячоліть (аж до періоду Синхайської революції), на відміну від греко-римської і християнської духовних традицій, яка вже в період стоїцизму обґрунтувала рівність і вільність людей, а згодом – суверенність особистості, свободу волі, її індивідуалізм, які були покладені в основу невід’ємних прав людини в природно-правовому вченні.

Отже, концепція Конфуція містить засади «правильного державного управління», конкретні поради правителям щодо завоювання довір'я народу, мистецтва комунікації; обґрунтовує стрижневі принципи управління суспільством, забезпечення всезагального щастя. Вважаючи людей рівноправними від природи, Конфуцій ніколи не був демократом. Він вчив, що трудящих треба відмежовувати від панівної верстви, а жінок ставив значно нижче чоловіків. Йому не подобалося політичне управління за допомогою писаних законів. Він надавав перевагу управлінню на основі вдосконалення людської природи, а покарання закликав замінити вихованням. Конфуціанство з II ст. до н. е. до 913 р. н. е. було офіційною ідеологією Китаю, хоч на ньому давньокитайська політична думка не замикалася.

Соціально-політичну концепцію *даосизму* викладено в книзі «Дао Де Цзин» (Книга про Дао і Де, або ж Книга про Шлях і Силу) видатного китайського духовного подвижника Лао-Цзи (604– 532 рр. до н.е.), який на початку нової ери був міфологізований, а вчення даосизму інституалізоване як релігійна ідеологія егалітаристських рухів і слугувало гаслами багатьох народних повстань. Твори Лао-Цзи пропагували практику досягнення гармонії, любові і ненасильства, в основі яких лежить поняття «дао» як законів неба, природи і суспільства, як правильності життя, правильності життєвого шляху людини і самого народу згідно з веліннями неба. Дао – найвищий (безликий) абсолют. Держава, суспільство і людина – природна частина Дао і космосу. Всі вони підпорядковуються законам вічності. Цивілізація та її надбання – це штучні утворення, що протистоять природному. Істинна мудрість – затворництво, відмова від усього штучного. Держава повинна бути маленькою державою-селом, а народ – безграмотним; це уможливить зробити головними методами державного управління «мудрість простоти», засновану не на знаннях, а на інтуїції та інертності адміністрації.

Лао-Цзи вибудував політичну концепцію влади на основі віри в мудрого правителя, що мав якомога менше втручатися у справи підлеглих, бути взірцем мудрості, благочестя і справедливості. Логіка вчення була такою: «хто знає постійність, стає досконалим; той, хто досяг досконалості, стає справедливим; той, хто знайшов справедливість, стає правителем», той, «хто стає правителем, слідує небу», «хто слідує небу, слідує істині», «хто слідує істині, вічний, і до кінця життя такий правитель не наражатиметься на небезпеку». Тому найкращим правителем уявлявся той, «про якого народ знає лише те, що він існує», а «гірші ті правителі, які вимагають від народу, щоб народ їх любив та прославляв», а ще гіршими є «ті правителі, яких народ боїться, та гірші за всіх ті, яких народ зневажає». Тому, «хто не заслуговує довіри – не має довіри людей», а хто «вдумливий і стриманий у словах, успішно робить справи, – і народ говорить, що він слідує природності».

У соціально-етичному плані лейтмотивом даосизму були осуд гордині, проповідь середнього достатку і помірності. Надії на відновлення природної простоти суспільних відносин Лао-цзи пов'язував із розумним правлінням спадкоємної знаті. Саме представники цього прошарку суспільства повинні були розпізнати чудову таємницю дао і повести за собою народ. Якщо знать і правителі зможуть дотримуватись дао, то у суспільстві пануватимуть спокій і добробут, гармонія і щастя, переконували даосисти. Розумний правитель, твердили вони, править країною за допомогою недіяння – не нав'язуючи підлеглим своїх уявлень, не втручаючись у їхні справи.

Лао-Цзи сформулював також цілу систему моральних норм у політиці, в основі яких лежить повага і цінування істини і благодаті, доброчесність (робити добрі справи), взаємність, вища справедливість, благочестя, щирість, неповага до ритуалу (ритуал – це ознака відсутності довіри і відданості), тому «істина – це головне, а зовнішній вигляд – це початок невігластва», потреба розглядати незнатних як основу знатних, потреба самообмеження («хто знає міру, у того не буде невдачі», а «хто знає межу, той не наражатиметься на небезпеку», тому «немає більшого нещастя, ніж незнання межі своєї пристрасті» та «більшої небезпеки, ніж прагнення до придбання багатств».

Даосизм закликав до раціональної законотворчості, бо «коли в країні багато заборонних законів, народ стає бідним». Водночас зовсім архаїчним і утопічним було уявлення про те, що освіченим народом складніше управляти, що «важко керувати народом, коли у нього багато знань», що «управління країною за допомогою знань приносить країні нещастя» і що задля полегшення керування потрібно робити народ неосвіченим.

Приблизно в середині V ст. до н. е. у Китаї виникає ще одна політико-філософська школа – *моїзм*; (вчення викладено в книзі Мо-Цзи «Мо-Цзи»: «Трактат учителя Мо»), який прийшов на зміну конфуціанству

(близько 479-400 рр. до н.е.). Моїзм спробував замінити ідею людинолюбства Конфуція принципом загальної любові, яка ґрунтувалась на ідеї рівності всіх людей, а також виступив з різкою критикою спадкової аристократії та залучення до управління державою «добродесних людей», що мало вигляд своєрідної договірної теорії походження держави, в якій кожен займається тим, що вміє. «Як будується стіна, – говорив Мо-Цзи. – Той, хто вміє класти цеглу, той кладе; хто може підносити глинисту суміш, той підносить; той, хто може робити заміри, той робить заміри. І так стіна буде складена. Здійснення справедливості подібно цьому. Здатний вести міркування і бесіди нехай веде міркування і бесіди, здатний викладати історичні книги нехай викладає історичні книги, здатний нести службу нехай несе службу; отже, дотримуючись справедливості, всі справи будуть виконані».

Важливим було розкриття причинності, пізнання істини та оцінки вчень через визначення схожості і відмінностей між явищами, розподіл речей і явищ за родами, їх аналіз і узагальнення і на цій основі виявлення істинного знання. Було зроблено спробу поширити цей спосіб пізнання і на соціальне життя, а саме через знаходження його підстав (справи мудрих давніх правителів), встановлення джерел (фактів, які засвідчені масами людей) і застосування цього знання в управлінні країною. Одноименний трактат містив обґрунтування теорії виникнення держави, ідею федеративного устрою, принципи державного управління, пропозиції щодо створення жорсткої адміністративної структури, концепцію поєднання заохочення і покарання як важеля державного адміністрування, політичну доктрину «всезагальної рівновеликості» – казарменого рівноправ'я, започаткування егалітаризму у соціально-політичних відносинах.

Моїсти доводили, що всі люди рівні перед божественним небом («всі люди слуги неба»), що причина суспільних незгод і хаосу – неповага до сивої давнини, до заповітів предків. Мо-цзи висунув принцип всезагальної людської любові, яку він, однак, трактував у дусі вірнопідданства і східноазійської ідилії. Так, радники і чиновники із любові до правителя повинні були виявляти стриманість, заповзяття, підкорялись йому без зволікань і роздумів, а він за те платити їм теж «любов'ю» – призначати високу платню, надавати ранги знатності, нагороджувати земельними ділянками. Ідеальною організацією влади Мо-цзи вважав державу на чолі з сильним правителем і відлагодженою виконавчою службою. В одноманітному виконанні чиновниками волі державця він вбачав передумову міцної влади. Для встановлення цілковитої єдності в державі Мо-цзи пропонував прищеплювати однодумство, заохочувати доноси, підтримуючи такий порядок за допомогою покарань та винагород. Врешті-решт концепція Мо-цзи утверджувала деспотично-бюрократичну державу, у якій

виключалась будь-яка можливість не тільки участі народу в управлінні, але й обговорення ним державних справ.

Однією із найбільш відомих політичних течій Стародавнього Китаю є *легізм*. Протолегістські ідеї Гуань Чжуна про те, що закон – найкращий інструмент для впорядкування суспільного життя, а покарання – найбільш дієвий метод управління, помітно вплинули на формування світогляду Гунсунь Яна, більш відомого як Шан Ян (390–338 рр. до н.е.), ініціатор реформ, котрі узаконили в країні приватну власність. Вчення легізму суттєво відрізнялось від попередніх концепцій. Його вчення лягло на благодатний ґрунт, оскільки вело до зміцнення держави через централізацію (головною умовою процвітання держави Шан Ян вважав досягнення єдності суспільства) на основі радикального реформування кланової общинної системи, подолання пережитків архаїчного первіснообщинного права та запровадження більш ефективної системи управління державою, сільським господарством і військовою сферою.

У трактаті «Шан цзюнь шу» Шан Ян обґрунтовує державу як абсолютну інституцію, найвищу мету і вінець діяльності людини, велетенську безжалісну машину примусу, а право, закон – як найефективніший засіб досягнення такої мети. Головні риси закону – верховенство, універсальність, жорстокість, обов'язковість для всіх. Головні методи побудови деспотичної держави – матеріальне стимулювання власників, спрямованість їх на землеробство і скасування другорядних занять, «зрівняння майна» (заохочення бідних до набуття власності, а багатих – до добровільної передачі частини майна бідним), застосування нагород і покарань з перевагою покарань.

**Легісти** (або «законники») відмовилися від традиційних моральних трактувань «політики» і розробляли «технологію» здійснення влади. У політичній теорії вони вбачали не звід уявлень про чесноти і моральні настанови, а вивірену програму загальнодержавних перетворень. «Людинолюбець, – писав Шан Ян, – може залишатися найпереконанішим людинолюбцем до інших людей, але він не може примусити їх теж бути людинолюбцями. Звідси ясно, що одного лиш людинолюбства ще недостатньо, щоб добитися у Піднебесній доброго управління».

Успіху в політиці досягають лише ті, хто спирається на силу, примусові дії, знає ситуацію у країні і використовує точні розрахунки. За уявленням легістів, уся повнота влади повинна бути зосереджена в руках верховного правителя. Він позбавляє своїх намісників владних повноважень і перетворює їх у звичайнісіньких холуїв, вірнопідданих, догідливих чиновників. Розумний правитель, писав Шан Ян у трактаті «Шан цзюнь шу», бере владу в свої руки, встановлює закон і за допомогою законів наводить порядок. Проекти

реформи Шан Яна передбачали обмеження общинного самоврядування, підпорядкування його місцевій адміністрації, районування країни, встановлення безпосереднього контролю державної влади над діями громадян тощо.

Автор «Книги правителя області Шан» вважав, що державний апарат повинен формуватися з професіоналів, тобто посади чиновників повинні займати ті люди, у яких для цього є відповідні знання та вміння, а не передаватись у спадок, як раніше. Виступаючи за відміну системи успадкування посад, Шан Ян прагнув створити абсолютно новий апарат управління, підпорядкований правителю. Такі зміни мали на меті дозволити голові держави піднятися над аристократією і зосередити в своїх руках всю повноту політичної влади. Визнаючи людський розум причиною можливого непослуху і безладдя, легісти одним з найважливіших методів управління народом вважали зменшення його освіченості. Правитель зацікавлений у обмежених, зате вірних підданих, коло інтересів яких обмежується війною та сільським господарством. Коли знання забороняються, люди щирі і прості, вважав Шан Ян. І навпаки, чим розумнішими стають люди, тим підступнішими і небезпечнішими стають вони для державного управління. Розумних людей проблематично примусити важко працювати, в той час як неосвічені люди працюють охоче.

Шан Ян запропонував політичну технологію, що, з одного боку, дає змогу використовувати на благо держави зайву енергію народу, а з іншого – дає спосіб до розорення зовнішньополітичних супротивників (сьогодні цей спосіб відомий як «вкорінення «гена смерті» або «введення елемента антисистеми в систему»): «Якщо країна бідна і водночас скеровує зусилля на війну, то отрута з'являється в стані супротивника, у такій країні не буде шести паразитів, і вона, без сумніву, стане могутньою. Якщо країна багата і водночас ні з ким не воює, то отрута з'являється усередині цієї країни, народжуються шість паразитів і країна, безсумнівно, послабшає». Під «шістьома паразитами» Шан розумів: «прагнення безтурботно жити на схилі років, бездумну витрату зерна, пристрасть до красивого одягу та смачної їжі, любов до предметів розкоші, нехтування своїми обов'язками, корисливість». Дивлячись на життя сучасного західного суспільства, у якому реклама нав'язує людині прагнення до престижного споживання, можна легко переконатися в справедливості слів цього китайського мудреця. Слушність його думок підтверджує й актуальна практика китайської модернізації.

Шан Ян констатує, що народ розпустився, прагне до задоволень, забуває своє основне заняття – хліборобство та займається побічними заняттями, доходи від яких не надходять до скарбниці. Дотримання ритуалів не допомагає державному та суспільному добробуту, а виховує в людях



лицемірство й обман. «Людинолюбний може бути людинолюбним до інших людей, але він не може змусити людей бути людинолюбними; людинолюбний може любити інших людей, але він не може змусити людей любити один одного. Звідси зрозуміло тільки людинолюбства або справедливості недостатньо мати, щоб домогтися гарного управління Піднебесною». Держава повинна ліквідувати розбещеність, встановити однаковість в думках і діях. Для цього потрібно вводити тверді норми, які регламентують усі сфери життя, обов'язкові для всіх і підтримуються невідворотним жорстоким покаранням в разі їх порушення. Ці нові норми називають законом («Фа»), на відміну від звичайних норм ритуалу «Лі». Уніфікація суспільства передбачала сувору систему покарань, нищення приватновласницьких тенденцій, які приводять до нагромадження багатства в підданих, а не в скарбниці, систему доносів і навіть кругової поруки, тобто колективної відповідальності, звільнити від якої міг тільки своєчасний донос.

Наполягаючи на утвердженні єдиних для всіх законів, легісти розуміли під законом не загальносуспільну норму, а репресивну дію (кримінальне покарання) і адміністративні розпорядження придворного уряду. В зразковій державі, за Шан Яном, влада спирається на силу і ніяким законом не зв'язана, (легістам були невідомі уявлення про права громадян, про їхні «законні гарантії»). Закон тут виступає як засіб залякування, упереджувального терору. За найменшу провину, переконував Шан Ян, слід карати смертю. З цією практикою, наполягав він, необхідно поєднувати політику «викорінення» інакодумства. Про першого легіста існує помилкова думка як про апологета деспотизму. Так, бо в його системі за більшість навіть не дуже тяжких провин було передбачено страту. Закон є «вираз любові до народу» тому необхідно було: 1) мати за повелінням законів у державі багато покарань та мало нагород; 2) слід карати жорстоко навіть за дрібні порушення; наприклад, людина, що зронить на дорозі жар, щоб донести його до свого селища, має бути присудженою до смертної кари; 3) варто роз'єднувати людей взаємною підозрілістю, слідкуванням та взаємним доносительством родичів та близьких один на одного; 4) державний апарат має бути суворо централізований, а будь-яке прагнення особи до самостійності у суспільному житті є злочином; 5) обмеження обцинного самоврядування, підпорядкування його місцевій адміністрації; 6) встановлення безпосереднього державного контролю над діями підданих.

Не так, оскільки, по-перше, покарання мали сприяти подоланню анархії, тобто деспотизму багатьох, а по-друге, Шан Ян намагався зробити владу передбачуваною, тобто такою, якій можна довіряти, по-третє, оскільки пізніше в кодекс конфуціанських чеснот було додано дотримання закону «Фа». І, нарешті, Шан Ян особисто показував зразок послуху закону. Це були перші кроки до того, що згодом названо «правовою державою». Не

протиставляючи, а поєднуючи конфуціанство і легізм, легко помітити, що вони доповнюють один одного і є різними частинами однієї концепції оптимального співвідношення держави та суспільства, жорсткого управління та свободи. Закликаючи поглиблювати пізнання, Конфуцій мав на увазі панівний клас, а зовсім не общинників, які мають трудитися та здобувати чесноти. Шан був з цим почасти згоден: «Якщо знання заохочуються і не припиняються, вони збільшаться, але коли вони збільшаться, неможливо буде керувати країною, оскільки з'явиться підступ. Коли знання припиняються і не заохочуються, люди щирі та прості». До речі кажучи, виражаючись сучасною мовою, свобода інформації, як у цьому сьогодні переконалося людство, може бути не тільки корисною, але й здатною завдати суспільству фатальної шкоди, тому однією з функцій сучасної держави є розумне обмеження свободи пізнання.

Легісти створили теоретичні передумови для централізації влади в імперії Цинь (221-207 р.р. до н.е.), яка є реальним втіленням легістської моделі держави. З часом вчення легізму стало ідеологією багатьох імперій, а вплив його відчутний і в наш час. Усі послідовники школи легістів в своєму вченні переслідували єдину мету – зміцнення абсолютної імперської влади, яке б ґрунтувалося на насиллі та жорстокості. Так, легісти вважали, що зло можна подолати виключно за допомогою сили. Теоретики легізму були переконані, що люди за своєю природою – злі, егоїстичні та схильні до правопорушень. Отож, якщо не контролювати людей і не встановлювати їм жорстких правил поведінки, наслідком реалізації їх природних нахилів будуть соціальні розлади і конфлікти. Той правитель, який буде намагатися керувати людьми, спираючись на ідеали традиції, гуманності та етики, зазнає невдачі в управлінні, а кількість злочинців при ньому неухильно зростатиме. Отож, головним принципом управління має стати принцип насильства.

В ідеології легізму держава перетворилася в самодостатній інститут, у зміст і мету існування суспільства. Хоча сильна централізована держава була потрібна не сама собою, а для того ж подолання епохи хаосу. В державному управлінні було передбачено зосередити всю повноту влади в руках верховного правителя, позбавити намісників владних повноважень. Було передбачено скасувати передачу посади в спадщину. Зрозуміло, ця програма не могла сподобатися чиновникам і іншим представникам політичної еліти, від яких володар був досить залежний. Саме тому Шан Яна було усунуто.

Вчення Шан Яна містило певні елементи утопії. Перш за все це стосується ідеї морального перевиховання людини, позбавлення її культурних та духовних цінностей, які накопичив до того часу китайський народ за свою понад півторатисячолітню історію. Ідея перетворення людини в істоту, яка думає тільки про землеробство і війну, була безплідною вже з самого зародження. Наступні події показали, що навіть в період найвищої концентрації влади державі не вдалось встановити повний контроль над народом, який продовжував жити своїм духовним життям.

Легісти не просто перенесли акцент з конфуціанського людинолюбства та моїстської загальної любові на знання, досвід і техніку здійснення влади, а також на закон і дотримання правопорядку за допомогою суворих покарань, що «вселяють жах». Вони практично відкинули всі моральні канони, вважаючи паразитами красномовство, гострий розум, музику, повагу до старих порядків, повагу сина, щирість, довір'я, чесність, безкорисність, справедливість, небажання воювати, а також добродетель при призначенні на посади. Тому не гуманізм і добродетель є основою суспільного устрою, а навпаки, сила породжує могутність, могутність породжує велич, що вселяє трепет, велич, що вселяє трепет, породжує чесноту, а чеснота народжується із сили. Чи не єдиною поступкою була настанова під час встановлення нових законів враховувати звичаї народу, однак «мудрий творить закони, а дурний обмежений ними», «обдарований змінює лі, а нікчемний зв'язаний лі», а тому «з людиною, яка обмежена [старими] законами, не варто говорити про зміни», отже, для того, щоб принести користь державі, не обов'язково наслідувати древності. Легісти вважали за потрібне призначення на посади здібних, однак вони мали управляти людьми як порочними, щоб люди любили ці порядки; вони заохочували і доноси, а також ініціювали запровадження системи кругової поруки. Втім, слід віддати належне легістам у тому, що вони вважали за потрібне дотримуватись рівності перед законом (ранги і знатності не спасають від покарань, однак, як ми побачимо далі, ця рівність мала практичне втілення як рівність у безправності перед імператором. Це вело до посилення деспотизму, абсолютизації необмеженої монархічної влади. Невипадково науковці охарактеризували легізм як «аморальне вчення, як теорію практичного втілення зі створення тоталітарної держави».

Провідний ідеолог школи легістів *Хань Фей-цзи* (приблизно 280-233 р. до н.е.), узагальнив та збагатив ідеї своїх попередників. Хань Фей жив у період Воюючих царств, коли після остаточного краху династії Чжоу йшла безперервна боротьба за владу між сімома царствами. Наближався хаос, й тому м'яка політика була недоречною. Було потрібне всевладдя закону та єдиного правителя.

Спостерігаючи за занепадом царства Хань, мислитель підготував для його правителя доповідь, де обґрунтував потребу змінити закони, але цю пропозицію не було прийнято. Що, зрештою, не дивно. В цій деградуючій державі, за словами одного із сучасників, «Людей брали на службу, не будучи в змозі збагнути, – хто з них достойний, а хто нікчемний». Розчарований відсутністю уваги можновладців, Хань Фей взявся за написання трактату «Хань Фей-цзи», де виклав висновки, котрі зробив, аналізуючи зміни, пов'язані із вдалими та невдалими діями правителів минулого. Талант філософа зацікавив цинського правителя Шихуанді, який запросив його до свого царства (тоді головного ворога царства Хань). З часом, підкоривши інші землі та створивши централізовану державу, Цинь Шихуанді проголосив себе першим імператором Піднебесної. Вибудовуючи систему державного

правління, він значною мірою спирався на ідеї Хань Фей. Сам мислитель став жертвою політичної інтриги: його було ув'язнено, а потім отруєно.

Хань Фей вірив, що ефективною може бути тільки одноосібна влада. «Правитель в жодному разі не повинен ні з ким ділити свою владу. Якщо він віддасть чиновникам хоча б крихту влади, вони відразу ж перетворять цю крихту в сто крихт». Мудрість влади полягає в приховуванні своїх істинних цілей та прагнень, – вважали легісти. За словами Хань Фей, «влада ховається в грудях, щоб бути готовою до різних подій та непомітно управляти своїми слугами». Мудрий правитель приховує мотиви своїх вчинків, щоб чиновники не скористалися з них; він утаює свою мудрість, принижує свої здібності, аби нижчі не змогли розібратися в них, позбавляє чиновників надії та використовує їх так, щоб вони не бажали влади правителя.

І ще: істинно мудрий правитель ніколи не покладається на довіру. «Для держави з десятьма тисячами колісниць головна біда настає, коли великі чиновники здобувають занадто велику владу; для держави з тисячею колісниць головна біда настає тоді, коли чиновники, що оточують государя, користуються його занадто великою довірою, – вважав Хань Фей. Зараз твердих людей, яким можна довіряти, знайдеться не більше десятка, а чиновницьких посад в країні – сотні. Якщо неодмінно призначити на них твердих людей, яким можна довіряти, то таких не вистачить, щоб заповнити всі посади».

Щоб ефективно управляти, потрібно не виявляти відчуття милості та доброти, а підсилювати силу та суворість влади, – наголошував мислитель. На його переконання, коли досконало мудрий управляє державою, він не покладається на те, що люди вчинятимуть добре, а використовує їх так, аби вони не могли робити погане. «Ідеально прямий від природи бамбук і ідеально круглий від природи стовбур дерева не трапляються жодного разу за сто поколінь, – вважав мислитель. – Але яким чином люди їздять на колісницях та стріляють птахів? Застосовуючи пристрої для випрямлення дерева... На колісницю сідає не одна людина, і стрілу випускають не один раз. Хоча й трапляються ідеально хороші від природи люди, які не вимагають винагород та яких немає потреби карати, освічені правителі не цінують їх. Чому? Законами держави не можна нехтувати. А управляти потрібно не однією людиною. Тому персона на троні, що володіє мистецтвом управління, не розраховує на людей, котрі випадково виявились хорошими, а йде шляхом, що веде до успіху, застосовуючи і нагороди, і покарання.»

За Хань Феєм, вигода є головним рушієм вчинків людей. На його думку, наближатись до того, що приносить спокій та вигоду, та віддалятися від того, що загрожує небезпекою та бідною, – такою є природа людини. «Якщо на чесному і відкритому шляху можна отримати спокій і вигоду, слуги стануть служити правителю, докладаючи всіх зусиль та не боячись смерті; якщо на чесному та відкритому шляху не знайдеш спокою і вигоди, слуги почнуть діяти у своїх інтересах, посягаючи на права вищих», – писав мислитель.

Проте невгамовність прагнення до вигоди скеровує людину на шлях саморуйнування. На думку філософа, «Надмірне бажання вигоди для себе породжує турботи. Якщо є турботи, з'являються недуги. З'являються недуги – і дієвість мудрості слабшає. Якщо дієвість мудрості слабшає, зраджує почуття міри. Якщо зраджує почуття міри, дії стають безладними. Якщо дії стають безладними, приходять нещастя й страждання... І недуга охоплює все нутро людини, викликаючи сильний біль. Людина, зламана болем, сама себе картає. Отже, докори самому собі породжені бажанням вигоди для себе. Тому й кажуть: немає більшої небезпеки, аніж бажання вигоди для себе». Зрештою, надмірність шкодить у всьому. Так, безмірні старання не можуть принести жодної користі. «Коли предмети доходять до крайньої точки, вони обов'язково повертаються назад, – писав Хань Фей. – Якщо дивитися з напругою, очі не бачать ясно; якщо надмірно вслуховуватись, вуха не чують чітко. Якщо надмірно розмірковувати та обдумувати – в знаннях з'явиться хаос».

Як бачимо, легізм був винятково крутим китайським варіантом «караючої деспотії». Тому не дивно, що офіційне визнання цього вчення у III ст. до н. е. дало надзвичайно негативні наслідки. Практичне застосування легістських концепцій супроводжувалося посиленням найжорстокішого деспотизму, лютої експлуатації народу, впровадженням у свідомість підлеглих тваринного страху перед правителями. Враховуючи незадоволення широких мас легістськими порядками, послідовники Шан Яна відмовилися від найбільш одіозних положень і, наповнюючи легізм моральним змістом, наближали його або до даосизму, або до конфуціанства.

З часом усі зазначені старокитайські політичні вчення пройшли своєрідну селекцію. Історія здійснила серед них свій відбір. Школа моїстів відмерла. Даосизм переплівся з буддизмом і місцевими віруваннями, після чого його вплив на політичну ідеологію поступово, але неухильно падав. Зате конфуціанство стало на десятки століть державною релігією Китаю.

#### **Питання для самоконтролю**

1. Дайте коротку характеристику впливовим політичним вченням Стародавнього Китаю.
2. Розкрийте особливості ідеології конфуціанства.
3. Охарактеризуйте давньокитайську політичну думку – даосизм.
4. Визначте сутність легістських концепцій.
5. Проаналізуйте принцип всезагальної любові політико-філософської школи моїзму.

## Тема 2. Політичні концепції Стародавньої Греції

### План

- 2.1 Давньогрецький поліс – тип суспільного і державного устрою.
- 2.2 Реформи Солона, Перікла, Клісвена – результат поєднання теорії і практики у політиці.
- 2.3 Політична філософія Сократа.
- 2.4 Політичні вчення в період занепаду давньогрецьких держав: Епікур, стоїки, Полібій.
- 2.5 Ідея кругообігу форм правління Полібія.

### Список використаних джерел

1. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 336 с.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. В 3-х т. От Илиады до Парфенона, / пер. с франц. О. В. Волкова. Москва: Искусство, 1992. Т. 1. 269 с.
3. Бунь В. Платон. 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. Львів: Новий Світ-2000, 2014. 765 с.
4. Вдовичин І. Реалізація свободи особи в Стародавній Греції (політико-правові ідеї і державно-правові механізми). *Актуальні проблеми політики*. 2013. Вип. 48. С. 419-431.
5. Гурак Р. В. Особливості розвитку політико-правових учень у Стародавній Греції. *Наук. вісн. Херсон. держ. ун-ту*. 2014. Вип. 6-1. Том 1. С. 24-27.
6. Кирилук Ф.М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч. 1 399 с.
7. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. Москва: Мысль, 1996. 975с.
8. Лурье С. Я. Демокрит: тексты. перевод, исследования. Ленинград: Наука, 1970. 664 с.
9. Льюис Дж. Г. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск: Галаксиас, 1997. 208 с.
10. Основи політичної науки. Політичні процеси, системи та інститути: курс лекцій / за ред. Б. Кухти. Львів: Кальварія, 1997. 336 с.
11. Платон. Апологія Сократа. Діалоги. / пер. з давньогр. Й. Кобів, Ю. Мушак Харків: Фоліо 2017. 405 с.
12. Разумович Н. Н. Политическая и правовая культура. Идеи и институты Древней Греции. Москва: Наука, 1999. 240 с.
13. Соболев О. Свобода і громадянин у вченні Арістотеля. *Вісн. Львів. унту. Сер. : Філософ. науки*. 2011. Вип. 14. С. 78-86.

### 2.1. Давньогрецький поліс – тип суспільного і державного устрою

Історію політичної думки неможливо уявити без Стародавньої Греції. Тут зародилась наука про політику та виникли реалістичні концепції влади (на відміну від її міфологічних тлумачень). Це сприяло появі нового суспільно-

державного устрою. Що зумовлювало, насамперед, специфікою суспільно-політичного ладу в давній Греції. Країна тоді складалась із незалежних полісів, тобто невеликих, інколи й зовсім крихітних, держав. «Поліс» у перекладі означає «місто-держава». В його володіння входили місто і прилеглі до нього поселення. Полісна організація спиралася на економічний та політичний суверенітет, який поширювався на всю полісну територію, передбачав для кожного громадянина можливість, а часто й обов'язок брати участь у вирішенні державних питань, у визначенні долі своєї батьківщини. Тим самим поліс постає в історії як реальна єдність політичної структури і громадянського суспільства – єдність, що сприяла розвитку полісного патріотизму, духу рівноправності й свідомого виконання законів вітчизни, які закріплювались у вигляді писаної конституції.

Полісне життя у греків складалось так, що воно стимулювало розвиток суспільно-політичної думки. Його основним завданням, починаючи з VII–VI ст. до н. е., була боротьба між родовою аристократією і торгово-ремісничими колами, які разом із значними прошарками селян складали основу демократії. Залежно від переваги тієї чи іншої сторони державна влада у полісах набувала форми чи то аристократичного правління (наприклад, у Спарті), чи форми: олігархія, правління тиранів і т.д.

Соціальне «тертя» між аристократами і демократичними низами, політичне суперництво між ними часто «викрешувало» небезпечні іскри розбрату. Часто виникали внутріполісні чи міжполісні війни (напр., Пелопонеська війна). Для порівняння: соціально-політичний розвиток Індії та Китаю призвів до створення великих державних формувань. Сильна державна влада в цих країнах поєднувалася з мобілізованим типом політичної участі. Від найдавніших часів і досі цей тип не змінився: демократичні процедури (вибори) допускалися і в теорії, і на практиці, але джерело влади там завжди було поза особистістю. Китаєць мав право повалити володаря, але лише якщо на те буде недвозначна воля неба. А далі – «мавр зробив свою справу, мавр мусить піти». З цієї причини демократичні режими в країнах Сходу завжди хиткі, існують в умовах нестабільності та розпаду; авторитарні ж – характеризуються високою міцністю, що, разом з мобілізованим типом участі, приводить до виникнення великих територіально-державних утворень.

Однак практика державного будівництва доводить існування стабільної демократичної альтернативи. Перші зразки демократичної держави з'явилися ще в античну епоху. До середини першого тисячоліття до Різдва Христового греки, незважаючи на деякі племінні розбіжності, уже відчували себе єдиною народністю, та до політичного оформлення цієї єдності тоді так і не дійшло. На політичну систему Давньої Греції вплинули особливості Еллади: пересічена місцевість з гірським рельєфом і численними затоками, що

врізаються в неї, труднощі зв'язку між її окремими частинами. Саме тому соціально-політичний лад Давньої Греції був своєрідною системою незалежних полісів, тобто невеликих держав. Причини розкладу старої родової суспільної організації еллінів були тими ж, що й усюди – глибоке майнове розшарування людей і зміцнення приватної власності. Місце общини в Елладі також зайняла держава. Однак через фізико-географічні особливості території утворення єдиної держави не відбулося. З іншого боку, характер місцевості накладав відбиток на характер економічної діяльності людей, сприяв консервації деяких пережитків родового ладу або швидких запозичень нового. У результаті – соціально-політична й економічна організація країни як етнічної цілісності була плюралістична. Плюралізм є фундаментом демократії. Сила плюралізму була настільки великою, що навіть загроза перського вторгнення не призвела до утворення цілісної давньогрецької держави.

Територія полісу складалася з міста та прилеглих до нього селищ. Загальною рисою полісного життя VII–V ст. до н.е. була боротьба між родовою аристократією та торгово-ремісничими верствами, що утворили з окремими прошарками селянства табір, який називають «демократичним». Залежно від того, на чиєму боці була перевага, державна влада в полісах набувала форми або аристократичного правління (Спарта), або демократії (Афіни), або перехідного правління тиранів. Залежно від типу громади та провідної соціальної групи в ній, належність до громади надавала право власності на головний засіб виробництва тієї епохи – землю. Але, не залежно від форми общинного устрою, існували ті, які були або частково позбавлені громадянських прав (іноземці, переселенці з інших міст і вільні особисто туземці), або повністю (раби).

Розкладання громади супроводжується переходом її ресурсів під контроль окремих осіб. У різних містах-полісах, насамперед у Спарті та Афінах, ці процеси проходили з різною швидкістю, що, в підсумку, сприяло не силам інтеграції, а силам диференціації. Між Афінами та Спартою існувало постійне суперництво, яке згодом, у XX столітті, наводили як приклад геополітичного протистояння. Кожна з держав згуртувала навколо себе групу полісів-сателітів (Афінський морський і Пелопоннеський союзи), які ворогували між собою, і єдина еллінська держава так і не склалася. Грекам не вдалося зробити того, що вдалося індусам і китайцям – обмежити внутрішню міру хаосу (ентропію) до того рівня, коли кордони держави тяжіють до збігання з кордонами етносу, хоча наймудріші голови країни намагалися спонукати своїх співвітчизників це зробити. Зростала і внутрішня ентропія самих полісів: до політичного життя долучалося все більше і більше людей, а сили, яка б ефективно регулювала їхню політичну участь, тобто територіально (ресурсно) сильної держави, не було.



Загалом, саме грецька полісна система доби античності лягла в основу генотипу європейської цивілізації та наділила його такими рисами: 1) моральне лідерство царів, яке засновується не на сліпому підпорядкуванні, а на авторитеті і першості; 2) рівність громадян перед законом; 3) формування спільноти вільних власників; 4) контроль громадянського суспільства над політичними структурами; 5) повага до гідності особи; 6) панування ідеології вільних власників, в якій основним елементом стає – «працєю і досягнеш успіху»; 7) змагальний стиль життя – «змагайся і прославишся».

Полісний генотип визначив й інші риси, які слугуватимуть формуванню західної цивілізації: антропоцентризм – особистість і її претензії стоять на першому місці в європейській культурі; поліцентризм влади – відносна самостійність форм влади. Поділ економічної, політичної і судової влади, що характерно для Європи, починаючи з Нового часу, надання економічної влади громадянському суспільству і визнання за особистістю права економічної свободи; Європеїзм – таке мислення, коли кожна проблема розглядалася в європейському контексті.

У цьому контексті вимальовується дуалізм механізмів детермінації: 1) вища мета в нарощуванні матеріального багатства на основі оновлення технічних систем; 2) мобілізація людської активності, вільної діяльності людей; 3) «Інноваційний характер західної цивілізації», що означає орієнтацію на швидку зміну способу життя і способу мислення; високий рівень ризику і невизначеності, що і сформувало в Новий час цивілізацію нового типу; 4) західна цивілізація як найважливішу цінність визначила особистість, що призвело до формування невід'ємних прав особистості. Суб'єктом права виступає індивід, який шукає особисту вигоду, природним станом визнається стан конкуренції, заснований на принципах приватного інтересу. Природний закон розуміється як рівнопартнерство, рівність і свобода. Зазначені характеристики сучасної європейської цивілізації і культури сформувалися саме за доби античності.

### ***Міфологічний етап пізнання політики в трактуваннях Гомера і Гесіода***

Вже в епосах Гомера і Гесіода, хоча і на міфологічній основі, знаходимо паростки політичних ідей. Так, в поемах Гомера (VIII ст. до н.е.) «Іліада» та «Одісея» Зевс є вищим захисником загальної справедливості (діке), який карає тих, хто творить насильство і неправий суд. Порушення справедливості (діке) є антибожественним і антигромадським, за що неминуче настає божа кара. Цей період (кінець II – початок I тисячоліття до н.е.), який називають «гомерівською Грецією», характерний відсутністю держави і, відповідно, права у значенні державного законодавства, але воно знає право у вигляді звичаю і справедливості (теміс), знає принцип політичної та правової

справедливості (діке). Вже в цей період право і справедливість в уявленні греків, хоча і тісно пов'язані між собою, але розрізняються навіть термінологічно.

Справедливість (діке) – безумовна основа і принцип права, як сформованого звичаю, звичаєвого права (теміс); звичаєве ж право (теміс) є певною конкретизацією вічної справедливості (діке), її присутності, прояву і 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 Гомерових поем, було сильно розвинуте розуміння закону, пов'язане з поняттям справедливих і несправедливих діянь.

Ідея права і справедливого суспільно-політичного устрою набуває ще більшого значення в поемах Гесіода (VII ст. до н.е.) «Теогонія» («Походження богів») і «Роботи і дні». У гесіодівській інтерпретації, боги виступають носіями морально-правових принципів і сил. Так, правління Зевса знаменується встановленням основ справедливості, законності і суспільного добробуту. Справедливість (діке) у Гесіода, як і у Гомера, протиставляється силі і насильству. В Гесіода вперше зустрічається зародження двох понять, які проходять через всю давньогрецьку політичну та правову думку, – поняття про природне право (фесеї) і поняття про право, встановлене людьми (номо), або поняття про природне і позитивне право.

**Політичні ідеї «семи мудреців».** Спроба раціоналізувати уявлення про політику і порядок як етичний і морально-правовий у людських справах і відносинах набуває свого продовження у творчості так званих «семи мудреців» – Фалеса, Піттака, Періандра, Біанта, Солона, Клеобула і Хілона (кінець VII – початку VI ст. до н.е.). Мислителі сформуливали вже цілком раціональні і світські, за своїм духом, етичні та політичні сентенції, максими світської практичної мудрості, у тому числі стосовно полісного життя, його законів і порядків. Так, Фалесу приписують авторство максими: «Не роби сам того, що ти засуджуєш в інших». Повага до закону пронизує сентенції багатьох мудреців. Хілону належить афоризм: «Підкоряйся закону». Кращим серед полісів, на його думку, є той, у якому громадяни слухаються законів більше, ніж ораторів. Піттаку приписують вислів: «Повелювай не раніше, ніж сам навчишся підкорятися». Про перспективи політичного і державного правління говорить афоризм Періандра: «Не обмежуйся покаранням злочинця, а попереджуй злочини». Мудреці були активними учасниками політичних подій, дехто з них – правителями та законодавцями. До семи мудреців належав і Солон, знаменитий афінський державний діяч і законодавець, про якого йдеться нижче. У цей час в Спарті діяли неписані закони правителя Лікурга (жив між IX ст. і 1 пол. VII ст. до н. е.), в грецькій колонії Локра у Великій Греції з'явилися перші в Європі писані закони (661 р.

до н.е.); афінський державний діяч Драконт (Дракон) склав звіт законів в Афінах (621 р. до н.е.), афінський архонт Солон провів законодавчі реформи (560 р. до н.е.), а лідер демосу в Афінах Клісфен провів законодавчі реформи й остаточно утвердив демократію (507 р. до н.е.), і, нарешті, у Римській республіці з'явилися Закони XII таблиць, виставлені на Форумі та доступні для всіх (450 р. до н.е.).

**Піфагор і піфагорійці** (біля 580–500 р. до н.е.). Життя й творчість Піфагора проходили в період так званого «осьового часу». Це поняття ввів у науковий вжиток німецький філософ Карл Ясперс 1949 року в книзі «Суть і призначення історії». Він запропонував концепцію єдності всесвітньо-історичного процесу, поділеного на чотири періоди: доісторичний, епоха великих культур давнини, «осьовий час» і науково-технічна епоха. «Осьовий час» (період з VIII до II ст. до н.е.) характеризується формуванням духовних основ людства: паралельно та незалежно в різних «осьових» народів – індусів, китайців, персів, іудеїв та еллінів (греків). Для цього часу характерним є розпад міфологічної свідомості, людина перетворюється на вільну особистість, яка починає усвідомлювати власні можливості, боротьба проти багатобожжя та за єдиного трансцендентного Бога; на зміну локальним історіям приходить всесвітньо-історичний процес. У цей час виникають нові регіональні та всесвітні релігії та започатковується спільна історія людства. Упродовж історії від «осьового часу» Піфагор був першим і єдиним, хто синтезував філософію, науку, теологію, мистецтво, езотерику, суспільство знавство в єдине вчення «Про все». Цікавим є розмірковування Піфагора про те, що мають однакову силу (рівну) в потойбічному світі у підземному царстві, де править Аїд (Плутон), – богиня вищої правди й справедливості Діке, у царстві живих, де править Зевс, – богиня правосуддя та правопорядку Феміда, а в полісах (містах-державках) – Номос, обожествлений Закон, писане право. Тобто право та закон Піфагор ув'язує з божественним провидінням, божествами дійсного чи потойбічного світу. Одночасно, акцентуючи на єдиній суті права та закону, він вважав, що вони всюди мають божественний зміст. За Піфагорійським ідеалом, люди об'єднуються завдяки спілкуванню та любові. Передувати цьому мають дружні відносини. Любов мала поширюватися на всі живі істоти. Піфагор вимагав, щоб його послідовники робили добро й ворогам своїм, щоб ненависть перетворилася на дружбу (цей один з основних постулатів християнства було проголошено в Нагірній проповіді Ісусом з Назарету тільки через п'ять століть після Піфагора).

Зазначене правило (щодо свободи, рівності, братерства) Піфагор пропонував перенести на взаємини між полісами (містами-державками) – рівність не породжує війн. Правда і справедливість, вірність своєму слову

(особливо зафіксованому в договорах) повинні панувати над взаєминами між ними, адже без вірності слову не можливі нормальні взаємини ні між людьми, ні між державами. Також Піфагор відкрив специфічний вид справедливості – законодавчий, який приписує, що слід вчиняти. А цей вид справедливості кращий, ніж той, що може встановити суд. Цей останній подібний до лікування того, хто захворів, а перший не дає захворіти й завчасно турбується про душевне здоров'я. Додамо, що серед піфагорових учнів було багато відомих законодавців: Харонд із Катани, Тимар(ат) із Локр, Феокл, Фітій, Геліакон і Аристократ з Регіни. Аксиоми свого вчення, спрямованого, очевидно, на творення майбутньої еліти викладалися піфагорійських гетеріях – таємних, аристократичних за духом, релігійно-політичних союзах.

Прагнучи виявити цифрові (математичні) характеристики, притаманні моральним і політико-правовим явищам, піфагорійці першими почали теоретичну розробку поняття «рівність», необхідного для обґрунтування владно-політичних відносин, та важливого для розуміння ролі права, як рівної міри нормування нерівних відносин і поведінки нерівних індивідів. Вважаючи, що сутність справедливості полягає у воздаванні рівним за рівне, піфагорійці під рівністю розуміли змінюваність, коливання, неоднаковість міри для кожного відповідного випадку, а не шаблон на всі випадки життя. Міра і належне – не є середнє арифметичне і не є типовим та поширеним. Міра у суспільно-політичному житті розглядається як найбільша цінність. Тобто, міра має ціннісну природу і виходить з найбільш цінного в ієрархії цінностей і, належним чином, орієнтує поведінку людей, регулює і оцінює їхні відносини. На думку Піфагора, дотримання законів є визначною чеснотою, а самі закони – велика цінність. Найбільшим злом піфагорійці вважали анархію (безвладдя), критикуючи яку, вони відзначали, що людина, за своєю природою, не може обійтися без керівництва, управління і належного виховання. «Правителі, – підкреслював Піфагор, – повинні бути не тільки людьми знаючими, але й гуманними». Звідси мета влади і управління полягає в упорядкуванні індивідуальних і спільних справ, в гармонізації людських відносин, оскільки порядок і симетрія прекрасні і корисні, безпорядок й асиметрія жахливі і шкідливі. Піфагорійці були прихильниками аристократії як правління «кращих», під якими розуміли владу освічених. «Нерозумно, – вважали вони, – звертати увагу на думку будь-кого і, особливо, на думку натовпу. Бо небагатьом властиво прекрасно міркувати і думати. Адже очевидно, що це властиво тільки освіченим. А їх небагато. Отже, очевидно, що ця властивість не розповсюджується на більшість людей».

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

**Геракліт** (бл. 530-470 рр. до н.е.). Погляди мислителя на владу, політику, державу, справедливість та їхній розвиток можна зрозуміти у контексті його світогляду в цілому. За Гераклітом, Весь світ перебуває у постійному русі, весь час змінюється, бореться, оновлюється, тому «не можна двічі увійти в одну і ту ж ріку, оскільки все тече, все змінюється». За цього єдине складається з протилежностей, а протилежності переходять одна в одну і складають єдність. Основою впорядкованих зв'язків протилежностей і упорядкованості світу, як космосу (а «космос» для Геракліта і є «впорядкованим світом»), є вогонь – загальний еквівалент взаємоперехідних протилежних явищ і міра світового порядку в цілому. Обумовленість долі космосу змінною мірою вогню – це і є, за Гераклітом, загальна закономірність, той вічний логос, який лежить в основі всіх світових подій. Все в світі відбувається відповідно до цього логосу: через боротьбу і через необхідність. Справедливість і правда полягає у тому, щоб слідувати загальному божественному логосу. За Гераклітом, люди не рівноцінні один одному, не рівні між собою. Мислення – велике благо і воно властиве всім розумним людям. Проте більшість людей нерозумна, не усвідомлює сенсу того, з чим стикається. Саме тому він не сприймає демократію, як правління «нерозумних», і вважає оптимальною для свого часу формою правління – правління «еліти кращих» Надаючи 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 у полісному (політичному) житті.

Поліс і його закон, за Гераклітом, – це щось спільне, однаково божественне і розумне як по виникненню, так і по суті. «Всі людські закони виходять від єдиного божественного, який простягає свою владу на все, над всім панує і над всім отримує верх». Божественна справедливість і правда (діке) інтерпретуються Гераклітом, як те розумне начало (загальний логос), з якого випливає і яке виражає (повинно виражати) людський закон. Без божественного, космічно-вогняного масштабу у людей не було б і самого уявлення про справедливість. Саме тому праворозуміння одного («еліти») є кращим, ніж правосвідомість демосу. «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий».

**Демокріт** (біля 470-366 рр. до н.е.). Його погляди відображають період розквіту античних міст-полісів. У поглядах Демокріта вперше знаходить закріплення ідея, що, будучи результатом природного розвитку, суспільство, поліс, його закони є артефактами – штучними людськими утвореннями. Закони, на його думку, покликані забезпечувати належне життя людей у

полісі, але для досягнення цього необхідні зусилля з боку самих громадян, їхній послух законові.

Важливими в концепції Демокріта є погляди на державу. Однорідність і морально-соціальна солідарність вільних членів полісу є найважливішою і необхідною ознакою упорядкованої держави. Поліс – це «спільна справа» всіх його вільних членів. Держава уособлює собою «спільну справу» своїх громадян і служить їй опорою. «Державні справи, – визначав Демокріт, – необхідно вважати набагато більш важливими, ніж всі інші; кожен повинен прагнути, щоб держава була належно впорядкована, не добиваючись більшої пошани, ніж йому належить, і не захоплюючи більше влади, ніж це корисно для спільної справи. Бо держава, яка йде правильним шляхом, – найважливіша опора: коли вона в благополуччі, все в благополуччі, коли вона гине, все гине».

**Софісти.** Початок широкого обговорення політико-правової тематики пов'язаний з іменами софістів, діяльність яких припадає на V ст. до н. е. Назва «софіст» походить від давньогрецького «софос» (мудрий) і спочатку вживається для визначення людини, компетентної у своїй справі. Софісти раціоналізували погляди на суспільство, державу, політику, право, мораль, форми та норми людського спілкування, місце та роль людини у світі. Софісти не склали якоїсь єдиної школи і розвивали різні філософські, політичні та правові погляди. Вже в античності розрізняли два покоління софістів: старших (Протагор, Горгій, Продик, Гіппій, Антіфонт та ін.) і молодших (Фрасімах, Каллікл, Ликофрон та ін.). **Протагор** (481-411 рр. до н. е.) є автором відомого вислову: «Міра всіх речей – людина, – існуючих, що вони існують, а неіснуючих, що вони не існують». Особливу увагу він приділяв вихованню поваги до законів держави. «Держава, створивши закони, відповідно до них заставляє і правити, і підкорятися. А порушника закону держава карає, і назва цьому покаранню – виправлення». На думку **Горгія** (483-375 рр. до н. е.), одним з найбільших досягнень людської культури є писані закони, які він називає охоронцями справедливості, яку він ставить за цінністю вище за них. Оponentом Горгія був **Гіппій** (460-400 рр. до н. е.). Головними аргументами Гіппія проти писаних законів було те, що вони умовні, мінливі, мають побіжний, тимчасовий характер, залежать від думок законодавців, які постійно змінюються. Під природним правом Гіппій розуміє ті неписані закони, які «однаково виконуються у кожній країні».

Софіст **Ликофрон** характеризував державне спілкування, як результат договору людей між собою про взаємний союз. «І закон у такому випадку є лише простим договором, або просто гарантією особистих прав, зробити ж громадян добрими і справедливими він не в силі». Під «особистими правами» людини він розумів те невідчужуване природне право, для гарантування

якого, згідно з його договірною теорією, і було укладено людьми договір про створення державної спільності. В основі цієї концепції лежить уявлення про природну рівність людей (і рівність їхніх «особистих прав»). Саме софісти були першими світськими теоретиками політики, держави і права і мали величезний вплив на всю подальшу політичну та правову думку.

## **2.2. Реформи Солона, Перікла, Клісвена – результат поєднання теорії і практики у політиці**

**«СУТНІСТЬ ДЕМОКРАТІЇ ПОЛЯГАЄ В ТОМУ, ЩОБ ПІДКОРЯТИСЯ НЕ ПРАВИТЕЛЮ, А ЗАКОНАМ»**

*Солон*

На межі VII–VI ст. до н.е. давньогрецький поліс дав незабутній політичний урок усій наступній світовій цивілізації. У ті часи єдиним відомим способом боротьби з політичним безладдям була концентрація влади. В Афінах, де низи зазнавали гноблення з боку привілейованих верхів і де ось-ось мала б вибухнути запекла війна, обом класам вдалося уникнути насильства. Конфліктуючі сторони звернулись до одного розсудливого і мудрого афінянина з проханням переглянути афінські закони. Це була перша в історії людства безкровна і мирна революція – докорінне реформування суспільства в умовах межевої соціальної напруги, що започаткувало шлях афінського народовладдя до класичної давньогрецької демократії. Мудрим афінянином, до якого звернулись «низи» і «верхи» у пошуках справедливості, був знаменитий державний діяч Стародавньої Греції, найвизначніший політичний геній античності, прославлений Солон (близько 638–559 рр. до н.е.). Саме від правління Солона та проведених ним реформ, зазначав Арістотель, «почалася демократія». Він першим зрозумів, що демократія – це відповідальність всіх громадян за стан справ у державі. З огляду на це, надзвичайно цікавим є його закон: «Хто під час смуту в державі не стане зі зброєю в руках ні за тих, ні за інших, той піддається безчестю і позбавляється громадянських прав». Держава, на думку Солона, потребує, перш за все, законного порядку.

Найперше, що він ставив понад усе, – це поєднання закону і порядку: в цьому поєднанні вбачав найбільше благо для поліса. Тому у здійсненні своїх реформ спирався на силу закону. Але це не мало нічого спільного з деспотичним володарюванням. Солон був гнучким і далекоглядним політиком. Він майстерно володів таким складним знаряддям державної політики, як уміння йти на компроміси. Увійшовши, образно кажучи, в розтривожене соціальне коло, де мало не кожен вільний афінянин недовірко ставився до іншого, Солон зайняв «позицію у центрі» –

започаткував поміркований політичний курс. Він був рівновіддаленим від усіх соціальних верств, однак свої реформи проводив в інтересах кожного. І дуже скоро, завдяки силі закону і політиці компромісів, талановитий реформатор здобув всезагальне визнання. Йому стали однаково довіряти як знатні, так і незнатні, бо бачили, що влада реформатора йде на користь усьому суспільству, зміцнює порядок, слугує загальному добру.

До цього правлячий клас володів правом видавати закони, і контролювати їх виконання. Солон зберіг за ним це право, передавши багатим тільки те, що вони мали від народження. Якщо знатний афінянин мав засоби для того, щоб сплатити» кошти на потреби полісу, то Солон наділяв його такою владою, яка була пропорційною витратам цього афінянина, його засобам. Найбідніші прошарки були звільнені від прямих податків, але не могли посідати державних посад. Солон надав їм право голосу при виборах магістратів (тобто представників виконавчої влади) із вищих класів і право вимагати від них звіту. Ця поступка, ніби така незначна, стала провісницею глибоких змін: у вжиток афінян увійшла ідея про те, що людина повинна мати голос при виборі посадових осіб, політиків – всіх тих, чий совісті й розуму вона мусить довірити власну долю, сім'ю, своє життя. І ця ідея, зрештою, повністю перетворила уявлення про людську владу, бо поклала початок царству моралі. Реформи Солона утверджували те, що політична влада залежить від моральної сили тих, хто її здійснює.

Солон перевернув ієрархічну соціальну піраміду володарювання (модель якої діяла на Сході) з голови на ноги: на зміну управлінню шляхом насильства, примусу прийшло управління шляхом злагоди. Кожен громадянин став до певної міри охоронцем, захисником власних інтересів. Найбільша слава правителя, вважав Солон, полягає в створенні народного правління. Він був переконаний, що жодній людині не можна довіряти сповна. Тому кожного, хто обіймав владу, він ставив під неослабний контроль тих, ким той правив.

Отже, Солон уникнув загрози заворушень шляхом розподілу різних влад, які існували в полісі, між різними групами. Він надав простому людові стільки впливу, скільки той здатен був, на його думку, використати розумно (на користь усіх), в міру, без «надлишку», з тим, щоб держава могла уникнути деспотичного правління. І цілком слушним є твердження, що ця ідея радикально змінила уявлення про владу, додавши до неї відповідальність і то в конкретних, реальних, правових вимірах. повноваженнями.

Важливим кроком на шляху вдосконалення інституційного механізму афінського полісу стали реформи *Клісфена* (509 р. до н.е.). Клісфен запровадив територіальний поділ населення і створив єдину структуру політичної організації держави з єдиними громадянськими правами, незалежно від майнового становища, роду занять і місцеперебування.



Подальша демократизація державного ладу Афін відбулася у V ст. до н.е., після завершення греко-перських війн. Громадяни, які не стільки зброєю, скільки громадянською свідомістю врятували паростки європейської цивілізації від встановлення деспотії, домоглися усунення від влади консервативної партії аристократів і достатньо широкої політичної участі в державних справах. Це призвело до того, що, починаючи з другої половини V і кінця IV ст. до н.е., демократія в Афінах досягла найбільшого розквіту. То був класичний період її функціонування. Широка виборність, включаючи жеребкування, гласність, відкритість у прийнятті рішень і постійний контроль за діяльністю адміністрації – все це перешкоджало виникненню в Афінах бюрократії. Колегіальні посади переважали над одноосібними. Багато питань вирішувались колективно, а між різними посадовими особами, як правило, не було ієрархічного підпорядкування. Усі посадовці по завершенню строку служби мали звітувати про свою діяльність, в тому числі і про фінансово-розпорядчу. Посадові звіти приймалися спеціальною колегією, а потім перевірялися і затверджувалися судом. До затвердження звіту громадянин, який займав посаду, не міг бути обраним на іншу посаду, виїхати за межі полісу, а також не мав права розпоряджатися власним майном.

Головним елементом реформ **Перікла** було запровадження грошової винагороди членам Ради, війську і флоту, плати присяжним за участь у засіданнях гелієї – суді присяжних у Афінах. Все це забезпечувало широку участь громадян в управлінні. Хоча можна стверджувати, що запровадження оплати за виконання громадських обов'язків за службу, у подальші історичній перспективі, коли Афіни не могли вже собі дозволити такі фінансові витрати, теж частково сприяли занепаду афінської демократії.

Водночас з цими інституційними і процесуальними змінами йшло формування різноманітних політико-правових доктрин. Незаперечним фактом залишається те, що більшість грецьких мислителів творила в класичний період грецької демократії. Зацікавлення державно-правовою проблематикою стимулювалось переконанням у значущості ролі окремого індивіда, його особистих якостей і талантів. Вільна особа залишалася для них основним чинником політичного і духовного життя.

В політичних концепціях трьох найвидатніших давньогрецьких мислителів Сократа, Платона та Арістотеля можна легко розпізнати контури вихідних принципів трьох найвпливовіших політико-світоглядних течій XX століття, які стали для народів доленосними. Йдеться про концепцію «відкритого суспільства», про доктрину автократії / тоталітаризму і про теорію демократичного політичного устрою. Їхнє коріння сягає у філософське підґрунтя відповідних ідейних концепцій трьох названих античних мислителів.

## 2.3. Політична філософія Сократа

**« У ДЕРЖАВІ ПОВИННА ПРАВИТИ НЕ НЕТЯМУЩА МАСА,  
А ДОБРІ, ВІДМІННО ЗНАЮЧІ СВОЮ СПРАВУ ЛЮДИ»**

*Сократ*

Геополітична та внутрішньополітична боротьба в Елладі створювала відчуття, що грецька цивілізація неухильно занепадає. Серед тих, хто почував це особливо гостро і шукав причини та способу виправити її, був великий давньогрецький філософ Сократ (469–399 р. до н.е.). Слід сказати, що хоча політичний режим Афін сьогодні характеризують як демократичний, але зі справжнім демократизмом у його сучасному розумінні суспільний лад цього міста-держави мав не так вже багато спільного. Хіба тільки процедури та трохи ширше (порівняно з аристократією) коло осіб, які ухвалюють політичні рішення. Афінська демократія була аж ніяк не західною, а, по суті, ще східною, коли міфологічний світогляд еллінів не дозволяв кожному з них вважати себе джерелом влади та відчувати відповідальність за свої дії. Так, Арістотель не просто мирився з рабством – він захищав його; він не просто захищав його – він вважав рабство благодійним для раба. Арістотель вважав, що деякі люди за самою своєю природою не здатні здобувати власне благо і їх призначення – служити «живими інструментами», які використовують інші люди. «Раб є частиною господаря, живою, але відокремленою частиною його тіла». Арістотелевський антилібералізм на цьому не зупиняється. Він вважав, що жінки не здатні приймати авторитетні рішення. Він стверджував, що ремісники, навіть ті, які не є ні рабами, ні жінками, не повинні мати право на громадянство, не отримувати освіти в місті. Велика помилка – вважати, що в світі Арістотеля рабство було чимось абсолютно само собою зрозумілим, так само як і підлегле становище жінки. Платон, наприклад, в діалозі «Держава» («політейя») висловив думку, що жінки мають нарівні з чоловіками входити до правлячої еліти і можуть бути наділені тими ж здібностями, що і чоловіки – зокрема, здібностями до філософії та управління державою. Деякі софісти ще до Арістотеля висловлювали космополітичні ідеї про рівність еллінів і варварів, і заперечували справедливість рабства. Але це були радше винятки, тому чималу частину тексту аристотелівської «Політики» складає критика цих, з точки зору Арістотеля, згубних і руйнівних ідей.

Елліни не були ще внутрішньо вільними, адже будь-яка подія сприймалася як результат волі одного з численних божеств. Та й самих богів, Зевса також не вважали вільними, а підпорядкованими невідомій долі. Як і аристократи, афінські демократи найчастіше керувалися не обов'язком і розумом, а егоїстичними матеріальними інтересами. І якщо виникала загроза приватним інтересам, тоді з-під маски демократичного порядку проступали засади тиранії.

Сократ, незважаючи на увесь раціоналізм своїх поглядів, виразно не усвідомлював цього безпосереднього зв'язку, напевне тому, що наявний державно-правовий устрій (демократію) він сприймав як річ звичну і мало вразливу, а її недоліки його щиро турбували. Не слід робити категоричних висновків, якими власне були ідеї Сократа щодо політичної та громадської діяльності. Та смисл ототожнення добродетності зі знаннями, характерний для філософа, його міркування про те, що управляти державою повинні не всі, а люди «знаючі», «умілі», «кращі», тобто аристократи, все ж були спрямовані проти основних принципів афінської демократії. Серед друзів Сократа було багато прихильників олігархії. Він був відвертим критиком демократії з її припущенням, що будь-яка людина може обіймати будь-яку посаду. Згідно сократівської концепції, громадянин і поліс нерівноправні, як наприклад, не рівні в своїх правах батько і син, господар і підлегла їй особа. Сократ розвиває своєрідну патерналістську версію договірних зв'язків громадянина і держави, згідно якої Батьківщина і Закони – вище і дорожче за батька і матір; саме вони є для громадянина вищими батьками, вихователями і повелителями. Отже, цілком ймовірно, що якась значна частина політичних принципів, розвинутих у «Державі», насправді належала Сократу і була безпосередньо запозичена Платоном та є наслідком впливу і подальшого розвитку сократівського переконання, що добродетність, у тому числі й у політиці, – це знання. Такий підхід містив у собі надзвичайно широкі можливості для інтерпретації, в тому числі і для апологетики «відкритого» суспільства, тому що проблема загального блага у політиці і через політику була (і є) проблемою розумного нормативного впорядкування поведінки людей. Запорука успіху політика, стверджував Сократ, – у розвитку людської думки. Для удосконалення суспільних політичних відносин необхідне панування розуму над свавільною владою. Але як визначати цих кращих, і як визначити це благо? Цілком можливо, що це ключова проблема політико-правової теорії і державно-політичної практики, яка визначає реальне співвідношення між свободою особи і повноваженнями владних інститутів. Сократ не дає однозначної відповіді на поставлені питання, але бере під сумнів здатність переважної більшості громадян Афін брати участь у вирішенні державних справ, у виборі власної долі. Недосконалість інституційних механізмів афінської демократії (хоча прагнення створити досконаліші загрожує ще більшими соціальними потрясіннями), дійсно не завжди давала можливість обирати виважене рішення, покликане забезпечити стабільне існування полісу. Небачений феномен індивідуальної і політичної свободи, який дозволив афінським громадянам витворити якісно новий стан державно-правового життя, все ж не позбавлений вад, характерних і для сучасної демократії. Основна проблема полягала в абсолютизації волі народу,

жорстко не обмеженого як противагою законом, певними інституційними механізмами та недооцінці необхідності існування певної межі свободи особи, яка непідвладна і полісу. Все це яскраво прростежувалося у судовому процесі над Сократом. Це не була розправа, рішення суду не було наперед визначеним, та воно було обумовлене як позицією Сократа, так і названими вище обставинами, суд занадто співпадав із настроєм народу, а пропонуванний Сократом варіант політичних інститутів робив би його залежним від настроїв небагатьох і суть справи не змінював.

Сократ здійснив два «злочини»: окрім того, що він підривав заробіток софістів, то ще робив це цілком безкоштовно. Можна вважати, що Сократа несправедливо засудили і знищили негідні люди, причому – за всіма демократичними правилами. Так, оскільки Сократ бачив недоліки політичного управління Елладою; так, бо він бачив корінь зла в тому, що завдяки софістам багато людей легко визнають себе здатними вершити державні справи, не володіючи для цього знаннями науки управління та мудрістю. Так, бо керуючись чистими намірами, Сократ намагався допомогти своєму полісу та Греції. Не так, оскільки він об'єктивно підривав поганий чи добрий, але звичний державний порядок. Сократ ненавидів будь-яку неправду та ніколи не втрачав нагоди викрити її. Людина, яка критикує своє століття, повинна бути готовою поплатитися за це. Сократ не приховував своїх думок і завжди засуджував недоліки, відкрито та сміливо.

З вченням Сократа (469 до н.е. – 399 до н.е.) пов'язаний початок переходу політичної думки з дотеоретичного на теоретичний рівень і створення політичної етики. Будучи близьким другом уславленого стратега Перікла, автором знаменитих на всі Афіни «сократівських бесід» і неперевершеним оратором, маючи цілу плеяду своїх учнів, послідовників, Сократ міг істотно і різнобічно впливати на реальне вдосконалення політичного життя в демократичних Афінах, поглиблювати світоглядні засади співгромадян. І ці можливості він успішно використовував. Своїми постійними виступами перед учнями-однодумцями, участю в публічних дискусіях він умів пробудити людську гідність, звеличити її мудрим словом. І відіграв видатну роль в утвердженні моральних основ практичної політики і права: у шанувальників сократівської думки схвильовано билосся серце, текли сльози, ятрилась душа і свідомість обурювалась проти власного рабства...

Які ж основні ідеї лягли в основу сократівської філософії? Чим вона так приваблювала афінян, облагороджувала їхню свідомість, душу?

1. Вчення Сократа, і політичну його частину так само, пронизував раціоналізм, який був живим втіленням знань і добра. Сократ доводив, що різні лиха, які звалюються на суспільне життя, хиби в управлінні полісом породжуються насамперед не тим, що людська натура має непоборні

пороки – погані вчинки виростають передовсім із хибних уявлень, помилок, із невігластва. Звідси і шлях подолання гріха – шлях пізнання правди, справедливості, добра і знань, добутих спільними зусиллями людей, терпеливого і вдумливого пошуку загальнокорисних істин. Найвірнішим орієнтиром для Сократа був людський розум – «розум-будівник», який «повинен влаштовувати все найкращим чином» («добročесність є знання, а знання є добročесність»). Для Сократа проблема загального політичного блага була проблемою розумного нормативного впорядкування поведінки людей. Запорука успіху політики, стверджував він, – у розвитку людської думки. Сократ був першим поборником зверхності інтелекту в індивідуальному і суспільно-політичному житті. У цьому він вбачав основу політики, державного управління: для удосконалення суспільних політичних відносин необхідне панування розуму над свавільною волею. Звідси Сократів висновок: «У державі повинна правити не нетямуща маса, а добрі, відмінно знаючі свою справу люди». Основу державного порядку Сократ вбачав у законі і праві. Тільки вони мають бути зверхніми, тільки вони здатні принести людям добročесність і справедливість. Принцип законності, поваги до закону є наріжним каменем політичної частини вчення Сократа. Принцип дотримання закону і законопорядку у Сократа впливав не з якихось зовнішніх спонук, а з філософських глибин свідомості, з моральних чеснот. З моральної сфери Сократ виводив і закон, і правопорядок, і вимоги до полісного правління. Для державної влади, як і для всіх громадян, він визнавав необхідність вищої моральної норми – її авторитету повинні підкорятись усі: громадяни поліса, державці, політичні стратеги, Народні Збори тощо. Моральна сторона законного порядку та управління суспільними справами була для філософа тією внутрішньою силою, яка складає головну опору держави, усього полісного життя. Особливу увагу приділяв Сократ розгляду проблеми справедливості у політиці. Він прагнув довести існування єдиного і загального поняття справедливості, пов'язуючи його з моральністю і знанням. Сократ називав справедливість такою, що є дорожчою за будь-яке золото. Несправедливість є неприродною для людини, вона постає наслідком незнання і помилки. Обґрунтовуючи зв'язок між чеснотою і мудрістю, звеличуючи красу розуму, Сократ підводив логічну основу під розуміння справедливості: «Справедливість і всяка інша чеснота – мудрість. Справедливі вчинки і взагалі всі вчинки, засновані на чесноті, прекрасні й гарні». За Сократом, справедливість – не просто критерій законності, вона ототожнюється з нею. «Що законно, – стверджував філософ, – те й справедливо».

Мислитель стверджував, що людина сама повинна спрямовувати своє життя, керуючись власним розумом, незалежно від зовнішніх авторитетів або

емоційних спонукань. Але в такому випадку неминуче виникне суперечність між відданістю правопорядку та прагненням до індивідуальної незалежності. Сократ вважав, що цю суперечність слід знімати різкою, гласною, інколи викривальною критикою як суспільної, так і особистої поведінки людей, незалежно від їхнього соціального становища. Обов'язок кожної чесної, освіченої і мудрої людини, за Сократом, – це чесна і моральна опозиція тим, хто здійснює акти несправедливості. Це обов'язок і справа честі інтелектуала – бути послідовним і непохитним у засудженні всього морально нечесного, негідного. Яскравим прикладом дотримання таких настанов була власна життєва позиція Сократа. Особливо вона розкрилася у його знаменитому виступі на судовому процесі, коли афінський демос засудив його до смертної кари. Звертаючись до своїх обвинувачів, серед яких було багато його колишніх учнів, Сократ, за Платоном, напроорокував: «А тепер, афіняни, мені хочеться пророчити майбутнє вам, які осудили мене... І от я стверджую, афіняни, що негайно після моєї смерті осягне вас кара важча, присягаюся Зевсом, від тієї смерті, якою ви мене покарали. Зараз, зробивши це, ви думали позбутися від потреби давати звіт своєму життю, а трапиться з вами зворотне: більше з'явиться у вас викривачів – я дотепер їх стримував. Вони будуть тим обтяжливіші, що молодші, і ви будете ще більше обурюватися. Справді, якщо ви думаєте, що умертвляючи людей, ви змусите їх не осуджувати вас за те, що ви живете неправильно, то ви помиляєтеся. Такий спосіб самозахисту і не цілком надійний, і не гарний, а от вам спосіб і найкращий, і найлегший: не затикати рота іншим, а самим намагатися бути якнайкращими... Усе-таки я ось про що вас прошу: якщо, афіняни, вам буде здаватися, що мої сини, подорослішавши, стануть піклуватися про гроші або ще про щось більше, ніж про чесноти, віддайте їм за це, дошкуляючи їм тим самим, чим я вам дошкуляв: і якщо вони, не будучи нічим, будуть високо про себе думати, докоряйте їм також, як я вам докоряв, за те, що вони не піклуються про належне та багато уявляють про себе, тоді як самі нічого не варті».

Сократ не був прихильником демократії у античному її значенні. Він, наприклад, категорично виступав проти того, щоб розглядати жеребкування як засіб здійснення політичної влади, негативно ставився до принципу більшості, до прийняття політичних рішень більшістю голосів. Перевагу він віддавав, знову ж таки, знавцям, а не кількості тих, хто мав вирішувати, що добре, а що погано. На його думку, найбільшу користь для поліса за умови демократичної форми правління і політичної рівності, могло принести насамперед уміння правити, мистецтво державного управління.

Згідно з вченням Сократа, коли приймається політичне рішення, не слід піддаватися впливу пристрастей, підпадати під владу емоцій; політична істина стає могутнім чинником суспільного життя тоді, коли вона «справді

очищається від усяких пристрастей, а поміркованість, справедливість, мужність і розум – засоби такого очищення». Неперехідною залишається Сократова максима, що стосується державних правителів: «Правити повинні ті, хто володіє знанням». У спогадах Ксенофонта про Сократа наведені, зокрема, такі слова: «Царі і правителі, – наголошував Сократ, – не ті, хто носять скіпетри, не ті, хто обрані відомими вельможами, і не ті, хто здобув владу завдяки жеребкуванню чи насильству і обману, а ті, котрі вміють правити». Освіченість, мудрість, правдивість, чесність, компетентність – ключові якості, без яких, на думку Сократа, не може обійтись добропорядний правитель. Природно, що дуже високо цінував філософ тих політиків, які своєю поведінкою, вчинками прагнули утверджувати у державному правлінні «саморозвиток благородної, чистої моралі». Мислитель прагнув обґрунтувати раціональну, розумну природу моральних, політичних та правових явищ, вважаючи розумне, справедливе і законне тотожним. Збіг законного і справедливого є бажаним, розумним станом справ, а не повсякденною реальністю. Для такого збігу слід неухильно дотримуватися законів. Основу нормального функціонування держави, її благополуччя він убачав у непорушності законів, підпорядкуванні їм усіх громадян.

Владу правителя, засновану на волі народу й державних законах, Сократ вважав царством, а владу, засновану на свавіллі правителя і спрямовану проти народу, – тиранією. Правління небагатых, які дотримуються законів, він називав аристократією, правління найбагатших – плутократією, а правління всіх – демократією. При цьому мислитель негативно ставився до участі в управлінні державою більшої частини народу (на його думку, грубих і некомпетентних людей). Управлінню державою Сократ приділяв особливу увагу, стверджуючи, що правити мають компетентні особи.

Сократ і афіняни дали нашим сучасникам кілька важливих уроків. Перший. Більшість людей не може точно оцінити ні своїх здібностей займатися державними справами, ні, тим паче, здібностей інших. Особливо цим «грішать» громадяни країн, які розвиваються і «демократизуються». Саме тому будь-яке впорядковане суспільство встановлює для своїх громадян дозволений діапазон політичної участі, та під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів цей діапазон має бути змінений. Однак усвідомити вчасно цю потребу дано не багатьом, але, як сказав би Сократ, тільки тим, чиї пізнання максимально наближені до розуміння божественного задуму, тобто мудрецам. Люди пристосовуються до життя і, розуміючи, що будь-які зміни вимагають переадаптації, сприймають заклик до них, як замах на особисті інтереси. Тому будь-яке інакодумство, а тим паче, спроби виправити стан речей активно, сприймаються як екстремізм і зупиняються, незважаючи на віддалені наслідки. Другий урок – демократія є цінність не сама собою, а

лише як суспільний інструмент, що полегшує пошук альтернативи. Без цієї якості демократія змінює свій зміст і перетворюється на тиранію натовпу. І третій урок – не менше, ніж тиранія натовпу, для суспільства небезпечною є фанатична захопленість власними ідеями глибоко віруючого вченого. Цілком можливо, що стати на шлях пошуку істини, на захист закону та справедливості Сократа спонукала не тільки релігійна віра, але й несправедливий осуд афінянами десяти стратегів, які під дією нездоланної сили не забезпечили поховання полеглих у битві. Стихія народу, схожа на стихію природних сил, знищила і самого Сократа. Страта пророка не рятує катів від наслідків об'єктивного ходу подій. Четвертий урок Сократа: між здійсненням помилок у політичному виборі та негативними наслідками може пройти чимало часу. Інакше кажучи, політична участь громадян – обов'язкова умова самозбереження суспільства. Однак вона має бути розумною та відповідальною: з одного боку, має обмежувати егоїзм еліти, а з іншого – не переходити межу, за якою – терор і деспотія юрби.

Вершина розвитку античної політико-правової думки припадає на «золотий вік» афінської демократії. Цікаво, що всі три названі мислителі – Сократ, Платон та Арістотель постали якраз у класичний період афінської демократії. І в цьому немає нічого дивного. Адже на той час політична свобода сягнула найвищого щаблю. Відтак і свобода думки, що сприяла формуванню свободи слова.

Вчення Сократа справило значний вплив на всю подальшу історію філософської і політичної думки, особливо на політичну філософію Платона й політичну науку Арістотеля. Його ідеї, пройшовши крізь тисячоліття (перетворившись із світоглядних уявлень у категоріально вишколений базовий концепт сучасної політичної теорії), стали своєрідною «опорною конструкцією» в теоретичній моделі правового державного управління, цивілізованого народовладдя.

## **2.4. Політичні вчення періоду занепаду давньогрецьких держав: Епікур, стоїки, Полібій**

Творчість Епікура-мислителя (341–270 рр. до н.е.), припадає на період занепаду давньогрецької державності. Із занепадом державності по'язаний і занепад давньогрецької політичної думки, який чітко простежується у вченнях епікурійців та стоїків. Свобода людини – це, згідно з Епікуром, її відповідальність за розумний вибір власного способу життя. Сфера людської свободи є сферою її відповідальності за себе. Свобода не співпадає з необхідністю. Необхідність є лихо, стверджує Епікур, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю.



Головна мета державної влади і основа людського спілкування полягає, за Епікуром, у забезпеченні взаємної безпеки людей, подоланні їхнього взаємного страху, ненанесенні ними шкоди один одному. З цим розумінням сенсу і призначення політичного спілкування зумовлене й епікурівське трактування держави і закону, як результату договору людей між собою про їхню загальну користь – взаємну безпеку.

Справедливість Епікур розуміє як явище суспільно-договірне. «Справедливість сама по собі не є щось, але в домовленостях людей один з одним завжди є певний договір про те, щоб не шкодити і не мати шкоди». В концепції Епікура «справедливість» у поєднанні з законом є природне право зі змінюваним, залежно від часу, місця і обставин, змістом. Таким змістом є загальна користь людського спілкування. У цій конструкції співвідношення природного права і закону виступає мотивом і джерелом природних уявлень про справедливість.

Для Епікура характерне трактування закону як засобу захисту «мудрих» (тобто людей етично досконалих) від «юрби, натовпу», як публічної гарантії етичної свободи і автономії індивіда. «Закони, – підкреслював Епікур, – видані заради мудрих, не для того, щоб вони не робили зла, а для того, щоб їм не робили зла». Його концепція договірного походження справедливості, держави і законів за своїм соціально-політичним змістом носила демократичний характер, оскільки жоден з учасників договору не мав жодних привілеїв перед іншим.

Проте, як переконаний індивідуаліст, Епікур був противником крайньої демократії, протиставляючи «мудру» людину «натовпу», дистанціювався від нього самого і від його ідеалів. «Я, – підкреслював Епікур, – ніколи не прагнув подобатися натовпу. Що їм подобалося, тому я не навчився; а що знав я, те було далеке від їхніх почуттів». Умовно кажучи, епікурівській етиці відповідає така форма поміркованої демократії, за якої панування законів поєднується з максимально можливим ступенем свободи і автономії індивідів.

Інакше розуміли політичні процеси та їх соціальний перебіг і зміст грецькі стоїки. Стоїцизм – вчення однієї з найбільш впливових філософських шкіл античності, заснованої близько 300 р. до н.е. Засновником школи вважають Зенона з Кітіона (бл. 336–264 рр. до н.е.). Найвідомішими його учнями були Клеанф (пом. бл. 232 р. до н.е.) та Хрісіпп (бл. 281–208 рр. до н.е.). Свою назву школа отримала від назви портика Стоя Пойкиле, де засновник стоїцизму, Зенон із Кітіона, вперше виступив як самостійний вчитель. Стоїки вважали логіку, фізику і етику частинами філософії. Відоме їх порівняння філософії з фруктовим садом, де логіка – садова огорожа, фізика – фруктове (фруктові) дерево(а), а етика – плоди дерева, тобто результат, що базується на певних

(зумовлено-визначених) принципах і обмежений певними рамками. Стоїцизм був впливовим філософським напрямком від епохи раннього елінізму аж до кінця античного світу. Свій вплив ця школа залишала і на подальші філософські епохи. «Світобудова загалом, включаючи взаємопов'язані між собою небесні і земні явища, керуються долею, а саме: певне поєднання божественного провидіння, розуму та природної необхідності. Все відбувається за велінням долі», – наголошував носій ідей стоїцизму Хрісіпп. Доля трактувалася, як природний закон, який містить божественний характер і сенс. Згідно Зенону, «природний закон божественний і володіє силою повелівати (робити) правильне, і забороняти протилежне».

Людська природа є частиною загальної природи і світобудови. Звідси випливає головна етико-політична вимога стоїцизму – жити відповідно до природи. Це означає жити відповідно до розуму, природного (або загального) закону світобудови, вести чесне і добросовісне життя. Воля, як розумне прагнення, протилежна хотінню. З цим зумовлене і поняття «обов'язку», як чогось належного. В основі людського співжиття лежить, на думку стоїків, природний потяг людей до собі подібних, їхній природний зв'язок між собою. Відповідно, держава у стоїків є природним, а не штучним, умовним, договірним утворенням.

Відштовхуючись від універсального характеру природного закону і, відповідно, природної справедливості, спочатку Зенон і Хрісіпп, а пізніше й їхні послідовники, обґрунтували космополітичне уявлення про те, що всі люди, за своєю природою і за законами світобудови в цілому, – громадяни єдиної світової держави і що людина – громадянин всесвіту. Головний принцип стоїцизму полягає в тому, щоб у кожній практичній ситуації відрізнити те, що знаходиться у твоїй владі, від того, що від тебе не залежить. Чи варто битися чолом у стіну? Даремна трата часу і ресурсів тягне за собою хіба що розчарування. Ми можемо контролювати себе і вкрай рідко – зовнішню ситуацію. Сучасний стоїк Массімо Пільюччі перефразовує його так: «Концентруватися на тих параметрах нашого життєвого рівняння, над якими у нас є влада». Інша рекомендація стоїків – бачити світлий бік навіть у важких, темних ситуаціях. Невдача неприємна, вона може завдавати болю. Але якщо я вмю правильно на неї реагувати, то можу відчувати задоволення і навіть гордість від того, як я сприймаю і переживаю свою поразку. Важливим є не те, що зі мною сталося, а те, як я на це відреагував. Відповідність зв'язків і відносин людей загальному закону є основою та підставою справедливості. Виходячи з цього, стоїки розглядали всіх людей як громадян єдиної світової держави (космополісу), а конкретну особу – як громадянина Всесвіту. Такий підхід заперечував полісну форму держави з її інститутами. У вченні Зенона важливим поняттям є поняття мети. Метою розумної людини є добродіє

життя, відповідне природі, природним законам. Слідування людини неписаному закону, з яким він узгоджує свої вчинки, є обов'язок, як дія, що властива природним істотам. Поняття обов'язку знівельовувало сенс і роль родини, шлюбу, особистого життя. Благо держави поцінювалося вище блага індивіда. Стоїки заявляли, що добродесна людина не зупиниться перед тим, щоб принести себе в жертву державі. Отже, альтруїзм несумісний з індивідуалізмом. Рабство не має виправдання. Любов до себе подібних – вимога вищого закону. Хто віддаляється від однієї людини, віддаляється від усього людства, тому що усі рівні за природою, обдаровані розумом і свободою волею. Відповідність природного зв'язку людей загальному закону світобудови, на думку стоїків, є підставою і причиною справедливості в спілкуванні людей. Вона відіграє в їх вченні роль нормативно значущого принципу і критерія для держави, її законів.

## 2.5 Ідея кругообігу форм правління Полібія

Ідею стоїків про долю як загальний природний закон, що скеровує функціонування всесвіту, обстоював грецький історик Полібій (бл. 200 – бл. 120 до н.е.). Зокрема, досліджуючи відтинок часу, впродовж якого було встановлено панування Риму над усім Середземномор'ям, він розглядав долю як історичну категорію, що уособлює внутрішні закономірності єдиного історичного процесу.

Держава, за його вченням, виникає звичайним чином завдяки цьому процесові, а на відносини людей суттєво впливає форма держави. Також йому належить обґрунтування ідеї кругообігу форм правління у суспільстві. Свої погляди викладені у праці «Історія в сорока книгах». І значна увага приділяється державно-політичній тематиці та аналізу конкретних державних інституцій Риму. Основою світогляду Полібія стало розуміння історії одночасно, як закономірного і необхідного процесу і як руху до чогось нового, що раніше не мало місця.

Історію виникнення державності і наступної змінюваності державних форм Полібій (з посиланням на Платона та деяких інших своїх попередників) розкриває як природний процес, що відбувається згідно природних законів. Мислитель виокремлює шість форм держави, визначаючи їх основними. Відповідно до послідовності їхнього природного виникнення і зміни, вони утворюють таку умовну ієрархію в рамках їхнього повного циклу: царство (царська влада), тиранія, аристократія, олігархія, демократія, охлократія.

Ця послідовність відповідає такому процесу. Спочатку вождь-самодержець непомітно і природно перетворюється на царя, за умови наявності підстав, за якими «царство розуму змінює собою панування відваги і сили». Царська влада наділяє кожного за заслугами, а піддані

підпорядковуються їй не стільки від страху насильства, скільки за велінням розуму і добровільно. З часом царська влада стає спадковою. Царі змінюють попередній спосіб життя з його простотою і турботою про підданих і починають занадто віддаватись розкошам. Внаслідок викликаних цим заздрості, ненависті, незадоволення і гніву підданих, царство перероджується на тиранію. Цей стан і форму держави Полібій визначає як початок занепаду влади. Тиранія являє собою час змов проти володарів. Але ці змови походять від людей шляхетних і відважних, які не бажають переносити свавілля тирана. За підтримки народу шляхетні люди скидають тирана і утверджують аристократію. Таку форму держави Полібій характеризує як правління меншості, що встановлюється за згодою народу; при чому носії влади є «найсправедливіші і найрозсудливіші за вибором». Спочатку аристократичні правителі керуються у всіх справах турботою про «загальне благо». З перебігом часу влада в аристократії стає спадковою і опиняється в руках людей «абсолютно незнайомих з вимогами суспільної рівності і свободи». За цього аристократія перетворюється в олігархію, де панують зловживання владою, користолюбство та беззаконня. Виступ народу проти олігархії супроводжується вбивством одних та вигнанням інших. Не довіряючи попереднім формам правління, народ встановлює демократію і бере на себе турботу про державу. Демократією Полібій вважає такий устрій, за якого вирішальна сила належить рішенням більшості народу, панує підпорядкування законові та відновлена традиційна пошана до богів, батьків і старших. Але, поступово відходячи від цих цінностей, натовп вибирає собі вождем відважного честолюбця (демагога), а сам усувається від державних справ. Так демократія вироджується в охлократію. Характеристика цього процесу Полібієм: «Коли розгніваний народ, слухаючи тільки голос власного гніву, відмовляє владі у підпорядкуванні, не визнаючи її навіть рівноправною, і всі справи бажає вирішувати сам. Після цього держава прикрасить себе найблагороднішим іменем вільного народного правління, а насправді стане найгіршою з держав – охлократією». Визначаючи охлократію як лад насильства і беззаконня, Полібій відзначає, що з точки зору кругообігу державних форм охлократія є не тільки гіршою, але й останньою у зміні форм. Кінцевий момент розвитку держави співпадає з початковим. Таким є кругообіг державного співжиття; такий порядок природи, згідно з яким форми правління змінюються, переходять одна в другу і знову повертаються».

З наведеного аналізу кругообігу державних форм Полібій робить висновок, що нестійкість притаманна кожній формі через те, що вона уособлює тільки один початок, який неодмінно вироджується у свою протилежність. Тому він зазначає, що найдосконалішою формою належить визнати таку, в якій поєднуються особливості всіх форм, перерахованих

вище, тобто царської влади, аристократії та демократії. Головна перевага такої змішаної форми полягає у забезпеченні належної стабільності держави, що запобігає її переходу до спотворених форм правління.

По суті, ця антична концепція поєднання принципів різних форм правління має той самий зміст і розрахована на той самий ефект, що й теорія розподілу влади в наш час: у «змішаній» формі держави повноваження представників різних форм правління не зливаються, паралізуючи одна одну, а взаємопоєднуються і співіснують, стримуючи і врівноважуючи прагнення різних гілок влади, що сприяє стабілізації державний лад.

Попри відмінності, ідея «змішаного» правління і теорія розподілу влади має певну концептуальну спільність: і в тому, і в іншому випадку йдеться про таку конструкцію державної влади, при якій повноваження правління не зосереджені в одному центрі, а розподілені між різними, взаємозрівноважуючими та взаємостримуючими складовими частинами держави.

Варто зазначити, що греки придумали механізм, який ліг в основу політичної парадигми Заходу. Мова йде про стасис – «громадянську війну», яка у греків (принаймні, починаючи від законів Солона) вважалася імперативом життя поліса. Стасис – це конфлікт усередині поліса, участь в ньому було обов'язковою для всіх (під загрозою вигнання). Це війна заради встановлення громадянського миру. І найцікавіше, що після закінчення стасиса, коли перемога угруповання визначилася і була встановлена нова система взаємовідносин, мстити за поразку або навіть за перебування на іншій стороні конфлікту було заборонено. Так стасис сприяв трансформації родового суспільства в полісне, цивілізоване, що виключало кровну помсту як метод вирішення конфліктів. Але в цій історії містяться деякі висновки і для нашої проблеми. По-перше, ми бачимо, що сьогодні політики схильні відступати від цієї парадигми – наприклад, в нестабільних демократіях опозиція, яка здобула владу, прагне «посадити» причетних до раніше домінуючої групи. І ця практика перетворюється практично в нескінченний «ланцюг перероджень», підігриваючи конфлікт і роблячи його нескінченним. По-друге, головний урок полягає в тому, що будь-які конфлікти ідентичностей повинні закінчуватися «закриттям гештальту», фіксацією того, що відносини змінилися, що були дії, які підлягають судовому розглядові і люди, які здійснювали ці дії (вони повинні бути названі поіменно). Так само необхідна фіксація того, що відносини змінилися і є запобіжники від повернення в майбутньому до небажаного для (спів) товариства сценарієм.

### **Питання для самоконтролю**

1. Дайте коротку характеристику давньогрецькому полісу як типу суспільного і державного устрою.
2. Розкрийте особливості реформ Солона.
3. Охарактеризуйте політичні погляди Сократа.

### **Тема 3. Політичні погляди Платона**

**«ТИРАНІЯ ВИРОСТАЄ ІЗ ДЕМОКРАТІЇ, ІНАКШЕ КАЖУЧИ,  
ІЗ КРАЙНЬОЇ СВОБОДИ ВИНИКАЄ НАЙБІЛЬШЕ  
І НАЙЖОРСТОКІШЕ РАБСТВО»**

**«МИ ВИЗНАЄМО, ЩО ТАМ, ДЕ ЗАКОНИ ВСТАНОВЛЕНІ В  
ІНТЕРЕСАХ ДЕКІЛЬКОХ ЧОЛОВІК, МОВА НЕ ЙДЕ ПРО  
ДЕРЖАВНИЙ УСТРІЙ, А ТІЛЬКИ ПРО ВНУТРІШНІЙ  
РОЗБРАТ....»**

*Платон*

#### **План**

3.1 Проєкт – утопія держави Платона .

3.2 Форми держави, їх аналіз і типологія у творах Платона «Держава» і «Закони»

3.3 Критика тиранії.

3.4 Ідеальна модель « абсолютної досконалої держави».

#### **Список використаних джерел**

1. Бунь В. Платон. 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. Львів: Новий Світ-2000, 2014. 765 с.
2. Колісниченко А. І. Історія держави і політико-правових вчень Стародавньої Греції та Риму: навчальний посібник. Миколаїв: МФ НаУКМА, 2002. 274 с.
3. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / за ред. Є.М. Причепія. Київ: Тандем, 2002. 581 с.
4. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги. / перекл. з англ. О. Коваленка Київ: Основи. 1994. Т.1. 444 с.
5. Платон Держава. / пер. з давньогр. Д. Коваль. Львів, Апріорі. 2021. 460 с.
6. Платон. Діалоги / пер. з давньогр, В. Шкоди, Г. М. Куц. Харків: Фоліо, 2008. 349 с.
7. Платон. Закони. / пер. з древнегреч. А. Н. Егунова. Москва: Мысль, 1999. 830 с.

### **3.1 Проєкт-утопія держави Платона**

Лінію Сократа продовжив його учень Платон (427–347 р. до н.е.). У діалозі «Політик» Платон високо оцінює роль політики в житті суспільства. Він вважає політику царським мистецтвом, яке вимагає знань і вміння управляти людьми. Вищою політичною цінністю вважав справедливість. Однак на противагу реалісту Сократу, Платон розвинув у своїй філософії таку політичну надбудову, такий «ідейний каземат» (у формі утопічної концепції державного правління), виникнення якого ознаменувало початковий рух політичної теорії у напрямку, далекому і від людської свободи, і від реально втілюваних можливостей державної влади. Та й у теорії політики він залишив

для нащадків щедрій ужинок аналітичного матеріалу, осмислення якого протягом століть і тисячоліть мало повчальне значення.

Ідеальна держава – це суспільство трьох соціальних груп: *правителі* – філософи, *стратегі* – воїни, *виробники* – ремісники і землероби. Ці три владні ієрархії відповідають ієрархії душі: *вища частина* – розум, якому відповідає *мудрість*; *середня* – воля і благородні бажання, *нижча частина* – чуттєвість та потяги. *Справедливість* – стоїть над прошарками – є «державною» добродієністю.

Цю ідеальну справедливу державу Платон будує за аналогією з людською душею. Трьом початкам людської душі (розумному, вольовому й чуттєвому) в державі аналогічні три схожих початка – керівне, захисне й ділове, а цим останнім відповідають три суспільних стани: правителів, воїнів і виробників. Визначальним початком душі є розумне, а тому філософи, які його втілюють своєю здатністю міркувати, покликані правити в державі. Вольове початок душі й захисне початок в державі втілюється у воїнах, які повинні підкорятися філософам.

Розумне й вольове початка управляють початком чуттєвим (ремісниками, землеробами), яке за своєю природою прагне багатства. І нарешті є четверте, суспільне початок – справедливість. Вона полягає в тому, що люди займають в державі належне їхньому душевному початку місце: розумні – правлять, хоробрі – охороняють, ділові – займаються виробництвом.

Ідеальна держава Платона – це справедливе, засноване на законах, правління кращих. Таке правління може бути або царською владою (якщо серед правителів вирізняється хтось один – найдостойніший), або аристократією – владою декількох кращих. Визнаючи можливість створення такої ідеальної держави, Платон водночас висловлює сумнів у реальності її існування. Через недосконалість людської природи така держава не може бути вічною і зміниться іншими, гіршими формами правління – спочатку тимократією – правлінням честолюбців, потім олігархією – правлінням любителів грошей і розкоші, потім демократією – правлінням неосвіченого і некомпетентного народу, або тиранією – правлінням одинака-самодура, заснованому на беззаконні, свавіллі, жорстокості. Причому кожна з цих форм є гіршою за попередні.

В афінському політичному устрої Платона найбільше обурювала «непомірна свобода демосу». В Афінах, на його думку, свобода досягла такої міри, що навіть собаки, коні і віслюки, сповнені свободи, відмовляються коритися людині. Платон вважав, що в афінській державі немає відмінності між вільним і рабом, громадянином та іноземцем, учнями і вчителями, старими і молодими. Для того, щоб привести державний лад Афін у відповідність з вищими ідеалами справедливості, він створив проєкт

ідеального суспільства. На чолі держави повинні стояти справедливі і розумні люди, філософи. **Чому саме філософи мають управляти полісом?** Філософ – це людина, яка осягає саму глибинну, приховану суть речей, яка «спроможна відкрити те, що є вічно тотожнім самому собі». Філософів відрізняє від решти людей пристрасне прагнення до знання, «що відкриває їм одвічно суще, те, чого не змінює бурхливе буття, що постійно виникає і знищується». І що є дуже суттєвим – філософам притаманна «правдивість, рішуче неприйняття будь-якої неправди, ненависть до неї та любов до істини». Винятковими є й моральні якості справжнього філософа: така людина «і смерть не вважатиме чимось жахливим», вона в жодному разі «не може стати недоброю або несправедливою». Проте той, хто уникнув небезпек хибного виховання й наблизився до природи істинного філософа, зазвичай не здобуває визнання за спотвореного державного устрою. Бо «натовпу не притаманно бути філософом». Через це не дивно, що всі ті, хто став справжнім філософом, неминуче викликатимуть або байдужість, або й ненависть як юрби, так і окремих осіб, які, «спілкуючись з натовпом, прагнуть йому догодити».

Платон переконаний: як найкращих та «найретельніших вартових» держави в зразковому, ідеальному випадку слід ставити саме філософів. Безперечно, гідним цього призначення буде, очевидно, невелика кількість громадян – «аристократів духу». Це ті, в кого всі якості, необхідні для найкращого «вартового» й правителя, є взяті разом, у сукупності. Тут для визначення придатності людини для того, чим їй належить займатися, необхідними є найвищі, найсуворіші критерії, адже, як переконаний Платон, «ніщо недосконале не може бути мірою будь-чого». Отже, байдуже ставлення до того, кого перевіряють та випробовують, є цілком неприпустимим у цьому випадку.

Якщо, пише мислитель у VII розділі «Держави», ще в дитинстві подолати природні хибні нахили людини, то, звільнившись від них, душа є спроможною звернутись до істини. Проте якщо для управління державою є непридатними люди неосвічені й далекі від істини, то, з іншого боку, й ті, хто все життя вдосконалювали себе, добровільно не втручатимуться в громадське життя. Тому в досконалій державі людям, які здійснили духовне сходження і збагнули істину, не буде дозволено зупинитись на підкорених висотах. Тому що закон досконалої держави ставить за мету не «благоденство» або «блаженство» якоїсь однієї частини населення, але має на увазі всю державу в цілому (звідси виникла потім концепція «спільного блага», що її впродовж XVII – XIX століть розробляли, відточували й пропагували, далеко не завжди широко, такі різні люди, як французькі мислителі Доби Просвітництва, українські та польські філософи, «батьки-засновники» США).



Філософи не мають ні власності, ні сім'ї, які породжують пожадливість, егоїзм і ослаблюють єдину волю спільноти. «Насамперед ніхто не повинен мати жодної приватної власності, якщо це не викликане крайньою необхідністю. Потім нікому не дозволено володіти такою оселею чи коморою, куди б не мав доступу кожен, хто того забажав би». Ці правителі живуть спільно, не мають тривоги і турбот матеріального життя. Насправді, як засвідчує політична практика афінського полісу, власне складність буття населення стародавньої Греції спонукала до творення нових прийомів господарювання, пошуків кращого державно-правового устрою, і ця складність стимулювала творчі пошуки, які вилились у величезну культурну спадщину. Світ не можна запрограмувати, точніше запрограмувати його можна, але результат буде однозначно не той, на який очікують. Спільнота деградує. Держава може забезпечити тотальну фактичну рівність лише одним шляхом – ціною абсолютно немислимого всезагального знищення свободи. Приклад Спарти, який надихав Платона, насправді повинен був його відлякувати. Добре творити візії утопічного суспільства, користуючись духовною свободою, надбаннями політичного і економічного життя демократичного суспільства, яке може сприйняти твою інакшість. Власне інтелектуали чи не найбільше докладаються до обмеження свободи особи, вважаючи людину, в багатьох випадках обґрунтовано, нездатною самостійно робити вибір. Відповідно було б краще, на думку багатьох з них, ситуацію вибору взагалі відмінити. Так, Платону стосунки між правлячими колами і підданими уявлялися як стосунки між освіченими людьми і невігласами. «Наші правителі, певно, будуть змушені досить часто вдаватися до брехні і обдурювання задля користі своїх підлеглих». Пропонуючи таку модель суспільного життя, за якої індивід у переважній більшості перетворювався у майже абсолютно контрольовану істоту, позбавлену права на власне судження. Навіть на власне інтимне життя: «найкращі чоловіки зазвичай мають сходитися із найкращими жінками, а найгірші, навпаки, із найгіршими, і то якомога рідше; жінок слід виховувати, а дітей найгірших – ні, оскільки стадо в нас має бути справді бездоганим. Але про це ніхто не повинен знати, окрім самих правителів, оскільки загін охоронців у нас має бути вільним від заколотів і внутрішніх міжусобиць». Фактично підхід Платона заперечував егалітаризм, індивідуалізм, віру у розум і потяг до свободи. Цілком очевидно, що він не міг передбачати наслідків своїх інтелектуальних пошуків.

Проблемам ідеального державного устрою мислителем присвячено три діалоги: «Держава», «Політик» і «Закони» (остання робота залишилася незакінченою). Зміст цих робіт добре відомий. Однак, вважаємо, що потрібно звернути увагу на такі аспекти творчості філософа, які спростовують уявлення про Платона як про духовного родоначальника тоталітарних ідей і

практик. Він бачив корінь усіх соціальних негараздів у приватній власності, відстоював ієрархію станів, аж до професійного апартеїду, наполягав на роздільному навчанні перших двох станів (аж до прослуховування різної за тональністю музики) і оголошував найбільшим нещастям самовільний перехід з одного стану в інший. Утім Платон, обмежуючи соціальну мобільність членів станів, не ставив на їх шляху нездоланих перешкод. Він радше вів мову про середньостатистичну сталість станів, ніж про їхню кастову замкнутість. Адже і сьогодні, якщо владу втілює антинародний режим, то населення цілком може спіткати нещастя війни, а егоїзм олігархів може призвести до розколу суспільства на надбагатих і жебраків, і т.д. аж до панування охлосу, анархії та тиранії.

Що може означати платонівська заборона правителям і воїнам на володіння приватною власністю, а також на заняття торгівлею? Не тільки спосіб боротьби з корупцією. Якщо зіставити ці заборони з відсутністю таких для «третього» стану, то вийде, що ми маємо справу ні з чим іншим, як з ідеєю поділу влади!

Задовго до творців сучасних сценаріїв дезінтеграції політичних систем, Платон дійшов висновку про існування в суспільстві антиеліти, тобто осіб, які не піддаються соціалізації, і, навіть, визначив її джерело – богему, і насамперед людей, які займаються художньою творчістю. Мислитель зазначав, що поет-наслідувач, як і художник, має справу не з розумним, а з ницим початком душі. «...Тобто, аж ніяк не з найкращим, і цим живописцеві уподібнюється. Отже, ми по праву не прийняли б його в майбутню упоряджену державу, оскільки він будить, живить і зміцнює гіршу частину душі та губить її розумне начало: це рівнозначно тому, щоб передати державу у владу людей негідних, а хто пристойніший, того винищити. Те ж саме, скажемо ми, робить і поет-імітатор: він впроваджує в душу кожної людини окремо поганий державний устрій, потураючи нерозумному началу душі, яке не розрізняє, що більше, а що менше, і одне й те ж вважають коли великим, а коли малим, створюючи, тому образи, які далекі від дійсності». Будь-яка сучасна держава не може дозволити кому-небудь безконтрольно займатися формуванням свідомості громадян, їх соціалізацією та зобов'язана протидіяти не тільки тероризму, але й інформаційному та ідеологічному екстремізму. Платон це зрозумів давно. Але ще більше гідний захоплення його геніальний, можливо, навіть несвідомий здогад про можливість використання експорту антиеліти в зовнішньополітичних цілях (пропозиція про те, що поетів-імітаторів перед початком розбудови ідеальної держави непогано було б вислати за її межі).

Варто згадати про принципову відмінність системи мислення Платона (та й багатьох інших давньогрецьких філософів) з одного боку, та індивідуалізму

західноєвропейського мислення Нового часу. Річ у тім, що Платон, його освічені співвітчизники й сучасники були переконані: вільна людина в суспільстві є невіддільною від державного цілого, якому вона належить, і саме в залежності від цього зв'язку та за його зразком мають розв'язуватись основні проблеми громадського життя. Ця концепція покладена в основу діалогу «Держава».

Безперечно, Платон і сам усвідомлював певну (а часто – і явно відчутну) утопічність пропонованої ним моделі аристократичної держави, керованої філософами. Це не є, розумів він, зображенням будь-якої держави, чи то грецької чи іншої, яка б існувала в реальності. Тому платонівська «Держава», можна сказати, якоюсь мірою належить до жанру філософсько-літературних утопій і кладе початок прецікавому інтелектуальному ланцюгу (аж до Томаса Мора, Томмазо Кампанелли і навіть соціалістів-утопістів ХІХ століття включно). Ця утопія Платона, і це корисно мати на увазі, вбирає в себе різні важливі складові.

Наприкінці свого життя, після низки невдалих спроб з реалізації свого державницького проєкту на практиці, філософ пише ще один великий твір з політичних питань – «Закони», у якому зображає в чомусь – менш, а в чомусь – більш досконалий суспільний устрій. Він відмовляється від того, що не можна здійснити зовсім: від колективної власності філософів і воїнів (замінивши її двадцятилітнім лімітом володарювання), а також від жорсткого станового розподілу, замінивши його майновим цензом. Далі Платон пропонує значні вдосконалення, які стосуються конфігурації політичної системи, інститутів правової держави, системи поділу влади та, навіть, механізму стримування і противаг. Отже, законодавчу владу мають дві «палати» – виборна рада (360 осіб, по 90 від кожної майнової «гільдії») і народні збори (два вищі стани мають брати участь у них постійно, під страхом покарання, а два нижчі – за бажанням): своєрідний конгрес (сенат і палата представників). Виконавча влада – рада 37-ми правителів, яких обирають шляхом багатоступінчастих виборів. У колегії вибірників було запропоновано допустити лише тих, хто здатний довести, або вже довів відданість вітчизні зі зброєю в руках. Доктринальну (концептуальну) владу уособлює «Нічна рада» – 10 наймудріших правителів, виділені з тридцяти семи. Цій раді вручається вищий нагляд і доля держави.

Створивши нормативну ідеальну модель «абсолютно досконалої держави» (у книзі «Держава» це був аристократичний устрій, а в «Законах» – поєднання монархії і демократії), він прагнув перетворити цю теоретичну конструкцію в основу для здійснення «єдино правильної» політики. Якими ж були компоненти цієї моделі?

В ідеальній державі Платона політична влада є первинною щодо існуючих у суспільства правових відносин. Влада держави має, по суті, божественний, а тому всеохоплюючий характер. У ній закони, норми, правила життя людей надаються згори, осягаються – як божественний дар – винятково мудрими філософами з тонкою душею», котрі повинні бути одночасно і державними правителями. Найвищим органом влади у платонівському проекті є надзвичайний орган – «Нічні Збори» із 10-ти найбільш мудрих і поважних віком стражів. Вони причетні до космічних і політичних знань.

Платон прискіпливо вибудовує у своїй утопії розгалужену систему підпорядкування всіх членів суспільства заданим законом державного правління. У своїх творах Платон до такої міри впорядковує людське життя, що зобов'язує «служителів закону» брати під свій контроль навіть побутові дрібниці, такі, наприклад, як розпорядок дня і ночі (скажімо, домогосподарок, на його переконання, слід піднімати серед ночі і зобов'язувати їх виконувати різні кухонні справи тощо). Державна влада має поділяти все населення на групи та різні (привілейовані і безправні) верстви, вона тримається на збройній силі.

Мислитель встановлює в ідеальній державі контроль над думками людей. Свою філософію він проголошує єдино істинною, єдино рятівною. Саме їй, а не будь-якій іншій філософії, повинні навчатися майбутні громадяни, вона повинна лежати в основі державного ладу, як одкровення з неба, як абсолютна і повна істина. Отже, всі інші системи приречені на заборони і карі: незалежний пошук істини, таким чином, припиняється.

Платонова держава слугує повсюдному запровадженню цього принципу у життя, спираючись на силу закону і примус. За різномудство та інші непослухи передбачаються жорстокі покарання: смертна кара, побиття, різного роду обезчещення і приниження, таврування і т. д. У цьому ідеальному суспільному устрої особисте життя громадян – і в ранньому дитинстві, і в юності, і в зрілому та похилому віці – перебуває під наглядом держави. Остання контролює і спрямовує їхні помисли і дії, лінію поведінки індивіда, одне слово, перетворює його на службове обличчя цілого, він, по суті, повністю втрачає світоглядну і всяку іншу автономію. Платон прискіпливо вибудовує у своїй утопії розгалужену систему підпорядкування всіх членів суспільства заданим законом державного правління. У своїх творах Платон до такої міри впорядковує людське життя, що зобов'язує «служителів закону» брати під свій контроль навіть побутові дрібниці, такі, наприклад, як розпорядок дня і ночі (скажімо, домогосподарок, на його переконання, слід піднімати серед ночі і зобов'язувати їх виконувати різні кухонні справи тощо). Державна влада має поділяти все населення на групи

та різні (привілейовані і безправні) верстви, вона тримається на збройній силі.

Мислитель встановлює в ідеальній державі контроль над думками людей. Свою філософію він проголошує єдино істинною, єдино рятівною. Саме їй, а не будь-якій іншій філософії, повинні навчатися майбутні громадяни, вона повинна лежати в основі державного ладу, як одкровення з неба, як абсолютна і повна істина. Отже, всі інші системи приречені на заборони і кари: незалежний пошук істини, таким чином, припиняється.

Більшість з тих, хто сьогодні складає ідеальні проекти демократії та правової держави, робить велику помилку. Вони починають свої проекти з постулювання виняткових чеснот свободи особи, забуваючи, однак, що демократія – це завжди диференціація, поділ: він виникає природним шляхом – особистий, майновий, становий, етнічний, територіальний тощо. Його прискорювати не обов'язково. А от соціальну інтеграцію забезпечити важче, однак без неї демократія також неможлива, як і без свободи. Знадобилася вся інтелектуальна міць таких геніїв, як Сократ і Платон, щоб зробити перші кроки в цьому напрямку. Творчість Платона не можна зводити до рефлексії ностальгії за старими добрими часами. Вона важливіша, оскільки дає підходи до розуміння справжньої демократії, яка поєднує і свободу, і засоби обмеження різноманіття. Але тільки підходи, бо в Платона, поза його увагою та повагою до людини, джерело влади й ідея держави перебувають поза людською особистістю.

### **3.2. Форми держав, їх аналіз і типологія у творах Платона «Держава» і «Закони»**

Двома найвагомішими творами Платона стали книги «Держава» і «Закони». Політико-правова тематика досліджується і в інших численних платонівських діалогах, таких, як «Апологія Сократа», «Політик», «Критій», «Протагор» та ін. Із усіх цих праць їх автор постає перед нами як великий філософ держави, права і політики. До його позитивних політико-правових здобутків слід зарахувати: характеристику тогочасних (полісних) форм держави, їх розгорнутий аналіз і класифікацію; високе поцінування Платоном ролі політичних знань у державному правлінні; похвала помірності і середньому достатку громадян; розвінчання хижацької природи міжполісних війн, їхньої агресивної спрямованості тощо. До цього ряду належить Платонова полеміка з софістами, розвінчування ним спекулятивних тлумачень державного правління, політичних софізмів. Загалом, можна виокремити дві позиції інтелектуального бачення мислителя.

Вчення про державу відображено у творах Платона. Це діалог «Закон» («Політея») 2-го періоду та «Закони» 3-го періоду. Держава виникає тому, що людина як індивід не може забезпечити виконання своїх головних потреб.

Платон виокремлював такі основні типи держави (розуміючи при цьому, що «кордони між різними формами держав є плинними, часто умовними, нестійкими»): 1) аристократичний («влада належить найкращим, обраним, елітним людям» – саме такій державі філософ надавав перевагу перед усіма іншими); 2) «тимократія» – державний устрій, заснований на необмеженому честолюбстві, фактично часто на марнославстві; 3) «олігархія» – державний устрій, за якого влада монополює належить невеликій групі багатих людей та наближених до них осіб; 4) «демократія» – народовладдя; ось яке дуже цікаве визначення дає їй Платон, поза сумнівом, син свого часу: «На мою думку, вона здійснюється тоді, коли незаможні люди, здобувши перемогу, деяких зі своїх супротивників знищують, інших відправляють у вигнання, а решту зрівняють у громадянських правах та при заміщенні державних посад, що за демократичного ладу відбувається здебільшого через жеребкування («на вільних виборах» – сказали б зараз); 5) «тиранія» – диктатура, спрямована проти аристократії.

Причому, як вважав мислитель, усі ці різновиди держав послідовно, зовсім не стихійно, а закономірно змінюють один одного; закономірно тому, що їх розвиток та дальший занепад є наслідком глибокої, внутрішньої системної кризи політичного ладу. Так, за Платоном, системна криза олігархічної держави перетворює її на формування з тими чи тими демократичними ознаками; в свою чергу, подібна ж криза демократичної держави з необхідністю (якщо така криза є невиліковною) спричиняє постання держави тиранічної – саме з демократії, за Платоном, доволі часто виникає тиранія. Як і чому? Перш ніж розглянути це питання, ознайомимось із глибинними вадами олігархічної держави, які (вади), на думку філософа, прирікають таку державу або на розпад, або ж на еволюцію в бік держави демократичної. Про що, власне, йдеться? «Головна вада олігархічного ладу – це та норма, на якій він заснований», – вказує Платон. – Поміркуй сам: якщо керманців на суднах призначати згідно з майновим цензом (а саме так, доводить мислитель, і відбувається за олігархічного ладу), а незаможну людину, нехай навіть вона є більш здатною до керування кораблем, не допускати до справи – такий підхід до мистецтва водіння суден є згубним. Це цілком стосується і державних справ, адже керувати державою неймовірно важко, а важливість цієї справи величезна. Оце є вже першою вагомою хибою олігархії».

Першою, але не єдиною хибою, наголошує Платон. «Подібного роду держава неминуче не буде єдиною, а в ній нібито буде дві держави: одна – для бідних, друга – для багатіїв. Хоча вони й житимуть на тій самій землі, проте стануть вічно ворогувати одне з одним». І далі: «Але недобрим є також і те, що вони, схоже, не спроможуться вести будь-яку війну, оскільки неминуче станеться те, що олігархи, давши зброю в руки натовпу, побоювались би цього натовпу навіть більше, ніж ворога, або ж, відмовившись від озброєння натовпу, виявили б себе справжніми олігархами

навіть і у військовій справі. До того ж вони не захотіли б витратитися на війну, оскільки тримаються за гроші (а втім, за часи, що минули з доби Платона, олігархи сповна оволоділи практикою наживатись на війні).

А висновок такий: «Отже, зрозуміло, що хай де б ти побачив бідняків у державі, там переховуються й ті, хто краде, зрізає гаманці, паплюжить храми й чинить багато інших злих справ». Ба більше, «в олігархічних державах мало не всі є бідними, за винятком правителів». Отож олігархічний лад, влада в якому заснована на майновому цензі, є, на думку Платона, несправедливим.

То, може, демократія є тим суспільним ладом, який виправляє хиби ладу олігархічного? Передусім, зазначає Платон, люди за демократичного устрою «є вільними: в державі з'являється цілковита свобода й відвертість та можливість робити те, що хочеш. А де все це дозволяється, там, очевидно, кожен влаштує собі життя на власний смак. Я гадаю, що за такого державного ладу люди будуть дуже різними. Ніби тканина, пронизана всіма кольорами, так і цей лад, пронизаний найрізноманітнішими звичаями, може видатися справді чудовим».

«Мабуть, – веде далі Платон, – якщо в когось з'явиться бажання заснувати зовсім нову державу, йому слід буде поїхати туди, де є демократія, і вже там, ніби потрапивши на ринок, де торгують різними формами правління, обрати ту, яка йому до вподоби... У демократичній державі немає жодної потреби брати участь в управлінні, навіть якщо ти на це й спроможний; не обов'язково і підпорядковуватись, якщо ти цього не бажаєш, або воювати, коли інші воюють, або дотримуватись, подібно до інших, умов миру, якщо ти миру не прагнеш...». Але це все – не найбільші вади демократичного устрою. Більше важить те, що демократичний устрій ніскільки не цікавиться тим, хто від якого роду занять переходить до державної діяльності. Людині дається шана, щоби лише ця людина виявила свою схильність до натовпу й уміння говорити з ним». А ось це є вже системною хворобою, і тут Платонові слова лунають несподівано актуально. «Ці та подібні їм риси, – зазначає філософ, – притаманні демократії – ладові, що не має належного управління, але приємному й різноманітному. За цього ладу існує своерідна рівність, яка урівнює рівних і нерівних».

«Акрополь людських душ є порожнім» – так визначає Платон сутність глибинної кризи демократії. А потім мислитель узагальнює: «Подібно тому, як із олігархії виникла демократія, схожим чином із демократії твориться тиранія. Благом, висунутим як кінцева мета – внаслідок чого й встановилась олігархія – було збагачення, чи не так? А нестримне прагнення до збагачення й нехтування всім, крім наживи, погубили олігархію. В такий же спосіб і те, що демократія визначає як найвище благо, і те, чого вона безнастанно домагається, саме це її і руйнує. Ти спитаєш, що це? Це – свобода!».

«У демократичній державі, – спостерігає Платон, – тільки й чуєш, якою прекрасною є свобода і що тільки в такій державі варто жити тому, хто є вільним за своєю природою. Але таке необмежене прагнення до одного і

нехтування рештою важливих речей спотворює цей лад і готує потребу в тиранії. Тому що коли на чолі держави, де є демократичний лад і сильна жадоба свободи, доводиться стати поганим виноробом, держава ця понад міру піддається сп'янінню свободою в нерозбавленому вигляді, а своїх посадових осіб карає, якщо ті є не досить поблажливими і не дають усім повної свободи, та звинувачує їх у огидному олігархічному ухилі. Громадян, які є слухняними до влади, там ганьблять як жалюгідних добровільних рабів, проте правителів, схожих на підвладних, та підвладних, схожих на правителів, там вихваляють й вшановують як у приватному, так і в громадському житті». За такого устрою, – вказує Платон, – «вчитель боїться школярів і запобігає перед ними, а школярі вважають за ніщо своїх вчителів та наставників. Узагалі молоді починають мавпувати дорослих і змагатися з ними в розмірковуваннях та справах, а старші, пристосовуючись до молодих й плазуючи, щомиті весело жартують, аби не здаватися неприємними й владними». І головне – вступає в дію закон натовпу і Вождя.

Продовжуючи сократівські традиції, Платон ставився до демократії, до «принципу жеребкування» з недовірою, гостро засуджував «владу натовпу». За його думкою, охлос – натовп, який рветься у політику, неодмінно блукатиме там у пільмі псевдоїдей. Це завжди призводить до суцільної втрати моральних орієнтирів, до згубної переоцінки цінностей: «невігластво натовп називає освіченістю, розбещенність – свободою, розпусту – прекрасним благодіянням, безсоромність – мужністю» («Держава», 561). Софісти ж, лукаві демагоги, потураючи забаганкам натовпу, посилюють ці вади, одночасно перетворюючи його у «величезного і сильного звіра» («Держава», 493 в). Загалом для людей, які живуть в умовах порочного державного ладу, стає характерним хибний вибір цінностей, ненаситне прагнення до псевдоблаженства: у полісах, де встановилася тимократія (влада честолюбців), це проявляється у нестримній пристрасті до воєнних успіхів, в олігархії – до багатства, в демократії – до безмежної свободи. Саме це, за Платоном, знищує устрій. Таким чином, кожна негативна форма держави гине через внутрішні суперечності, властиві їй власному принципу, через зловживання цим принципом.

### 3.3. Критика тиранії

Як впливає із міркувань мислителя, тиранія є завершальною формою, кінцевою стадією, за якого люди, котрі її встановили, «сп'яніли від свободи». З такої виродженої демократії і виростає тиранія – *надмірна свобода перетворюється у надмірне рабство*. Тиран, пише Платон, досягає влади як «висуванець народу» («Держава», 565 я). Тиранія – найгірший тип державного правління, де панує буйне беззаконня, стають нормою вбивства розумних людей, тих, хто заявляє про себе як потенційний противник режиму, де насаджується безперервне і жорстоке насильство. Тиранія –



царина найгіршого правителя, оточеного юрбою мерзотників. Підсумовуючи цю частину викладу, підкреслимо, що розвінчання Платоном злодіянь тиранії, яке наведено у восьмій книзі «Держави», вважається одним з найкращих і найбільш виразних зразків критики тиранічного правління. «У перші дні та в перший час свого правління тиран посміхається всім, хай хто б йому зустрівся, а про себе стверджує, що він зовсім не тиран; він дає багато обіцянок приватним особам і суспільству; він звільняє людей від боргів та роздає землю народу й наближеним до нього людям. Так вдає він, що є милостивим і лагідним. Але тирану необхідно безперервно вести війну, щоб простий народ відчував потребу у вожді. Оскільки постійна війна збуджує проти тирана загальну ненависть і оскільки громадяни, які колись сприяли його піднесенню, починають із часом мужньо засуджувати новітні події і те, до чого ці події призводять – то тиран, якщо він хоче втримати владу, мусить послідовно вбивати своїх критиків, поки не залишиться в нього нікого ані з друзів, ані з ворогів, хто був би бодай на що-небудь спроможний».

До Платона, й у його часи Давня Греція теж знала чимало тиранів (серед них були й мудрі правителі, проте доволі жорсткі й владолюбні, як от Періандр Корінфський, і садисти, на кшталт Фалариса, володаря Акраганта, який спалював своїх супротивників у зробленій із міді статуї гігантського бика, і такі «отці народу», як Пісістрат, Клісфен, Гієрон... (кров ніколи не зупиняла їх). Отже, Платону, працюючи над «Державою», було що вивчати й узагальнювати. А тепер звернімось безпосередньо до думок великого філософа (з 8-го розділу «Держави», можливо, найбільш сильного та антитиранічного). Ось що пише Платон: «Ясно, що коли з'являється тиран, він зростає саме як ставленик народу». «Із чого ж розпочинається перетворення такого ставленика на тирана?.. Кажуть, що хто бодай один раз скуштував м'ясо людини – той неминуче стане вовком. Хіба не те ж саме відбувається і з представником народу? Маючи в руках надзвичайно слухняний натовп, хіба він утримається від крові своїх співвітчизників? Навпаки, він стане притягувати їх до суду за несправедливими звинуваченнями і зганьбить себе, відбираючи в людей життя, власними нечестивими вустами й язиком він смакуватиме вбивство родичів». І далі Платон стверджує: «Караючи вигнанням і засуджуючи до страшної страти, він (тиран) між тим обіцятиме скасування заборгованості й переділ землі. Після всього цього хіба не чекає на таку людину неминуче одне з двох: або загинути від руки своїх ворогів, або ж остаточно перетворитись із людини на вовка? І ще: він той, хто піднімає повстання проти людей, які мають власність! Якщо він зазнав невдачі, був засуджений до вигнання, а потім повернувся – кидаючи виклик своїм ворогам – то повертається він уже як **довершений тиран**. Якщо ж ті, хто його піддав вигнанню, не будуть спроможні його скинути знову і стратити, очорнивши в очах громадян, то вони замислюють його таємно вбити. Звідси ця загальновідома вимога з боку тиранів: як тільки вони сягнуть такої влади, вони вимагають, щоб народ

призначив їм охоронців, аби народний заступник був у безпеці. І народ, звичайно, дає їх йому, тому що дорожить його життям, а за себе поки що є цілком спокійним. А якщо така людина має грубі гроші – то вважає, що разом з грошима має підстави ненавидіти й зневажати народ». І далі Платон розвиває свої міркування: «Розгляньмо тепер, у чому є щастя цієї людини і тієї держави, де з'являється подібного роду смертний. Спочатку тиран вдає з себе милостивого до всіх і лагідного; а потім тиранові доведеться стежити за тими, хто мужній, хто шляхетний, хто є розумним та багатим. Воістину великим є «щастя» тирана: він мимоволі є ворогом усіх цих людей і влаштовує супроти них підступи, аж поки не очистить від них державу. Дивне очищення, якщо правду сказати! Воно є протилежним до того, що застосовують лікарі: ті видаляють з тіла все найгірше, залишаючи найкраще, тут же все відбувається навпаки... Мабуть, для тирана це є необхідним, якщо він хоче зберегти владу.

Перед тираном з часом постає вибір: або ж існувати разом із натовпом негідників, до того ж тих, які його ненавидять, або попроситись із життям. І що більше він стає ненависним громадянам після цих своїх дій, тим паче потрібно йому відданих охоронців. Далі Платон доходить висновку: якщо народ породив тирана, то народу й судилося годувати його та його поплічників! Це тирану цілком необхідно. «От тоді народ збагне, клянуся Зевсом, яку тварюку він породив, та ще й дбайливо зростив. Він пересвідчиться, наскільки потужними є ті, кого він намагається прогнати власними слабкими силами». Так народ, із підпорядкування вільним людям, потрапляє в залежність від деспотичної влади і свою непомірну свободу міняє на найбільш тяжке і гірке рабство – рабство в рабів.

Зазначимо, що розвинута Платоном класифікація хибних, небезпечних, щонайменше, негативних форм держави, так само як і його аналіз походження і смертельних форм тиранії, не є умоглядною конструкцією. В її основі лежать цілком реальні спостереження мислителя над різновидами державного устрою, що існували в різних частинах Давньої Греції в тих чи тих грецьких полісах (містах-державах). Лише видатна політична спостережливість й чимала обізнаність, яку Платон набув за часи перебування в численних державах Греції та за її межами, могли дати мислителю можливість так глибоко й проникливо охарактеризувати негативні сторони різних типів державного устрою та управління.

### **Питання для самоконтролю**

1. Дайте коротку характеристику ідеальної моделі «абсолютно досконалої держави»
2. Розкрийте особливості тиранії як найгіршого типу державного правління
3. Охарактеризуйте базові ідеї майбутнього тоталітаризму Платона
4. Проаналізуйте твори Платона «Держава» і «Закони»

## Тема 4. Розвиток політичної думки Арістотелем

**« МЕТА ПОЛІТИКИ НАЙБІЛЬШ ВИСОКА; ЇЇ ГОЛОВНА  
ТУРБОТА ПОЛЯГАЄ В ТОМУ, ЩОБ НАДАТИ ГРОМАДЯНАМ  
ХОРОШИХ ЯКОСТЕЙ І ЗРОБИТИ ЇХ ЛЮДЬМИ,  
ЯКІ ПРЕКРАСНІ У ВЧИНКАХ»  
Арістотель**

### План

- 4.1 Арістотель – теоретик полісного народовладдя: критика ідей Платона
- 4.2 Головне завдання політичної теорії Арістотеля
- 4.3 Форми правління за Арістотелем

### Список використаних джерел

1. Аквінський Тома Коментарі до Аристотелевої «Політики». Київ: Основи, 2003. 794 с.
2. Актон Д. История свободы в античности. *Полис. Политическое исследование*. 1993. № 3. С. 108–119.
3. Арістотель. Нікомахова етика/ пер. В. Ставнюк. Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
4. Арістотель. Поетика. В кн: Античні поетики, /упоряд. М. Борецький, В. Зварич. Київ: Грамота, 2007. 168 с.
5. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 336 с.
6. Барнс Дж. Аристотель: краткое введение / пер. С. Х. Фрейберг. Москва: АСТ: Астрель, 2006. 192 с.
7. Констан Б. О свободе древних в ее сравнении со свободой у современных людей. *Полис. Политическое исследование*. 1993. № 2 С. 97-106.
8. Льюис Дж. Г. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск: Галаксиас, 1997. 208 с.
9. Меленко С. Г. Арістотель про соціальні основи держави. *Держава та право*. 2012. Вип. 56. С. 60-65.
10. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги. / перекл. з англ. О. Коваленка Київ: Основи. 1994. Т. 1 .444 с.
11. Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки / пер. з англ. Київ: Основи, 1997. 838 с.

### 4.1. Арістотель – теоретик полісного народовладдя: критика ідей Платона

З ім'ям Арістотеля (384-322 рр до н.е.) пов'язано політичного знання: політична наука займається полісом-державою. Його ідеї, у яких дається широке тлумачення категорій, що формуватимуть політичну науку викладені у творі «Політика».

**Поняття політики.** Арістотель визначає політику як мистецтво управління державою, полісом. Мислитель вживає термін «мистецтво» для

позначення високого рівня і ефективності ведення державних справ. Він говорить про наявність у цьому терміні гармонії, злагодженості та узгодженості. Політика повинна знаходити свою реалізацію: вона втілюється в життя за допомогою управління, перш за все – державного. Вироблення політики відбувається через суб'єктів політики: різні інститути, установи, організації.

Інші мислителі, включаючи Демокріта, розвиваючи тему мистецтва, закладену Арістотелем, вважали, що політика – це не просто мистецтво, а найвище з усіх мистецтв. Доля займатися політикою – це доля високообдарованих, мудрих, чесних і справедливих людей. Акцентується мудрість політики, оскільки саме здійснення мудрої політики є запорукою процвітання держави, а також добробуту суспільства і окремої особистості. Мислитель проголосив полісну природу людини, виклав критерії справедливої держави, здійснив аналіз попередніх умов і меж політичних спільнот. Він зазначав, що «людина засвоєю природою є істотою полісною, політичною». Однак прагнення створити суспільство-державу є природним інстинктом людини, що проходить шлях сім'я – община – держава, що є цілим, активним началом, яке перетворює можливість у дійсність.

Стагірит дає державі таке визначення: «Мета держави – добре життя, і все згадане створюється заради цієї мети; сама ж держава – це спілкування родів і поселень заради досягнення досконалого самодостатнього існування, яке, як ми стверджуємо, полягає в щасливому та прекрасному житті». З урахуванням того, що ще Платон писав приблизно про те ж саме (держава виникає з потреб, які люди можуть задовольнити тільки спільно, співпрацюючи один з одним на основі поділу праці), на перший погляд, може здатися, що нічого революційного у визначенні Арістотеля немає. Воістину так, якби не одне слово, яке в Платона відсутнє. І слово це – «природний». Інакше кажучи, відкриття Арістотеля полягає в тому, що ідея держави збагнена людиною завдяки душі; а вона така, що, перебуваючи усередині людини, дає змогу пізнавати, встановлювати істину, розрізняти добро і зло, робити особистий вибір. Звичайно, в Стагіріта людина аж ніяк не творець; для усвідомлення наявності всередині себе творчого начала європейцям знадобилася ціла історична епоха християнства, а щоб навчитися володіти творчою енергією, ще декілька. Якщо ж сьогодні багато людей вважають себе джерелом державної влади, їм варто пам'ятати про відкриття Арістотеля зі Стагір.

Арістотелеві вдалося перемогти платонівських «примар» («ідолів»), які стережуть шлях до людської свободи. А головною «примарою» був міфологічний світогляд. Сократ, можливо внаслідок душевного захворювання, відчув божественний голос всередині себе; Платон обмежив роль Деміурга (Деміург не творець ейдосів, а тільки їхній «менеджер»), Арістотель обмежив роль Бога «задумом» і «першопоштовхом», залишивши

все інше людині. У своїй «Метафізиці» Стагірит включив у істинне буття і сферу осягнутого розумом (як у Платона), і сферу чуттєвого. «У вченні про субстанцію сходяться уявлення про форму та матерію, про акт і потенцію. Субстанціальність – це єдність, взаємне проникнення матерії та форми. Матерія постає як потенція, здатність набути форми, форма ж – це акт, актуалізація цієї здатності. Акт має, за Аристотелем, абсолютний пріоритет над потенцією. Актуальність Стагірит називає «ентелехією», що означає реалізацію, досконалість. Душа є ентелехією тіла, оскільки саме вона є його формою, сутністю, його актом. Бог же є чистою ентелехією... Бог – це така першооснова, яка вічна, нерухома й цілковито позбавлена потенційності, тобто чистий акт. Саме тому Бог, наче якийсь першодвигун, урухомлює все, дає всьому життя. Бог (нерухомий і вічний двигун) не дієва, але цільова причина, прирікаючи світ на досконалість». Висловлюючись словами Арістотеля, можна сказати, що людина з її почуттями та розумом знайшла потенцію свободи, ентелехією якої є Промисел Божий. Промисел Божий – це особливе розширене Дао, оскільки, перебуваючи в його рамках, людина одночасно і вільна, і обмежена. Течія – задум Божий тягне її до досконалості, та в рамках ріки – людина, почувуючи себе вільною, може плисти в усі боки, довільно. Однак, діючи хаотично, людина тільки даремно розтрачує сили; розум має підказати їй шлях узгодження своєї волі з волею Божественною. Вища мета людини – щастя (максимальна самореалізація розуму – як самоціль).

Отже, Арістотель, по-перше, відкрив шлях до релігійного світогляду, по-друге, знайшов новий спосіб обмеження політичного розмаїття, і, по-третє, відкрив навіть не стільки сутність блага, скільки критерій оцінки ступеня благаго – «принцип золоті середини». «Неможливо, щоб час існував і мислився без «тепер», а «тепер» є певною серединою, яка має одночасно початок і кінець – початок майбутнього та кінець минулого». Це розуміння середини як частини процесу пізнання істини, мислитель переносить на все: на благо, волю, силу держави та її територію також. «Усе має потребу в противазі, щоб досягти міри та середини, бо в цьому полягає сутність і правильне співвідношення».

Вищою метою людей є зовсім не держава як така, а щастя. Однак це щастя – поняття не абстрактне, а цілком конкретне. Річ у тім, що, за Аристотелем, душа людини має досить складну будову та невіддільна від тіла. Це означає, що для підтримання життя (єдності тіла та душі) потрібно задовольняти відповідні потреби. На першому (нижчому) рівні, властивому також рослинам, щастя полягає у відтворенні життя, харчуванні та рості. Другий рівень, властивий також тваринам, до цього переліку додає також відчуття та рух. На третьому (вищому, людському) рівні, щастя полягає в можливості максимальної активізації розуму, у набутті вищої чесноти –

справедливості. В етиці Арістотеля справедливість – це середина між мудрістю та розважливістю. Чеснота взагалі – це середина між крайностями (наприклад, відвага – це середина між боягузством і нерозсудливістю). Політику Арістотель визначає як науку про вище благо людини та держави. Мета політики – щастя, добробут суспільства.

Заслуговує на увагу те, що Арістотель, розмірковуючи про закономірності політики, прагне відійти від усякої категоричності й однозначності. Приватна власність, на думку Стагірита, корениться в природі та є елементом родини. Виходить, що усуспільнення приватної власності протиприродне. Приватна власність – це добродієсне начало, стимул до праці, а те, що вигідне громадянину, вигідне й полісові. Навпаки, суспільна власність у природі не спостерігається, вона не дає стимулів до праці, сприяє ліні, потурає бажанню скористатися працею інших і, взагалі, важка в управлінні. Здавалося б, відкривається широкий простір до критики соціалізму. Але ні. Мислитель виділяє дві форми надбання статків: 1) власною працею, через виробництво та створення матеріальних цінностей; 2) за допомогою торгівлі, спекуляції та лихварства: це небезпечне, корисливе, егоїстичне збагачення, що підлягає осудові.

Арістотель закликає всіх вільних людей до активної політичної участі (спілкування) і вказує, що тим, «хто вкладає велику частку для такого спілкування, слід брати в державному житті більшу участь, ніж тим, хто, будучи рівним з ними або навіть перевершуючи їх за вільним і шляхетним походженням, не може зрівнятися з ними в державній чесноті, або тим, хто, перевершуючи багатством, не в змозі перевершити їх у чесноті». Інакше кажучи, добра держава ставить працю, багатство та чесноту на один рівень, оскільки «принцип взаємної відплати є рятівним для держав; цей принцип має існувати у відносинах між вільними та рівними, бо вони не можуть усі панувати одночасно...». Важливим показником справедливості мислитель вважає відсутність крайностей між бідністю та багатством. Людей середнього статку, не бідних, але і не занадто багатих, Арістотель вважав найкращими в полісі, його надією й опорою. Чому? Бо діє той же принцип відплати: у людей, які належать до «середнього класу» усього порівну – працьовитості, багатства, чеснот, і тому вони здатні зрозуміти загальне благо. Дуже багаті та злиденні – навпаки, внаслідок свого положення вони можуть зрозуміти лише крайності та схилити до них усе суспільство.

Досягнення загального блага передбачає справедливість. Не даючи загального визначення справедливості, Арістотель виділяє два її види: справедливість зрівняльна і розподільча. Справедливість зрівняльна – кожному однаково (основана на рівності), друга ж припускає нерівність, оскільки кожен одержує залежно від його достоїнств і особистого внеску на

користь суспільства. Політичну організацію Стагірит бачить як сферу не зрівняльної, а розподільчої справедливості. Однак філософ, зрозуміло, не заперечує проти того, щоб кожній людині діставалося стільки засобів, скільки мінімально потрібно для підтримання потреб тілесного рівня душі.

**Критика ідей Платона.** Вчення Платона значно вплинуло на формування поглядів Аристотеля (384–322 рр. до н.е.) – найвидатнішого представника філософської і політичної думки античності. Його політичні погляди викладені головним чином у працях «Політика» та «Афінська політія». Він зробив вагомий внесок у всебічну розробку науки про політику як окремої, самостійної галузі знань. Незважаючи на те, що він навчався у Платона, успадкувавши деякі погляди свого вчителя, Арістотель був повною протилежністю Платону. І саме в тому, що йому було притаманне реалістичне трактування державної влади і державного правління (не дивно, що учень часто полемізував із своїм учителем, доводив, що той багато в чому глибоко помиляється). Це перший мислитель, який спробував подолати утопію Платона. По-перше, він на буттєвому рівні дав відмінне визначення об'єктивної реальності. Це – єдина, багато численна взаємопов'язана та ієрархічно організована сукупність, у якій кожна форма буття (державна, форми правління, статус і т.д.) виправдана з позиції загальних принципів. По-друге, на оцінювальному рівні – Стагірит відмовився від протиставлення моральнісних і моральних цінностей позаморальним благам життя, розглядаючи їх як необхідні компоненти щастя та дотримуючись «золотої середини» між гедонізмом і аскетизмом. По-третє, Арістотель відновив у правах досвід і конкретне спостереження. Він проаналізував емпіричний матеріал (історій конституцій 158 полісів еллінської ойкумени). Також мислитель намагався згладити крайнощі теорії ідеальної держави Платона. Для нього вагомим фактором була дійсність, з якою слід узгоджувати практику державного життя. Перш за все поставив під сумнів доречність усупільнення майна: «Ми бачимо, що ті, хто користується спільним майном, сваряться між собою, незгірше ніж ті, хто володіє власністю. Тож було б справедливо не лише вказувати на те, скільки зла зникне, коли власність стане спільною, але й скільки доброго щезне при цьому. Здається, саме життя за таких умов буде неможливе». За кращу форму правління Арістотель вважав ту, що заснована на конституційних засадах, а не деспотичну, чи це буде правління освіченого царя-філософа, чи демосу. Тому він з самого початку дотримувався думки що над усім повинен стояти закон і тільки закон: «Адже там, де відсутня влада закону, немає місця і для певної форми державного устрою. Закон же повинен панувати над усім. Урядовцям, народному зібранню чи народові треба доручити розгляд часткових питань». Найкращою формою держави Арістотель вважає політію. В політії править більшість в

інтересах загального блага. Таким чином, в політії досягається поєднання інтересів заможні і бідних, порядку і свободи, що в найбільш повному сенсі відповідає сенсові держави як політичного об'єднання. Роль здатності до співжиття за певними правилами стає визначальною як для долі окремого індивіда так і політичної спільноти загалом. Для людини неможливо уникнути буття, чи то в інституційному, чи то в морально-духовному сенсі, яке повністю виходить за межі суспільства. Арістотель категорично наголошував: «Хто не здатен до об'єднання або, вважає себе особою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або тварина, або божество». Також він на загрозах, що йдуть тій же спільноті і особі від абсолютизації ідеї єдності. Людина повинна зберігати своє право на індивідуальність: «Треба визнати, що єдність у державі повинна бути відносною, а не абсолютною. Так само і щодо сім'ї; коли ця єдність зайде дуже далеко, то держава зникне».

Очевидно, що захист свободи можливий тільки при поєднанні багатьох факторів та визначальними є два: функціонування певного інституційного механізму, який дозволяє втілювати індивідуальне прагнення до свободи та наявність свідомих своїх прав і обов'язків громадян. На певний період в Стародавній Греції, в першу чергу мова йде про Афіни цей баланс був досягнутий, нажаль він не був довготривалим і це підірвало полісну демократію. Їй однаково загрожували дві крайнощі: охлократична демократія і тиранія, які мають спільну основу – неповагу до свободи особи. Арістотель теж окреслив цю проблему, характеризуючи першу загрозу свободі особи так: «А ще демагоги, притягаючи до суду посадових осіб, наголошують на тому, нібито судити їх повинен народ (демос). Останній охоче вислуховує їхні пропозиції, через що роль державних інституцій зводиться нанівець». І, таким чином, декларативно максимально «вільний» громадянин в будь-який момент може стати беззахисним перед емоційною стихією, нерідко вміло організованої. Свобода особи вимагає відповідальності. Власне на позбавлення громадян духу свободи і відповідальності і спрямовані усі зусилля тирана: «На них спираються усі заходи, щоб утримати владу. Їх можна звести до трьох моментів: 1) внести недовіру між громадянами; 2) позбавити їх сили; 3) довести їх до слабкодухості». Ще у більшій мірі повинні усвідомлювати власну відповідальність громадяни у сьогоденні, на демократичне рішення яких спирається функціонування сучасних державноправових інститутів. Застосовуючи відповідні процедурами як влада так і громадянин повинно виходити з наступних засад: «Нас створила природа, і створюючи, наділила владою змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє. Ухвалювати далекосяжні рішення, за які ми несемо моральну відповідальність. Таки відповідальність, бо рішення потрапляють у



світ природи тільки з нами». А власне, щодо державно-правової сфери, то вірогідно, що інший підхід є просто тупиковий, бо поза прийняттям індивідом рішень, ефективно функціонуюче суспільство і не може існувати. Може занадто оптимістично, та все ж цілком вірно змальовував картину взаємообумовленості свободи особи з розквітом полісних інститутів, такий проникливий дослідник як Б. Констант: «Воля кожного мала реальний вплив, реалізація цієї волі надавала живе і постійне задоволення. В результаті цього антична людина була здатна на великі жертви задля збереження своїх політичних прав, своєї частки участі в управлінні державою. Кожен з гордістю відчував ціну свого голосу, знаходив значне задоволення в усвідомленні своєї особистої значущості». Не маючи тривалого досвіду функціонування демократії, афіняни ще не усвідомили потреби жорсткого обмеження її певними процедурами, і це стало чи не основною причиною доволі швидкого занепаду витвореної ними полісної демократії. «Але наданий ними урок збережеться на усі часи, бо він вчить, що правління усього народу, будучи правлінням найчисельнішого і могутнього класу, є зло того ж порядку, що і необмежена монархія, і потребує, майже з тих самих причин, інститутів, які б захищали його від самого себе і утверджували б постійну владу закону, охороняючи його від самовільних поворотів у поглядах».

Ще з однією проблемою зіткнулася афінська демократія. Загроза античній свободі полягала в тому, що люди, зайняті виключно забезпеченням розподілу суспільної влади, залишали без належної уваги особисті права і блага. Загроза сучасній свободі полягає у тому, що, будучи заклопотані користуванням особистої незалежності і переслідуючи свої приватні інтереси, ми можемо занадто легко відмовитися від нашого права на участь у здійсненні політичної влади.

### **Держава в теорії Арістотеля.**

Арістотель розглядав **державу** як складну організацію, яка виникає із природного, властивого вільним громадянам полісного, тобто політичного спілкування. За логікою філософа, первинною формою об'єднання людей є сім'я; з декількох сімей виникає плем'я чи рід; нарешті, об'єднання декількох племен складає державу – вищу форму людської спільноти. В державі повністю реалізується потяг людей до спільного життя, закладений в них від народження.

Як твердив Арістотель, людина «за природою своєю є істота політична». Бо тільки завдяки прагненню до об'єднання, спільним діям, люди можуть гуртом забезпечувати собі достойне життя. Відтак постає необхідність у суспільному (полісному) – політичному – співіснуванні. Цей арістотелів підхід був співзвучним переконанням легендарного Перікла: « Якщо хтось не хоче брати участі у суспільних справах полісу, то це вказує не на скромність

його, а на те, що він трутень». Чи мав рацію Перікл, називаючи байдужих до політики «трутнями»? А справді. Якщо держава була найвищою формою стосунків між людьми, то вона усвідомлювалась греками як той спільний для всіх «казан», з якого вільні громадяни черпають, кожен для себе, різні вигоди, зумовлені цією діяльно-могутньою спільнотою (державою). За класичною афінською традицією, держава уявлялась похідною від спільного побутування, обслуговуючи потреби та інтереси людей.

Саме це уявлення теоретично поглиблював Арістотель: держава, за його визначенням, – це спілкування людей заради досягнення якомога кращого життя (в іншому місці знаходимо «заради благодатного життя»). Арістотель вважав, що причетність громадян до політики є їхнім обов'язком. Оскільки кожен отримує користь, має зиск від політики, то він повинен брати і участь у її здійсненні. З іншого боку, безперервні політичні перевороти в різних грецьких полісах (не обминали ці перевороти й Афіни) переконливо підтверджували просту істину, яку Арістотель неодноразово обстоював у своїх працях: усілякі олігархії і тиранії встановлюють свої режими найперше там, де народовладдя має багато «трутнів», де громадяни самоусуваються від участі у суспільних справах. Так втрачається свобода – основне начало народовладдя. Арістотель робить висновок: свобода і рівність можуть бути досягнуті, збережені тільки за умови, якщо громадяни рівноправно і безпосередньо причетні до співвладдя, до державних справ.

Мислитель відстоює нормативне поняття держави, відмежовуючи справедливе панування чотирма критеріями. 1. Панування закону. Якщо виникає потребу у застереженні закону, то ним має бути не людина при владі, оскільки людина діє за власною уявою про благо і легко перетворюється на тирана. 2. Полісом управляють вільні, оскільки тоді можливе «краще життя». 3. Легітимне панування виключає політичне гноблення і експлуатацію. Він наводить приклади легітимних «правильних» і нелегітимних «неправильних» «форм правління. Четвертий критерій справедливого панування полягає у пріоритеті поліції, яка об'єднує такі принципи, як добродійність (принцип аристократії), багатство (принцип олігархії) і свободу (принцип демократії).

Однак такий рівень суспільного співжиття потребує й відповідного духовного рівня розвитку громадян. Нерозвинені духовно люди, тобто варвари, просто нездатні до державного життя і тому їм визначено бути рабами греків: «Варвар і раб, – писав Арістотель, – поняття тотожні». У розрізі оцінки поліса Арістотель окреслює мету політики, яка полягає у наділенні громадянам добрих якостей, зробити їх людьми чудовими у вчинках і сприяти їм у досягненні вищого блага – щасливого життя. Стагірит став основним теоретиком поліса, оскільки ні до нього, ні після нього так скрупульозно цим питанням не займався ніхто з античних авторів. Однак, він

став заручником ним же створеного ідеального образу полісної будови, що не дало змогу усвідомити всю повноту історичної ситуації в Греції другої половини IV ст. до н.е.: занепад поліса і наступ нового типу державності – територіальної імперії.

## **4.2. Головне завдання політичної теорії Арістотеля**

Головне завдання політичної теорії Арістотель вбачав у тому, щоб відшукати досконалий державний устрій. В основу його класифікації було покладено два принципи: кількісний – хто править, і якісний – у чий інтересах здійснюється правління. Забігаючи наперед, зазначимо, що застосовуючи принцип «золотої середини», Арістотель визнає найкращою формою державного устрою політію, владу багатьох, здебільшого, представників середнього прошарку, в інтересах досягнення загального блага. У цій формі держави щонайкраще поєднуються приватні та загальні інтереси. Економічно політія – це лад, при якому переважає власність середніх розмірів, що дає змогу не тільки забезпечити самостійність родини, але і послабити суперечності між багатством і бідністю.

Велике значення Арістотель надавав ступеню державної єдності та розмірам ідеальної держави. Визнаючи, що держава є єдністю, Стагірит, вірний принципів «золотої середини», вважає, що «держава при єдності, яка постійно підсилюється, перестане бути державою. Адже за своєю природою держава виступає певною множинністю. Якщо ж вона прагне до єдності, то в такому разі з держави утвориться родина, а з родини – окрема людина: родина ж, як усякий погодиться, відрізняється більшою єдністю, ніж держава, а одна людина – ніж родина. Отже, якби хто-небудь і був в змозі здійснити це, то все-таки цього не варто було б робити, оскільки він тоді б знищив державу». Або принаймні перетворив би ідеальну державу в одну з неправильних, адже «... до складу держави не тільки входять окремі численні люди, але вони ще й розрізняються між собою за своїми якостями (eidei), адже елементи, які творять державу, не можуть бути однакові». Наприклад, надмірна державна єдність припускає і великий обсяг суспільної власності, а оскільки люди схильні зневажати загальне надбання, підсумком може стати зневага і самої держави, а далі – демократія або тиранія.

Що ж стосується території держави, то, на думку Арістотеля, вона має бути, з одного боку, достатньою для задоволення потреб населення, з іншого – легко доступною для огляду. Кількість ж громадян переважно помірною, щоб люди знали один одного. Якщо цих двох умов не дотримано, то громадяни позбавлені можливості рівною мірою долучатися до державного життя, а якщо це так, то така держава політією уже не буде. Розміри території та політична участь громадян у політії Арістотеля пов'язані між собою.

Звернімо увагу на характеристики території політії: достатність для задоволення потреб населення та оглядовість. З іншого боку, в ідеальній державі територія має бути видима, і люди, що живуть на ній, мають знати один одного. Якщо взяти до уваги ті способи комунікації, які були в часи Платона (мова, слух, зір), то зрозуміло, чому політія має бути територіально невеликою: інакше забезпечити пряму демократію не можна. Але якщо кількість родин збільшується, територія неминуче має зростати, а пряма демократія ставати усе менш придатною для забезпечення блага та суспільної справедливості. Мимоволі доводиться відходити від ідеалу на користь представницьких, демократичних органів влади. І тут на державну арену виходить закон, який здебільшого є сукупністю норм, що не просто регулюють громадське життя, але й додають йому визначеної форми та стабільності в часі, роблять більш-менш передбачуваною діяльність органів влади не залежно від способів політичної участі. Мета права, як і держави, – загальне благо, а воно, звичайно, асоціюється зі справедливістю. Походження держави й суспільства носить у філософа природний характер і проходить шлях становлення від нижчих структурних елементів (сім'я, поселення) до вищого (держави). Основою держави, для Арістотеля, є сім'я (домогосподарство), тобто мінісуспільство з характерними для нього внутрішніми відносинами, що існували в давньогрецькій дійсності. Економічною базою домогосподарства було рабство. Звернемо увагу на маловідому ідею Арістотеля – про рабів-автоматів, які самі виконують задану роботу по забезпеченню матеріальними благами громадян поліса. Тому рабство у Стагірита опосередковане економічно, як вихід із низького технічного стану.

Загалом, **рабство** – одна з найважливіших громадських інституцій античного світу та економічної основи тогочасного грецького суспільства. Як до цієї проблеми підходив Арістотель, котрий, за всієї своєї геніальності, теж поділяв обмежені уявлення свого часу? «Зупинимось, передовсім, – пише Стагірит, – на власнику та його рабі й розглянемо їхні стосунки з погляду практичної корисності. Чи можемо ми для з'ясування цих стосунків стати на правильну позицію у порівнянні з наявними теоріями? Річ у тім, що, на думку одних, панування володаря над рабом є свого роду наукою, причому і це панування, і організація сім'ї, і держава, і царська влада – це все є тим же самим, що ми вже згадували. Але, на думку інших, навпаки, саме панування володаря над рабом є протиприродним; бо лише за законом один є рабом, а інший – вільним, за природою ж ніякої різниці тут немає. Тому і влада власника над рабом, як заснована на насильстві, є несправедливою». Це – вкрай важливе висловлювання філософа. Адже хоч Арістотель, ясна річ, не був противником рабства як політико-економічної інституції, – проте тут,

можливо, вперше в історії античної суспільної думки наявне чітке протиставлення «Закону», та, з іншого боку, «Природи» (точніше, природи людини). Це протиставлення буде мучити покоління й покоління філософів, законодавців, істориків та практичних політиків, без перебільшення, сотні й навіть тисячі років після Арістотеля, аж поки не був зроблений величезної ваги висновок: Закон у суспільстві має відповідати природним правам людини.

Економічним фундаментом держави була приватна власність, без якої неможливе існування, не тільки економічної, але й політичної структури поліса. Держава, на його думку, яка складається з «середніх людей», буде мати і найкращу державну форму правління. Однак, у вирішенні проблеми громадянства в Стагірита проявились обмеженість і консерватизм (данина часу) поглядів. Громадянами він вважав лише тих, хто займався громадською, законодавчою і судовою справами і були особисто вільними, а всіх, хто займався фізичною чи творчою справою заради інших, виключались філософом із громадян. Арістотель наголошує: «Природа вклала в усіх людей прагнення до державного спілкування, і перший, хто організував це спілкування, зробив найбільше благо для людства. Людина, яка здобула своє завершення, – найдосконаліша з усіх живих істот, і, навпаки, людина, яка живе поза законом і правом, – найгірша з них, бо несправедливість, що є добре озброєною, – найбільш жахлива річ у світі; природа ж дала людині в руки зброю – моральну силу та силу розуму, а цим уповні можна користуватися як в той, так і в інший бік. Тому людина, позбавлена громадянських чеснот, виявляється істотою найогиднішою й дикою, низькою у своїх статевих та смакових прагненнях. А поняття про справедливість пов'язане з уявленням про державу, тому що право, яке слугує критерієм справедливості, є нормою, що регулює політичне спілкування» – підсумовує Арістотель.

### **4.3. Форми правління за Арістотелем**

Щоб умотивувати якнайкращий державний устрій, мислитель детально розглядає різні форми держави, їх від'ємні і позитивні особливості. Автор «Політики» дає у своїй книзі класифікацію форм державного правління за двома критеріями: 1) за числом осіб, які правлять полісом; 2) за державною метою, якої прагнуть. Якщо згідно першого критерію розрізняються типи правління одноосібного, небагатьох і більшості, то другий слугує визначенню «ступеня правильності» державного правління: доцільними є ті форми, де верховна влада переслідує мету загального блага громадян. І навпаки, недоцільними – такі державні утворення, за яких правителі керуються насамперед інтересами особистої влади.

У центрі політичного вчення Арістотеля перебувають проблеми походження, сутності та форми держави. Форму держави Арістотель характеризував як політичну систему, що визначається верховною владою в державі. Конкретні форми він розрізняв залежно від кількості правителів і мети, яку вони при цьому переслідують. За першою ознакою Арістотель вирізняє правління одного, правління небагатьох і правління більшості, а за другою – поділяє форми правління на правильні і неправильні. У правильних формах правителі мають за мету суспільне благо, а в неправильних – лише своє особисте благо.

Формі правління Стагірит надає вирішального і рушійного значення, яка визначає сутність законів, характер верховної влади (узурпації її чи розподіл), порядок та характер розподілу урядових посад. Визначивши три критерії оцінки форм: кількісний, якісний, майновий, Арістотель виділив із історичної дійсності шість форм правлінь: три «правильні» (правління на благо всіх) – монархія, аристократія, політія; три «неправильні» (правління на благо правлячих) – тиранія, олігархія, крайня демократія.

Досить цікавим є аналіз мислителем видів демократії та олігархії. Демократія – це більшість вільнонароджених і бідних, які мають верховну владу, а олігархія – влада багатих і шляхетних за походженням, які становлять меншість. Арістотель вважав, що існує кілька видів демократії і олігархії. Зокрема, він назвав п'ять видів **демократії**. Перший вид – це влада за умов рівності людей, коли ні багаті, ні бідні не мають ні в чому ніяких переваг, а верховна влада не зосереджена в руках тих чи інших: вони і тут рівні. Другий вид – коли заняття посад зумовлене, хоч і не високим, майновим цензом. Третій вид – коли усі громадяни мають право на заняття посад, однак панує все ж таки закон. Четвертий вид – коли кожний громадянин користується правом зайняти будь-яку посаду, однак владарює закон. П'ятий вид – коли діють усі вище названі правила, але верховна влада належить не закону, а простому народу. Тобто вирішальне значення має постанова (рішення) народних зборів, але не закон.

Арістотель називає також чотири види олігархії. Перший вид – обіймання посад зумовлене необхідністю мати значний майновий ценз. Другий вид – коли діє майновий ценз і посади, яких бракує, громадяни поповнюють шляхом кооптації. Третій вид – зумовлений ситуацією, коли посаду замість батька посідає син. Четвертий вид існує тоді, коли владарює не закон, а посадова особа. «В олігархії приховані зародки двоякого роду безладь: розбрати олігархів один із одним і негаразди їх із народом. У демократіях зустрічається один вид збурювань – збурювання проти олігархів», зауважував мислитель.

Окремо Арістотель виділяв і характеризував аристократію як форму державного управління. Аристократію він вбачав у стані, коли владарюють найкращі громадяни з позицій їхньої моральності, тобто, коли на керівні посади громадяни обираються не лише за рівнем багатства, а й за високими моральними якостями. Зміну державного устрою мислитель пояснював тим, що може змінюватися співвідношення (за кількістю) багатих, середніх і бідних людей, коли така кількість певним чином урівнюється. Однак і політії, і аристократії, на думку Арістотеля, гинуть тоді, коли мають місце серйозні відхилення від моральності, справедливості. Арістотель особливо застерігав від ситуацій, коли держави фактично розвалюються від надмірної корупції. «Найголовніше, – зазначив він, – за будь-якого ладу – це завдяки законам і іншого розпорядку влаштовувати справу так, щоб посадовим особам неможливо було нажитися. За цим з особливою увагою слід наглядати у державах олігархічних...» . Характеризуючи різні види державного устрою, Арістотель одночасно наголошував, що найкращим з них є той, в якому кожна людина має можливість жити добротю і щасливо.

Слід зауважити, що між давньогрецькою і сучасною демократією є кілька принципових відмінностей, тобто ознак демократії. Перша відмінність полягає в тому, що у давніх демократичних містах-державих кожний громадянин був наділений правом брати участь у прийнятті рішень, що стосувалися і його власного життя, й життя інших. Розподілу між законодавчою і виконавчою владою не було – обидві гілки влади знаходилися в руках громадян. Інакше кажучи, пряма демократія мала реальне життя. Друга відмінність між античною демократією і сучасними демократіями – у трактуванні рівності. Як відомо, антична демократія, будучи сумісною з рабством, передбачила його як звільнення від фізичної праці вільних громадян, які присвячували себе вирішенню суспільних проблем. Щодо сучасних демократій, то вони не визнають у політичній сфері розбіжностей, які пов'язані із соціальним походженням, класом, расою і т.ін. Загалом, якщо вести мову про грецьку історію в період її розквіту, то її можна і слід розглядати як історію боротьби між демократичними і олігархічними державами, яскравими представниками яких були Афіни і Спарта.

Також Арістотель аналізує види державного устрою з погляду етики, моралі та моральності. Олігархію він вважає перекокрученням аристократії і пояснює чому й як це відбувається: «аристократія переходить в олігархію через порочність начальників, що поділяють усе в державі всупереч гідності, причому всі або велику частину благ беруть собі, а посади начальників завжди розподіляють між одними й тими самими людьми, вище за все ставлячи багатство» («Нікомахова етика», т.4). Мова йде про корупцію. Олігархія й корупція – близнюки-брати.

Загалом будь-яка держава, писав Арістотель, має розглядатися з позицій якості і кількості. Під якістю він розумів свободу, багатство, освіту, благородність походження; під кількістю – чисельну перевагу маси населення. Для сучасних визначень демократії у вимірі влади «народу» як загалу актуально відновити застереження Арістотеля: «Демократію не слід визначати, просто як такий вид державного устрою, за якого верховна влада зосереджена в руках народної маси, тому що і в олігархіях, і взагалі скрізь верховна влада належить більшості; так само під олігархією не варто розуміти такий вид державного устрою, за якого верховна влада зосереджена в руках небагатьох».

Користуючись категоріями кількості і якості, Арістотель визначав демократію як устрій, за якого вільнонароджені і незаможні, складаючи більшість, мають верховну владу в своїх руках, а олігархію – такий устрій, за якого влада знаходиться в руках людей багатих і благородного походження та які складають меншість. При цьому багаті і незаможні взагалі складають дві суттєві частини держави, з яких перші здебільшого є меншістю, а другі – більшістю. В залежності від переваги тієї чи іншої частини встановлюється і відповідний вид державного устрою. У свою чергу, помиляються ті, вважає Арістотель, які думають, ніби існує один вид демократії і один вид олігархії. У нинішній ситуації протиставлення однієї «істинної» моделі демократії – західної – всім іншим як несправжнім актуально буде повернути із інформаційного забуття слова мислителя: «Не слід забувати, що в багатьох місцях державний устрій в силу тамтешніх законів не демократичний, але є таким у силу пануючих звичаїв і всього укладу життя; точно так в інших державах буває навпаки: за законами устрій скоріше демократичний, а за укладом життя і пануючим звичаям скоріше олігархічний».

Філософ, аналізуючи п'ять видів демократії, дійшов висновку про їх відхилення від найбільш правильного виду державного устрою – політії – за виміром якості. Із чотирьох складових частин змісту цієї категорії: свободи, багатства, освіти і благородства походження філософ обґрунтував визначальне значення багатства. «Люди, які мають більший майновий статок, – писав він, – частіше бувають і більш освіченими, і більш благородного походження. ...Люди заможні вже мають те, заради чого здійснюється правопорушення». За достатком у кожній державі, відзначає мислитель, є три частини: дуже заможні, вкрай бідні і треті, які перебувають посередині між тими й іншими, люди з середнім достатком. За його наявності легше за все керуватися розумом. Адже люди дуже знатні і дуже багаті, дуже сильні «стають переважно нахабами й великими мерзотниками». Люди дуже бідні, дуже слабкі і дуже принижені «часто стають злодіями і дрібними мерзотниками». Одні здійснюють злочини із нахабства, інші – з підлості.



Перші – «не бажають та й не вміють підкорятися». Другі – «не здатні владарювати і вміють підкорятися лише тій владі, яка проявляється в хазяїв над рабами» через їхню крайню незабезпеченість і надзвичайну приниженість. У результаті: «Виходить держава, яка складається з рабів та їх хазяїв, а не з вільних людей, держава, де одні сповнені заздрощів, а другі – презирства».

Основною загрозою для держави, в якій кількісно переважають бідні й злиденні, Арістотель називав демагогів – «друзів народу». Їхня могутність у такій державі досягається маніпулюванням громадською думкою, перед якою вони зводять звинувачення на посадових осіб і вимагають над ними народного суду. Бідний і принижений люд охоче сприймає такі звинувачення і стає слухняним знаряддям для деспотії демагогів. Відтак, значення всіх посадових осіб в державі зводиться нанівець, як і влада закону. А «де відсутня влада закону, немає й державного устрою», стверджував мислитель. Проте, для держави «згубною є скоріше жадоба багатих, ніж простого народу».

Для олігархії майновий ценз та деякі умови виборності – як для одержання громадянства, так і для зайняття державних посад, – нормальне явище, але розмір цензу може бути різним. Олігархія може мати широку базу серед громадян, або влада може перебувати в руках певного обмеженого угруповання. Таке угруповання може функціонувати як постійне об'єднання, що безперервно засилає своїх людей на державні пости, навіть не імітуючи виборів, а в крайніх випадках влада взагалі може перейти до кількох сімей або навіть до однієї сім'ї. Яким бути олігархічному управлінню, залежить від розподілу власності. Якщо існує досить великий клас дрібних власників, то олігархія буде заснована на широких масах, але якщо є малий клас дуже багатих, то правління може перейти до рук кліки. У своїй крайності олігархія, як і демократія, стає практично тією самою тиранією. Проблема олігархії – перетворення її на демократію: влада має перебувати в руках порівняно невеликого класу, але йому не можна давати змоги здійснювати тиск на маси, тому що це напевно породить безладдя. На думку Арістотеля, агресивність багатців імовірніша, ніж агресивність мас, тому олігархія менше піддається регулюванню, ніж демократія. Водночас олігархія, що базується на населенні, серед якого багатство розподілене досить рівномірно, може бути законною формою правління.

Цей розгляд форм правління Арістотель потім детальніше систематизував у аналізі політичних устроїв і політичних органів влади. Він розрізняє три гілки, які існують у певній формі за будь-якого правління. Перша – це ради, що приймають остаточні рішення держави в таких питаннях, як оголошення війни і миру, укладання угод, контроль рахунків міського уряду, законодавча діяльність. Друга – це різноманітні урядові й адміністративні посади, і третя –

система правосуддя. Кожна з цих гілок може бути організована демократично чи олігархічно або більшою чи меншою мірою демократично чи олігархічно. Рада як орган може обіймати і здійснювати більшу чи меншу кількість функцій. Урядовці можуть бути обрані більш чи менш широкими виборами, або ще демократичніше – жеребкуванням; вони можуть обиратися на відносно тривалий срок, мати відповідальність перед радами і більшу чи меншу владу. Так само суди повинні бути народними, вибрані жеребкуванням із великого списку і здійснювати владу спільно з радами, як у Афінах, або ж вони можуть бути обмеженими у владі і утворені жорсткішим способом. Будь-який устрій може бути влаштований демократичнішим в одній сфері й олігархічнішим в іншій.

**Політія як форма правління.** Визначені філософом політичні форми зберігають актуальність як в сьогodнішній політичній науці, так і в державотворчій практиці. Політичні симпатії Стагірит віддає політії, за якої править більшість в інтересах загального блага і в якій переважає «середній громадянин» та «середній власник». Найкращою формою держави Арістотель вважав політію, яка поєднувала б у собі основні принципи аристократії (доброчинність), олігархії (багатство) і демократії (свободу). З його погляду, у моралі політії панує поміркованість, у майні – середній достаток, у владі – середній клас. Економічною основою такої держави є лад, за яким переважає власність середніх розмірів, яка дозволяє не тільки гарантувати самодостатність сімей, але й послабити протиріччя між багатством та бідністю. Це держава, де серед вільного населення немає різкого протиставлення багатих й бідних, де може бути забезпечена солідарність вільних. Отже, політія – конституційна, в міру демократична, республіка, її можуть заснувати тільки ті, хто здатний з'єднувати свободу з порядком. Якщо ж такої здатності у громадян нема, то демократія в полісі почне деградувати. Також політія для Арістотеля є основою вчення про «змішану», ідеальну форму правління, коли поєднуються ознаки олігархії (багатства) і демократії (свободи). Він відстоює принцип демократичного обрання посадових осіб (жеребкування, почерговість), засуджує введення високого майнового цензу, оскільки він є перешкодою для незаможних громадян в обранні їх на керівні посади і є недемократичним заходом.

**Ознаками політії** є: правління більшості, обрання шляхом голосування, торгівці та ремісники позбавлені політичних прав (чому, до речі, Арістотель в «Політиці» присвячує багато часу – адже, торгівля не є природнім шляхом збагачення), майновий ценз на правлячі посади, переважання у суспільстві середнього класу. Найгіршою з неправильних форм держави є тиранія, де влада здійснюється деспотичними методами однією особою в особистих інтересах. Отже, політія втілює в собі кращі сторони олігархії і демократії

(об'єднує багатих і бідних, багатство і свободу), але вільна від їх недоліків і крайнощів.

Демократії можуть також відрізнятися відповідно до економічної структури держави. Демократія, що спирається на сільських виробників, може не накладати цензу, і здійснення державних справ може бути повністю в руках нетитулованих осіб, оскільки більшість людей не мають часу або нахилів, щоб клопотатися цими справами. Арістотель розглядає це як найкращий вид демократії: народ має значну владу і тримає правлячий клас під контролем. Якщо правителі здійснюють помірковану політику, їм може бути надана свобода робити те, що вони вважають за краще. Зовсім інший вид демократії складається, коли в державі є великий прошарок міського населення, який не тільки має значну владу, але й використовує її, беручи участь у державних справах. Це відкриває простір для демагогії, і демократія майже напевно стає беззаконною і неорганізованою. Загалом це навряд чи відрізняється від тиранії. Проблема демократії – це проблема поєднання влади народу з розумним управлінням, але такого управління неможливо досягти на великих народних зборах.

Із «правильними» формами правління Арістотель тісно пов'язує існування права, закону, розподілу верховної влади. Право ототожнюється з державною справедливістю, що є регулюючою нормою політичних відносин між людьми і асоціюється з порядком у державі. Воно є природним, оскільки сутність права закладено у саму природу людини. У праві Арістотель поєднує етичні та юридичні норми. Надаючи перевагу першим, він виступає як політичний мораліст, оскільки вся історія Стародавньої Греції проходила під проекцією морально-етичних норм.

Політичність людини в Арістотеля проявляється у підпорядкуванні волі та прав індивіда загальнополітичним законам суспільства. Закон для Стагірита є договором між людьми, що гарантує особисті права громадян і є справедливим, якщо базується на праві та діє у правильних формах правління, особливо при політії. Верховна влада у державі повинна належати закону (конституції), тоді у ній буде порядок, який сприяє стабільному існуванню будь-якої правильної форми правління. Головне для Стагірита є те, що закони повинні усунути будь-яку можливість для узурпації влади і збагачення посадових осіб, використовуючи при цьому державні посади. Концепція Арістотеля про владу закону була однією із провідних ідей у Середні віки, коли політичні відносини будувались на звичаєвому праві. Пізніше ця концепція стала основою європейської конституції будівлі.

Крім того, Арістотель заклав основу теорії розподілу влади, виділивши в державі три її органи – законодавчий, адміністративний, судовий, кожен з яких має виконувати певну свою функцію. І хоча ці політичні органи не

мають у Стагірита чіткого розмежування влади, все ж таки це була перша спроба у політичній думці, щоб якимось врегулювати і розділити дії органів правління та запобігти концентрації влади в одних руках, чи то особи, чи то органу влади.

Аналіз мислителем попередніх умов і меж політичних спільнот є проблемою легітимації права і держави. Він виокремлює необхідні умови для реалізації цього. По – перше, наявність «власних прав», які існували до політичних соціальних відносин (батьківське, шлюбне, статусне). По-друге, вважає моральну чесноту (закон правильної міри). Третьою умовою політичної спільноти є логос, дар мови і мислення, що є не лише засобом комунікації, але й виконує функцію конструювання полісу.

Таким чином, Арістотель став першим мислителем, який розглянув, чітко охарактеризував і обґрунтував право і закон та разом із теорією розподілу функцій між трьома органами влади заклав основи конституційно-правової держави.

### **Питання для самоконтролю**

1. Дайте коротку характеристику політії як форми правління.
2. Визначте головне завдання політичної теорії Аристотеля.
3. Проаналізуйте діяльність Аристотеля як теоретика політичного народовладдя.

## Тема 5. Політико-правові концепції Стародавнього Риму. План

5.1 Політичні вчення Стародавнього Риму.

5.2 Концепція «найкращої» форми правління та політично-правовий ідеал Марка Туллія Цицерона.

5.3 Питання владно-політичних відносин у римських стоїків: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій .

### Список використаних джерел

1. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. Санкт-Петербург: Алетея, 1998. 432 с.
2. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / пер. с англ. В. Н. Неведомского. Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. 704 с.
3. Дементьева В. Римское республиканское междоусобие как политический институт. Москва: Инфо-Медиа, 1998. 137 с.
4. Куланж Ф. де. Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима / пер. с англ. Л.А.Игоревского. Москва: Центрполиграф, 2010. 414 с.
5. Марк Аврелій. Наодинці з собою / пер. з лат. Р. Паранька. Львів: Априорі, 2018. 184 с.
6. Марк Туллій Цицерон. Про закони. Про державу. Про природу богів / пер. з лат. В. Литвинова. Львів. Априорі. 2020. 392 с.
7. Параняк П. Етика і мораль як вияв толерантності у культурі античної Греції та Риму. *Вісн. Львів. нац. ун-ту. Філософсько-політологічні студії*. 2013. Вип. 3. С. 95-102.
8. Сенека Луцій Анней Діалоги. Луцій Анней Сенека, / переклад А. Содомори. Львів: Априорі, 2019. 320 с.
9. Стоїцизм Луцій Анней Сенека, Епіктет, Марк Аврелій Антоній Київ: Андронум, 2021. 266 с.
10. Тит Ливий. История Рима от основания города / ред. переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. Москва: Наука, 1989. Том I. 575 с.
11. Цицерон Марк Туллій. Про державу, Про закони, Про природу богів / пер. з лат. В. Литвинова. Київ: Основи, 1998. 476 с.

### 5.1. Політичні вчення Стародавнього Риму

В загальнотеоретичному плані давньоримська політична думка перебувала під помітним впливом відповідних давньогрецьких концепцій. У своїх теоретичних конструкціях римські автори використовували природно-правові ідеї грецьких мислителів, їхні вчення про політику і політичну справедливість, про форми держави, про «змішані» форми правління і т.п. Проте, римські автори не обмежувалися простим запозиченням положень своїх попередників, а застосовували їх творчо і розвивали далі, з врахуванням специфічних соціально-політичних умов і завдань римської дійсності. Наприклад, характерна для давньогрецької думки ідея взаємозв'язку політики

і права отримала свій подальший розвиток і нове втілення у трактуванні Цицероном держави як публічно-правової спільності.

Погляди грецьких стоїків щодо вільного індивіда були використані римськими авторами (Цицероном і юристами) при створенні, по суті, нової концепції – поняття юридичної особи (правової особи, персони). Значним досягненням давньоримської думки було створення самостійної науки – юриспруденції. Римські автори у своїх конструкціях теоретично відобразили ту нову, відмінну від давньогрецької, історичну та соціально-політичну реальність, в умовах якої вони жили і творили. Це, зокрема, криза полісної форми держави та старої полісної ідеології, перетворення Риму в імперію тощо. Давньоримські мислителі внесли суттєвий вклад в історію вчень про державу і право і мали суттєвий вплив на подальший розвиток політичних та правових вчень у середньовіччя та новий час.

## **5.2. Концепція «найкращої» форми правління та політично-правовий ідеал Марка Тулія Цицерона**

**« НЕХАЙ БЛАГО НАРОДУ БУДЕ НАЙВИЩИМ ЗАКОНОМ »  
« SALUS POPULI SUPRIMA LEX ES TO »**

*Марк Тулій Цицерон*

Марк Туллій Цицерон (Cicero), 106–43 рр. до н.е., – знаменитий римський оратор, державний діяч і мислитель. В його творчості значне місце посідає державно-правова проблематика. Цим проблемам, зокрема, присвячені такі його праці, як «Про державу» та «Про закони». Цілий ряд політико-правових проблем розглядається і в інших його працях, зокрема «Про обов'язки», а також у численних політичних і судових промовах.

Соціально-політичні погляди Цицерона сформувалися під значним впливом Платона, Арістотеля, Полібія, стоїків. Водночас, він зумів поєднати і узгодити ці вчення з власне римськими традиціями в царині державно-правової думки, з самобутньою історією римської держави і права. Творчо використовуючи ідеї своїх попередників, Цицерон зумів сформулювати цілий ряд оригінальних і нових положень в галузі теорії держави і права.

Державу (respublica) Цицерон визначає, як справу, надбання всього народу (res populi). При цьому, він підкреслює, що «народ – не будь-яке об'єднання людей, зібраних разом якимось чином, а об'єднання багатьох людей, пов'язаних між собою згодою в питаннях права і спільністю інтересів». Таким чином, держава у трактуванні Цицерона виступає не тільки як втілення загального інтересу всіх її вільних членів, що було характерне і для давньогрецьких концепцій, але, водночас, і як узгоджене правове спілкування цих членів, як певне правове утворення, «загальний правопорядок».

Головну причину походження держави Цицерон вбачає не стільки у слабкості людей та їхньому страху, як вважав Полібій, скільки в їхній вродженій потребі жити разом. Слідом за Арістотелем, Цицерон вважав сім'ю початковою основою суспільства, з якої поступово, природним шляхом виникає держава. Він відзначає споконвічний засадничий зв'язок держави і власності, підкреслюючи, що причиною утворення держави є охорона власності. Порухення недоторканості приватної та державної власності Цицерон характеризує, як зневагу і порушення справедливості та права.

Виникнення держави і права не з випадкового бажання людей, а відповідно до загальних вимог природи, в тому числі і вимог людської природи, у трактуванні Цицерона означає, що за своєю природою і суттю держава і право носять божественний характер і оснований на загальному розумі та справедливості.

Цицерон значну увагу приділяє розглядові форм державного устрою. Залежно від числа правителів, він розрізняє три прості форми правління: царську владу, владу оптиматів (аристократію) та народну владу (демократію). «Коли верховна влада знаходиться в руках однієї людини, ми називаємо її царем, а такий державний устрій царською владою. Коли вона знаходиться в руках у виборних, то кажуть що ця громадянська спільнота керується волею оптиматів. Народною ж (адже вона так і називається) є така спільнота, в якій все знаходиться в руках народу». Кожна з цих форм має свої позитивні і негативні риси, але всі вони терпимі і можуть бути досить міцними, якщо тільки зберігаються ті основи і зв'язки, в тому числі і правові, які від початків міцно об'єднали людей в силу їхньої загальної участі у створенні держави. «Благоволінням своїм нас приваблюють до себе царі, мудрістю – оптимати, свободою – народи», – писав Цицерон. В той же час, за царської влади всі інші люди усунуті від участі в прийнятті рішень і законів; народ не користується свободою і усунутий від влади при пануванні оптиматів. За демократії, коли все вирішується згідно з волею народу, то який би справедливий і поміркований він не був, все ж таки сама рівність вже несправедлива, якщо немає відмінностей у суспільному становищі. Головним недоліком цих форм є їхня нестабільність, яка може призвести до тиранії, панування кліки (як підкреслював Цицерон, «не має більш потворної форми правління, ніж та, за якої найбагатші люди вважаються найкращими»), або до «безумства і свавілля натовпу». Ці види панування вже не є формами держави, оскільки в таких випадках відсутня сама держава як спільна справа і спільний набуток всього народу, відсутні спільні інтереси і загальнообов'язкове для всіх право.

Попередити подібне виродження держави покликана змішана форма державного устрою, яка містить позитивні якості трьох простих форм.

Головними перевагами такої держави була б її стабільність і правова рівність громадян. Власне такою він і вважає Римську сенатську республіку. При цьому, носієм царського первеня були повноваження консулів, влади оптиматів – повноваження сенату, народної влади – повноваження народних зборів і народних трибунів. Тому Цицерон підкреслює необхідність їхньої взаємної рівноваги і рівномірного розподілу прав, обов'язків і повноважень між ними. Також Цицерон має власне кредо – «згода станів», яка можлива за змішаної форми правління.

Цицерон заперечував ідею майнової рівності і вважав справедливим соціальне розшарування і нерівність у суспільно-політичному відношенні. Навіть демократичну рівність, тобто рівність всіх вільних, він вважав несправедливою, оскільки вона ігнорувала відмінність у соціальному становищі і достоїнстві (гідності) громадян.

Велика увага у творчості Цицерона приділяється праву. Говорячи про вимоги, які ставляться перед державним діячем, він підкреслює, що, крім того, що така людина повинна бути мудрою, справедливою, стриманою і красномовною, вона повинна бути обізнана з вченнями про державу і володіти основами права, без знання яких ніхто не може бути справедливим. В основі права, за Цицероном, лежить притаманна природі справедливість. При цьому, під справедливістю розуміється вічна, незмінна і невід'ємна властивість як природи в цілому, так і людської природи.

Цицерон дає таке визначення природного права: «Природний закон – це розумне становище, яке відповідає природі, розповсюджується на всіх людей, постійне, вічне, яке закликає до виконання обов'язку, наказуючи; забороняючи, від злочину відлякує; воно, однак, нічого, коли цього не потрібно, не наказує чесним людям і не забороняє їм, і впливає на безчесних людей, наказуючи їм що-небудь чи забороняючи. Пропонувати повну або часткову відміну цього закону – святотатство; частково обмежувати його дію не дозволено; відмінити його повністю неможливо, і ми ні постановою сенату, ні рішенням народу звільнитися від цього закону не можемо». Будь-хто, хто зневаживши людську природу, свавільно не підкоряється цьому закону, на думку Цицерона, є втікачем від самого себе, який неминуче понесе найбільшу (божу) кару, навіть якщо він зуміє уникнути звичайного людського покарання.

Розглядаючи справедливість, Цицерон вважав, що вона полягає у тому, щоб кожному віддавати належне і зберігати рівність. Рівність полягає у тому, що всі люди формально в однаковій мірі, але з різними фактичними передумовами та наслідками, підпадають під дію загального принципу, який вимагає віддавати кожному своє. «Перша вимога справедливості, – підкреслював Цицерон, – полягає у тому, щоб ніхто нікому не шкодив, якщо



тільки не буде спровокований на це несправедливістю, а також, щоб всі користувалися спільною власністю, як спільною, а приватною, як своєю».

Закон, який встановлюється людьми, не повинен порушувати порядку у природі і створювати право з безправ'я, блага зі зла, чесного з нечесного. Відповідність або невідповідність людських законів природі і природному праву виступає, як критерій та мірило їхньої справедливості і несправедливості. В той же час, закони, що приймаються в тій чи іншій державі, повинні бути не тільки справедливими, але й відповідати встановленому в ній ладові, традиціям і звичаям предків. Важливе значення Цицерон відводить преамбулі до закону, оскільки «законові властиво також і прагнення де в чому переконувати, а не до всього примушувати силою і погрозами». Мета преамбули – зміцнення божественного авторитету закону і використання страху божої карі в інтересах виконання людьми свого обов'язку і запобігання правопорушенням. Цицерон підкреслює, що «під дію закону повинні підпадати всі». Стабільність держави та непорушність свободи може забезпечити єдиний засіб – панування істинного закону, обов'язкового для усіх. Цей закон випливає з природи, єдності божественного та розумного природного права. Цицерон поєднує Належне та Суцце, обов'язок і матеріальний інтерес, і пише: «Істинний закон – це розумне положення, яке відповідає природі, поширюється на всіх людей, постійне, вічне, яке закликає до виконання обов'язку, наказуючи, забороняючи, від злочину відлякує. І ми, ні постановою Сенату, ні постановою народу, звільнитися від цього закону не можемо». Мотивом для добровільного дотримання природного закону має бути любов до Бога та до людини. І ця любов також міститься в людській природі, оскільки в жодного народу (у часи Цицерона) немає законів, які прямо дають змогу розбійничати або блудити. І навіть більше, оскільки в держави – розумно-божественна природа, то слід любити і державу.

Отже, Цицерон першим в античності запропонував правове трактування сутності держави. За його визначенням, держава (*respublica*) – загальна справа, надбання народу. Але народ розуміють не просто як спільність, а як «об'єднання багатьох людей, пов'язаних між собою згодою в питаннях права та спільністю інтересів». Зв'язок громадянина, громадянської спільноти та держави має ґрунтуватися на єдності етичних і матеріальних начал, тобто начал правових. Цицерон стоїть біля джерел тієї юридичної думки, яка згодом мала багато прихильників аж до сучасних прибічників ідеї «правової держави». Однак це ще не все. Одна річ – природний закон, загальний для всіх і освячений божественним духом, а інша – позитивний закон, який від цього духу може бути досить далекий. Марк Туллій стверджував навіть, що «*Summum jus – summa injuria*», тобто «Найбільша безправність там, де панує

тільки буква закону». В ідеальному випадку природне та позитивне право, дух і буква закону, мають збігатися, але в реальній державі це не так.

З якої причини розбігаються буква і дух закону? Якщо буква не відповідає природі соціальних відносин. Але таких відносин багато, і їхня природа (причинно-наслідкові ланцюжки) може бути різною. Цицерон сформулював завдання держави як відносини, в які вступають держава та громадянин: – збереження непорушності сформованих відносин власності; – підтримка належного порядку; – управління приєднаними до держави територіями; – забезпечення функціонування моральних і релігійних норм та цінностей.

Природа зазначених відносин різна: тут і відносини власності, і порядок управління, і функціонування моральних норм. Якщо справа стосується цивільного права (відносин власності), то сторони правових відносин (скажімо, продавець і покупець) мають підкорятися природному закону вартості, і тут не має бути нерівного положення суб'єктів. Навпаки, охорона порядку та управління територіями ґрунтуються саме на нерівності (суб'єктно-об'єктні відносини). Відносини в духовній сфері також мають відмінні ознаки. І якщо у всіх цих відносинах не враховувати властивих їм «ексклюзивних» рис, то це і призведе до розбіжності букви та духу закону, інакше кажучи, позитивний закон перестане працювати на загальне благо. Що ж з цього випливає? Цицерон упритул підійшов до визначення правового статусу, тобто юридично визнаної сукупності «вихідних, невідчужуваних прав і обов'язків людини, а також повноважень державних органів і посадових осіб, які закріплюються безпосередньо за тими чи іншими суб'єктами права». Тобто фактично ми маємо сучасне визначення юридичної особи, і звідси усього лише крок, на який довелося чекати більше, ніж півтори тисячі років – погоджування влади не з людиною, а з її правовим статусом – без чого правова держава (тобто така, у якій перед законом рівні всі, органи державної влади та сама держава також) неможлива.

### **5.3. Питання владно-політичних відносин у римських стоїків: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій**

Одне з перших місць серед римських стоїків належить **Луцію Аннею Сенеці** (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.). Класик давньоримської літератури й філософії, всесвітньо відомий автор «Моральних листів до Луцилія», трактатів «Про благодіяння», «Про щасливе життя», «Про блаженне життя», сатири «На смерть імператора Клавдія», а також численних трагедій і політико-повчальних творів. Його спадщина – чудове свідчення того, що вершинні досягнення античної культури подібні геніальним фрескам; «відреставрувавши» їх, прочистивши від «пилу забуття», знявши пізніші нашарування, прибравши спотворення, відновивши яскраві фарби людей,

подій, пристрастей – ми здобуваємо не лише естетичну насолоду, а й водночас (і насамперед!) завжди насущні уроки головного мистецтва, головної науки – мистецтва мудро жити. Ці уроки долають просторові або часові обмеження.

Сенека найбільш послідовно, у порівнянні з іншими представниками цього напрямку, відстоював ідею духовної свободи всіх людей, незалежно від їхнього суспільного становища. Відповідно до цього, об'єктом і сферою рабства може бути тільки тілесна і чуттєва, але не духовна і розумна частини людини. Раб, відповідно до вчення Сенеки, рівний за натурою з іншими людьми і йому притаманні ті ж душевні якості, що і всім іншим. Всі люди рівні у тому сенсі, що вони «товариші по рабству», оскільки однаково залежать від волі повелінь долі. «Покажіть мені, – писав Сенека, – хто не є рабом у тому чи іншому сенсі! Цей – раб своїх бажань, той – жадності, а той – честолюбства... Немає рабства більш ганебного, ніж рабство добровільне».

«Найміцніша опора жорстоких володарів – це не в'язниці чи тортури, а ті раби, котрі захоплюються ними». Ці слова мислителя дають воістину багату поживу для роздумів. І ще раз підтверджують: відповіді на складні питання історичного буття народів, та й людства взагалі, зазвичай лежать аж ніяк не на поверхні. А це означає, що один із перевірених століттями способів знайти їх – розширити «діапазон» пошуку. Тобто заглибитися в безкінечний Космос (Океан) Часу. Саме там, попри уявну «темряву» безмежно далеких від нас часів, можна знайти відповіді на «одвічні» запитання, що завжди хвилювали людство. А саме: що таке свобода і рабство? Як вичавити із себе раба? Як розрізнити, викрити в собі ці риси – а це зовсім не просто зробити в нашу самозакохану добу, коли більшість людей цілком щиро вважають себе нібито вільними, не усвідомлюючи, що це ілюзія. Як, зрештою, досягти свободи – повстанням проти рабських умов життя або моральним самовдосконаленням, адже не дарма ще мудреці Стародавнього Сходу казали: «Якщо не в змозі змінити навколишній світ – змінися сам!», або в сучаснішій інтерпретації: «Якщо немає зовнішньої свободи – будь внутрішньо вільним»? А може, необхідні поступові, часткові реформи?

Мислитель висунув свою природно-правову концепцію, в якій неминучий і божественний за своїм характером «закон долі» відіграє роль того права природи, якому підпорядковані всі людські прагнення і творіння, включаючи державу і право. Він вважає, що всесвіт – це природна держава зі своїм природним правом, визнання чого – справа необхідна і розумна. Членами цієї держави, за законом природи, є всі люди, незалежно від того, визнають вони це чи ні. Що ж стосується окремих державних утворень, то вони випадкові і значимі не для всього людства, а тільки для обмеженого кола людей. Сенека виділяє два *види* держави:

1) «велику державу» – світова держава, членами якого за своєю природою і за природним законом є рід людський, все люди незалежно від того, визнають вони це чи ні;

2) «малу державу», «до якої нас приписала випадковість» («афінська держава», «карфагенська держава»). Безсумнівна перевага світової держави полягає в тому, що саме вона заснована на природному праві і її громадяни керуються ним у своїй поведінці. Відповідно до цього Сенека вважав, що весь світ являє собою єдину природну державу, що розвивається на основі природного права.

Подібні ідеї розвиває й **Епіктет**, (50-130 рр.), який головний акцент робив на проблемі особистого морального самовдосконалення і належного виконання ролі, визначеної кожному долею. Взаємовідносини людей, при цьому, повинні чітко базуватися на принципі: «Чого не бажаєш собі, не бажай і іншим».

**Марк Аврелій Антоній** (121-180 рр.), розвивав «уявлення про державу з рівним для всіх законом, яка правиться відповідно до рівності і рівноправності всіх, та царство, в якому найвищим благом є свобода підлеглих». У праці «До самого себе» Марк Аврелій підкреслює, що зі спільного для всіх людей духовного начала випливає, що всі люди – розумні істоти, якщо ж так, то і розум, який наказує, що робити, а чого не робити, теж буде спільним. На спільності розуму базується спільність закону, який є однаковим для всіх, оскільки всі люди є рівні, всі вони є громадянами і створюють єдиний громадянський устрій.

Не дивлячись на велич мислителів цього часу, моральна складова їх концепції мала суттєвий недолік, обумовлений історичною епохою. Давній світ не визнавав самостійності, самоуправління особистості. Людина у цій концепції не є суб'єктом політики. Навпаки, вона відчуває залежність усього буття, у тому числі й власного. Ідея «мойри», неблаганної долі, яка вимагає покори, пронизує всю політичну думку цього періоду.

### **Питання для самоконтролю**

1. Дайте коротку характеристику політичним вченням Стародавнього Риму.
2. Розкрийте особливості концепції «найвищої форми правління» та політичний ідеал Марка Тулія Цицерона.

**Інтернет** Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського URL: <http://www.nbuv.gov.ua/>. Національна парламентська бібліотека URL: <http://www.uplu.kiev.ua/>; Державна науково-технічна бібліотека України (Київ) URL: <http://www.gutb/ u-t/ org>; Одеська державна наукова бібліотека ім. М. Горького URL: <http://www.ognb.odessa.ua/>; Харківська державна наукова бібліотека ім.В.Г. Короленка URL: <http://korolenko/kharkov>

## ДОДАТКИ

### Додаток 1

#### Тематика семінарських занять

#### Семінарське заняття № 1. (2 год.)

#### ТЕМА. Політико-правові концепції Стародавнього Сходу

**Мета:** сприяти засвоєнню студентами основних політико-правових концепцій Стародавнього Сходу.

**Основні поняття:** закони Хаммурапі, веди, упанішади, патріархально-патерналістська політична думка

#### Питання для обговорення

1. Політична міфологія Стародавнього Єгипту і Вавилону.
2. «Закони Хаммурапі» як політологічне джерело.
3. «Веди» і «Упанішади» – пам'ятки релігійно-міфологічної філософії стародавніх індійців.
4. Патріархально-патерналістська політична думка Стародавнього Китаю.

#### Запитання для дискусії

1. Розкрийте особливості економічного і суспільного життя в країнах Стародавнього Сходу.
2. Чому Месопотамію називають першою цивілізацією світу?
3. Як оберігалася приватна власність у Вавилоні (за законами Хаммурапі)?
4. В чому суть ідеології брахманізму?
5. Які положення лежать в основі буддизму?
6. Що таке “патріархально-патерналістське розуміння держави” (за Конфуцієм)?

#### Завдання для самостійної роботи

Ознайомитися з працею „Закони Ману”

#### Список літератури для самостійного опрацювання.

##### Основна:

1. Андрусяк Т. Г. Історія політичних та правових учень: лекції. Київ: Юрінком Інтер, 1999. 304 с.
2. Дао Де Цзін Канон шляху і спроможності, переклад: Андрій Накорчевський. Київ: ArtHuss, 2020. 200с.
3. Древнекитайская философия: Курс лекций. / Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. Москва: ИФРАН, 2012. 312 с.
4. Кирилюк Ф. М. Історія політології. Київ: Знання України. 2001 Т. 1. 354 с.
5. Кирилюк Ф. М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч. 1 399 с.
6. Книга правителя області Шан (Шан цзюнь шу). Пер с кит, вступ. ст., комент, послесл. Л С. Переломова Москва: Ладомир, 1993. 392 с.

7. История политических правовых учений. Под ред. В. С. Нерсисянца. Москва: 2003. 944 с.
8. История политических и правовых учений: Учебник. Под ред. О. Э. Лейста. Москва: 2009. 512 с.

**Допоміжна:**

1. Гурак Р. В. Особливості розвитку політико-правових учень у Стародавній Греції. *Наук. вісн. Херсон. держ. ун-ту*. 2014. Вип. 6-1. Том 1. С. 24-27.
2. История политических учений. Под ред. К. А. Мокичева. Москва: Высшая школа, 1972. 375 с.
3. Конфуцій. Антологія мудрості / пер. Т. Рожко. Київ: Арій, 2015. 224 с.
4. Кондзьолка В.В. Нариси історії античної філософії. Львів. Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 1993. 260 с.
5. Класики політичної думки: Від Платона до Макса Вебера / пер. з нім. Київ: Тандем, 2002. 580 с.
6. Скиба В.Й., Горбатенко В.П., Туренко В.В. Вступ до політології Київ. Основи, 1998. 718 с.
7. Васильев Л. С. История религий Востока. Москва, Высшая школа, 1983. 368 с.
8. Древнекитайская философия: Курс лекций. / Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. Москва: ИФРАН, 2012. 312 с.
9. Еврасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. Очерки общей теории. Москва. 1990. 207 с.
10. Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь-юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь-юй» с коммент. Чжу Си. Москва: Восточная литература, 1988. 588 с.
11. Хань Фей-ци: мистецтво управління. URL: <http://open.kmbs.ua/han-ej-czi-mistectvo-upravlinnya/> (дата звернення 13.03 2020).
12. Щербаков Я. І. Китайський буддизм та драма цзацзюй доби Юань (1271-1368). Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. 208 с.

**Семінарське заняття № 2. ( 2 год.)**

**ТЕМА. Зародження політичної думки у Стародавній Греції**

**Мета:** сприяти усвідомленню студентами політичної думки Стародавньої Греції, філософських принципів аналізу політичного життя.

**Опорні поняття:** міста – поліси, Афінська держава, афінське громадянство.

**Питання для обговорення**

1. Характеристика античного суспільства.
2. Політичне життя та ідеали міст-полісів.
3. Міфологічний світогляд.
4. Зародження раціоналістичних форм аналізу політичних явищ і подій.

**Запитання для дискусії**

1. Що означає термін “афінське громадянство”?
2. Чи була держава в “гомерівському” суспільстві?
3. В чому виявляється раціоналізм античних філософів?
4. Що таке поміркована цензова демократія Солона?

### Завдання для самостійної роботи

Ознайомитися з філософськими і суспільними поглядами Мо-Цзи (за опублікованими текстами).

### Список літератури для самостійної роботи

#### Основна

1. Андрусяк Т. Г. Історія політичних та правових учень: лекції. Київ: Юрінком Інтер, 1999. 304 с.
2. Кирилук Ф.М. Історія політології. Київ: Знання України. 2001 Т. 1. 354 с.
3. Кирилук Ф.М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч. 1 399 с.
4. Історія філософії. Підручник / за ред. В. І. Ярошовця. Київ: ПАРАПАН, 2002. 774с.
5. Колісниченко А. І. Історія держави і політико-правових вчень Стародавньої Греції та Риму: навчальний посібник. Миколаїв: МФ НаУКМА, 2002. 274 с.
6. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. Москва: Мысль, 1996. 975с.

#### Допоміжна

1. Льюис Дж. Г. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск: Галаксиас, 1997. 208 с.
2. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / пер.с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов. Москва: Логос, 2001. 416 с.
3. Параняк П. Етика і мораль як вияв толерантності у культурі античної Греції та Риму. *Вісн. Львів. нац. ун-ту. Філософсько-політологічні студії*. 2013. Вип. 3. С. 95-102.
4. Платон Держава. / пер. з давньогр. Д. Коваль. Львів, Априорі, 2021. 460 с.
5. Шимко О. В. Історія зарубіжних політичних вчень: навч. посіб. для студ. спец. «Політологія» усіх форм навчання. Краматорськ: ДДМА, 2020. 204 с.

### Семінарське заняття № 3. (2 год.)

#### ТЕМА. Концепція ідеальної держави Платона

**Мета:** сприяти усвідомленню студентами концепції ідеальної держави Платона, її структури та устрою.

**Основні поняття:** ідеальна держава Платона, соціальна структура, софісти.

#### Питання для обговорення

1. Ідеї та ідеальна держава. Соціальна структура держави.
2. Роль навчання, виховання та законів у платонівській ідеальній державі.
3. Правителі ідеальної держави.
4. Чотири види спотвореного державного устрою.

#### Запитання для дискусії

1. У чому виявляється суть об'єктивного ідеалізму Платона?
2. Як розглядає Платон справедливість і несправедливість?
3. Назвіть три начала людської душі (за Платоном).
4. У чому бачив недоліки демократії Платон?

## Завдання для самостійної роботи

Ознайомитися з працею Платона «Держава»

### Список літератури для самостійної роботи

#### Основна.

1. Платон Держава. / пер. з давньогр. Д. Коваль. Львів, Апріорі. 2021. 460 с.
2. Платон. Апологія Сократа. Діалоги. / пер. з давньогр. Й. Кобів, Ю. Мушак Харків: Фоліо 2017. 405 с.
3. Платон. Діалоги / пер. з давньогр, В. Шкоди, Г. М. Куц. Харків: Фоліо, 2008. 349 с.
4. Платон. Закони. / пер. з древнегреч. А. Н. Егунова. Москва: Мысль, 1999. 830 с.
5. Разумович Н. Н. Политическая и правовая культура. Идеи и институты Древней Греции. Москва: Наука, 1999. 240 с.
6. Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки / пер. з англ. Київ: Основи, 1997. 838 с.
7. Шимко О. В. Історія зарубіжних політичних вчень: навч. посіб. для студ. спец. «Політологія» усіх форм навчання. Краматорськ: ДДМА, 2020. 204 с.

#### Допоміжна.

1. Кирилук Ф.М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч. 1 399 с.
2. Кирилук Ф.М. Історія політології. Київ: Знання України. 2001 Т. 1. 354 с.
3. Мурадян А. А. Двудикий Янус : Введение в политологию (двадцать бесед и десять задач по общей теории политики). Москва : Международная педагогическая академия, 1994. 320 с.
4. Основи політичної науки. Політичні процеси, системи та інститути: курс лекцій / за ред. Б. Кухти. Львів: Кальварія, 1997. 336 с.
5. Скиба В.Й., Горбатенко В.П., Туренко В.В. Вступ до політології Київ. Основи, 1998. 718 с.
6. Шульженко Ф. П. Історія політичних і правових вчень. Київ: Юрінком Інтер, 2007. 464 с.

### Семінарське заняття № 4. (2 год)

**ТЕМА.** Вчення Арістотеля про політику і державу

**Мета:** поглибити та закріпити знання студентів щодо поглядів Арістотеля на науку і політику, походження держави.

**Основні поняття:** наука, політика, держава

#### Питання для обговорення

1. Погляди Арістотеля на науку і політику.
2. Походження і сутність держави. Найкраща держава.
3. Роль права і законодавства в державі.

#### Запитання для дискусії

1. В чому бачив пов'язаність політики і етики Арістотель?
2. Чим відрізняються розподільна і зрівняльна справедливість?
3. Проаналізуйте призначення законодавства у суспільстві (за Арістотелем).



### Завдання для самостійної роботи

Скласти порівняльну таблицю, використовуючи працю Арістотеля «Політика» (Форми державного правління)

### Список літератури для самостійної роботи

#### Основна.

1. Аквінський Тома Коментарі до Аристотелевої «Політики». Київ: Основи, 2003. 794 с.
2. Актон Д. История свободы в античности. *Полис. Политическое исследование*. 1993. № 3. С. 108–119.
3. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. Санкт-Петербург: Алетея, 1998. 432с.
4. Антология мировой политической мысли в 5 т. руководитель проекта Г.Ю. Семигин; Национальный общественно-научный фонд, Академия политической науки. Москва: 1997. Т. 1. 837 с.
5. Арістотель. Нікомахова етика/ пер. В. Ставнюк. Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
6. Арістотель. Поетика. В кн: Античні поетики, /упоряд. М. Борецький, В. Зварич. Київ: Грамота, 2007. 168 с.
7. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 336 с.
8. Барнс Дж. Аристотель: краткое введение / пер. С. Х. Фрейберг. Москва: АСТ: Астрель, 2006. 192 с.

#### Допоміжна.

1. Бодуен Ж. Вступ до політології /пер. з фр. О. Марштупенко. Київ: Основи, 1995. 174 с.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. В 3-х т. От Илиады до Парфенона, / пер. с франц. О. В. Волкова. Москва: Искусство, 1992. Т. 1. 269 с.
3. Бунь В. Платон. 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. Львів: Новий Світ-2000, 2014. 765 с.
4. Вдовичин І. Реалізація свободи особи в Стародавній Греції (політико-правові ідеї і державно-правові механізми). *Актуальні проблеми політики*. 2013. Вип. 48. С. 419-431.
5. Класики політичної думки: Від Платона до Макса Вебера / пер. з нім. Київ: Тандем, 2002. 580 с.
6. Гурак Р. В. Особливості розвитку політико-правових учень у Стародавній Греції. *Наук. вісн. Херсон. держ. ун-ту*. 2014. Вип. 6-1. Том 1. С. 24-27.
7. История политических и правовых учений: Учебник. Под ред. О.Э. Лейста. Москва: 2009. 512 с.
8. Куланж Ф. де. Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима / пер. с англ. Л.А.Игоревского. Москва: Центрполиграф, 2010. 414с.
9. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов. Москва: Логос, 2001. 416 с.

## Семінарське заняття № 5. (2 год.)

### ТЕМА. Політико-правові концепції Стародавнього Риму

**Мета:** сформувати у студентів розуміння основних понять політичної думки Стародавнього Риму, відображених у працях Цицерона, Сенеки.

**Основні поняття:** стоїцизм, держава, закон, морально-правові проблеми політики.

### Питання для обговорення

1. Особливості політико-правового вчення Стародавнього Риму.
2. Етико-соціальне вчення стоїцизму.
3. Вчення Цицерона про державу і закон.
4. Соціально-моральні проблеми політики у творчості Сенеки.

### Запитання для дискусії

1. В чому виявлялася новизна політичних поглядів римських мислителів?
2. Розкрийте погляди Марка Туллія Цицерона на державу, владу і право.
3. Що розумів під духовною свободою Луцій Сенека?

### Завдання для самостійної роботи

Праналізувати працю Марка Туллія Цицерона «Про державу».

### Список літератури для самостійної роботи

#### Основна.

1. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / пер. с англ. В. Н. Неведомского. Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. 704 с.
2. Дементьева В. Римское республиканское междоусарствие как политический институт. Москва: Инфо-Медиа, 1998. 137 с.
3. История политических и правовых учений: Учебник. Под ред. О. Э. Лейста. Москва: 2009. 512 с.
4. Кирилюк Ф. М. Історія зарубіжних політичних вчень: навч.-метод. посібник Київ: XXI століття: Діалог культур, 2005. 256 с.
5. Кирилюк Ф.М. Історія політології. Київ: Знання України. 2001 Т.1. 354 с.
6. Кирилюк Ф.М. Практикум з історії зарубіжних політичних вчень: навчально-методичний комплекс : в 2 ч. Київ: Знання України, 2016. Ч.1. 399 с.
7. Марк Аврелій. Наодинці з собою / пер. з лат. Р. Паранька. Львів: Априорі, 2018. 184 с.
8. Марк Туллій Ціцерон. Про закони. Про державу. Про природу богів / пер. з лат. В. Литвинова. Львів. Априорі. 2020. 392 с.
9. Стоїцизм Луцій Анней Сенека, Епіктет, Марк Аврелій Антоній Київ: Андронум, 2021. 266 с.

#### Допоміжна.

1. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / за ред. Є. М. Причепія. Київ: Тандем, 2002. 581 с.
2. Колісниченко А. І. Історія держави і політико-правових вчень Стародавньої Греції та Риму: навчальний посібник. Миколаїв: МФ НаУКМА, 2002. 274 с.

3. Констан Б. О свободе древних в ее сравнении со свободой у современных людей. *Полис. Политическое исследование*. 1993. № 2 С. 97-106.
4. Основи політичної науки. Політичні процеси, системи та інститути: курс лекцій / за ред. Б. Кухти. Львів: Кальварія, 1997. 336 с.
5. Параняк П. Етика і мораль як вияв толерантності у культурі античної Греції та Риму. *Вісн. Львів. нац. ун-ту. Філософсько-політологічні студії*. 2013. Вип. 3. С. 95-102.
6. Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки / пер. з англ. Київ: Основи, 1997. 838 с
7. Стоїцизм Луцій Анней Сенека, Епіктет, Марк Аврелій Антоній Київ: Андронум, 2021. 266 с.
8. Тит Ливий. История Рима от основания города / ред. переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. Москва: Наука, 1989. Том I. 575 с.

## **Додаток 2**

### **Завдання для самостійної роботи**

#### **Змістовий модуль №1**

##### **Семінарське заняття №1**

**Завдання:** опрацювати праці: «Закони Хаммурапі» (Про походження влади)

##### **Семінарське заняття №2**

**Завдання:** ознайомитися з працею «Закони Ману»

##### **Семінарське заняття №3**

**Завдання:** ознайомитися з філософськими і суспільними поглядами Мо-Цзи (за опублікованими текстами)

##### **Семінарське заняття №4**

**Завдання:** ознайомитися з працею Платона «Держава»

##### **Семінарське заняття №5**

**Завдання:** скласти порівняльну таблицю про форми державного правління, використовуючи працю Аристотеля «Політика» та проаналізувати працю Марка Туллія Цицерона «Про державу»

## Додаток 3 Першоджерела

### Закони Царя Хаммурапі (Витяги)

§ 1. Якщо чоловік, обвинувативши під клятвою чоловіка, кине на нього підозріння в убивстві і не доведе цього, – обвинувача його слід убити.

§ 2. Якщо чоловік кине на чоловіка підозріння в чарівництві і не доведе цього, – той, на кого кинуто підозріння в чарівництві, повинен піти до Ріки і кинутися в Ріку. Якщо Ріка поглине його, – обвинувач його може забрати його дім; а якщо Ріка цього чоловіка очистить від обвинувачення і він лишиться цілим, – того, хто кинув на нього підозріння в чарівництві, слід убити, а той, хто кидався в Ріку, дістає дім свого обвинувача.

§ 3. Якщо чоловік, виступивши в судовій справі із свідченням про злочин, не доведе сказаних ним слів, то, якщо це – судова справа про життя, цього чоловіка слід убити.

§ 4. Якщо ж він виступив із свідченням в судовій справі про хліб або срібло, – він повинен зазнати кари, визначеної в такій судовій справі.

§ 5. Якщо суддя винесе вирок, ухвалить рішення, виготовить документ з печаткою, а потім свій вирок змінить, – цього суддю слід викрити в зміні вироку, і він повинен сплатити в 12-кратному розмірі позов, поданий у цій судовій справі, а також повинен бути в раді скинутий з свого судового крісла і не може ніколи знов сидіти з суддями на суді.

§ 6. Якщо чоловік украде майно бога чи палацу, – його слід убити; і того, хто прийме з його рук украдене, слід убити.

§ 7. Якщо чоловік купить з руки сина чоловіка чи з руки раба чоловіка без свідків і договору або візьме на схов срібло чи золото, чи раба, чи рабиню, чи вола, чи вівцю, чи осла, чи що б там не було, – цей чоловік злодій, його слід убити.

§ 8. Якщо чоловік украде вола, чи вівцю, чи осла, чи свиню, чи човен, то, коли це боже або коли це палацове, він повинен віддати це в 30-кратному розмірі, а коли це належить мушкенуму, – він повинен повернути в 10-кратному розмірі; а коли злодієві нічим віддати, то його слід убити.

§ 9. Якщо чоловік, у якого пропало що-небудь, знайде свою річ в руках іншого чоловіка, і той, у кого в руках знайдеться ця річ, скаже: «Мені, мовляв, продав її продавець, я купив її при свідках, мовляв», а хазяїн цієї речі скаже: «Я поставлю, мовляв, свідків, які знають мою річ», то покупець повинен привести продавця, що продав річ, і свідків, при кому він купив; так само і хазяїн цієї речі повинен поставити свідків, які знають його річ. Судді повинні розглянути їх справу, а свідки, при яких віддано купівельну плату, і свідки, які знають ту річ, повинні розповісти перед богом те, що вони знають. Продавець – злодій, його

слід убити; хазяїн речі повинен одержати її назад, покупець повинен взяти відважене ним срібло з дому продавця.

§ 10. Якщо покупець не приведе продавця, який продав йому, і свідків, при яких він купив, а тільки хазяїн речі поставить свідків, які знають його річ, покупець – злодій, його слід убити; хазяїн речі повинен одержати свою річ.

§ 11. Якщо хазяїн речі не приведе свідків, які знають його річ, – він брехун, зводить наклеп, його слід убити.

§ 12. Якщо продавець умер, – покупець одержує в 5-кратному розмірі позов, поданий в цій судовій справі, з дому продавця.

§ 13. Якщо свідків цього чоловіка немає близько, – судді призначають йому строк до 6-го місяця. Якщо на 6-й місяць своїх свідків він не приведе, – він брехун, повинен зазнати кари, визначеної в такій судовій справі.

§ 14. Якщо чоловік украде малолітнього сина чоловіка, – його слід убити.

§ 15. Якщо чоловік виведе за міські ворота раба палацу, або рабиню палацу, або раба мушкенума, або рабиню мушкенума, – його слід убити.

§ 16. Якщо чоловік сховає в своєму домі збіглого раба, який належить палацу або мушкенуму, і не виведе його на поклик глашатая, – цього домохазяїна слід убити.

§ 17. Якщо чоловік спіймає в степу збіглого раба або рабиню і доставить його хазяїнові, – хазяїн раба повинен заплатити йому 2 сиклі срібла.

§ 18. Якщо цей раб не назве свого пана, – слід привести його в палац, потім, розслідувавши обставини його справи, повернути його хазяїнові його.

§ 19. Якщо ж він затримає цього раба в своєму домі і потім раб буде знайдений в його руках, – цього чоловіка слід убити.

§ 20. Якщо раб втече з рук того, хто його затримав, – цей чоловік повинен поклястися богом хазяїну раба і бути вільним від відповідальності.

§ 21. Якщо чоловік зробить пролом в будинку, – його слід убити і закопати перед цим проломом.

§ 22. Якщо чоловік учинить грабіж і буде спійманий, – його слід убити.

§ 23. Якщо грабіжник не буде схоплений, – пограбований повинен клятвено показати перед богом все, що пропало у нього, а община і рабіанум, на землі чи в окрузі яких вчинено грабіж, повинні відшкодувати йому, що у нього пропало.

§ 25. Якщо в чиємусь домі спалахне вогонь, і чоловік, що прийшов гасити його, зверне свій погляд на майно домохазяїна і візьме собі що-небудь з майна домохазяїна, – цього чоловіка слід кинути в цей вогонь.

§ 26. Якщо редум чи баїрум, якому наказано виступити в царський похід, не піде або, найнявши наємника, пошле його своїм заступником, – цього редума чи баїрума слід убити; найнятий ним дістає його дім.

§ 28. Якщо редум чи баїрум забраний в полон, будучи на царській службі, і його син може нести повинність, – слід віддати йому поле і сад, і він нестиме повинність свого батька.

§ 30. Якщо реду́м чи баїру́м заради своєї повинності покине своє поле, сад і дім, і перебуватиме далеко, і після нього інший візьме його поле, сад і дім, і буде нести його повинність протягом 3 років, то якщо він повернеться і вимагатиме своє поле, сад і дім, – не слід віддавати їх йому, і той, хто взяв їх і ніс його повинність, повинен буде нести її.

§ 31. Якщо ж він буде відсутній тільки один рік і повернеться, – слід віддати йому його поле, сад і дім, і він сам нестиме свою повинність.

§ 34. Якщо деку́м чи лубутту́м візьме собі майно реду́ма, заподіє шкоду реду́му, віддасть реду́ма в найми, видасть реду́ма на суді сильнішому чи візьме собі подарунок, даний реду́му царем, – цього деку́ма чи лубутту́ма слід убити.

§ 35. Якщо чоловік купить у реду́ма волів або овець, подарованих реду́му царем, – він втрачає своє срібло.

§ 36. Поле, сад і дім реду́ма, баїру́ма або того, хто приносить податок або орендну плату, не можуть бути віддані за срібло.

§ 40. Божа жона, тамка́р, або зобов'язаний іншою повинністю, можуть віддати своє поле, сад чи дім за срібло. Покупець мусить нести повинність, зв'язану з купленими ним полем, садом чи домом.

§ 42. Якщо чоловік, взявши поле для обробітку, не виростить на ньому хліба, – то, викритий в тому, що він не працював на полі, він повинен віддати хазяїнові поля хліб, як його сусіди.

§ 43. Якщо він, не обробивши поля, лишить його під паром, – він повинен віддати хазяїнові поля хліб, як його сусіди, і поле, залишене ним під паром, повинен зорати, поборонувати і повернути хазяїнові поля.

§ 44. Якщо чоловік візьме на 3 роки цілину для підняття, але, через лінощі, не обробить поля, – на 4-й рік він повинен зорати, скопати і поборонувати поле і повернути його хазяїнові поля, а також відміряти йому 10 курру хліба за кожні 10 іку.

§ 45. Якщо чоловік віддасть своє поле землеробові за орендну плату і одержить орендну плату за своє поле, а потім Адад затопить поле або повінь знищить врожай, то збитки падають тільки на землероба.

§ 46. Якщо він не одержує певної орендної плати, або віддав поле споловини, або за третю частину, то хліб, що є на полі, землероб і хазяїн поля повинні ділити відповідно до співвідношення їх частин.

§ 47. Якщо землероб не матиме в перший рік користі від своїх трудів і скаже: «Я оброблю поле для себе (тобто на свій ризик)», – хазяїн поля не повинен заперечувати проти цього; поле його повинен обробляти тільки цей його землероб, і під час жнив він одержить хліб згідно з договором.

§ 48. Якщо чоловік має на собі процентний борг, а Адад затопить його поле або повідь знищить його врожай, або внаслідок посухи в полі не виросте хліб – він може не повертати в цьому році хліб позикодавцеві і змиває свій документ; так само й проценти за цей рік він може не віддавати.

§ 52. Якщо землероб (тамкар) не виростить на полі хліба або сезаму, – це не міняє його договору.

§ 53. Якщо чоловік полінується укріпити греблю свого поля, і, внаслідок того, що гребля не була укріплена ним, в його греблі станеться прорив і вода затопить польову ділянку, – чоловік, в греблі якого стався прорив, повинен відшкодувати погублений ним хліб.

§ 54. Якщо він не може відшкодувати хліб, – слід віддати його і його майно за срібло, і це срібло повинні поділити між собою хазяїни польових ділянок, хліб яких знищила вода.

§ 60. Якщо чоловік дасть садоводові поле для насадження саду, і садовод розведе сад і буде рости його протягом 4 років, – на 5-й рік садовласник і садовод ділять плоди між собою нарівно, садовласник повинен вибрати і взяти свою частину першим.

§ 61. Якщо садовод не скінчить розведення саду на полі, залишить частину необробленою, – необроблена частина входить в його пайку.

§ 62. Якщо він не перетворить даного йому поля в сад, то коли це – оброблена земля, садовод мусить відміряти хазяїнові поля орендну плату, як у сусідів, за роки, коли вона лежала в запустінні, а також виконати роботу на полі і повернути його хазяїнові поля.

§ 63. Якщо це – цілина, він повинен виконати роботу на полі і повернути хазяїнові поля, а також відміряти за 1 рік 10 курру хліба за кожні 10 іку.

§ 78. Якщо....., чоловік, що живе в домі, віддасть домовласникові повністю річну найомну плату, але домовласник примусить пожилця вибратися до закінчення строку, – домовласник, за те, що примусив пожилця залишити його дім до закінчення строку, втрачає срібло, віддане пожилцем.

§ 89. Якщо тамкар надав зерно як процентний борг, то він може взяти за один курру 1/5 зерна як проценти, якщо він дав срібло як процентний борг, то за один сикль срібла він може взяти 1 /6 сикля та 5 ще як проценти.

§ 102. Якщо тамкар позичить шамаллуму срібла для діла, а той зазнає збитку там, куди вирушить, то він повинен повернути тамкарові (тільки) капітал.

§ 104. Якщо тамкар дасть шамаллуму хліб, вовну, олію або інше майно для торгівлі, то шамаллум повинен записати срібло і віддати тамкару. Шамаллум повинен одержати документ з печаткою про срібло, віддане купцеві.

§ 105. Якщо шамаллум буде неуважний, не візьме документа з печаткою про срібло, віддане тамкарові, то срібло, на яке не дано документа з печаткою, не можна прилічувати до рахунку.

§ 106. Якщо шамаллум, взявши у тамкара срібло, заперечуватиме перед своїм тамкаром, – цей тамкар повинен обвинуватити шамаллума перед богом і свідками в одержанні срібла; шамаллум повинен повернути тамкарові усе взяте ним у потрійному розмірі.

§ 109. Якщо в домі корчмарки зберуться злочинці і вона не затримає цих злочинців і не приведе до палацу, – цю корчмарку слід убити.



§ 113. Якщо чоловік має за чоловіком борг хлібом або сріблом і без дозволу хазяїна хліба візьме хліб з житниці або з клуні, – цього чоловіка слід викрити в тому, що він взяв хліб з житниці або з клуні без (дозволу) хазяїна хліба, і він повинен повернути весь взятий ним хліб і втрачає все, дане ним в позику.

§ 115. Якщо чоловік, маючи за чоловіком борг хлібом або сріблом, візьме в заставу належну йому особу, і взятий в заставу помре в домі того, хто його взяв в заставу, природною смертю, то ця судова справа не веде до позову.

§ 116. Якщо взятий в заставу помре в домі того, хто взяв в заставу, від побоїв або жорстокого поводження, – хазяїн взятого в заставу повинен викрити свого тамкара (позикодавця); якщо взятий в заставу – син чоловіка, слід убити його сина, якщо він – раб чоловіка, він повинен відважити 1/3 міни срібла і втрачає все, дане ним в позику.

§ 117. Якщо чоловік має на собі борг і він віддасть за срібло або віддасть в боргову кабалу свою жінку, свого сина чи свою дочку, – вони повинні служити в домі їх покупця або позикодавця (тільки) 3 роки; на 4-й рік слід відпустити їх на волю.

§ 120. Якщо чоловік зсипає свій хліб на схов у домі чоловіка і хлібна комора буде зламана, або домохазяїн, відчинивши комору, візьме хліб, або зовсім заперечуватиме, що хліб зсипано в його домі, – хазяїн хліба повинен клятвено показати перед богом свій хліб; домохазяїн повинен повернути хазяїнові хліба взятий ним хліб у подвійному розмірі.

§ 124. Якщо чоловік віддасть чоловікові на схов срібло, золото або іншу річ перед свідками і той відречеться, – цього чоловіка слід викрити, і він повинен повернути все, від чого відрікався, в подвійному розмірі.

§ 127. Якщо чоловік, простягнувши палець проти божої сестри або чиеїсь дружини, не доведе обвинувачення, то цього чоловіка слід повергнути перед судьями і оббрити йому виски.

§ 128. Якщо чоловік, взявши дружину, не укладе з нею договору, – ця жінка не дружина.

§ 129. Якщо чиюсь дружину застануть на ложі з іншим чоловіком, то слід їх зв'язати і кинути їх у воду. Якщо хазяїн дружини пощадить життя своєї дружини, то і цар пощадить життя свого раба.

§ 130. Якщо чоловік згвалтує жінку (іншого) чоловіка, яка ще не пізнала мужчини і живе в домі свого батька, і його застануть, коли він лежатиме на її лоні, – цього чоловіка слід убити; ця жінка лишається вільною від відповідальності.

§ 131. Якщо дружина буде під клятвою обвинувачена своїм чоловіком, хоч її не застали на ложі з іншим чоловіком, то вона повинна поклястися богом і може повернутися в свій дім.

§ 132. Якщо проти чиеїсь дружини буде простягнений палець через іншого мужчину, хоч її не застали на ложі з іншим мужчиною, то заради свого чоловіка вона повинна кинутися в річку.

§ 134. Якщо чоловік буде забраний в полон і в його домі немає засобів для прожитку і його дружина ввійде в дім іншого, – ця жінка не винна.

§ 135. Якщо чоловік буде забраний в полон і в його домі немає засобів для прожитку, і через те його дружина ввійде в дім іншого і родить дітей, а потім її чоловік повернеться і дістанеться до своєї общини, то ця жінка повинна повернутися до свого першого чоловіка; діти ідуть за батьком.

§ 138. Якщо чоловік вирішить відринуть свою першу дружину, яка не народила йому дітей, то він повинен віддати їй все срібло її викупної плати і повернути їй посаг, принесений нею з дому її батька, і може відринуть її.

§ 141. Якщо дружина, живучи в домі свого чоловіка, вирішить покинути його, стане марнотратною, почне розоряти свій дім, ганьбити свого чоловіка, – її слід викрити; якщо чоловік її захоче відринуть її, – він може відринуть її і не повинен давати їй на дорогу нічого як її розвідну плату. Якщо її чоловік не захоче відринуть її, – чоловік її може взяти іншу дружину; ця жінка повинна жити в домі свого чоловіка як рабиня.

§ 144. Якщо чоловік візьме заміж божу жону, ця жона дасть своєму чоловікові рабиню і створить таким чином дітей, а цей чоловік захоче взяти собі наложницю, – цього не слід дозволяти йому, він не може взяти наложницю.

§ 146. Якщо чоловік візьме собі божу жону, вона дасть своєму чоловікові рабиню, і ця рабиня родить дітей, а потім вона стане рівняти себе до своєї господині, – бо вона родила дітей, її хазяйка не може віддати її за срібло; вона може накласти на неї знак рабства і залічити її до рабинь.

§ 150. Якщо чоловік подарує своїй дружині поле, сад, дім або (рухоме) майно і видасть їй документ з печаткою, то після смерті її чоловіка її діти не можуть вимагати від неї нічого по суду; мати може віддати свою спадщину своєму улюбленому синові; брату вона не повинна віддавати.

§ 153. Якщо дружина дасть умертвити свого чоловіка заради іншого чоловіка, – цю жінку слід посадити на кіл.

§ 154. Якщо чоловік пізнає свою дочку, – цього чоловіка слід вигнати з общини.

§ 159. Якщо чоловік принесе шлюбний дар в дім свого тестя, віддасть викупну плату, (але) зверне очі на іншу жінку і скаже своєму тестеві: «Я не візьму твоєї дочки», – батько дівчини може забрати все принесене йому.

§ 160. Якщо чоловік принесе в дім свого тестя шлюбний дар і віддасть викупну плату, а потім батько дівчини скаже: «Я не віддам тобі моєї дочки», – він повинен повернути в подвійному розмірі все принесене йому.

§ 165. Якщо чоловік подарує своєму синові, приємному в його очах, поле, сад або дім і видасть йому документ з печаткою, а потім батько умре, – коли брати почнуть ділитися, він (улюблений син) повинен взяти подарунок, даний йому батьком, і, крім того, вони повинні поділити між собою майно в домі їх батька нарівно.

§ 168. Якщо чоловік вирішить вигнати свого сина і скаже суддям: «Я вижену мого сина», судді повинні розслідувати його справу; якщо син не вчинив тяжкого гріха, (достатнього) для того, щоб відринуть його від спадщини, – батько не може позбавити свого сина спадщини.

§ 169. Якщо він вчинив проти батька тяжкий гріх, (достатній) для того, щоб відринуть його від спадщини, вони повинні на перший раз простити його; а якщо він учинив тяжкий гріх вдруге, – батько може позбавити свого сина спадщини.

§ 170. Якщо чоловікові його дружина родить дітей і його рабиня (теж) родить дітей, і батько за життя скаже дітям, народженим йому рабинєю: «Мої діти», прирівняє їх до дітей дружини, а потім батько умре, – діти дружини і діти рабині повинні ділити між собою майно в домі їх батька нарівно; син дружини під час поділу повинен вибрати і взяти свою частину першим.

§ 175. Якщо раб палацу або раб мушкенума візьме заміж дочку чоловіка і вона родить дітей, то хазяїн раба не може вчиняти позов на дітей дочки чоловіка про те, щоб повернути їх в рабство.

§ 187. Приймака євнуха, що служить в палаці, і сина блудниці не можна вимагати назад.

§ 188. Якщо ремісник візьме малолітнього приймака і навчить його свого ремесла, – його не можна вимагати назад.

§ 189. Якщо він не навчить його свого ремесла, – цей приймак може повернутися в дім свого (рідного) батька.

§ 192. Якщо син євнуха або блудниці скаже своєму названому батькові або названій матері: «Ти не батько мені» або «Ти не мати мені», – йому слід відрізати язик.

§ 193. Якщо син євнуха або син блудниці дізнається про дім свого рідного батька і зненавидить свого названого батька або названу матір і піде в дім свого батька, – йому слід вирвати око.

§ 194. Якщо чоловік віддасть свою дитину до мамки і ця дитина умре в руках мамки, а мамка без відома її батька та її матері підмінить її іншою дитиною, – її слід викрити, і за те, що вона без відома її батька та її матері підмінила її іншою дитиною, слід відрізати їй груди.

§ 195. Якщо син ударить свого батька, – йому слід відрізати пальці.

§ 196. Якщо чоловік ушкодить око сина чоловіка, – слід ушкодити його око.

§ 197. Якщо він зламає кістку сина чоловіка, – слід зламати його кістку.

§ 198. Якщо він ушкодить око мушкенума або зламає кістку мушкенума, – він повинен відважити 1 міну срібла.

§ 199. Якщо він ушкодить око раба чоловіка або зламає кістку раба чоловіка, – він повинен заплатити половину його купівельної ціни.

§ 200. Якщо чоловік виб'є зуб рівного собі, – слід вибити його зуб.

§ 201. Якщо він виб'є зуб у мушкенума, – він повинен відважити 1/3 міни срібла.

§ 202. Якщо чоловік ударить по щоці вищого за становищем, ніж він сам, – слід на зборах (публічно) ударити його 60 раз батоном з волової шкіри.

§ 203. Якщо син чоловіка ударить по щоці рівного собі сина чоловіка, – він повинен відважити 1 міну срібла.

§ 204. Якщо мушкенум ударить по щоці мушкенума, – він повинен відважити 10 сиклів срібла.

§ 205. Якщо раб чоловіка ударить по щоці сина чоловіка, – слід відрізати йому вухо.

§ 206. Якщо чоловік ударить чоловіка в бійці, заподіє йому ушкодження, – цей чоловік повинен поклястися: «Я ударив його ненавмисно», і оплатити лікаря.

§ 207. Якщо потерпілий умре від побоїв, то він повинен поклястися, і якщо потерпілий – син чоловіка, він повинен відважити 1/2 міни срібла.

§ 208. Якщо потерпілий – син мушкенума, – він повинен відважити 1/3 міни срібла.

§ 209. Якщо чоловік ударить дочку чоловіка і вона від того викине плід, – він повинен заплатити за її плід 10 сиклів срібла.

§ 210. Якщо ця жінка умре, – слід убити його дочку.

§ 211. Якщо він ударить дочку мушкенума і вона від того викине плід, – він повинен відважити 5 сиклів срібла.

§ 212. Якщо ця жінка умре, – він повинен відважити 1/3 міни срібла.

§ 213. Якщо він ударить рабину чоловіка і вона від того викине плід, – він повинен відважити 2 сиклі срібла.

§ 214. Якщо ця рабиня умре, – він повинен відважити 1/3 міни срібла.

§ 215. Якщо лікар зробить чоловікові тяжкий надріз бронзовим ножем і вилікує цього чоловіка або зніме більмо у чоловіка бронзовим ножем і вилікує око чоловіка, – він повинен одержати 10 сиклів срібла.

§ 216. Якщо хворий – мушкенум, – він повинен одержати 5 сиклів срібла.

§ 217. Якщо хворий – раб чоловіка, – хазяїн раба повинен віддати лікареві 2 сиклі срібла.

§ 218. Якщо лікар зробить чоловікові тяжкий надріз бронзовим ножем, заподіє смерть цьому чоловікові або зніме більмо у чоловіка бронзовим ножем і ушкодить око чоловіка, – йому слід відрізати пальці.

§ 219. Якщо лікар зробить тяжкий надріз бронзовим ножем рабу мушкенума, заподіє йому смерть, – він повинен віддати раба за раба.

§ 220. Якщо він зніме бронзовим ножем більмо і ушкодить його око, – він повинен відважити сріблом половину його купівельної ціни.

§ 221. Якщо лікар виправить чоловікові зламану кістку або вилікує болючий опух, – хворий повинен відважити лікареві 5 сиклів срібла.

§ 223. Якщо хворий – раб чоловіка, – хазяїн раба повинен, відважити лікареві 2 сиклі срібла.

§ 226. Якщо цирульник без дозволу хазяїна раба збриє або накладе знак непродажного раба, – цьому цирульникові слід відрізати пальці.

§ 228. Якщо будівник збудує чоловікові дім і завершить його, – він (домохазяїн) повинен дати йому подарунок – 2 сиклі срібла за кожний сар площі дому.

§ 229. Якщо будівник збудує чоловікові дім і зробить свою роботу неміцно, так що збудований ним дім завалиться і заподіє смерть домохазяїну, – цього будівника слід убити.

§ 230. Якщо він заподіє смерть синові домохазяїна, – слід убити сина будівника.

§ 231. Якщо він заподіє смерть рабу домохазяїна, – він повинен віддати домохазяїну раба за раба.

§ 232. Якщо він погубить майно, – він повинен повернути все погублене ним; а за те, що збудував дім неміцно, так що він завалився, повинен відбудувати цей дім своїм коштом.

§ 244. Якщо чоловік найме вола або осла і його умертвить в степу лев, – збиток падає тільки на його хазяїна.

§ 245. Якщо чоловік найме вола і заподіє йому смерть внаслідок недбайливості або побоїв, – він повинен хазяїнові вола віддати вола за вола.

§ 249. Якщо чоловік найме вола і його поразить бог, так що він здохне, – той, хто найняв його, повинен поклястися богом і бути вільним від відповідальності.

§ 257. Якщо чоловік найме орача, – він повинен давати йому 8 курру хліба на рік.

§ 274. Якщо чоловік найме ремісника, – то (найману) плату землекопа... 5 ше срібла, плату кравця ...ше срібла, плату каменеріза ... ше срібла, плату коваля ..ше срібла, плату столяра 5 ше срібла, плату чинбаря ...ше срібла, плату тесляра 4 ше срібла, плату суднобудівника ...ше срібла, плату будівника ...ше срібла на день він повинен давати.

§ 280. Якщо чоловік купить у ворожій країні раба або рабиню чоловіка і, коли прийде в свою країну, хазяїн раба або рабині пізнає свого раба або рабиню, то коли ці раб і рабиня – діти країни (тобто Вавилонії), – їх слід відпустити на волю без винагороди сріблом.

§ 282. Якщо раб скаже своєму хазяїнові: «Ти не хазяїн мені», – він повинен викрити його як свого раба, і потім його хазяїн може відрізати йому вухо.

## Закони Ману

### (Витяги)

#### ГЛАВА I

- 31. Задля процвітання світів він (мається на увазі божественна суть – Пуруші) створив із своїх вуст, рук, стегон і ступнів відповідно брахмана, кшатрія, вайшія і шудру.
- 88. Навчання, вивчення Вед, жертвопринесення для себе і жертвопринесення для інших, подання і отримання милостині він встановив для брахманів.
- 89. Охорону підданих, подання милостині, жертвопринесення, вивчення Вед і несхильність до мирських утіх він вказав для кшатрія.
- 90. Пасіння худоби, а також подання милостині, жертвопринесення, вивчення Вед, торгівлю, лихварство і землеробство – для вайшія.
- 91. Але тільки одне заняття Владика (Ману) вказав для шудри – смиренне служіння цим трьом варнам.
- 96. Із живих істот найкращими вважаються ті, які мають душу, а серед них – ті, які живуть розумом, серед наділених розумом – люди, серед людей – брахмани...
- 98. Лише народження брахмана – вічне здійснення дхарми (гідності, добродійності), адже він народжений для дхарми і визначений для ототожнення з Бхармою (Богом-Творцем).
- 100. Все, що існує у світі, – власність брахмана; внаслідок зверхності народження тільки брахман має право на все це.
- 101. Брахман їсть тільки своє, носить – своє і дає – своє; адже інші люди існують завдяки милості брахмана.

#### ГЛАВА II

- 1. Узнайте той священний закон, якому слідують люди, що вивчили Веду і який збережений у серцях людей добродійних, завжди чужих ненависті і пристрастей.
- 2. Діяти виключно через бажання винагороди не похвально, але незалежності від такого бажання не можна знайти на цьому світі: на (цьому) бажанні засновано вивчення Веди і виконання дій, наказаних Ведою.
- 4. Тут (на землі) немає жодної справи, яка була б здійснена людиною, вільною від бажання винагороди; все, що би не робила (людина), є наслідком бажання винагороди.
- 12. Веду, священний переказ, звичаї людей добродійних і відчуття самозадоволення мудрі визнали за чотири очевидні джерела складання священного закону.
- 31. Перша половина імені брахмана [має позначати що-небудь] сприятливе, кшатрія – сполучене з могутністю, вайшія – з багатством, ім'я ж шудри [має виражати що-небудь] зневажливе.

- 32. Друга половина імені брахмана має бути словом, що відображає щастя, кшатрія – що відображає захист, вайшія – благополуччя і шудри – служіння.
- 155. Старшинство між брахманами визначається [священим] знанням, між кшатріями – доблестю, між вайшіями – достатком у збіжжі [та іншому майні], між шудрами ж – лише віком.

## ГЛАВА VII

- 1. Я викладу вам обов'язки царів і покажу, як цар має поводитися, як він був створений і як [він може досягти] високого успіху.
- 2. Кшатрій, який отримав згідно закону приписане Ведою присвячення, повинен належним чином охороняти весь цей [світ].
- 3. Бо, коли всі створіння, які були без царя, розсіялися в різні боки від страху, Владика створив царя для захисту всього цього [світу].
- 8. Навіть якщо цар – дитина, він не повинен зневажатись думаючими, що він тільки людина, оскільки він – велике божество з тілом людини.
- 11. Той, у милості якого перебуває Падма, богиня щастя, в доблесті якого живе перемога, в гніві якого мешкає смерть, утворений з блиску всіх Богів.
- 14. Для царя Владика колись створив свого власного сина – Покарання, захисника всіх творінь, (втілення) закону, який створений із слави Брахми.
- 15. Із страху перед ним всі створіння, рухомі і нерухомі, виконують те, що їм наказано, і не ухиляються від виконання [дхарми].
- 19. Якщо покарання накладається належним чином, після [належного] міркування, воно робить народ щасливим; але накладене без міркування, воно губить все.
- 20. Якби цар не накладав енергійно покарання на тих, які заслуговують на покарання, то сильні зажарили б слабких, як рибу на рожні.
- 21. Ворона стала б клювати жертвний пиріг, і собака став би лизати жертвну їжу, і не залишилося б ні у кого власності, нижчі захопили б місце вищих.
- 22. Покаранням весь світ тримається в порядку, бо важко знайти людину бездоганну; через страх покарання весь світ удасться до наказаних йому занять.
- 24. Всі варни зіпсувалися би [від змішання], всі перешкоди повалилися б і всі люди постали б один проти одного через помилки у застосуванні покарання.
- 25. Але де покарання, чорного кольору і з червоними очима, сміливо виступає, знищуючи злочинців, там піддані не обурюються, якщо лише правитель добре судить.
- 26. Мудрі вважають справедливим суддею царя правдивого, такого, що поступає обачно, мудрого і обізнаного щодо [відносного значення] добротності, задоволення і багатства.
- 27. Цар, який належним чином накладає [покарання], примножує [ці] три [роди щастя]; але цар, зніжений, упереджений і лукавий, загине через [несправедливе] покарання.

- 28. Покарання – велика сила і важка для людей недосвідчених; воно губить царя, який ухиляється від свого обов'язку.
- 29. Воно може знищити його фортеці, володіння, весь світ разом з рухомим і нерухомим [творінням], а також мудреців і богів, що мешкають на небі.
- 30. Покарання не може бути справедливо накладене тим, хто не має хороших радників, недоумкуватим, жадібним, недосвідченим і прив'язаним до плотських задовольень.
- 31. Чистим, вірним слову, таким, хто діє за правилами [священного закону], хто має хороших радників, і розумним, покарання може бути накладене (справедливо).
- 35. Цар має бути захисником варни, які, згідно їх становищу, виконують різні обов'язки.
- 36. Що має бути зроблене ним і його слугами для захисту свого народу, я поясню вам в належному порядку.
- 43. У тих, які знають три Веди, він повинен вивчати потрібне [священне знання], первинне мистецтво управління, метафізику і пізнання [високої] Душі; у народу – [знання], що відносяться до [різних] ремесел і професій.
- 44. Вдень і вночі він повинен ретельно дбати про приборкання своїх пристрастей, бо (лише) той, хто приборкав свої власні пристрасті, може тримати в покорі своїх підданих.
- 54. Він повинен призначати сім або вісім міністрів, предки яких були царськими слугами, досвідчених в науках, хоробрих, досвідчених у військовій справі, шляхетного походження і перевірених.
- 56. Він повинен щодня обговорювати з ними звичайні справи.
- 57. [Спочатку] запитавши думки кожного [з міністрів] окремо, а [потім погляди] всіх разом, він повинен робити те, що [більш за все] є вигідним для нього в його справах.
- 58. Але з найвидатнішим з них, вченим брахманом, цар повинен радитися про найважливіші справи... царського правління.
- 59. Прийнявши разом з ним своє остаточне рішення, він повинен цю справу здійснити.
- 60. Він повинен також призначати інших службовців, чесних, розумних, твердих, сповна здатних збирати гроші і сповна перевірених.
- 65. Армія є залежною від військового начальника, контроль над підданими – від армії, скарбниця і країна – від царя, мир і його протилежність [війна] – від посла.
- 88. Хоробрість у битві, захист народу, шанування брахманів – кращі засоби для царя досягти щастя.
- 95. Хто особисто захоплює колісницю, коня, слона, парасольку, гроші, зерно, тварин, жінок, все інше добро і недорого цінний метал – це його.



- 97. Нехай воїни віддадуть кращу частку царю – так сказано у Веді; не захоплене окремо повинно бути царем розподілене між всіма воїнами.
- 111. Той цар, який унаслідок затьмарення безрозсудно гнобить своїх підданих, незабаром разом зі своїми родичами позбудеться царства і життя.
- 114. Підкореність треба забезпечувати, розташувавши загін воїнів між двома селами, трьома, п'ятьма, а також сотнями сіл.
- 115. Він повинен призначити старосту для кожного села, десятника для десяти сіл, старосту для двадцяти, сотника для ста, а також тисяцького для тисячі сіл.
- 116. Сільський староста нехай сам повідомляє належним чином про злочини, вчинені у селі, керівнику десятима селами, керівник десятима – керівнику двадцятьма.
- 117. Керівник двадцятьма селами нехай все це повідомляє сотнику, а сотник – особисто керівнику тисячі.
- 118. Те, що має бути віддане царю мешканцями села щоденно – харчі, питво, паливо – нехай збирає сільський староста.
- 120. За їх діями у селах, а також за приватними справами нехай наглядає особисто сановник царя – вірний і невтомний.
- 121. У кожному місті треба призначити головного керівника, який думає про всі справи, високого чину, грізного на вигляд, що нагадує планету серед зірок.
- 122. Ця [людина] завжди особисто повинна відвідувати всіх [чиновників]; за допомогою своїх контролерів він повинен належним чином спостерігати за їх діями в їх округах.
- 123. Бо царські слуги, що призначаються для захисту [народу] зазвичай стають хитрунами, які намагаються оволодіти власністю інших; він повинен захищати підданих від таких [людей].
- 124. Цар повинен конфіскувати все майно і засилати тих розбещених [чиновників], які дозволяють собі брати гроші від прохачів.
- 127. Розглянувши [ціни], за якими товари куплені і продані, відстань, [витрати] на їжу і приправу, данину богам за безпечну доставку товарів, цар повинен змусити торговців заплатити мито.
- 128. Після [належного] обговорення цар в своїй державі завжди повинен призначати мита так, щоб і він сам і промисловець від своїх занять отримували [належний] прибуток.
- 129. Як п'явка, теля і бджола збирають свою їжу мало-помалу, так і цар повинен стягувати в своїй державі помірні щорічні податки.
- 133. Цар, навіть коли гине, нехай не бере податок із знавця Веди...
- 137. Нехай цар щорічно змушує простий народ, що живе у країні самостійним промислом, платити те, що називається податком.
- 138. Механиків та ремісників також й шудр, які займаються ручною працею, він може примусити працювати [на себе] один [день] щомісяця.

- 139. Він не повинен відсікати свій власний корінь (нестягуванням податків), ні корінь інших [людей] надмірною жадобою; бо той, хто відсікає свій власний корінь [або їх корінь] робить і їх і себе нещасними.
- 140. Цар, ретельно розглянувши [кожну] справу, має бути і суворим, і добрим; бо цар, і суворий, і добрий, вельми поважається.
- 205. Будь-яка справа на цьому світі залежить і від визначення долі і від зусилля людини; але шляхи долі незбагненні, а в справах людських потрібні зусилля.

## ГЛАВА VIII

- 1. Цар, який бажає розглянути судові справи, нехай з'являється підготовленим до суду разом з брахманами і досвідченими радниками.
- 9. Але, якщо цар не розглядає справи особисто, тоді необхідно призначити вченого брахмана для їх розгляду.
- 63. У судових справах мають допускатися свідки, гідні довіри, із усіх варн, що знають всю дхарму, яким чуже почуття жадоби.
- 68. Нехай свідчать щодо жінок – жінки, щодо двічінароджених – такі ж двічінароджені, чесні шудри – стосовно шудр, щодо низьконароджених – низьконароджені.
- 73. У випадку розбіжності свідків цар повинен приймати [як правдиве] покази більшості. У випадку рівного числа – [покази] тих, які відрізняються хорошими якостями, у випадку розбіжності між гідними – [покази] кращих із двічінароджених.
- 114. Або [суддя] може у важливих випадках змусити того, [кого він хоче випробувати], доторкнутися до вогню, або зануритися у воду, або доторкнутися до голів дружини і дітей окремо.
- 115. Той, кого полум'я не обпалює, кого вода не примушує [негайно] спливати, з ким не трапляється незабаром нещастя, повинен вважатися правдивим у клятві.

## Книга перша

I. 1. Отже, з досвіду видно, що всяка держава є певне об'єднання, а будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя. Адже всі діють заради того, що вважається достойним життям, тож вочевидь усі об'єднання прямують (у своїй діяльності) до певного щастя. До найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ, власне, прямує те об'єднання, що є найголовнішим і охоплює решту об'єднань. Саме воно називається державою або політичним об'єднанням.

2. Помиляються всі, хто вважає однаковими за змістом поняття «правитель держави», «цар», «господар дому», «пан». Адже вони міркують, ніби ці поняття відрізняються кількістю осіб, а не видом; приміром, господар – той, під чією владою небагато людей; у кого більше – той управитель; а хто має справу з іще більшою кількістю людей – це державець або цар; немовби ніякої відмінності не

існує між великою сім'єю і невеликою державою. Вони ж запевняють, нібито державець і цар відрізняються один від одного тільки тим, що цар особисто керує усіма справами, а державець має владу обмежену і певною мірою підкоряється засадам відповідної науки – політики.

3. Одначе такі міркування хибні. Це стане зрозуміло, коли розглядати їх у засвоєний нами спосіб: тобто, як і в інших випадках, розчленовуючи ціле на прості складники (аж до найдрібніших частин), ми, розглядаючи, з чого складається держава, побачимо, в чому полягає відмінність між згаданими вище поняттями і чи можливо кожному з них дати наукове тлумачення.

Коли ж дехто хоче розглянути, яким чином утворюються предмети спочатку, то найкраще починати розгляд так.

4. Перш за все, необхідність змушує сполучатися попарно тих, хто не може існувати одне без одного, – жінку й чоловіка, аби продовжити рід, і це сполучення – не від свідомого рішення, а зумовлюється природним прагненням, що притаманне й решті живих істот та рослин, – залишити після себе подібну істоту.

(Тому для самозбереження і об'єднуються) особа, що за своєю природою владарює, та особа, котра за своєю природою підвладна. Перша завдяки своїм розумовим властивостям здатна передбачати, і тому вона вже з огляду на свою природу є істотою, що владарює і панує; друга, оскільки здатна працювати лише фізично, – особа підвладна і раб. Тому і панові, й рабові корисне одне й те саме.

5. Але за природою жінка і раб – дві різні істоти. Адже природа робить зовсім не так, як ковалі, що в жалюгідний спосіб виготовляють «дельфійський ніж»; навпаки, у природі кожен предмет має своє певне призначення. Так, усякий інструмент буде найкращим тоді, коли виконуватиме не багато робіт, а тільки одну. Зрештою, у варварів жінка й раб перебувають в однаковому становищі. Причина цього та, що у них немає чинника, призначеного за своєю природою для панування. У них буває тільки одна форма об'єднання – між рабом і рабинею. Тому поети кажуть: «Над варварами грекам панувати належить; за своєю природою варвар і раб означають одне й те саме.

6. Отже, з перших двох форм об'єднання виходить головна (форма) – сім'я. І мав слушність Гесіод, кажучи: «Найперше дім, і дружина, і бик-землеорач»; у бідняків бик заміняв домашнього раба. Отже, і об'єднання, що виникло у природний спосіб для задоволення щоденних потреб, є сім'я; про членів такої сім'ї Харонд каже, що вони їдять з одного казана, а Епіменід називає їх їдцями з одного димаря.

7. Об'єднання ж, що складається з більшої кількості сімей і задовольняє не тимчасові потреби, – поселення. Тому найбільшою мірою природно, що поселення можна вважати за колонію сім'ї; дехто й називає членів того самого дому «молочними братами», «синами» і «внуками». Ось чому в грецьких поселеннях спочатку управляли царі (тепер таке ще спостерігається в негрецьких народів). Адже вони утворилися, оскільки визнали над собою

царську владу: бо в кожній сім'ї повелося, що царем ставав старший син. І в колоніях-поселеннях дотримувались того ж порядку, в силу кровних зв'язків між їхніми членами. Саме про це й мовить Гомер: «Править кожен дружиною і дітьми», – бо вони жили розпорошено, як, зрештою, жили люди в найдавніші часи. І про богів говорять, нібито вони мають царя; бо людьми – почасти нині, а почасти і в найдавніші часи – управляли царі, і як люди уподібнюють зовнішній вигляд до свого, достоту так вони поширили уявлення і на спосіб їхнього життя.

8. Об'єднання, складене з більшої кількості поселень, є вже довершена держава, яка, так би мовити, досягла повною мірою самодостатнього стану й виникла для задоволення життєвих потреб, але існує заради досягнення впорядкованого життя. Звідси випливає, що всяка держава, як і первинні об'єднання, – природне утворення: вона є їхнім завершенням, тобто завершення – це є природа. Адже ми називаємо природою кожен об'єкт: візьмімо, наприклад, природу людини, коня, сім'ї – той їхній стан, що утворюється при завершенні їхнього розвитку. Більше того: досягнення кінцевої мети означає найвище завершення, а самодостатнє існування є і завершенням, і найкращим станом.

9. Звідси видно, що держава належить до того, що існує за природою, і що 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.

10. Те, що людина є істота політична більшою мірою, ніж бджоли і всякого роду стадні тварини, видно з такого. Природа, як ми твердимо, нічого не робить даремно; тим часом з-поміж усіх живих істот тільки людина має здатність говорити. Адже голос передає смуток і радість, тому він притаманний і решті живих істот (оскільки їхні природні властивості розвинуті до такої міри, аби відчувати радість і смуток та передавати ці відчуття одне одному). Але мова здатна передавати як щось корисне, так і шкідливе, достоту як і те, що справедливе і несправедливе.

11. Ця властивість людей відрізняє їх від інших живих істот: тільки людина здатна сприймати такі поняття, як добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Сукупність усього цього і складає основу сім'ї та держави.

Держава порівняно із сім'єю та кожним з нас є первинною з природи, бо необхідно, аби ціле передувало частині. Коли, скажімо, знищити живу істоту в її цілому, і в неї не буде ніг, не буде рук, то залишиться тільки назва їх, достоту як ми кажемо «кам'яна рука»; бо й рука, відокремлена від тіла, буде сама такою кам'яною рукою. Всякий-бо предмет визначається дією, яку він чинить, та можливістю її здійснити; коли ці можливості втрачені, не можна говорити про предмет як такий: залишиться тільки його позначення.

12. Отже, держава існує з природи й, очевидно, з природи передує кожній людині; оскільки ж людина, опинившись у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою, то вона так співвідноситься з державою, як усяка частка зі своїм цілим. Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або тварина, або божество. Завдяки природі люди прагнуть до державного об'єднання. Перший, хто встановив такий порядок, учинив найбільше благо. Людина, котра досягла свого вивершення, – найдосконаліша з-поміж живих істот, і навпаки, людина, що живе поза законом і правом, – найгірша за всіх, бо несправедливість, що володіє зброєю, – найбільший тягар. Від природи людині дано в руки зброю – розсудливість і чеснотливість, але ними можна користуватися і противним чином. Тому нерозсудлива і нечеснотлива людина стає найнечеснотливішою і дикою істотою, маючи найнищівші бажання в їжі і статевих зносинах. Поняття ж справедливості пов'язане з уявленням про державу, бо вона впорядковує засади політичного об'єднання. А правосуддя є мірилом справедливості.

II. 1. З'ясувавши, з яких частин складається держава, ми повинні насамперед сказати про утворення сім'ї, бо кожна держава складається з окремих сімей. Сім'я, своєю чергою, складається з частин, сукупність яких становить її організацію. Повноцінна сім'я складається з двох частин: рабів та вільних. Оскільки дослідження кожного складника треба починати з розгляду найдрібніших частин, його часток, а первісними і найдрібнішими частками сім'ї є господар і раб, чоловік і дружина, батько й діти, то слід розглянути кожен з цих трьох складників: що являє собою кожен з них і яким він має бути?

2. Отже, відносини між цими трьома парами складників можна схарактеризувати так: господар, раби; шлюбне співжиття чоловіка й дружини, – воно не має особливого терміна для свого позначення; і батьківське (ці відносини також не мають особливого позначення). Щоправда, існує ще один складник сім'ї, який, на думку декого, і є її організація. На думку ж інших, він – її найголовніша частина. Маю на увазі те, що стосується способу нагромадження; в чому його суть – про це піде мова далі.

Передовсім розгляньмо зв'язок господар – раб, у чому полягає необхідність таких взаємин. І побачимо, чи зможемо ми, розкриваючи це питання, дійти правильнішої точки зору порівняно з тими, які маємо.

3. Адже, на думку одних, влада господаря над рабом є ніби наукою, як, зрештою, і владне порядкування в сім'ї, і державна, й царська влада, – про що згадано вже раніше. На думку інших, навпаки, сама влада господаря над рабом протиприродна; бо за природою не існує ніяких відмінностей, тільки згідно із законом один – раб, другий – вільний. Тому й влада господаря над рабом, ґрунтуючись на сваволі, несправедлива.

4. Отже, власність є частина дому і придбане – частина домашнього господарства. Адже без найнеобхідніших предметів неможливо не тільки добре

жити, але й жити взагалі. Як у всіх ремеслах конче необхідно, щоб були господарчі знаряддя, аби певну роботу довести до кінця. Так і в сімейній справі. Одні з цих інструментів неживі, інші – живі (приміром, для капітана корабля кермо – неживе знаряддя, стерновий – живе), тому що в мистецтвах ремісник виконує роль знаряддя. Ось чому придбання власності для господаря дому є немовби знаряддям для його існування. І воно (придбання) вимагає багато інструментів, причому раб – чиясь жива власність, достоту мов ремісник, що стоїть попереду всяких інструментів.

5. Коли б кожне знаряддя могло саме виконувати притаманну йому роботу за наказом чи навіть помахом господаря, немов ті статуї Дедала або триніжки Гефеста, про що поет мовить, ніби вони «зі своєї волі приходили на зібрання богів»; коли б ткацькі човники самі ткали, а плектри самі грали на кіфарі, – тоді будівничим не потрібні були б робітники, господарям – раби.

Отже, знаряддя призначені для продуктивної діяльності, а власність – знаряддя активної діяльності. Користуючись-бо ткацьким човником, ми отримуємо дещо інше, що йде всупереч його застосуванню. Тоді як одяг і ложе є тільки предметами користування. 6. З огляду ж на особливі відмінності між виробничою та активною діяльністю, потрібні, відповідно, й різні інструменти для одного й другого. Певна річ, життя – активна форма діяльності, а не виробнича. Отож раб служить тому, що належить до діяльності активної. «Власність» називають у тому ж сенсі, що й «частина». Частина ж не є лише частиною чогось іншого, вона – просте поєднання з цим іншим. Звідси, господар дому є тільки власником раба, але не належить йому. А раб – не лише раб господаря, а повністю належить йому.

7. Із сказаного зрозуміло, хто такий раб за своєю природою і за своїм призначенням. Хто природно не належить самому собі, а іншій людині – він, хоч і людина, однак за своєю природою раб. Людина ж належить іншій, якщо вона, залишаючись людиною, стає власністю; і вона, як власність, існуючи відокремлено, є діяльним засобом.

Отже, слід розглянути, чи може бути такою людина за своєю природою, тобто рабом, і чи є це щастям, справедливістю, коли дехто перебуває у становищі раба, чи ні. Але всяке рабство суперечить природі.

8. Неважко з'ясувати це питання з допомогою суджень і дійти певного висновку, ґрунтуючись на фактичних даних. Адже 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.

9. Адже в усьому, що становить єдине ціле, утворене з кількох частин, нерозривно зв'язаних між собою або роз'єднаних, – в усьому цьому чітко

вирізняються два первні: влади й підлеглості. Це – загальний закон природи: він присутній у всіх живих істотах. Навіть у неживих предметах, от як у музичній гармонії, можна спостерігати певний принцип панування. Однак це питання вимагає окремого розгляду.

10. Жива істота складається насамперед з душі й тіла, одне з них за природою – владний початок, інше – підлеглий. А ще природу предмета необхідно розглядати в його первісному, а не зіпсутому стані. Тому й людину треба розглядати в її найкращому фізичному і психічному стані, аби добре зрозуміти наше твердження. Адже в розбещених або схильних до зіпсутостей людей (ми бачимо це) тіло панує над душею, тобто вони поводяться гидко і протиприродно.

11. Отже, згідно з нашим твердженням, у всякій живій істоті можна спостерегти владу пана і владу політичну. Душа владарює у тілі як пан, а розум над нашими бажаннями – як державець. Звідси зрозуміло, наскільки природно й корисно для тіла перебувати під владою душі, а бажанням, що піддаються збуренням, – під владою розуму. Коли ж буває навпаки або встановлюється рівновага між ними, – людині заподіюється шкода.

12. Достеменно так можна говорити і про людей, і про живих істот. Скажімо, домашні тварини за своєю природою кращі, ніж дикі. І для них усіх краще перебувати під владою людини. Завдяки цьому вони мають дещо від блага. Так само й чоловік стосовно жінки: перший за своєю природою стоїть вище, друга – нижче, і тому він панує, а вона перебуває в стані підлеглості.

13. Такий самий спосіб стосунків мусить панувати й між усіма людьми. Отже, всі, хто відрізняється від інших людей такою мірою, якою душа відрізняється від тіла, а людина від тварини (сюди належать ті, чия діяльність пов'язана з фізичною працею, і це найкраще, що вони можуть робити), – такі люди за своєю природою раби; для них, як і для вказаних вище живих істот, найкраще існування – бути під чийось владою. Адже раб за природою – той, хто може належати іншому, тому він і належить іншому. І ті, в кого вистачає розсудливості розуміти чийсь накази, але хто не здатен наказувати іншим живим істотам, – ті неспроможні осягнути веління розуму, а коряться почуттям.

14. І користь, яку дають домашні тварини, мало чим відрізняється від користі, яку дають раби: і ті, й ті своїми фізичними силами допомагають задовольнити наші повсякденні потреби.

Природа прагне, аби і в фізичному відношенні вільні люди відрізнялись від рабів; в останніх – бо тіло велике за розмірами, придатне для виконання необхідних робіт, пов'язаних з фізичною силою; вільні люди тримаються пряміше і не здатні до таких робіт. Вони здатні саме до політичного життя, яке в них ділиться на діяльність воєнного і мирного часу. Трапляється й навпаки: одні мають лише тіло, притаманне вільним, а інші – душу.

15. А втім, зрозуміло, що коли б людина вирізнялася своїм тілом такою мірою, якою вирізняються зображення богів, то про всіх людей, котрі не мають

статури, сказали б, що вони гідні бути їхніми рабами. Коли це справедливо з огляду на фізичну природу людей, то ще справедливіше вважати, що таке розмежування має місце і в їхній психічній природі; але красу душі не так легко побачити, як красу тіла. У всякому разі, зрозуміло, що одні люди за природою вільні, інші – раби, і для них таке становище корисне й справедливе.

16. Та неважко побачити, що мають певну слухність і ті, хто стверджує протилежне. Справді, поняття «рабство» і «раб» вживаються у подвійному розумінні: раби і рабство бувають згідно із законом. Закон – немовби згода, відповідно до якої захоплене на війні вважають власністю тих, хто заволодів ним. А втім, багато хто відносить це право до тих протизаконів, які інколи проголошують оратори: було б жорстоко, коли б людина, вирізняючись тілесною дужістю і здатністю до насильства, вважала захопленого силоміць за раба і підвладного собі. Та все ж одні дотримуються такої думки, інші – ні. Існують розбіжності в цьому питанні навіть серед мудреців.

17. Причиною розбіжностей і суперечок у цьому питанні є те, що й чеснотливість, маючи відповідні засоби, може чинити насильство; завжди – бо чиясь перевага полягає у мірі певного блага, тому й насильство, здається, має щось від добродетельності. Отже, сперечатися можна тільки щодо поняття «справедливість». На думку одних, із справедливістю пов'язана доброзичливість до решти людей. На думку інших, справедливість полягає в пануванні дужчої людини.

18. Коли ж розглянути кожне з цих тверджень окремо, пересвідчимось, що жодне з них не має ні безперечності, ні переконливості і що тільки чеснотливість, як найкраще з-поміж усього, повинна бути при владі й панувати. Декотрі, спираючись, як вони гадають, на певну засаду справедливості, оскільки закон означає справедливе, вважають, нібито рабство, яке виникає внаслідок війни, – справедливе. Однак і заперечують це. Справді, виявляється, що принцип війни несправедливий; нікому ж не спадає на думку твердити, ніби той, хто не заслуговує бути рабом, мусить ним бути. А то може трапитись так, що людина найшляхетнішого походження, захоплена в полон і продана в рабство, стане рабом, і її нащадки теж успадкують цей стан. Тому вони (дотримуючись такої думки) не хочуть називати їх рабами, а називають так тільки варварів. Однак, стверджуючи це, вони, як було сказано на початку, не шукають чогось іншого, а тільки рабів за природою. Отже, необхідно погодитися з тим, що одні люди скрізь раби, інші ж ніде не бувають такими.

19. Точнісінько так і щодо питання про шляхетне походження. Вони вважають себе шляхетними не тільки вдома, а й скрізь, варвари ж шляхетні тільки на своїй землі; тобто в їхньому розумінні шляхетний стан теж буває різним: для одних він безумовний, для інших – не безумовний. В такому ж розумінні Єлена у Феодекта заявляє: «Мене, чиї предки з обох колін – божественні, хто посміє назвати рабинею?» Стверджуючи таке, вони тільки завдяки ознакам «чеснотливість» і «розбещеність» розрізняють людей рабського



й вільного походження, шляхетного й нешляхетного стану. Вони вважають, нібито, як від людини народжується людина, а від тварини – тварина, так і від чеснотливих батьків – чеснотливі діти. Природа, зрештою, теж прагне до цього, але часто їй не вдається так зробити.

20. Таким чином, із сказаного зрозуміло, що сумніви в цьому питанні (про природу рабства) небезпідставні: з одного боку, одні за своєю природою – не раби, інші – не вільні; з другого ж боку, оскільки така відмінність існує, – одним корисно й справедливо бути рабами, іншим – вільними. Отже, одним за природою належить панувати, іншим – коритися, і саме тому, хто наділений від природи владою – призначений бути паном. Однак погана влада не дає користі ні тим, ні тим. Бо все, що корисне цілому, корисне й для частини; все, що корисне для тіла, корисне й для душі. А раб – це ніби певна, хоч і жива, частина пана, хоч і відокремлена, але частина його тіла.

21. Тому між паном і рабом мають бути дружні стосунки, бо так закладено від природи. В тих же, хто у цій справі спирається на закон і насильство, відбувається зовсім навпаки.

З цього видно, що влада господаря дому і державця – не однакові поняття, зрештою, як і всі види влади. Адже влада над вільними за своєю природою – одне, влада над рабами – інше. Влада господаря у сім'ї – влада однієї людини, монархія. Адже у всякій сім'ї управляє одна людина (монархічно). Влада державця – це влада над вільними й рівними.

22. Господарем дому називають не за знання, а за природні властивості. Достоту так можна говорити і про раба, і про вільного. Щоправда, наука про вільних та рабів існує. Науку про рабство можна уявити на прикладі із Сиракузами, де один знаменитий вчений викладав її. За відповідну платню він навчав хлопців-рабів, як виконувати домашні роботи, скажімо, кухонні справи та інші необхідні роботи. Адже вони теж бувають різними, як, зрештою, різняться раб від раба, господар від господаря, про що каже одне прислів'я: «Рабові – рабське, а панові – панське».

23. Отже, всі такі науки – рабські. Наука ж про владу господаря дому – як користуватися рабом. Бо поняття «господар» не означає володіння рабами, а вміння користуватися ними. Ця наука не містить нічого великого і преславного; бо вміння раба виконувати накази означає вміння пана віддавати ці накази. У випадку, якщо господар, маючи можливість, уникає цих турбот, його обов'язки бере на себе управитель. А сам пан займається політичними справами або філософією. Щодо науки про придбання рабів, то вона, на відміну від інших, згаданих вище, є наукою про війну чи полювання (наскільки це справедливо). Ось такі наші міркування про господаря і раба.

1. Отже, розгляньмо питання про власність взагалі й про її набуття, зважаючи на те, що раб теж є частиною власності. Для цього скористаймося прийнятим раніше способом розгляду. У декого одразу ж можуть виникнути сумніви, чи наука про набуття власності однакова з наукою про господарство, чи

вона частина цієї науки? Чи, може, підпорядкована їй? Коли так, то чи в такому розумінні, як ткацький човник стосується ткацтва, а мистецтво виплавлення бронзи – скульптури? Однак два останні види діяльності не однакові у своєму підпорядкованому відношенні: перше ремесло дає знаряддя, друге – матеріал, тобто маю на увазі допоміжний матеріал, завдяки чому роботу доводять до кінця; приміром, для ткача матеріалом є вовна, для скульптора – бронза.

2. Зрозуміло, що наука про набуття власності не подібна до науки про домашнє господарство. Адже в одному випадку мова йде про придбання засобів, а в іншому – про користування ними. Справді, до чого ж тоді можна віднести вміння користування всім, що є вдома, як не до науки про домашнє господарство? Але виникає сумнів: чи мистецтво нагромадження майна – частина науки про домашнє господарство чи певна окрема галузь знань? Звичайно, дбайливий господар, володіючи мистецтвом, може побачити, звідки береться у нього майно і власність, і дійти висновку, що воно охоплює чимало галузей. Візьмімо для прикладу науку про землеробство. Що це – частина науки про домашнє господарство, чи певна особлива, чи окрема галузь знань? І взагалі це стосується будь-якого виду діяльності, що забезпечує людину засобами існування.

3. Адже існує багато видів їжі. Тому як тварини, так і люди ведуть різноманітний спосіб життя. Зрештою, без їжі існування неможливе, тому різноманітність їжі зумовлює і різноманітний спосіб життя тварин. Так, одні з них живуть стадами. Інші – розпорошено, в залежності від того, яким чином можна роздобувати їжу. Одні з них – травоїдні, інші – всеїдні. Оскільки ж однакова їжа не всім припадає до смаку, але одним тваринам – одна, іншим – друга, то через це у них відмінний спосіб життя.

4. Те ж саме спостерігаємо і в людей. Спосіб життя в них також різноманітний. Так, найлінівіші з них живуть як кочовики, споживаючи м'ясо домашніх тварин, не докладаючи для цього ні праці, ні зусиль. Оскільки тваринам необхідно змінювати пасовища, то люди теж мусять переходити з місця на місце, немовби обробляючи якесь незаймане поле. Інші живуть з мисливства. І способи полювання, аби спіймати здобич, також різні: одні грабують, другі займаються рибальством, живучи біля озер, боліт, річок чи морів, треті ж полюють птахів або диких звірів. Проте найбільша частина людей користується плодами, що дає земля, а не ліс.

5. Ось такі є способи життя, з допомогою яких людина роздобуває <sup>бв</sup> для себе продукти безпосередньо природним чином, не вдаючись до обміну чи торгівлі: кочівництво, землеробство, грабунок, рибальство, мисливство. Є люди, що живуть у достатку, поєднуючи всякі заняття, завдяки чому забезпечують себе вдосталь різноманітними продуктами. Приміром, одні люди бувають і кочовиками, і розбійниками, інші ж землеробами й мисливцями. Так само чинить і решта людей: вони живуть так, як їх змушують до цього власні потреби.

6. Отже, такі засоби до існування, здається, природа сама дала як людям, так і тваринам, – одразу ж після їхнього народження і коли вони досягнуть зрілого віку. Деякі тварини, народжуючи потомство, забезпечують його такою кількістю їжі, щоб вистачило, поки вони стануть спроможними добувати їжу самі. Такими, скажімо, є ті, що виводять черв'яків або кладуть яйця. Всі ж ссавці до певного часу мають поживу в собі, а саме те, що ми називаємо молоком.

7. Так само можна думати, що й рослини існують на користь тваринам, а останні на користь людини. Домашні тварини необхідні для використання їх у господарстві, а також для їжі. Дикі ж тварини, хай не всі, але більшість із них, дають людині їжу, а також матеріал для виготовлення одягу та інших необхідних речей. Тож, оскільки природа нічого не робить незавершеним, а з певною метою, то треба визнати, що вона створила все це для людей.

8. Тому-то і військове мистецтво є певною мірою природним засобом набуття власності, бо це та частина військового мистецтва, яка має на меті полювання: полювати ж треба як на тварин, так і на тих людей, що від народження повинні коритися, але не бажають чинити послух. Війна проти них вважається справедливою.

Отже, один з видів мистецтва набування є за своєю природою частиною науки про домашнє господарство. І він існує або сам по собі, або своїм існуванням завдячує даній науці. Мова йде про нагромадження засобів, необхідних для життя і корисних для державного чи домашнього об'єднання.

9. І, мабуть, істинне багатство складається із цих засобів. Щоправда, міра володіння власністю, що необхідна для забезпечення добробуту, не безмежна. Про це мовить Солон у своєму вірші: «Люди не знають певної межі в багатстві». Звичайно ж, ця межа існує в інших мистецтвах: жодне із знарядь в усякому мистецтві не є безмежним у своєму обсягу та розмірах. Багатство саме і є сукупність знарядь економічних та політичних. Отже, із цього видно, у якому відношенні і з якої причини мистецтво набуття за своєю природою належить до царини діяльності господаря і державного мужа.

10. Існує ще один вид мистецтва набуття, яке здебільшого слушно називають мистецтвом наживати статок, з чим і пов'язане уявлення, нібито багатство і нажива не мають ніяких меж. І багато хто вважає, що мистецтво наживання, через близькість до мистецтва набуття, однакове з ним; насправді ж вони і не однакові, і не дуже віддалені. Мистецтво набуття вважається природним, мистецтво ж наживання статку не є таким, а виникає радше завдяки досвіду та впровадженню технічних засобів.

11. Розглядаючи це мистецтво, ми виходимо з такого міркування: користування усяким предметом буває двояким; в обох випадках користуються певним реальним предметом, але по-різному; в одному випадку предмет використовують з притаманною, в другому – з непритаманною йому метою призначення; скажімо, взуття використовують для того, щоб надівати на ноги, і для продажу та обміну. В обох випадках взуття є об'єктом користування:

бо коли хтось продає взуття тим, хто його потребує, за гроші чи робить обмін на харчові продукти, він користується взуттям як таким, але не з притаманним йому призначенням, адже взуття виготовлене не для обміну. Так можна розглядати й решту предметів, – усі вони можуть бути предметами обміну. Первісний розвиток мінової торгівлі був обумовлений природними причинами, оскільки одні люди володіють необхідними предметами в більшій кількості, другі – в меншій.

12. Відтак зрозуміло, що дрібна торгівля за своєю природою не є тим, що належить до мистецтва наживати статки, бо спочатку обмін здійснювався тільки для забезпечення себе предметами першої необхідності.

Отже, зрозуміло, що на першій стадії розвитку суспільства, тобто сім'ї, не було ніякої необхідності в обміні. Він став конче потрібним відтоді, як суспільні зв'язки почали дедалі поглиблюватись. Справді, у первісній сім'ї все було спільним; коли ж вона розділилась на багато сімей, то члени їх стали відчувати гостру нестачу в багатьох предметах, і тому виникла необхідність в обміні. Такий спосіб взаємного обміну ще й досі існує в багатьох варварських народів, які обмінюються необхідними для них предметами.

Ширшого обміну вони не роблять, але, скажімо, обмінюють вино на хліб і навпаки тощо.

13. Отже, така мінова торгівля не суперечить природі, однак не належить до мистецтва наживати статки, оскільки її мета – задовольнити нестачу у звичайних потребах.

Але з цієї мінової торгівлі цілком логічно виникає і мистецтво наживати статки. З огляду на те, як відбувалися зміни у відносинах взаємодопомоги завдяки ввезенню тих предметів, що були в надлишку, – виникла неминуха потреба у монеті, оскільки далеко не кожен предмет першої необхідності зручно було перевозити з одного місця в інше.

14. І тому, аби проводити взаємний обмін, дійшли згоди давати й отримувати таке, що, маючи цінність само по собі, було б зручним у справі обміну для життєвих потреб, – наприклад, залізо, срібло чи щось подібне. Спочатку встановили у загальних рисах розміри й вагу таких предметів, а потім, щоб звільнитися від постійного зважування і вимірювання, стали позначати їх особливим знаком, який засвідчував їхню вартість.

15. Отже, коли з необхідності, пов'язаної з обміном, було винайдено гроші, з'явився інший вид мистецтва наживати статки, а саме – мінова торгівля. Спочатку вона велась, далєбі, просто, згодом же, завдяки набутому досвіді, удосконалилась. Причому головна увага зверталася на те, з яких джерел і яким чином торгівля могла б дати якнайбільший прибуток. Через це й склалось уявлення, нібито гроші – головне джерело для наживання статку і що, мовляв, необхідно дослідити те джерело, звідки можна роздобути якнайбільше грошей. В цьому розумінні мистецтво наживати статки розглядається як мистецтво досягати багатства через гроші.

16. Бо під багатством здебільшого й розуміють велику кількість грошей, завдяки яким (що й розглядається з такого погляду) наживають статки і ведуть торгівлю. І навпаки, інколи гроші видаються людям за непотріб, за умовну річ, зовсім неприродну, бо, коли замінити їх, вони втрачають усяку вартість чи користь у повсякденному вжитку, і в такому разі навіть заможна людина, маючи їх досить, не може купити собі бодай найнеобхідніше для прожиття.

І тоді можна твердити, що таке багатство позбавлене усякого смислу, а людина, маючи надмір грошей, може померти з голоду, як це описується в легенді про Мідаса, у котрого внаслідок ненаситних бажань усе, до чого він торкався, перетворювалося на золото.

17. З огляду на це, правильно мислять ті вчені, котрі вважають багатство та наживання статку різними поняттями. Справді, це різні речі. Мистецтво наживати статки належить до науки про домашнє господарство. Багатство залежить від такої торгівлі, яка дає змогу накопичувати добро, і не будь-як, а тільки через обмін на гроші. І, мабуть, торгівля пов'язана саме з грошовими знаками, що є першою і кінцевою метою всякого обміну. І таке багатство – те, що виникає від наживання статку, – справді не має меж.

Скажімо, як медицина має безмежну мету – цілковите здоров'я людини, так і будь-який з видів мистецтва не знає меж у своїй кінцевій меті і для цього напружує всі свої сили; але ті засоби, що ведуть до мети, не безмежні, бо мета і є крайньою позначкою для всякого мистецтва. Так треба розуміти і наживання статку, яке ніколи не буває обмеженим у досягненні мети, бо кінцевою метою тут є безмежне багатство та володіння грішми.

18. Однак у домашньому господарстві, не в справі наживання статку, межа існує, бо в ньому немає необхідності нагромаджувати гроші. І хоча здається, що всяке багатство мало б обмежуватися необхідністю, та насправді відбувається саме навпаки: усі, хто прагне грошей, намагаються збільшити свій статок до безмежності.

Причиною цього є їхня близькість (тобто господарства і наживання статку): і в тій, і в тій царині предметом використання, щоправда, у різний спосіб, є власність. В одному випадку безмежне збільшення рухомого майна не є метою, в другому таке збільшення – єдина мета. І тому дехто схильний вважати збільшення майна необхідним для домашнього господарства і наполягає, що треба або зберігати наявні грошові капітали, або збільшувати їх до безмежності.

19. Причиною такого ставлення (до грошей) є прагнення до <sup>8а</sup> життя, але не до щасливого. Оскільки ж бажання жити не має меж, то й прагнення оволодіти засобами, які задовольняють це бажання, також безмежне. Навіть люди, котрі прагнуть до щасливого життя, шукають того, що дає їм фізичну насолоду. Оскільки ж цього, як вони вважають, можна досягти через засоби власності, всі їхні зусилля спрямовуються саме на придбання власності. Ось так і набув розвитку другий вид мистецтва наживати статки. Оскільки ж фізичних утіх існує донесхочу, то люди з такими нахилами шукають засобів, які давали б їм

можливість задовольнити цей надмір утіх. І коли люди не в змозі досягти своєї мети через наживання статку, вони намагаються це зробити в інший спосіб, використовуючи всі свої можливості, навіть усупереч природі.

20. Так, приміром, хоробрість полягає у відвазі, а не в наживанні статку. Достоту так військово мистецтво чи медицина полягають не в наживі, а перше – у здобутті перемоги, друге – в піклуванні про здоров'я. Однак люди, про котрих йшлося вище, спрямовують всі свої зусилля задля наживи, що є для них кінцевою метою, заради чого вони готові на все.

Саме про таке мистецтво наживати статки, що не є необхідним, я й вирішив сказати, тобто з'ясувати його суть і ті причини, через які ми вдаємося до нього. Також і вказав на відмінності між необхідним наживанням статку і таким, що не є необхідністю. Необхідне заняття належить до домашнього господарства, воно природне, спрямоване на добування життєвих засобів і не безкінечне (як те заняття – не необхідне), а має свої межі.

21. Відтак стає зрозумілою відповідь на поставлене раніше запитання: чи належить до царини діяльності господаря або державця заняття наживати статки, чи ні? Щоправда, треба зважати, що таке заняття немовби існує наперед: адже держава не створює людей, а бере їх такими, як створено природою. Достоту так і природа дає людині необхідні продукти, оскільки їх дають земля, море тощо; і правильно порядкувати усім цим входить в обов'язки господаря дому.

Так, ткацтво має на меті не виготовлення вовни, а її використання, тобто вміння розпізнати, яка вовна якісна і придатна, яка ж неякісна й негодяща.

22. Однак у деякого виникає сумнів: чому те заняття, що стосується наживання статків, – частина домашнього господарства, а медицина ні? Адже здоров'я так само необхідне для членів сім'ї, як і засоби чи інші життєві потреби. (Відповісти можна так): з одного боку, і господар, і правитель мусять піклуватися про здоров'я своїх підданих; з другого ж боку, ця справа – предмет не їхньої турботи, а лікаря. Достоту так і щодо грошей: в одних випадках турбота про грошові засоби – справа хазяїна, в інших ні, але це відіграє службову роль у господарстві. Здебільшого ж, як мовилося вище, вона повинна вважатись такою, що існує наперед від самої природи.

Адже природа турбується, щоб забезпечити продуктами харчування створену нею людину. І кожній породженій істоті вона підносить засоби існування. Тому й природним для всіх людей є прагнення наживати статки з усяких рослин і тварин.

23. Це заняття, як ми сказали, буває двояким: з одного боку, воно належить до торгівлі, з другого – до царини господарства; останнє обумовлене необхідністю й гідне похвали, торгівля ж, як діяльність, що виникла через необхідність взаємного обміну, – не природна й заслуговує на докір. Тому з цілковитою підставою до лихварства ставляться з ненавистю, бо воно робить гроші предметом власності, усуваючи таким чином їхнє призначення, задля чого

їх було впроваджено. Адже мета грошових знаків – проводити обмін. Отримування ж відсотків призводить до збільшення грошей, тому й назва цього збільшення – приплід; достоту як діти схожі на своїх батьків, так і відсотки є грошові знаки, що походять від грошей. І тому таке наживання статку є в основному протиприродним.

IV. 1. Отже, змалювавши те, що стосувалося пізнання даного питання (наживання статку), достатньою мірою, треба визначити його корисні моменти. Їх, зрештою, можна розглядати цілком довільно, оскільки застосування їх на практиці вимагає досвіду. До практичної сторони мистецтва наживати статки належить набуття досвіду у справі придбання самих предметів: які з них найкорисніші, де і в який спосіб їх можна роздобути. Скажімо, виникає питання: яку користь дають коні, бики, вівці та решта домашніх тварин? Так ось, тільки завдяки досвідові можна визначити, які з них найкорисніші, або побачити, які з них де водяться, адже одні з домашніх тварин народжуються в одних місцях, інші – в других. Така обізнаність конче потрібна і в землеробстві: яка земля родюча, яка – непридатна. Досвід необхідний також і в бджільництві, тваринництві, рибальстві тощо, бо й ці заняття дають користь і властиво становлять поняття «наживання статків».

2. Найзначнішим же видом діяльності, що має на меті обмін, є торгівля. Вона складається з трьох різновидів – морська, перевізна і дрібна торгівля, – які мають між собою відмінність: так, одна торгівля пов'язана з меншим ризиком, інша дає більший прибуток. Другим видом діяльності, що має на меті обмін, є віддавання грошей під відсотки, ще одним (видом) є віддавання своєї праці за платню. Це останнє має місце в ремісничих заняттях, бо люди, коли вони не придатні до певного ремесла, заробляють собі на прожиття лише фізичною працею. Є ще й інший вид наживання статку, проміжний між першими двома видами діяльності – природним і тим, що має на меті обмін. Він пов'язаний з усім тим, що стосується землі, що є в землі і що, не даючи плодів, усе-таки корисне, як, приміром, рубання лісу чи добування металів. Останнє охоплює багато гірничих галузей, бо гірські породи, що видобуваються з землі, дуже різноманітні.

3. Про кожен з цих видів у загальних рисах мовлено достатньо. Звичайно, корисно було б зупинитися детально з практичного погляду, проте, безперечно, ми завдали б собі зайвий тягар, викладаючи суть цих питань. З-поміж них найвипробуванішим видом діяльності є той, у якому найменше випадковості, а найжалюгіднішим – той, у якому найбільше терпить фізична природа людини; найбільш рабським – той, де вимагається тільки застосування фізичних сил, а найменш шляхетним – той, де найменше зважають на чеснотливість.

4. Існують і дослідження з цих питань: наприклад, твори Харета Пароського й Аполлодора Лемноського про обробіток землі, про родючі й неродючі ґрунти. Так само є твори й інших письменників, де розглядаються подібні питання. Кожен, хто цікавиться ними, може набути достатніх знань із цих досліджень.

Треба також збирати до купи ті усні відомості, що розповідають, у який спосіб декотрі люди нажили собі статки. Все це стане у пригоді тим, хто прагне збільшити статок у господарстві.

5. От як ця розповідь про Фалеса Мілетського, де описується його мудрість. Отож йому докоряли за вбогість, мовляв, його розумування завдає тільки збитків і шкоди. А Фалес, передбачивши завдяки астрономічним спостереженням багатющій урожай оливок, (розповідають), ще до кінця зими ту невеличку суму грошей, яку зібрав, роздав власникам олійниць у Мілеті та Хіосі; законтрактував їх дешево, бо ніхто з ним не конкурував. Коли ж настав час збирання урожаю, раптово багато господарів почали шукати олійниці. Фалес тоді повіддавав їх на відкуп за бажану для себе ціну. Надбавши ж таким чином чимало грошей, Фалес довів друзям, що й філософи, коли захочуть, можуть розбагатіти, не докладаючи певних зусиль. Однак не в цьому полягають їхні турботи. Отже, кажуть, Фалес у такий спосіб засвідчив свою мудрість.

6. А ще універсальним методом нажити статок є те, коли хтось має змогу взяти у свої руки всю торгівлю. Завдяки такій обставині деякі держави, зважаючи на фінансову скруту, проводять свою грошову політику, зберігаючи монополію на всю торгівлю.

7. У Сицилії один спритник на віддані йому на рік гроші скупив усе залізо з рудниками, а потім, коли туди з'явилися купці, спродував їм залізо як монополіст із невеликою націнкою, однак при цьому зумів на п'ятдесяти талантах заробити сто.

8. Діонісій, довідавшись про це, видав наказ, щоб він покинув Сиракузи (щоправда, з грішми, які було дозволено вивезти із собою). Бо той знайшов таке джерело прибутків, що шкодило Діонісієвим інтересам. Отже, той спритник побачив те саме, що свого часу Фалес: обидва вони зуміли встановити монополію на продаж. Такі факти можуть стати у пригоді й політикам. Адже і держави, а ще більшою мірою сім'ї, маючи потребу в грошах, можуть скористатися таким способом. Тож у державі декотрі політичні діячі працюють тільки у цьому напрямку.

V. I. Отже, домашнє господарство, про що говорилося вище, складається з трьох частин: влади господаря над рабами; влади батька над дітьми; стосунків між чоловіком і дружиною. Причому влада над дружиною і дітьми існує як над вільними істотами; проте вона здійснюється різним чином.

2. Влада чоловіка над дружиною схожа на владу державця (над громадянами), влада ж батька над дітьми – на владу царя над підданими. Чоловік за своєю природою – за винятком деяких природних відхилень – більш покликаний у керуванні, а людина зрілішого віку краще керуватиме, ніж молода й незріла.

3. В державних органах влади, коли відбувається заміщення посад, часто той, хто керує, замінюється тим, хто є підлеглим; звичайно, і ті, й інші прагнуть провести ризику між собою та підлеглими і в зовнішньому вигляді, і в мові,



і в знаках пошани. Як, зрештою, Амасіс у розповіді про свій умивальник. Подібним чином будуються стосунки між чоловіком і жінкою. Влада ж батька над дітьми подібна до царської (над його підлеглими): батько панує над дітьми і через любов до них, і внаслідок того, що старший від них за віком. А саме таким видом влади і є царська. Тому добре сказав Гомер про Зевса, назвавши його «батьком людей і богів», царем усіх. За своєю природою цар повинен відрізнятись від решти людей, хоча й одного з ним роду. Подібним же чином мають будуватися стосунки між старшими і молодшими, батьками й дітьми.

Зрозуміло також, що в господарстві треба більше турботи виявляти до людей, ніж до бездушної власності, піклуватися більше про чесноти перших, ніж про примноження останньої, – ми називаємо це багатством, – дбати більше про вільних людей, ніж про рабів. Виникають, однак, сумніви, коли питання стосується рабів: чи є взагалі у раба певна відмітна чеснота, окрім його здатності виконувати фізичну роботу і службові обов'язки? Мова про те, чи наділений раб такими чеснотами, як скромність, хоробрість, справедливість тощо? Чи він здатен тільки до фізичної праці? Відповідь може бути ствердною і заперечною. Коли (сказати) «так», то чим тоді раб відрізняється від вільного? Коли «ні», – така думка вважатиметься безглуздою, адже раби – люди, наділені мисленням.

4. Майже таке питання виникає, коли розглядати, чи притаманні чесноти жінці й дитині? Чи повинна жінка бути скромною, мужньою і справедливою? Чи буде хлопчик свавільним, чи скромним? І, виходячи із загальних понять, треба розглянути це питання щодо владної істоти і щодо підлеглої (за природою): однакові у них чесноти чи ні? Бо, коли обом істотам властиві однакові чесноти, чому тоді один має панувати, а другий коритися? І ця відмінність не може бути більшою чи меншою, виходячи з різного рівня їхньої досконалості, оскільки поняття «панувати» й «коритися» мають видову відмінність, а не кількісну.

5. Бо ж хіба не дивно, коли один повеліває, а другий чинить послух? І коли особа, повеліваючи, не буде скромною і справедливою, яким чином вона пануватиме як слід? Достеменно так, коли підлеглий не матиме відповідних якостей, як він справно виконуватиме свої обов'язки? Свавільна й нерішуча людина нічого ж не зробить як слід. Отже, зрозуміло, що і владар, і підлеглий повинні мати чесноти, але відмінні, як, скажімо, відрізняються між собою особи, що за своєю природою панують, і ті, хто чинить послух.

А такі відмінності проглядають у самій психіці цих осіб, бо саме в ній закладено засади: одне від природи владне, друге – підвладне. Можна твердити, що кожна із засад має свої чесноти, вважаймо, розумні й нерозумні.

6. Зрозуміло також, що таке співвідношення наявне і в решті форм людських стосунків. Однак найвиразніше воно проступає саме в цьому типі відносин: влада – підлеглисть. Вільна людина застосовує свою владу над рабом інакше, ніж це робить чоловік над жінкою, батько над дітьми. В усіх них є психічні властивості (розумні й нерозумні), однак відмінні між собою. Так, рабові взагалі

не притаманно міркувати, жінці ж притаманно, але така здатність не знаходить застосування. У дитини здатність міркувати ще не розвинута.

7. Таке співвідношення треба припускати і в етичних стосунках: треба вважати, що вони притаманні всім істотам, але не однаковою мірою, а так, як це необхідно для кожної людини. Звідси висновок: той, хто панує, повинен володіти досконалыми моральними чеснотами, – бо йому необхідно керувати, а розум означає керувати й старшинувати. Решті людей притаманні етичні чесноти, кожній відповідною для неї мірою.

8. Тому зрозуміло, що моральні чесноти притаманні всім, як і було сказано вище. Але, приміром, скромність, хоробрість і справедливість притаманні чоловікові й жінці не однаковою, як вважав Сократ, а різною мірою. Отож хоробрість, притаманна начальникові, – одна річ, а хоробрість, притаманна підлеглому, – інша. Те ж саме можна говорити й про решту чеснот. Це видно, коли розглянути питання докладніше. Адже хибно міркують ті, хто вважає, виходячи із загального погляду, нібито гарний настрій чи правильний спосіб дій самі по собі вже є чеснотами. Правильніший погляд у тих, хто, як Горгій, розчленовує чесноти й визначає кожен з них окремо. І те, що сказав поет: «Мовчання жінку прикрашає», – можна віднести до всіх жінок, але не до чоловіків.

9. Далі: оскільки дитина незріла, зрозуміло, що її чеснотливість не самодостатня. В цьому ж розумінні можна говорити й про чеснотливість раба щодо його господаря.

Ми з'ясували, що раб буває корисним у необхідних справах. Отже, він має потребу в чеснотах невеликою мірою, аби його свавільність чи млявість не виявлялись у роботі, яку він виконує.

10. У декого може виникнути питання, чи доречно буде говорити так і про ремісників, тобто чи вони теж повинні мати чесноти, бо ж часто у них через їхню свавільність не все гаразд із роботою. Чи тут ідеться про зовсім інше? Адже раб проводить час у постійному спілкуванні з нами, ремісник же тримається осторонь, тож йому належить мати чеснотливість більшою мірою, і то настільки, наскільки праця ремісника стоїть вище рабської. Щоправда, ремісник із малоповажним заняттям нагадує певною мірою раба. Однак (треба зауважити) раб є таким за своєю природою, а швець або інший ремісник ні в якому разі таким не є. Отже, зрозуміло, що господареві треба заохочувати раба до вияву чеснотливості, хоч навчити цьому раба не входить в обов'язки пана. Але неправильно міркують ті, хто має раба за ніщо: мовляв, йому досить самих наказів. Це далєбі не так: раб, більше ніж дитина, потребує постійних напучень. І ставитись до них треба саме так.

Отже, ми чітко визначили питання про стосунки між чоловіком і жінкою, батьком і дітьми, про чесноти, про їхнє співвідношення, про те, що правильно й неправильно, і як треба чинити одне (благо), а другого (зла) уникати. Всі ці питання безпосередньо зачіпають науку про державу.

12. Оскільки всяке домашнє об'єднання є частиною держави, а ці зв'язки – частина дому, то чеснотливість (їх усіх, взятих в сукупності) неминуче належить до цілого, тому необхідно встановити (правильні) закони й щодо дітей та жінок, які теж належать до держави. Коли ж державний устрій впорядковано правильно, то зазвичай і закони стосовно дітей та жінок правильні. В усякому разі, треба подбати про те, аби вони відповідали правильним засадам, адже жінки у державі становлять її половину (з-поміж числа вільнонароджених), а з дітей у майбутньому виростуть ті, хто управлятиме державою. Оскільки визначення про рабів було вже дано, то про решту (груп населення) піде мова в інших книгах, – наразі ж полишимо розгляд поставлених питань, вважаючи їх з'ясованими, і перейдемо до розгляду та обговорення тих міркувань, які свого часу висувалися стосовно найкращої форми державного устрою.

### **Арістотель. Афінська політія (Витяги)**

...Протягом довгого часу відбувалися розбрати між знаттю і народом-Треба мати на увазі, що взагалі державний лад був олігархічним, але головним було те, що бідні перебували в поневоленні не лише самі, але також їхні діти і дружини. Називалися вони ...шестичастниками тому, що на таких орендних умовах обробляли поля багатів.<sup>1</sup> Вся ж взагалі земля була в руках небагатьох. При цьому, якщо ці бідняки не віддавали орендної плати, можна було відвести в кабалу і їх самих, і дітей. Та позики у всіх забезпечувалися особистою кабалою аж до часу Солона. Він перший зробився захисником народу. Звичайно, з тодішніх умов державного життя найважчим і гірким для народу було рабське становище. Втім, і всім іншим він був теж незадоволений, тому що ні в чому, можна сказати, не мав своєї долі.

Порядок стародавнього державного устрою... був такий. На вищі посади обирали за шляхетним походженням і за багатством; правила посадові особи спочатку довічно, а згодом – протягом десяти років. Найважливішими і першими за часом з посад були басилевс, полемарх і архонт. З них першою була посада басилевса, вона була успадкованою від батьків. Другою приєдналася до неї посада полемарха, з огляду на те, що деякі з царів виявилися у військових справах слабкими. ... Останньою є посада архонта. ... архонт не розпоряджається жодними із справ, успадкованих від батьків, як басилевс і полемарх, а все лише знов заведеними. Тому лише нещодавно ця посада набула важливого значення, будучи розширена додатковими обов'язками. Що ж до фесмофетів, то вони стали обиратися багато років по тому, коли вже обирали посадових осіб на рік. Вони мали записувати правові статуси і зберігати їх для суду над сторонами, що сперечаються. Ось чому з вищих посад ця одна не була більш як річною. Отже, за часом ось в якій послідовності ці посади йдуть одна за одною...

Архонти мали право вирішувати справи остаточно, а не так, як тепер, провадити лише попереднє розслідування. От якими були справи з посадами архонтів.

Нарешті, рада ареопагітів, хоча мала обов'язок бути лише охоронцем законів, розпоряджалася більшістю найважливіших справ у державі, накладаючи кару і стягнення безапеляційно на всіх порушників порядку. Це пояснюється тим, що вибір архонтів здійснювався за шляхетним походженням і за багатством, а з них – то і обиралися ареопагіти. Ось чому це – єдина з посад, яка залишається довічною і тепер.

### **Реформи Клісфена**

...Він [Клісфен] почав з того, що розподілив усіх громадян між десятима філами замість чотирьох. Він хотів змішати їх, аби більше число людей дістало можливість участі у справах держави. Звідси і пішов вираз; «не зважати на філи» – у відповідь тим, хто хоче досліджувати походження. Потім він установив Раду п'ятисот замість чотирьохсот, по п'ятидесяти з кожної філи, а доти було по сто. Розділив же він не на дванадцять філ з того міркування, аби цей поділ не збігався з поділом, що існував раніше, на тритії: саме, в чотирьох філах було дванадцять тритій, так що в цьому випадку не вдалося б змішати народ.

Крім того, Клісфен поділив і країну по демах на тридцять частин: десять узяв з демів приміських, десять – з демів прибережної смуги, десять – з демів внутрішньої смуги. Назвавши ці частини тритіями, до кожної філи він призначив жеребкуванням три тритії, так, щоб до складу кожної філи входили частини зі всіх цих областей. Далі, він змусив вважатися демотами жителів кожного з демів, аби люди не виділяли нових громадян, називаючи їх по батькові, але публічно називали на ім'я демів. Ось чому афіняни і називають себе по іменах демів. Заснував він і посаду демархів, які мають ті ж обов'язки, що колишні навкрари, оскільки деми він утворив замість навкрарій. Що стосується назв, то деяким з демів він дав їх за містечками, деяким – за засновниками, оскільки уже не всі деми були пов'язані з територією.

...У результаті цих змін державний лад став набагато демократичнішим, ніж солонівський. Це й зрозуміло: закони Солона скасували тиранію, залишаючи їх без використання; тим часом, видаючи інші, нові закони, Клісфен мав на увазі інтереси народу. Серед них виданий був і закон про остракізм.

Вперше на восьмому році після встановлення цього порядку, при архонтові Гермекреонті, встановили для Ради п'ятисот присягу, яку приносять дотепер. Потім стали обирати по філах стратегів, по одному з кожної, проводником же всієї загалом армії був полемарх...

### **Порядок обрання посадових осіб**

#### ***Рада п'ятисот і народне зібрання***

На всі посади загалом, що входять до кола звичайного управління, афіняни обирають кандидатів жеребкуванням, за винятком скарбника військових сум, завідувача видовищним фондом і опікуна водогонів. На ці посади обирають підняттям рук, і обрані таким порядком виконують обов'язки від Панафіней до Панафіней. І крім того, підняттям рук обирають і на всі військові посади.

Рада складається з п'ятисот членів, що обираються жеребкуванням, по 50 від кожної філи. Обов'язки пританів виконує кожна з філ по черзі, як випаде жереб, перші чотири – по 36 днів кожна, а наступні шість – по 35 днів кожна (як відомо, афіняни рахують рік за Місяцем).

Ті із складу Ради, які несуть обов'язки пританів, мають загальний стіл у фолі, отримуючи на це гроші від держави. Вони скликають і Раду, і народ – Раду щодня, окрім неслужбових днів, а народ – чотири рази у кожній пританії. При цьому вони складають програму, скільки справ і що саме належить обговорювати Раді кожного дня і де має відбуватися засідання.

Крім того, вони призначають і народні зібрання. Одне – головне, на якому належить перевіряти дії влади – чи вважає народ їх розпорядження правильними, потім обговорювати питання стосовно продовольства і захисту країни; далі, цього дня можуть робити надзвичайні заяви всі бажаючі; нарешті, належить читати описи майна, що конфіскується, і заяви про затвердження у правах спадку і про спадкоємців, аби всі були обізнані про кожен спадок, що відкрився.

У шосту пританію, окрім зазначеного, притани ставлять на голосування підняттям рук ще питання щодо остракізму – чи знаходять потрібним впровадити його чи ні, і, нарешті, такі справи, коли хто-небудь, пообіцяв щось народові і не виконав своєї обіцянки.

Інше народне зібрання призначають для розгляду клопотань; кожен, хто забажає, поклавши молитовну гілку, міг розповісти народові про які завгодно особисті або суспільні справи. Останні два народні зібрання відводяться для всіх інших справ...

Головою пританів буває одна особа, яка обрана жеребкуванням. Він залишається головою протягом ночі й дня, і не можна ні перебувати на цій посаді довше, ні двічі займати її одній і тій же людині. Голова зберігає ключі від храмів, в яких знаходяться скарбниці і документи держави і державна печатка. Він зобов'язаний весь час залишатися у фолі,<sup>1</sup> так само як і третина пританів, якій він накаже. І коли притани зберуть Раду або народ, він обирає жеребкуванням дев'ять проєдрів по одному з кожної філи, за винятком тієї, яка несе обов'язки пританів, і з їхнього середовища, у свою чергу, одного голову і передає йому порядок денний. Останні, отримавши її, стежать за порядком і оголошують питання, що підлягають обговоренню, ведуть підрахунок голосів і розпоряджаються взагалі всіма справами; вони мають право і розпустити збори. Бути головою не можна більше одного разу на рік, а проєдром можна бути лише тільки один раз протягом кожної пританії.

Крім того, притани організують в народних зборах вибори стратегів, гіппархів та інші власті, що мають відношення до війни, згідно з тим, як вирішить народ...

У минулі часи Рада мала право накладати грошове стягнення, ув'язнювати і страчувати... Народ позбавив Раду права страчувати, брати в кайдани

і накладати грошові стягнення. Він прийняв закон, згідно з яким, якщо Рада визнає кого-небудь винним або накладе стягнення, то ці обвинувальні вирокі і стягнення фесмофети повинні передавати на розгляд суду, і те, що постановлять судді, повинно мати законну силу.

...Народ з жодного питання не може винести постанови, якщо про це не відбулося попереднього висновку Ради або якщо цього не поставили на порядок денний притани. Через це кожен, хто проведе який-небудь законопроект без дотримання цих умов, підлягає звинуваченню у протизаконні.

### **Архонти**

...Що ж до так званих дев'яти архонтів, то вище було вже сказано, яким чином із самого початку відбувалося їх призначення. На цей час обирають жеребом шестеро фесмофетов і секретаря до них, крім того, архонта, басилевса і полемерха – одного з кожної філи по черзі...

...Коли відбувається докімасія, перш за все пропонують питання: «Хто у тебе батько, і з якого він дема, хто батько батька, хто мати, хто батько матері, і з якого він дема?»... чи виконує він свій обов'язок щодо батьків, чи платить податки і чи брав участь у військових походах. Допитавши про це, голова говорить:

«Запроси свідків на підтвердження цього». Коли він приведе свідків, голова ставить питання: «Чи бажає хто-небудь виступити із звинуваченням проти нього?» І, якщо виступить хто-небудь обвинувачем, він надає слово і для звинувачення і для захисту, і після того ставить питання на голосування – у Раді підняттям рук, а у суді – подачею камінців. Якщо ж ніхто не забажає виступити із звинуваченням, він негайно ж ставить на голосування...

Архонт, басилевс і полемарх беруть собі кожен двох товаришів за власним вибором, і ці останні лише тоді можуть приступити до виконання обов'язків товаришів, коли пройдуть докімасію в суді, а після закінчення своєї служби вони подають звіт.

Архонт відразу ж після зайняття посади насамперед оголошує через глашатая, що всім надається право володіти майном, яке кожен мав до зайняття ним посади і зберігати до кінця його управління...

...Йому подаються скарги з державних і приватних справ. Він розглядає їх і направляє до суду. Сюди відносяться справи про погане поводження з батьками (ці процеси не пов'язані з жодним стягненням для того, хто хоче виступати обвинувачем), про погане ставлення до сиріт (ці спрямовані проти опікунів), про погане поводження із спадкоємицею (ці спрямовані проти опікунів і чоловіків), про нанесення збитку сирітському майну (ці теж спрямовані проти опікунів), про божевілля, коли хто-небудь звинувачує іншого в тому, що він, виживши з розуму, марнує свій статок; справи з обрання ліквідаційної комісії, коли хто-небудь не бажає вчиняти розділ загального майна; справи про запровадження опіки, з приводу вирішення спорів про опікунство; з приводу надання документів, що стосуються запису себе опікуном, тяжби про спадки і

спадкоємицях... Архонт має піклування також і про сиріт, про спадкоємиць і про жінок, які заявляють, що по смерті чоловіка залишилися вагітними. При цьому він має право на винних накладати дисциплінарні стягнення або притягувати до суду. Далі, він здає в оренду майно сиріт і спадкоємиць до того часу, поки жінці не виповниться 14 років, і бере від орендарів забезпечення. Нарешті, він же стягує з опікунів утримування, якщо вони не видають його дітям.

Ось якими є обов'язки архонта. Басилевс же завідує, перш за все, містеріями спільно з опікунами...

Йому подаються письмові скарги про нечестиві справи, а також і в тих випадках, коли хто-небудь сперечається з іншим за право на жрецтво. Потім він розбирає всі спори між родами і жерцями з питань богослужіння. Нарешті, у нього порушують всі процеси про вбивство, і до його обов'язку входить оголошувати злочинця позбавленим заступництва законів.

Полемарх здійснює офірування Артеміді-мнсливиці і Еніалію,<sup>1</sup> влаштовує надгробні змагання на честь полеглих на війні і здійснює поминання на честь Гармодія і Аристокітона. У нього ж порушують приватні судові процеси, що стосуються метеків, рівнозобов'язаних і проксенів...

Фесмофети мають повноваження, перш за все, призначати, які судові комісії і в які дні повинні чинити суд, потім передавати керівництво цими комісіями посадовим особам: ці останні діють згідно з тим, як вкажуть фесмофети. Потім вони доповідають народові про надзвичайні заяви, що поступили, ставлять на розгляд справи про звільнення посадових осіб шляхом перевірочного голосування, всякого роду пропозиції щодо попередніх вироків, скарги на беззаконня і заяви про те, що запропонований закон непридатний... До них же надходять скарги, за яких є необхідною застава, – на незаконне привласнення громадянських прав і на звільнення від такого звинувачення шляхом підкупу, якщо хто-небудь, давши хабар, виправдається у справі про привласнення громадянських прав. Потім про злочини сикофантів, хабарництво, оближне внесення до списку державних боржників, помилковий виступ на суді як понятого, про навмисне невиключення із списку державних боржників, так само як і про невнесення до цього списку, про перелюбство. Потім вони ставлять на розгляд докімасії для всіх посадових осіб, справи про осіб, не прийнятих до дему демотами, і обвинувальні вирокі Ради. Крім того, вони призначають до розгляду і приватні позови, що стосуються великої торгівлі і копалень, а також щодо рабів у разі, якщо раб завдає словесні образи вільній людині. При цьому вони ж розподіляють жеребкуванням між посадовими особами судові комісії з приватних і суспільних справ. Вони ж затверджують угоди з іншими державами і керують процесами, що виникають на підставі цих угод, і справами про жлесвідчення перед Ареопагом. Посади, що обираються підняттям рук

Обирають підняттям рук також і на всі військові посади, у тому числі десятеро стратегів – раніше поодиночі від кожної філи, а тепер зі всього складу громадян...

Підняттям рук обирають ще десятеро таксіархів по одному з кожної філи. Кожен з них командує громадянами своєї філи і призначає лохагов.

Підняттям рук обирають і двох гіппархів зі всього складу громадян. Вони командує вершниками, причому бере кожен собі по п'яти філ. Вони мають ту ж владу, як стратеги над гоплітами. Вони також піддаються перевірочному голосуванню...

#### *Вибори жеребкуванням, платня, повторність заняття посад*

У числі посадових осіб, що призначаються жеребкуванням, в минулі часи деякі обиралися з цілої філи разом з дев'ятьма архонтами, інші, що обиралися в храмі Тесея,<sup>1</sup> розподілялися по демам. Але оскільки в демах почалася торгівля місцями, то й на ці посади тепер обирають з цілої філи, за винятком членів Ради і вартових [можливо ті, що охороняли верфі]. Вибори цих останніх передають до демів.

Платню отримує, по-перше, народ, за рядові народні зібрання по драхмі, а за головні – по дев'яти оболів. Потім, в судах отримують по три оболі; далі, члени Ради – по п'яти оболів, а тим з них, які несуть обов'язки пританів, додається на продовольство один обол.

Крім того, дев'ять архонтів отримують на продовольство по чотири оболі кожен, до того ж вони утримують глашатая і флейтиста; потім архонт, що призначається на Саламін, отримує по одній драхмі на день...

Військові посади можна обіймати декілька разів, а з останніх жодної не можна займати повторно; лише членом Ради можна бути двічі.

### **Організація судів**

До складу судових відділень вибори проводили жеребкуванням дев'ять архонтів, кожен в одній філі, а секретар фесмофетов в десятій філії.

Суддями можуть бути люди, що мають понад тридцять років від народження, за умови, якщо вони не були державними боржниками або не позбавлені громадянської честі...

Більшість судових відділень складаються з п'ятисот одного члена, вони судять суспільні справи. Коли потрібно висунути особливо серйозну справу на обговорення тисячного складу, до гелієї збирається подвійний склад суду. Справи виняткової важливості передаються на розгляд тисячі п'ятисот суддів, тобто потрійного суду.

«Камінці» балотувань є мідними з трубочкою посередині; одна половина їх – просвердлена, інша – ціла. Коли дебати сторін закінчуються, ті особи, яким випало жеребкуванням знаходитися при камінцях балотувань, передають кожному з суддів по два камінці – просвердлений і цілий, і обидві сторони, що спорять, повинні бачити це, аби ніхто не міг отримати ні двоє цілих, ні двоє просвердлених...

У суді стоять дві амфори – одна бронзова, інша дерев'яна. Вони поставлені окремо одна від одної, аби не можна було підкинути непомітно зайвих камінців. У ці амфори опускають свої камінці судді. Бронзова має вирішальне значення,



дерев'яна не береться до уваги. Бронзова покрита кришкою з просвердленим отвором, через який може пройти лише один камінець балотування...

Перш ніж судді повинні будуть приступити до голосування, глашатай оголошує спочатку, чи не передбачають супротивники оскаржити показання свідків. Річ у тому, що оскарження не допускається, коли судді почнуть подавати голоси. Потім він знову оголошує: «Просвердлений камінець – за того, що перший говорив, цілий – за того, що говорив останнім». Після цього суддя бере камінець з підставки світильника і, прагнучи просунути трубку камінчика так, щоб при цьому не показувати позовникам ні просвердленого, ні цілого, опускає камінець, який виражає його вирок, до бронзової амфори, камінець, що не має такого значення, – до дерев'яної.

Коли всі подадуть голоси, служителі беруть амфору з вирішальним значенням і висипають на рахункову дошку з дірками, всі, які є, камінці, аби вони лежали на видноті і їх легко було підраховувати та щоб просвердлені і цілі були видні позовникам. Особи, приставлені жеребкуванням до камінчиків балотувань, підраховують їх на рахунковій дошці, окремо цілі, окремо просвердлені. Потім глашатай оголошує число голосів, причому просвердлені йдуть за позивача, Цілі за відповідача. За кого виявиться більше, той виграє справу, а якщо голосів виявиться порівну, виграє підсудний...

### **Марк Тулій Цицерон «Про державу»**

• **XXV. 39.** СЦПІОН: Отож держава є власністю народу, а народ не будь-яке зібрання людей, що якимось чином згурталися, а зібрання багатьох людей, пов'язаних між собою згодою в питаннях права та спільністю інтересів. Першою причиною для такого зібрання людей є не стільки їхня слабкість, скільки вроджена, так би мовити, потреба жити разом. Бо людина не схильна до усамітненого існування і самотнього блукання, але створена для того, щоб навіть при рясоті всього необхідного не [віддалятися від подібних собі]. [...]

• **40.** .... Одні говорять, що люди, які напочатку з'явилися на землі, блукаючи по лісах і полях (бо не були пов'язані один з одним ні мовою, ні правом і користувалися гілками і травою як ложем, а печерами і ямами – як помешканнями), ставали здобиччю диких звірів та сильніших тварин. Потім ті люди, які врятувалися (коли одержали поранення і бачили, як їхні родичі були розтерзані звірами), приєдналися (зрозумівши небезпеку, що їм загрожувала) до інших людей і благали їх про захист. Спочатку спілкувалися знаками, потім почали робити перші спроби говорити. Пізніше, даючи назви тим чи іншим окремим речам, потроху вдосконалювали мову. Але, побачивши, що навіть разом не захиститися від диких звірів, люди почали будувати міста, аби забезпечити собі спокій уночі й уникнути нападу диких звірів, не вступаючи з ними в сутичку. Деяким людям це пояснення видалось безглуздим (а воно таким і було), і вони говорили, що причиною об'єднання став не страх бути розтерзаними дикими звірами, але швидше сама людська природа; і що

об'єдналися вони тому, що людська природа уникає самотності і прагне до спілкування і союзу. (Лактанцій).

- Що таке держава, як не власність народу? Відтак, власність спільна, власність, в кожному разі, громадянської общини. Але що таке громадянська община, як не гурт людей, пов'язаних згодою? У [римських авторів] можна прочитати:

- Невдовзі гурт людей, що розсіялися по землі і блукали по ній, завдяки згоді перетворився на громадянську общину. (Августин).

- **XXVI. 41.** ...[Бо, якби не було у людини], так би мовити, насіння [справедливості], не виникло б ні інших чеснот, ні, власне, самої держави. Отож ці об'єднання людей, що утворилися з причини, про яку я вже говорив, передусім вибрали для себе в певній місцевості ділянку землі, щоб жити на ній. Використавши природний захист та обгородивши її ще й штучно, вони назвали таку сукупність жител укріпленням, або містом, влаштували там святилища та громадські місця. Отож усякий народ, що являє собою таке об'єднання багатьох людей, яке я описав, всяка громадянська община, що є народним установленням, всяка держава, яка, як я сказав, є народним набутком, повинні, щоб бути довговічними, управлятися, так би мовити, радою, а ця рада повинна виходити передусім із тієї причини, яка породила громадянську общину.
- 42.** Далі, владу слід доручити або одній людині, або кільком обраним, або ж правління повинен брати на себе гурт людей, тобто всі громадяни. І ось, коли верховна влада перебуває в руках однієї людини, ми називаємо її царем, а такий державний устрій – царською владою. Коли вона перебуває в руках у виборних, то кажуть, що ця громадянська община управляється волею оптиматів. Народною ж (адже її так і називають) є така община, в якій усе перебуває в руках народу. І кожний з трьох видів держави, якщо тільки зберігається той зв'язок, який уперше міцно об'єднав людей завдяки їхній спільній участі у створенні держави (щоправда, недосконалий і, на мою думку, не найкращий), є стерпним. Хоча один з них може бути кращий за інший. Бо становище і справедливого та мудрого царя, і обраних, тобто перших громадян, і навіть народу (щоправда, останнє менш за все заслуговує схвалення) все ж, якщо тільки цьому не заважають несправедливі вчинки або пристрасті, напевно, може бути цілком міцним.

- **XXVII. 43.** Але при царській владі всі інші [люди] зовсім усунені від спільного для всіх законодавства і прийняття рішень. Також і при правлінні оптиматів народ навряд чи може користуватися свободою, тому що позбавлений будь-якої влади та участі у спільних нарадах. А коли все вершиться з волі народу, то, хоч би якою справедливою та помірною була [влада], сама рівність ця все ж несправедлива, тому що при ній нема шаблів [у суспільному становищі]. Тому, хоча знаменитий перс Кір і був найсправедливішим та наймудрішим царем, до такого «набутку народу» (а це, як я вже говорив, і є державою), напевно, таки не слід було особливо прагнути, оскільки державою

правила воля і примха однієї людини. Якщо масілійцями, клієнтами нашими, з найбільшою справедливістю правлять виборні і до того ж перші громадяни, то таке становище [того] народу певною мірою подібне до рабства. Якщо атенці, усунувши у свій час ареопаг, вершили всі справи лише на основі постанов та рішень народу, то (оскільки у них не було певних щаблів гідності [суспільного становища]) їхня община не могла зберегти свого блиску.

- **XXVIII. 44.** І я кажу це про три види державного ладу, якщо вони не спотворені і не змішані один з другим, а зберігають властиві кожному з них риси. Передусім, кожний з цих видів державного устрою має вади, про які я вже згадував. Далі – кожному притаманні й інші згубні вади. Бо з названих видів державного ладу нема жодного, який би не вів по крутому і слизькому шляху до того чи того нещастя. Адже у згаданому мною царі, стерпному і, якщо хочете, гідному любові, Кірі, приховується (оскільки він вільний змінювати свої наміри) всім відомий найжорстокіший Фаларід, за зразком правління якого самовладдя сповзає вниз по спадному шляху, і до того ж легко. До знаменитого управління державою, яке здійснювалося в Масілії малим числом перших людей, близько стоїть змова кліки тридцяти мужів, які колись правили в Атенах. Чого варте повновладдя атенського народу, коли воно перетворилося на шаленство та сваволю натовпу, виявилось згубним, ...[показали наступні події] [...]

- **XXIX. 45.** [...] ...[державний лад] найгірший, і з цієї [форми правління], звичайно, виникає або правління оптиматів, або тиранічні кліки, або царське, або (навіть вельми часто) народне, і знов-таки з нього – один із видів правління, згаданих мною раніше, і дивовижна буває круговерть змін і чергувань подій у державі. Якщо знати їх – справа мудрого, то передбачити їхню загрозу, перебуваючи біля керма держави, спрямовуючи її рух і утримуючи її у своїй владі, – справа, так би мовити, великого громадянина і, либонь, богами натхненого мужа. Тому я і вважаю, що заслуговує найбільшого схвалення, так би мовити, четвертий вид державного ладу, оскільки він утворений шляхом рівномірного поєднання трьох видів, названих мною раніше.

- **XXXI. 47.** [СЦППОН]: ...і кожна держава така, які вдача і воля того, хто нею править. Тому лише в такій державі, де влада народу найбільша, може бути свобода. Адже приємніше за неї немає нічого. Але тільки якщо вона не рівна для всіх, тоді вона є свободою. Бо як вона може бути рівною [для всіх] (вже не кажу – за царської влади) там, де рабство навіть не приховане і не викликає сумнівів; навіть в таких державах, де на словах вільні всі? [Громадяни], щоправда, подають голоси, надають імперій і магістратури; по черзі обходять їх, домагаючись обрання, вносять пропозиції. Але ж вони дають те, що повинні були б давати навіть усупереч своєму бажанню. І вони самі не мають того, чого від них домагаються інші. Адже вони позбавлені імперією, права участі в раді у справах держави, права участі в судах, де засідають обрані судді, позбавлені всього того, що залежить від давності і грошей. А серед вільного народу, як,

наприклад, родосці або атенці, нема громадянина, який «[сам не міг би зайняти становища, яке він надає іншим]» [...]

• **XXXII. 48.** ...коли в народі був один або кілька багатших і могутніших з людей, тоді – кажуть вони,- через їхню зарозумілість та пиху й створювалося назване вище становище, оскільки боягузи і слабкі люди поступалися багатим і схилялися перед їхнім свавіллям. Але якщо народ зберігає свої права, то, кажуть вони, це найкращий стан, сама свобода, саме благоденство, бо він – пан над законами, над правосуддям, над справами війни і миру, над союзними угодами, над правами кожного громадянина й над його майном. На їхню думку, тільки такий лад і називається з повним правом державою, тобто справою народу. Тому, за їхніми словами, «справою народу» він звично звільняється від панування царів і «батьків», але не буває, щоб вільні народи шукали для себе царів або влади і могутності оптиматів. **49.** І справді, кажуть вони, у зв'язку зі згубними наслідками, пов'язаними з непогамовністю народу, не слід відкидати взагалі всього цього виду свободи для народу. Нема нічого незміннішого й міцнішого, ніж народ, який у всьому зважає на свою безпеку і свободу. Однак найлегше цієї згоди досягнути в такій державі, де всім корисне одне й те ж. Через розмай інтересів, коли одному подобається одне, а другому інше, виникають чвари. Тому, коли владу захоплювали «батьки», державний лад ніколи не був міцним. Але ще менше буває так за царської влади, коли, за твердженням Енія:

• *Ані вірності немає, ні священної спільноти.*

• Тому, якщо закон є сполучною ланкою громадянського суспільства, а право, встановлене законом, однакове для всіх, на якому праві може триматися товариство громадян, коли їхній стан неоднаковий? І справді, якщо люди не згодні зрівняти майно, якщо розум усіх людей не може бути однаковий, то, у кожному разі, права громадян однієї й тієї ж держави повинні бути однаковими. Та й що таке держава, як не спільний правопорядок?.. [...]

• **XXXIII. 50.** [...] ...А інші держави, на їхню думку, не слід називати так, як вони самі бажають називатися. І справді, чому мені називати царем (за іменем Юпітера Всеблагого) людину, що жадає влади та виняткового імперія і владарює над народом і пригнічує його, а не називати її тираном? Адже й тиран може бути милосердним такою ж мірою, якою цар нестерпним, тому для народів має значення лише одне: чи у милостивого владаря вони в рабстві, чи у суворого. Але не бути в рабстві зовсім вони не можуть. Яким же чином славетному Лакедемону в ті часи, коли його державний лад вважався зразковим, вдавалося мати добрих і справедливих царів, якщо доводилося мати царем усякого, хто тільки походив з царського роду? Далі, хто став би терпіти оптиматів, які присвоїли собі цю назву не за згодою народу, а на своїх власних зібраннях? Справді, на якій підставі людину визнають «найкращою»? Зважаючи на освіту, потяг до наук, прагнення?

• **XXXIV. 51.** Якщо [держава] буде керуватися випадковістю, вона загине так само швидко, як загине судно, якщо біля стерна стане керманіч, призначений за жеребом із числа тих, що пливають на ньому. Тому, коли вільний народ вибере людей, щоб довірити їм себе,- а вибере він, якщо тільки піклується про своє благо, лише найкращих людей,- то благо держави, безумовно, буде вручене мудрості найкращих людей- тим більше, що сама природа влаштувала так, що не тільки люди, які переважають інших доблестю й мужністю, повинні верховодити над слабкішими, але й ці останні охоче підкоряються першим.

• Одначе цей найкращий державний лад, за їхніми словами, був повалений внаслідок того, що змінилися поняття у людей, які позбавлені доблесті (бо вона – доля небагатьох, та мало хто бачить і оцінює її) і гадають, що багаті й заможні люди, а також люди знатного походження – найкращі. Коли, внаслідок цього помилкового погляду простолюду, державою починає правити багатство кількох, а не доблесть, то оті перші люди тримаються зубами за цю назву – оптимати, але насправді не заслуговують її. Тому що багатство, знатність, впливовість – при відсутності мудрості та вміння жити й повелівати іншими людьми – призводять лише до безчестя і чванливих гордоців, і нема потворнішої форми правління, ніж та, при якій найбагатші люди вважаються найкращими. **52.** А що може бути прекрасніше від становища, коли державою править доблесть? Коли той, хто повеліває іншими, сам не перебуває в рабстві жодної з пристрастей? Коли він перейнявся всім тим, до чого привчає і закликає громадян, і не нав'язує народові законів, яким не буде підкорятися сам, але своє власне життя подає своїм співгромадянам як закон? І якби така людина одна могла достатньою мірою досягнути всього, то не було б потреби у великій кількості правителів. Звичайно, якби всі спільно були у змозі бачити найкраще і бути згідними стосовно нього, то ніхто не прагнув би мати виборних правителів. Але саме труднощі прийняття рішень і призвели до переходу влади від царя до більшого числа людей, а омана і безтям народу – до її переходу від натовпу до небагатьох. Саме за таких умов, між слабкістю сил однієї людини і безтямом багатьох, оптимати і зайняли середнє становище, що є найпомірнішою формою правління. Коли вони правлять державою, то, природно, народи розкошують, вільні від усяких клопотів і роздумів, доручивши дбати про свій спокій іншим, які повинні про нього турбуватися і не давати народу приводу думати, що ті байдужі до його інтересів. **53.** Бо рівноправ'я, до якого так прив'язані вільні народи, не може дотримуватися. Бо самі народи, хоч вони й вільні і на них нема кайданів, накладають багато повноважень здебільшого на можних людей, і в їхньому середовищі відбувається загальний відбір, що стосується і самих людей, і їхнього суспільного становища. І тому ця так звана рівність вкрай несправедлива. І справді, коли людям, що займають найвище, і людям, що займають найнижче становище, – а вони неодмінно бувають серед кожного народу, – виявляється

однакова шана, то сама рівність вищою мірою несправедлива. У державах, де правлять найкращі люди, цього статися не може. Саме цей чи дещо подібний йому вид державного ладу вихваляють, Лелію, ті люди, які мають звичку сперечатися.

• **XXXV. 54.** ЛЕЛІЙ: А ти, Сціпіоне? Який зі згаданих тобою трьох видів державного ладу тобі найбільше до вподоби?

• СЦІПІОН: Ти маєш усі підстави питати, який із трьох видів державного ладу найбільше схвалюю я. Бо жодного з них самого по собі, взятого окремо, я не схвалюю і ставлю вище за кожен із них те, що ніби сплавлено з них усіх, разом узятих. Але якби довелося вибрати якийсь один лад у чистому вигляді, то я схвалив би царську владу [і поставив би на перше місце]. Передусім тому, що ім'я царя для мене ніби ім'я батька, що піклується про співгромадян, як про власних дітей, і охороняє їх ретельніше, аніж [змушує до послуху. Тому заради користі і зручності хай] вас підтримує дбайливість одного найкращого та найвидатнішого мужа! **55.** Та ось підводяться оптимати, щоб заявити, що вони роблять це саме краще, і сказати, що мудрості в багатьох буде більше, ніж в одному, а справедливість і чесність та сама. А народ, заглушуючи вас, кричить, що він не згоден слухатись ні одного, ні небагатьох, що навіть для звірів нема нічого солодшого за свободу і що її позбавлені всі ті, хто перебуває в рабстві, незалежно від того, чиї вони раби – царя чи оптиматів. Так ласкою своєю нас ваблять до себе царі, проникливістю – оптимати, свободою – народи. Тому при порівнянні важко вибрати, чого найбільше можна бажати.

## Додаток 4 Тестові завдання

**1. Виділити форму політичного устрою, яку Платон вважав (у праці «Держава») найкращою?**

1. монархічну
2. демократичну
3. аристократичну
4. олігархічну

**2. Виокремити конституційну форму правління, яку вважав Платон у праці «Закони» найефективнішою:**

1. аристократичну
2. монархічну
3. демократичну
4. щось середнє між монархією і демократією

**3. Знайти висновок з естетичної теорії Платона:**

1. все, що матеріально доцільне, – естетичне
2. право громадянства має лише те мистецтво, що наслідує ідеї добра
3. право громадянства має лише те мистецтво, що наслідує ідеї і добра і зла
4. право громадянства мають всі без винятку ідеї

**4. Вибрати продовження цитати з «Апології Сократа»: «Той, хто справді бореться за справедливість і хоче бодай на короткий час лишитися живим, мусить обов'язково зостатися...»**

- а. впливовим, активним політиком
- б. приватною особою і не брати участь у громадському житті
- в. толерантним і вимогливим водночас
- г. самим собою

**5. Визначити, що являв собою політичний лад Китаю у VI ст.**

1. олігархічну диктатуру
2. аристократичну республіку
3. військово-бюрократичну монархію
4. демократичне рабовласницьке правління

**6. Виділити ідею, що міститься у вислові Протагора: «Людина є мірою всіх речей»?**

1. ідея про природне право сильніших владарювати над слабшими
2. ідея про верховенство матеріального над духовним
3. ідея про верховенство духовного над матеріальним
4. ідея про відносність людських знань

- 7. Зазначити, хто першим висловив думку про те, що держава утворюється з договору людей?**
1. стоїки
  2. епікурійці
  3. даосисти
  4. християни
- 8. Вказати, кому з мислителів Давнього світу належить робота за назвою «Політика»?**
- а) Платон; б) Цицерон; в) Арістотель; г) Сократ.
- 9. Дати відповідь: хто з філософів визначив політику як «мистецтво жити разом»?**
- а) Арістотель; б) Платон; в) Овідій; г) Цицерон.
- 10. Вказати: хто із знаменитих філософів вважав, що ідеальне правління державою повинне спиратися на мораль, «людинолюбство», «взаємність»?**
- а) Арістотель;  
б) Платон;  
в) Конфуцій;  
г) Демокріт.
- 11. Відмітити, яку форму держави Платон вважав ідеальною?**
- а) демократію;  
б) тиранію;  
в) олігархію;  
г) аристократію.
- 12. Виокремити, яку з форм державного устрою Арістотель вважав неправильною?**
- а) монархію;  
б) аристократію;  
в) демократію;  
г) політію.
- 13. Зазначити, що Цицерон вважав ідеалом державного устрою:**
- а) монархію; б) демократію; в) аристократію; г) змішану форму
- 14. Зазначити, хто з мислителів виклав патріархально-патерналістську концепцію держави?**
- а) Сенека; б) Жан-Жак Руссо; в) Гегель; г) Конфуцій.
- 15. Дати відповідь, хто з мислителів вважав, що ресурсами влади правителя є його особистий приклад і проходження моральним принципам?**
- а) Платон; б) Конфуцій; в) Овідій; г) Демокріт.



## Додаток 5 Глосарій

**Аватара** – у індуїзмі втілення божества в образ іншого божества, людини або тварини. Найвідомішими є А. бога Вішну; з них найшанованіші – Рама і Крішна

**Авгури** – у Стародавньому Римі жерці, які ворожили головним чином за летом і співами птахів.

**Авеста** – священна книга зороастризму.

**Автохтони** – перші мешканці країни чи їх нащадки (у протилежність народам, що прибули на дану територію). Грецька назва «автохтони» відповідає римській «аборигени».

**Автократія** – політичний режим, за якого вища посадова особа держави володіє абсолютною владою.

**Ареопаг** – вищий судовий орган у Стародавній Греції (в Афінах), який названо так за місцем засідання («Пагорб Ареса»).

**Архат** – істота, яка досягла звільнення (нірвани) від ланцюга перероджень (сансари)

**Астральні культу** – релігійні дії, пов'язані з обожненням небесних тіл

**Атавізм** – прояв предкових, реліктових форм, критеріїв, особливостей світорозуміння.

**Атман** – у веданті – всепроникне суб'єктивне начало, «Я», душа.

**Бодхісатва** – у буддизмі людина чи будь-яка інша істота наблизилася до виходу з колеса сансари – з кола нескінчен жень, але добровільно вирішила залишитися в ній, щоб доі світленню інших. У пантеоні буддизму посідають проміжне місце поміж буддами та архатами.

**Брахма** – вищий бог у пантеоні індуїзму. Виникнення уявлення про Б. як творця й охоронця загального порядку припадає на пізньоведичний період (перша половина I тис. до н. е.).

**Брахманізм** – стародавня індійська релігія, яка виникла на початку I тис. до н.е. як дальший розвиток ведичної релігії. Зародження Б. знаменувало вироблення єдиного релігійного канону.

**Брахман** – жрець, представник вищої касті в Індії. Із запровадженням культу Брахми та ускладненням релігійного ритуалу обов'язки жреця стали спадковою професією, і Б. утворили особливу соціальну групу. Вони монополізували вивчення Вед, оголосивши їхню мову (ведичний санскрит) священною, користуватися якою могли тільки Б., і твердили, ніби вони могли впливати на богів.

**Бріколаж** – нашарування однієї події на іншу, хоч вони не сумісні в реальності. Ознака міфологічного мислення.

**Будда** – (санскр. будх – пробуджуватися; просвітлений, пробуджений) – 1) Сіддхартха Гаутама, який є засновником і основоположником буддизму

релігії; 2) антропоморфний символ, який втілює в собі ідеал межі духовного розвитку; 3) людина, яка досягла найвищого ступеня духовного розвитку в результаті численних перевтілень, абсолютної досконалості і може вказати іншим «істинний шлях до спасіння». Згідно з вченням буддизму, кожного разу, коли людство відхиляється від цього шляху, приходять новий Б., щоб вказати людям істину. Інколи ім'ям Б. називають того, хто самостійно досяг святості і увійшов у нірвану. У буддійських релігійних книгах вказується різна кількість Б., дається різна їхня класифікація. Якщо в ранній період Б. зображався людиною, яка першою увійшла в нірвану, то пізніше він був обожнений. На його честь почали споруджувати храми, утвердився складний культ, інколи в формі ідолопоклонства.

**Буддизм** – найдавніша світова релігія, яка виникла в VI–V ст. до н.е. в Індії і набула поширення в Південно-Східній, Центральній Азії та на Далекому Сході.

**Варвари** – (від грец. «барбара» – іноземці) – назва, яку стародавні греки (а згодом і римляни) давали племенам, що жили поза межами їх держав і відрізнялися звичаями й культурою.

**Веди** – найдавніша пам'ятка індійської релігійної літератури (кінець II – початок I тис. до н.е.). У її складі: Рігведа – збірка гімнів міфічного і космогонічного змісту; Самаведа – збірка гімнів, що повторюють Рігведу, а також ритуально-обрядові поради; Яджурведа – опис ритуалів, правил жертвопринесення; *Атхарведа* – збірка магічних заклинань. До Вед долучаються також упанішади (філософське тлумачення сутності світу) і Веданта-сутра (збірка афоризмів, що стосуються методу осягнення ведичного знання). Веди справили великий вплив на брахманізм, індуїзм, джайнізм, буддизм.

**Вішну** – один з основних богів індуїстського пантеону. У наш час поклоніння В. та його аватарам (перевтіленням) є найпоширенішою формою релігійного культу в Індії. З аватар В. найпопулярніші Крішна і Рама, до них індуїзм відносить також Будду.

**Варна** – соціальний стан у стародавньому індійському суспільстві, існування якого освячувалося релігією. Традиційно існує чотири варни: жерці – брахмани, воїни – кшатрії, торговці, фермери – вайш'ї, слуги, робітники – шудри.

**Громадянськість** – здатність і прагнення людини до активної участі у справах суспільства та держави на основі усвідомлення своїх прав і обов'язків. Антитеза поняттям аполітичність, абсентеїзм.

**Громадянство** – правовий зв'язок індивіда з державою, який зумовлює володіння правами та обов'язками, зафіксованими у законах.

**Дао** – у даосизмі вічне, незмінне, безформне, непізнаване начало всіх речей і явищ.

**Даосизм** – релігійно-філософське вчення, згідно з яким природа і життя людей підпорядковані загальному божественному закону дао.

**Деміург** – вища урядова особа в деяких державах Стародавньої Греції (наприклад, в Ахейському союзі). Алгорично – творець.

**Демократія** – суспільний лад, за якого джерелом влади є народ; тип політичного режиму, якому властиві обрання органів влади, здійснення влади на засадах плюралізму, змагальний характер політичної участі, функціонування незалежного суду, дотримання прав та свобод громадян.

**Демократія пряма** – вид демократії, за якої рішення ухвалюються на основі безпосереднього і конкретного виявлення волі та думки громадян – на виборах, референдумах, при всенародному обговоренні законопроектів тощо.

**Диктатура** – режим влади, яка спирається на насильство, придушення політичних та інших опонентів.

**Дискримінація** – позбавлення чи обмеження політичних та інших прав індивідів за певними ознаками (майновими, расовими, етнічними, статевими тощо).

**Догмат** (з грец.) – основне положення віровчення, обов'язкове для всіх віруючих, визнане як незаперечна істина, вічна і незмінна, яка не підлягає критиці.

**Доктрина політична** – система поглядів і положень, що встановлює основні напрямки політичного розвитку. Доктрина утворює сукупність норм, що визначають реалізацію ідеологічних цінностей.

**Ейдос** – у давньогрецькій філософії вид, образ і прообраз речі; ідея.

**Екзарх** – 1) у Ст. Греції глава жреців, які перебували при храмі; 2) у Візантійській імперії правитель області (діоцезу), а також єпископ, який завідує церквою в діоцезі; 3) в сучасному православ'ї глава церковного округу, куди входить адміністративно-територіальна область.

**Епікуреїзм** – моральне вчення, що виходить із етичних ідей давньогрецького філософа.

**Епос** – (грец. «слово», «розповідь», «історія») – сукупність народних героїчних пісень, сказань, поем. Оповідний рід літератури, що, на відміну від лірики й драми, характеризується розповідно-описовою (епічною) формою, широтою зображення подій і характерів.

**Есхатологія** – (з грец.) – релігійне вчення про долю світу і людини, про кінець світу і Страшний суд. В основі есхатології – давні уявлення про наявність у природі прихованих діючих сил, боротьбу доброго і злого начал, про загробне покарання грішників і нагороду праведникам. У розвинутій формі есхатологія притаманна іудаїзму, християнству, ісламу. Есхатологічні настрої особливо поширювалися під час соціальних і політичних криз.

**Етатизм** – методологічний підхід до вивчення політики, а також ідеологія, які абсолютизують роль держави та передбачають підкорення інтересів особистості та соціальних груп інтересам держави.

**Жертвоприношення** – один із основних релігійних обрядів, який у кожній релігії має свої форми.

**Закон** – загальнообов'язковий правовий акт, який регламентує певні сфери суспільного життя. Має вищу нормативну силу в державі.

**Зооморфізм** – надання рис тварин образам реальних або вигаданих об'єктів.

**Зороастризм** – релігія стародавніх народів Ірану, Середньої Азії, Азербайджану, засновником якої вважається пророк Заратустра. Зороастризм як релігія склався у I тис. до н.е. Вчення З. викладене у кн. Авеста. Для цієї релігії характерні: дуалізм (уявлення про наявність у світі двох божественних начал – добра і зла, які ведуть між собою непримиренну боротьбу); поклоніння вогню; осудження жертвоприношень.

**Ідол** – виготовлений із дерева, каменю чи іншого матеріалу предмет, що зображує, уособлює божество.

**Ідолопоклонство** – пережиток тотемізму та фетишизму.

**Ієрогліф** – знак деяких видів ідеографічного письма (єгипетська ієрогліфіка, давньоіпумерський клинопис, сучасна китайська ієрогліфіка).

**Ініціація** – обряд посвячення юнаків у повноправні члени суспільства, що імітував вмирання та нове народження або перетворення на іншу істоту.

**Індуїзм** – національна релігія, поширена в сучасній Індії, в основу віровчення якої покладено релігійно-філософські ідеї брахманізму та ведичні традиції.

**Іудаїзм** – одна з найдавніших етнонаціональних релігій, яка започатковує ідею єдиного Бога-Творця і Володаря Всесвіту; поширена здебільшого серед євреїв.

**Йога** – в індійській традиції один із 6 ортодоксальних (брахманських) напрямів, у якому створено систему послідовного очищення і просвітлення розуму, а також комплекс особливих практичних вправ для досягнення стану «звільнення» душі від тягара тіла, матерії.

**Карма** – у релігійно-філософських системах Індії – закон відплати, за яким характер наступного існування людини (перевтілення після смерті) визначається її моральною поведінкою

**Каста** – в Індії та у деяких країнах Сходу – замкнена суспільна група людей, об'єднаних певним родом занять, звичаями та законами; перен. станове або інше залежне суспільне угруповання, що зберігає свої привілеї та відокремленість.

**Катарсис** – (від грец. «очищення») – поняття давньогрецької естетики, яке характеризує естетичний вплив твору мистецтва на людину. Слово «катарсис» вживалося греками у багатьох значеннях: у релігійному,

етичному, фізіологічному і медичному. Катарсис, очевидно, включає і полегшення після великого напруження почуттів і облагородження цих почуттів, синтезовані в естетичному переживанні.

**Конфлікт політичний** – зіткнення політичних суб'єктів в їх прагненні реалізувати інтереси та цілі, пов'язані з боротьбою за владу.

**Конфлікт антагоністичний** – конфлікт, розв'язання якого неможливе в рамках існуючої соціальної системи.

**Конформізм** – відмова від критичного осмислення дійсності, погодження на цінності та інтереси, які людині нав'язують.

**Ламаїзм** – один із напрямів буддизму, що склався 7–14 ст. на основі магаяни та тантризму; засновником був тибетський лама Цзон-каба.

**Лікей** – давньогрецька філософська школа, заснована Арістотелем 335 р. до н.е.

**Літургія** – 1) обідня, вид богослужіння у православній церкві; 2) у Стародавній Греції та Візантії – деякі види державних повинностей.

**Магія** – сукупність уявлень і обрядів, в основу яких покладено віру в таємничі сили, з допомогою яких шляхом певних символічних дій можливо здійснювати вплив на людей, предметний світ чи хід подій.

**Маніпулювання** – приховане управління політичною свідомістю і поведінкою людей з метою змусити їх діяти або не діяти задля досягнення цілей політичного суб'єкту.

**Мара** – 1) в міфології багатьох народів світу демоністичне уособлення зла; 2) бог смерті в буддизмі, який царствує в цьому світі і прирікає все живе на смерть. Згідно з буддійською релігією, шлях звільнення з-під влади М. пролягає через неухильне виконання повчань Будди.

**Медитація** – практика східних релігій: розумова дія, за допомогою якої досягається стан заглибленості, повного відволікання від зовнішніх впливів шляхом концентрації уваги на головному об'єкті.

**Метеки** – (від грец. «переселенці») – в полісах Стародавньої Греції чужоземці, а також відпущені на волю раби. Були особисто вільні, проте не мали політичних прав.

**Міф** – духовне відтворення дійсності у формі легенд, розповідей, персонажі й події яких визнаються об'єктивно наявними або такими, що існували в минулом

**Міфологія** – історично перша форма політичної свідомості, згідно з якою не лише першоджерелом влади, а й самим правителем є Бог.

**Монізм** – принцип пояснення світу в світлі єдиного начала, єдності основи (субстанції) всього суцього. М. може бути матеріалістичний (начало – матерія) й ідеалістичний (начало – дух).

**Монархія** – форма державного правління, за якої верховна влада належить одній особі (королю, князю, султану, царю, імператору), вона є довічною та успадковується.

**Нірвана** – (буквально – визволення) – психологічний стан завершеності внутрішнього буття перед лицем буття зовнішнього, абсолютна відсутність бажань.

**Опозиція** – політичний інститут, основними функціями якого є акумуляція протестних настроїв, тиск на владу для вдосконалення державної політики; партія чи група, що виступає проти правлячої сили та її дій.

**Остракізм** – у Давній Греції – вигнання громадян, небезпечних для держави, шляхом таємного голосування, що проводилося черепками, на яких вказувалися імена вигнанців; перен. вигнання, переслідування.

**Охлос** – Натовп – короткочасне, контактне, чисельне скупчення людей, які знаходяться у стані емоційного збудження.

**Охлократія** – влада, що спирається на настрої юрби.

**Палавер** – форма демократії, втілена в народних зборах, які мали місце у африканських та деяких інших народах на етапі становлення класового суспільства. Передбачає консенсуальне прийняття рішень, право на участь усіх в обговоренні актуальних проблем.

**Палімпсести** – 1) писання по стертому старому тексту на пергаменті; в широкому розумінні – зверху «священних текстів».

**Панування** – механізм владарювання, який передбачає нерівноправні стосунки між суб'єктами політики, підкорення, експлуатацію.

**Папірус** – багаторічна трав'яниста рослина родини осокових. У Стародавньому Єгипті з папірусу виготовляли своєрідний папір, який називався папірусом, а також – одяг, циновки тощо.

**Патрицій** – представний привілейованого стану, родової знаті у Давньому Римі.

**Політика** – сфера діяльності людей, яка пов'язана з взаємовідносинами між соціальними групами та ядром якої є проблема завоювання, утримання і використання державної влади.

**Плутократія** – державний устрій, за якого політична влада належить групці найбагатших представників панівного класу.

**Псюхе** – поняття давньогрецької філософії, в якому розвиваються уявлення про ідеально-духовні елементи реальності.

**Республіка** – форма державного правління, за якої вищі органи влади обираються.

**Риторика** – мистецтво красномовства і (ширше) наука про художню прозу взагалі. Виникла у Стародавній Греції в V ст. до н.е., у Стародавньому Римі – з I ст. до н.е. Антична риторика орієнтована головним чином на судові і парадні промови.

**Рішення політичне** – спосіб розв'язання управлінської чи іншої політичної проблеми, визначення мети та алгоритму політичних дій.

**Сансара** – уявлення про єдиний ланцюг переходів душі з однієї оболонки в іншу.

**Сикофант** – в Афінах та інших полісах Стародавньої Греції так називали професіонального донощика, наклепника і шантажиста. Сикофанти збирали відомості, котрі компрометували впливових громадян з метою порушити проти них судову справу, звести політичні рахунки або одержати хабара.

**Сегрегація** – відокремлення етнічної групи від інших.

**Стоїцизм** – філософське вчення у Давній Греції і Римі.

**Табу** – релігійна заборона у первісних народів на речі або дії.

**Традиції політичні** – нормативні зразки політичної поведінки, що склались історично, передаються з покоління в покоління.

**Тримурті** – в індуїзмі та брахманізмі – три іпостасі єдиного неперсоніфікованого космічного духовного начала – брахмана, які відображають три його основні функції: Брахма – боготворець Всесвіту, Вішну – його охоронець, Шива – руйнівник. На скульптурних зображеннях члени тримурті або стоять тісною групою, або їх тіла нібито виростають одне з одного.

**Упанішади** – загальна назва релігійно-філософських творів, що коментують Веди, найдавніші пам'ятки індійської літератури

**Фетишизм** – одна з форм родо-племінної релігії, що ґрунтується на вірі в надприродні властивості предмета.

**Фідеїзм** – в релігійному світогляді утвердження пріоритету віри, одкровення перед розумом і науковим знанням.

**Форма державного правління** – принцип організації державної влади. Основні форми державного правління – монархія та республіка.

**Форма державного устрою** – одна з форм держави, яка віддзеркалює спосіб територіальної організації державної влади.

**Ценз** – обмеження у використанні політичних прав, зокрема виборчого.

**Цивілізація** – форма спільного життя людей, якій властиве відтворення соціальної структури відносин на основі пріоритету цінностей, ідеалів і життєвих смислів.

Навчальне видання

**Вонсович** Сергій Геннадійович

**ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ:  
ЧАСТИНА 1  
ПОЛІТИЧНІ ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ І АНТИЧНОСТІ**

Навчальний посібник

Здано в набір 03.11.2021. Підписано до друку 29.12.2021.  
Формат 60x84/16. Гарнітура Таймс. Папір офсетний.  
Ум. друк. арк. 9,30. Обл.-вид. арк. 10,12. Тираж 100 прим. Зам. 609.

Видавець і виготовлювач ПП Зволейко Д. Г.  
вул. Кн. Коріатовичів, 9; м. Кам'янець-Подільський,  
Хмельницька обл., 32300; тел. (03849) 3-06-20  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
серія ДК № 2276 від 31.08.2005 р.